



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Fachsprachlich-linguistische Analyse der Übersetzungsmöglichkeiten der abgeleiteten Stämme des Hebräischen am Beispiel der Genesis“

verfasst von / submitted by

Karin Witte, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 060 360 342

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Übersetzen Russisch Englisch

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Budin

Disclaimer

Hiermit erkläre ich, dass ich diese Masterarbeit eigenständig verfasst habe und von keiner dritten Person begutachtet ließ.

Alle verwendeten Quellen wurden angeführt und im Fließtext zitiert sowie vollständig im Literaturverzeichnis angeführt.

Danksagung

Ich möchte mich bei allen bedanken, die mich im Entstehungsprozess dieser Arbeit mit Rat und Tat unterstützt haben.

Ganz besonders möchte ich Herrn Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Budin danken, der mir in allen Belangen mit seinem großen Fachwissen zur Seite stand.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	1
1. Bibel und Hebräische Sprache	5
1.1. Die semitische Sprachfamilie.....	5
1.1. Die hebräischen Schrift und ihre Wurzeln	7
1.2. Das Alte Testament: vom Pentateuch bis zu den Chroniken	9
1.3. Die Geschichte der Bibelübersetzung	13
1.3.1. Die Septuaginta und die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel	13
1.3.2. Nachwirkung der Septuaginta	15
1.3.3. Die Vulgata und Übersetzungen in Landessprachen.....	16
1.3.4. Historischer Abriss der russischen Bibelübersetzung	20
2. Die Bibelübersetzung im 20. Jahrhundert	22
2.1. Kommunikation, Mission, Theologie und Translation	24
2.2. Eugene A. Nida – kommunikative Bibelübersetzung	28
2.3. Skopos und funktionales Übersetzen in der Bibelübersetzung	37
2.4. Hermeneutische Bibel-Übersetzung.....	40
2.5. Die Bibel im Spiegel der inklusiven und feministischen Übersetzung.....	44
2.6. Kulturbezogenes Kommunikationsmodell und Bibelübersetzung.....	48
3. Abgeleitete Stämme: Nif'al, Pi'el, Pu'al, Hitpa'el, Hif'il, Hof'al .	51
3.1. Wortbildung und Wortwurzel	51
3.2. Die abgeleiteten Stämme.....	53
3.3. Modi und Funktionen der Tempora	59
4. Übersetzung der abgeleiteten Stämme am Beispiel der Genesis ...	61
4.1. Neue Bibelübersetzungen.....	61
4.2. Gottes Segen und Fluch.....	63
4.2.1. Genesis 1 – Die Schöpfungserzählung.....	63
4.2.2. Genesis 3: Der Fall des Menschen	72
4.2.3. Genesis 6 und 9: Noach und die Sintflut.....	81
4.2.4. Genesis 9: Gott segnet Noach und seine Söhne und schließt mit ihm seinen Bund	87
4.3. Ehorecht.....	94
4.3.1. Das Ehorecht am Beispiel von Gen 16: Hagar und Ismael	94
4.3.2. Genesis 29: Jacobs Heirat mit Lea und Rahel.....	99
4.4. Streit, Mord und Streitschlichtung	106

4.4.1. Genesis 4: Kain und Abel.....	106
4.4.2. Genesis 13: Abraham und Lot – ein Streit mit friedlichem Ausgang	109
4.5. Terminologische Zusammenschau	112
4.5.1. Gottes Segen und Fluch in der Genesis.....	112
4.5.2. Eheschließung und Ehrerecht	114
4.5.3. Strafe, Vergeltung, Sühne und Versöhnung.....	118
5. Nachwort	123
6. Literaturverzeichnis.....	128
7. Tabellenverzeichnis.....	136
8. Abstract (Deutsch)	137
9. Abstract (English)	138

0. Einleitung

Archäologische Funde aus jüngerer Zeit belegen, dass die Welt der Bibel vor etwa 2600 Jahren im Königreich Juda entstand. Die Bevölkerung Judas zu dieser Zeit setzte sich hauptsächlich aus Bauern und Hirten zusammen. Diese wurden von einer abgelegenen Königsstadt aus regiert. Gegen Ende des 7. Jhdts. wurde von der Bevölkerung des Landes, den Priestern, Beamten, Propheten und Bauern, eine religiöse Bewegung initiiert, deren größte Errungenschaft das Verfassen einer heiligen Schrift war. Diese Schrift beinhaltet Erinnerungen, Sagen, Erzählungen, Dichtung, Prophezeiungen sowie auch königliche Propaganda. Sie wurde teilweise aus bereits vorhandenem Material zusammengestellt, teilweise neu verfasst und im Laufe der Jahrhunderte weiter redigiert und bearbeitet. Das Kernkorpus dieser Bibel entstand fast ausschließlich in Jerusalem und war für den Dienst im Tempel des israelitischen Gottes gedacht. Damit unterschied sich diese Religion auch stark von allen anderen Kulten im Vorderen Orient, denn bei diesen war es durchaus üblich, auch die Götter verbündeter Völker in das eigene Pantheon aufzunehmen und zu verehren. Dagegen wehrte sich jedoch König Josia, ein Nachfahre Davids, entschieden, indem er die Verehrung anderer Götter verbot. So begann ein unerbittlicher Kampf gegen andere religiöse Kulte, die vor allem im ländlichen Bereich anzutreffen waren. Kultstätten anderer Gottheiten wurden zerstört und das einzige anerkannte Heiligtum war fortan der Tempel in Jerusalem. Damit war der entscheidende Schritt in Richtung Monotheismus getan. Außerdem wuchs mit der religiösen Vereinheitlichung auch der Wunsch nach einer territorialen Vereinigung, der Erschaffung eines pan-israelitischen Königreiches unter der Führung des Jerusalemer Königspalastes und Tempels. Jerusalem war im 7. Jhd. v. Chr. eine relativ kleine Stadt und hatte eine Flächenerstreckung von ca. 60 Hektar, was der Hälfte der heutigen Altstadt entspricht. Das entsprach auch für damalige Verhältnisse einer eher kleinen Stadt. Und doch gelangte es im 7. Jhd. v. Chr. zu ungeahnter Blüte mit starkem Anwachsen des Hofstaates und der Bevölkerung, was sehr eindrücklich auch durch archäologische Grabungen belegt wurde.

Das Königreich Juda war im Vergleich zu den benachbarten Reichen Mesopotamiens und Ägyptens aus gesprochen klein. Auch seine materielle Kultur stand weit hinter der jener Kulturen zurück. Und dennoch entstand gerade dort ein Werk, das geschichtlich wie religiös gewaltige Auswirkungen auf Menschen des gesamten Erdkreises hat (vgl. Finkelstein & Silberman 2003⁴: 12-15).

Das *Alte Testament* geht in seiner Namensgebung auf den 2. Korintherbrief zurück, in dem von Paulus der Begriff παλαιὰ διαθήκη (*palaia diathēkē*) für die hebräische Bibel verwendet wird. Damit soll ausdrücklich auf eine Einteilung der Bibel in zwei Teile, einen älteren und einen neueren, hingewiesen werden. Im Lateinischen wird das Wort *testamentum* verwendet, welches eine Übersetzung von hebr. בְּרִית (berît) bzw. gr. διαθήκη (diathēkē) darstellt, was soviel wie *Bund* bedeutet. Diese Bezeichnung fand jedoch vermehrt Kritik, da sie den Eindruck erwecken könnte, dass das Alte Testament nur in Verbindung mit dem Neuen Testament vollwertig sei. Im Judentum hingegen sind die Begriffe Tanach nach den Anfangskonsonanten der drei Teile der Bibel תּוֹרָה, נֶبֶת וּקְטוּבִים (tôrâh, nebî'îm ûketûbîm = Weisung, Propheten und Schriften) und Mikra, was soviel wie ‘geschriebene Tora’ bedeutet, gebräuchlich.

Die ältesten hebräischen Bibeltexte stammen erst aus dem Mittelalter. Sowohl die Biblia Hebraica Stuttgartensia als auch die Biblia Hebraica Qinta orientieren sich am Text des Codex Leningradensis aus dem Jahr 1008. Wesentlich älter hingegen sind die Fragmente hebräischer, aramäischer und griechischer Bibeltexte aus Qumran, denn sie stammen aus der Zeit um 200 v. Chr. bis 70 n. Chr. und decken sich in vielen Fällen mit dem mittelalterlichen Bibeltext. Dies ist wiederum ein Zeugnis für die genaue Überlieferungstätigkeit der Masoreten, jüdischer Gelehrter, die sich die Überlieferung des hebräischen Textes zur Aufgabe gemacht hatten. Allerdings zeigen die Qumran-Texte auch eine große Zahl von Abweichungen gegenüber dem späteren Bibeltext, nicht zuletzt dadurch, dass es schon vor dessen Fertigstellung ältere griechische Übersetzungen gab, die schon ab dem 3. und 4. Jhd. erhalten sind. Die alttestamentliche Wissenschaft stützt sich deshalb in ihrer Forschung weiterhin auf die Targume (Übersetzungen ins Aramäische), die Peschitta (Übersetzungen ins Syrische) und die Vulgata. Außerdem gibt es für den Bereich des Alten Testaments zusätzlich noch den Samaritanischen Pentateuchō.

Die Sprache des Alten Testaments ist das Hebräische, das nur in der Bibel und der von ihr abhängigen Literatur belegt ist. Einige wenige Stellen sind auch auf Aramäisch verfasst. Die heutige Kapitaleinteilung stammt nicht von den ursprünglichen Autoren, sondern geht auf den Erzbischof von Canterbury, Kardinal Stephan Langton, zurück. Die Verseinteilung hingegen unternahm Robert Estienne in den Jahren 1551-1553. Es sei jedoch angemerkt, dass bereits durch die Schriftrollen von Qumran im antiken Judentum eine Einteilung des Bibeltextes in Kapitel und Verse bezeugt wird. Es ist anzunehmen, dass sie liturgischen Zwecken diente. Eine standardisierte Einteilung erfolgte erst in rabbinischer Zeit (vgl. Bibelwissenschaft 2017).

Der hebräische Text musste jedoch bereits in der Antike für sein Zielpublikum übersetzt werden, da sich die Umgangssprachen im Vorderen Orient in der Folge von gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen oft änderten und der jüdischen Diaspora sowie in weiterer Folge den ersten christlichen Gemeinden der hebräische Originaltext nicht mehr verständlich war. Damit wurde die lange Tradition der Bibelübersetzungen eingeleitet. Schließlich ging es darum, für die Menschen die göttliche Erfahrung möglich zu machen, was nicht zuletzt auch im Sinne missionarischer Bestrebungen sinnvoll war. So kann es kaum verwundern, dass weltweit mehr als 2000 Übersetzungen in ganz verschiedene Sprachen verfasst wurden. Hierbei war die Einigung auf einen Originaltext ein wesentlicher Schritt, der nicht zuletzt einige Probleme aufwarf (vgl. Linguistik online 2003). Denn es musste einen Urtext zusammengestellt werden, der sich auf nicht weniger als drei verschiedene Quellen bezog, eine hebräische, aramäische und griechische. Außerdem warf die Übersetzung die Frage auf, nach welchen Gesichtspunkten übersetzt werden solle. Deshalb unterschieden sich alle im Laufe der Jahrhunderte entstandenen Übersetzungen auch im Hinblick auf ihre Intention, denn eine wesentliche Frage eines jeden Translats ist, ob bei der Übersetzung der Fokus auf den Ausgangstext (AT) oder das Zielpublikum gelegt wird. Genau darin bestand auch viele Jahrhunderte unter Gelehrten Uneinigkeit, ob die Übersetzung möglichst wortgetreu oder für das Zielpublikum möglichst verständlich sein sollte. Ein Beispiel dafür sind die ersten Übersetzungen in der Antike, die sprachlich so nah am Original waren, dass sie von einer der hebräischen Sprache unkundigen LeserInnenschaft nicht verstanden werden konnten. Außerdem gibt es neben diesen sprachlichen noch eine Reihe theologischer Überlegungen, die bei einer Übersetzung nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, da sonst der Sinn der religiösen Botschaft verfälscht und von Zielpublikum nicht verstanden wird (vgl. Evangelische 2017).

Das Resultat dieser Entwicklung ist eine Reihe von Bibelübersetzungen mit ganz unterschiedlichen Charakter und Intention. So entstand beispielsweise die *Einheitsübersetzung* der katholischen (und einige Zeit auch der protestantischen) Kirche, die sich durch eine philologisch-kommunikative Übersetzungsweise auszeichnet. Weiters darf die *Gute Nachricht Bibel* nicht unerwähnt bleiben, die ebenfalls einen konsequent kommunikativen Zugang aufweist, wodurch der Ausgangstext stark umgeformt wird, da das Translat für das Zielpublikum erklärend sein soll. Ganz anders ist die Übersetzung des Alten Testaments Martin Bubers und Franz Rosenzweigs, die sich durch große wörtliche Nähe zum Original auszeichnet und dessen Charakter so gut wie möglich beizubehalten versucht. Schließlich seien noch die Interlinearübersetzungen genannt, die eine strenge Wort-für-Wort-

Übersetzung des Bibeltextes darstellen und damit eine ganz anderes Ziel als beispielsweise die Einheitsübersetzung verfolgen (vgl. Das Bibelwerk 2017).

Auch im russischsprachigen Raum gab es seit dem 19. Jhd. Bemühungen, die Bibel aus dem hebräischen Original zu übersetzen. Diese Übersetzungen wurden jedoch zumeist nicht in Russland selbst, sondern im Ausland herausgegeben. So wurde die erste Übersetzung des Pentateuchs durch Leon Mandelstam beispielweise 1862 in Berlin veröffentlicht. Das Buch der Psalmen in der Übersetzung von A. Pumpjanskij kam 1871 in Warschau heraus. Einige Bücher der Bibel publizierte Iechosua Steinberg in Vilnius als interlineare Übersetzung.

Auch die Sowjetzeit war durch eine rege Tätigkeit in der Bibelübersetzung geprägt. Dabei wehrte sich das Moskauer Patriarchat lange Zeit vehement gegen die Entstehung und Veröffentlichung neuer Bibelübersetzungen. So konnten erst Ende der 80er-Jahre Neuübersetzungen veröffentlicht werden. In der Zeit davor wurden jedoch nicht sanktionierter Übersetzungen illegal gedruckt und verbreitet. Außerdem kam es im Zuge der Repatriierung vieler Juden in Israel in der Sowjetzeit zu einer regen Übersetzungstätigkeit in Israel, infolge derer u.a. Ausgaben des hebräischen Bibeltextes mit russischer Übersetzung erschienen. Auch diese Übersetzungen sind entweder durch einen stark philologischen und ausgangstextbetonten oder kommunikativen Übersetzungsansatz gekennzeichnet (vgl. Электронная Еврейская Энциклопедия 1995).

Die verschiedenen Strategien bei der Übersetzung veranschaulichen eindrücklich, welch unterschiedliche Resultate durch Veränderung der Parameter erzielt werden können. Ein Hauptfaktor der Übersetzung ist hierbei immer der zugrunde gelegte Originaltext, der mitunter nicht wenige Probleme aufwirft. Denn im Falle der Bibel ist er durch seine zeitliche Distanz nicht immer problemlos verständlich. Dabei stellt sich ganz konkret die Frage, auf welche Art fremde Realien für das Zielpublikum übersetzt werden sollen, die es nicht ohne weitere kulturgeschichtliche Erklärung versteht. Außerdem können sich auch bei mehrdeutigen Stellen unterschiedliche Probleme ergeben, da sich hier beispielsweise die Frage stellt, wie sehr es zur Aufgabe der Übersetzenden gehört, diese Mehrdeutigkeit wiederzugeben. Auch das Zielpublikum stellt TranslatorInnen vor nicht geringe Probleme, da es bei jeder Übersetzung darum geht, welchen Zweck eine Übersetzung bei ihm erfüllen soll. Handelt es sich um ein theologisch versiertes Publikum? Soll die Bibel erklärende Elemente enthalten? In welchem Rahmen ist die Übersetzung vorzutragen? Etwa in der kirchlichen Liturgie? Egal, wie gründlich der Übersetzungsrahmen abgesteckt wird, das Produkt wird nie allen Ansprüchen, die an es gestellt werden, gerecht werden (vgl. Academia 2008).

Mit diesen übersetzerischen Problemen soll sich nachstehende Arbeit befassen, indem sich die Autorin einerseits mit terminologischen Fragestellungen zum Buch der Genesis auseinandersetzt und die Termini auf ihre Übersetzbarkeit ins Russische und Deutsche überprüft. Dabei soll besonders auf die in der Genesis hauptsächlich vertretenen Themen der Eheschließung, Streitschlichtung und göttlicher Segensäußerungen eingegangen werden. Das beinhaltet auch die Analyse hebräischer Verbalformen, besonders der abgeleiteten Stämme, da sich diese nicht immer der Übersetzung ins Deutsche oder Russische fügen. Außerdem soll aufgezeigt werden, wie die ÜbersetzerInnen bei der Übersetzung in die deutsche und russische Sprache vorgegangen sind und welche Schwierigkeiten sich ihnen möglicherweise stellten.

1. Bibel und Hebräische Sprache

1.1. Die semitische Sprachfamilie

Semitisch steht für eine Gruppe von Sprachen, die auf der Arabischen Halbinsel und den umliegenden Gebieten gesprochen wurde. Der Begriff wurde von A. L. Schlötzer im 18. Jahrhundert gebildet und leitet sich vom Namen des dritten Sohnes Noahs, Sem, ab, der bereits in der Bibel als Ahnherr der Aramäer, Hebräer und Araber gilt. Als Urheimat der Semiten wird in der Forschung die Arabische Halbinsel angesehen, von der aus die Kana'anäer, Aramäer und Araber sodann in die Landenge von Suez und den Persischen Golf weiterzogen und diese Gebiete besiedelten.

Die Sprachen, die von diesen Gruppen gesprochen wurden, gehören zu den flektierenden Sprachen. Die semitische Sprachfamilie hat eine eher aktive Verbalauffassung. Das Passiv ist hingegen relativ selten. Allen gemeinsam sind auch die drei Hauptwortarten, die sich in Substantiv, Adjektiv und Verb untergliedern. All diesen Wortarten liegt eine Wurzel zugrunde, die zumeist aus drei Konsonanten besteht, die auch Radikale genannt werden. Daneben gibt es auch noch Wurzeln mit nur einem oder zwei Radikal(en). Die Sprachfamilie lässt sich grundsätzlich in fünf Gruppen einteilen: Altsemitisch (z.B. Akkadisch), Kana'anäisch (z.B. Hebräisch, Phönizisch, Ugaratisch), Aramäisch (z.B. West- und Ostaramäisch), Arabisch (z.B. klassisches Arabisch und moderne Varianten) und Südärabisch-Äthiopisch (z.B. verschiedene äthiopische Sprachen). Das Hebräische wiederum unterteilt sich in das Althebräische und das Bibelhebräische. Althebräisch ist relativ schlecht bezeugt mit nur wenigen Schriftzeugnissen, wie beispielsweise auf Bau- und Grabinschriften in Jerusalem. Das Bibelhebräische ist zwar durch die Fülle des überlieferten Textmaterials gut bezeugt, jedoch ist Hebräisch als Verkehrssprache bereits seit dem 1. Jahrtausend v. Chr.

ausgestorben und diente lediglich für literarische, wissenschaftliche und kultische Zwecke. Die ältesten Bücher alttestamentlicher Handschriften stammen erst aus dem 1. Jhd. v. Chr. und haben außerdem einen teilweise von der späteren kanonischen Fassung abweichenden Konsonantentext. Denn der kanonische Text erhielt erst in nachchristlicher Zeit seine heutige Form, welche wiederum handschriftlich erst ab dem 6. Jhd. n. Chr. bezeugt ist. Aussprachehinweise kamen gar erst ab dem 8. Jhd. n. Chr. in den Text, wodurch sich auch der ein oder andere Aramaismus in den Text einschlich. Das Aramäische unterteilt sich in Altaramaisch, Westaramaisch und Ostaramaisch. Altaramaisch mit seinen Varianten des Reichsaramäischen und Biblisch-Aramäischen ist bereits im 10. Jhd. v. Chr. belegt, u.a. durch Inschriften aus Syrien und Assyrien. Ab dem 6. Jhd. v. Chr. wird das Reichsaramäische zur Verkehrssprache des Achämenidenreiches und erst im 4. Jhd. n. Chr. durch andere Sprachen verdrängt. Im Sprachzweig des Ostaramäischen sei das Syrische erwähnt, das sich ab dem 1. Jhd. n. Chr. zu einer der wichtigsten Schriftsprachen des Vorderen Orients entwickelte, was u.a. eine Bibelübersetzung und die sich anschließende christliche Literatur bezeugen. Erste durch die arabische Eroberung im 7. Jhd. n. Chr. wurde das Syrische als Umgangssprache durch das Arabische verdrängt. Außerdem soll das Jüdisch-Babylonische nicht unerwähnt bleiben, welches vom 3. bis zum 9. Jhd. v. Chr. Von den Juden in Babylon gesprochen wurde. In dieser Sprache wurde der Babylonische Talmud verfasst und es ist auch auf einer Reihe von Zauberschalen gut bezeugt.

Eine geographische Einteilung der Sprachvarianten des Semitischen ist hingegen nur wenig zielführend, da sich die einzelnen Sprachräume teilweise überschneiden. Vielmehr sind zu allen Zeiten in den gesamten Bereich der Arabischen Halbinsel Völker eingewandert. Es handelt sich hierbei um Einwanderungswellen, wobei davon ausgegangen werden kann, dass die Akkader, also die Vertreter der altsemitischen Sprachgruppe, um ca. 2350 v. Chr. das Land besiedelten, gefolgt von den SprecherInnen der kana'anäischen Sprechergruppe um 2100 v. Chr. Die aramäische Einwanderungswelle lässt sich mit etwa 1400 v. Chr. ansetzen und die arabische beginnt ca. 700 v. Chr. Es ist bemerkenswert, dass diese Wellen in einem Rhythmus von jeweils 700 Jahren aufzutreten schienen. Die neuere Forschung unternimmt also eine Gliederung der Sprachen in:

- a. Protosemitisch
- b. Altsemitisch (vgl. Babylonisch, Assyrisch)
- c. Frühjungsemitisch (vgl. Äthiopisch)
- d. Spätjungsemitisch (vgl. Kana'anäisch, Aramäisch, Arabisch)

Die semitischen Sprachen scheinen im Spätjungsemitischen ihre endgültige Ausprägung erfahren zu haben, wodurch es zu keiner Weiterentwicklung mehr kam. Diese Gliederung vermag auch zu erklären, warum das Arabische den Schlusspunkt der semitischen Sprachentwicklung bildet, da es vom Achämenidenreich, den hellenistischen Staaten, Rom und Byzanz abgesondert war und so verhindert wurde, dass sich das Altarabische in jenen Staaten als Kultursprache etablieren konnte, wodurch es sprachlich weniger starken Veränderungen unterworfen war als beispielsweise das Kana'anäische. Es weist sogar im Gegenteil zu diesem ältere semitische Sprachstufen auf (vgl. Kienast 2001: 1-20).

1.1. Die hebräischen Schrift und ihre Wurzeln

Ein Kennzeichen so gut wie aller Sprachen der semitischen Sprachfamilie ist, dass das gesprochene Wort in der Regel nur rudimentär abgebildet wird. Das zeigt sich beispielsweise ganz besonders deutlich bei der Bezeichnung von Vokal- und Konsonantenlängen. Dies ist nicht zuletzt dadurch begründet, dass die semitischen Schriften mitunter aus älteren, rein piktographischen Schriftsystemen entwickelt wurden, deren Lautsystem sich von ihnen erheblich unterschied und somit auch für diese nur bedingt anwendbar war, wie es u.a. bei der Übertragung der sumerischen Keilschrift auf das Akkadische zu beobachten ist.

Auch im phönizischen Alphabet zeichnet sich der Einfluss einer ursprünglich rein piktographischen Schrift ab. Es entwickelte sich im 2. Jahrtausend v. Chr. in Palästina unter Einfluss der ägyptischen Hieroglyphen. Dabei handelt es sich um eine reine Konsonantschrift ohne Bezeichnung für Lang- und Kurzvokale sowie fehlender Kennzeichnung einer Konsonantengemination. In Ausnahmefällen können die Konsonanten *j* und *w* für die Bezeichnung der Vokale *i* und *u* eingesetzt werden, was allerdings in den sich daraus ableitenden anderen semitischen Konsonatalphabeten, wie auch dem Hebräischen, ausgeweitet werden sollte (vgl. Kienast 2001: 20-22).

Die hebräische Schrift geht in ihrer Entstehung auf das phönizische Alphabet zurück, das sich seinerseits wiederum die ägyptischen Hieroglyphen zum Vorbild nahm. Wie eingangs bereits erwähnt, wurde auch das Ägyptische anfangs durch reine Piktogramme dargestellt, wo ein Wort einem Bildzeichen entsprach. Einige Forscher gehen jedoch von einer eigenständigen Entwicklung eines hebräischen Alphabets aus den ägyptischen Hieroglyphen aus. Ägyptische Juden hätten hierbei die Hieroglyphen vereinfacht und auf 22 Zeichen reduziert, um mit anderen zu kommunizieren. Es handelt sich hierbei um die sogenannte Wadi-el-Hol-Schrift, die sowohl hieroglyphische Elemente als auch spätere semitische Buchstaben beinhaltet. Erfunden wurde sie wahrscheinlich um 1800 v. Chr., als

die ägyptische Armee des Mittleren Reiches semitische Beduinen in ihr Heer aufnahm (vgl. Archeology 2000). Gegner dieser Theorie argumentieren jedoch, dass es keine historischen Belege dafür gäbe, dass Juden tatsächlich schon im 2. Jahrtausend v. Chr. in Ägypten gewesen seien (vgl. ScienceNews 2017).

Den Anfang der Entwicklung machte die Erfindung der proto-sinaischen Schrift, die jedoch nicht wie das Ägyptische benutzt wurde, um ganze Wörter damit darzustellen, sondern nur deren Anfangskonsonanten. Dadurch konnte dieses Zeichen in weiterer Folge auch zur Schreibung anderer Wörter mit demselben Lautwert (Akrophonie) herangezogen werden (vgl. Krause 20123: 3-4). Nach gängiger Meinung verbreitete sich dieses proto-sinaische Konsonantenalphabet in ganz Kanaan und wurde von den unterschiedlichsten semitischen Gruppen verwendet. Eine dieser Gruppen waren die Phönizier, deren Schrift, wie oben bereits erwähnt, die Vorlage für das erste hebräische Alphabet, das sogenannte paleo-hebräische Alphabet, war. Dieses Alphabet war in seiner Funktion dem proto-sinaischen sehr ähnlich, jedoch unterschied es sich von ihm dadurch, dass die Buchstaben stärker stilisiert waren. Es wurde wenigstens bis zur Zeit des Babylonischen Exils um 600 v. Chr verwendet. Bereits vor dem Exil, nämlich zur Zeit des Ersten Tempels (957–951 v. Chr.), begannen die Menschen allmählich gewisse Buchstaben zur Repräsentation von Vokalen zu verwenden. Nach dem Babylonischen Exil (597–539 v. Chr.) begannen viele Juden nach und nach die aramäische Sprache zu verwenden und auch deren Alphabet zu übernehmen. Diese Quadratschrift etablierte sich sodann als hebräisches Standardalphabet. Dieses Alphabet unterschied sich von seinen Vorfahren dadurch, dass es viel stärker stilisiert war. Wie seine Vorgänger handelte es sich auch hierbei um eine hauptsächlich konsonantische Schrift mit einigen wenigen Vokalzeichen. In der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr. jedoch wurde ein System zur Vokal-Darstellung entwickelt, das die ursprüngliche konsonantische Schreibung in keiner Weise veränderte oder beeinträchtigte und somit auch in das Schriftbild des heiligen Textes nicht eingegriffen werden musste. Dieses von den Masoreten erdachte System bildet den Lautwert der Wörter exakt ab und hat sich bis heute zur Bezeichnung der Vokale durchgesetzt, auch wenn es natürlich nach wie vor im Hinblick auf die Aussprache bestimmter Vokale (und auch gewisser Konsonanten) unter BibelforscherInnen geteilte Ansichten gibt (vgl. Kahn 2014: 1-2).

Masora steht für die sprachliche Überlieferung des Bibeltextes durch jüdische Gelehrte Babyloniens und Palästinas im 7. bis 10. Jhd. n. Chr. Die Masoreten legte Aussprache, Punktation und Akzentuierung des Textes fest und hielten auch Unregelmäßigkeiten und Besonderheiten fest. Daraus entstanden die *Masora Parva* und die *Masora Magna*. Durch

erstere werden im Besonderen *Ketib* ('was geschrieben ist') und *Qere* ('was zu lesen ist') im Text bezeichnet, wodurch angegeben wird, wie ein Wort trotz unterschiedlicher Schreibweise im Konsonantentext gelesen werden muss (vgl. Bibelkommentare 2017). Die Masora Magna stellt eine Erweiterung zur Masora Parva dar, denn durch die fehlende Vokalisation des Ursprungstextes war es zu Missdeutungen gekommen, die die Masoreten mit Vokalisations- und Akzentuierungsvorschlägen auszugleichen suchten. So übernahmen sie zuerst das syrische Vokalsystem, in dem Punkte verwendet wurden. Aus diesem entwickelten sich dann drei Vokalsysteme: ein *palästinisches*, ein *babylonisches* und das *jüngere tiberianische*. Letztlich setzte sich das *tiberianische System* gegen die anderen Vokalisierungssysteme durch. Die Bedeutendsten Masoreten waren Mitglieder der Familie des Ben Ascher aus Tiberias (vgl. Neues Lexikon des Judentums 1998: 552).

Durch die überaus genaue wissenschaftliche Arbeit der Masoreten entstand etwa im 10. Jhdt. n. Chr. der *masoretische Text*, der eine ziemlich einheitliche und mit nur geringen Textschwankungen überlieferte Fassung der hebräischen Bibel darstellt (vgl. Bibelwissenschaft 2017).

1.2. Das Alte Testament: vom Pentateuch bis zu den Chroniken

Die Bibel wurde weder in einem bestimmten Jahr noch an einem bestimmten Ort verfasst. Sie stellt vielmehr eine Schriftsammlung dar, deren erste Teile sich in ihrem Kern wahrscheinlich bereits vor ca. 3500 Jahren zusammengefügt haben dürften (vgl. Biblica 2017).

Die Geschichten der Bibel berichten von den Erfahrungen der Menschen mit Gott und der Art, wie sie mit ihm in Kontakt treten konnten. Ein großer Teil dieser Geschichten handelt von historischen Persönlichkeiten, die vor langer Zeit gelebt und gewirkt haben. Es gibt allerdings auch etliche Stellen, die über alltägliche und persönliche Erfahrungen berichten und auch heute noch für das tägliche Leben aktuell sind (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017).

Diese Geschichten wurden hauptsächlich mündlich überliefert, denn nur wenige Menschen waren damals des Lesens und Schreibens mächtig. Dadurch wird auch in den Erzählungen über das Volk Israel ein umfassender Eindruck von deren Welt vermittelt. Diese mündliche Tradition existierte noch zur Zeit der Könige, ja sogar auch noch zur Zeit Jesu. Erst in weiterer Folge wurden die Erzählungen schriftlich niedergelegt. Diese Verschriftlichung hatte natürlich den Sinn, die Erlebnisse und Erzählungen dauerhaft festzuhalten. Die aufgeschriebenen Geschichten wurden in Büchern zusammengefasst und die Bücher sodann in die einzelnen Teile der Bibel unterteilt. Jedoch wurden nicht alle Schriften zu biblischen Begebenheiten als *Heilige Schriften* in die Bibel aufgenommen. Der Prozess der

Kanonisierung des Alten Testaments durch jüdische Gelehrte begann bereits vor der Zeit Jesu und fand sein Ende etwa 400 n. Chr., wo die Bibel schließlich in ihrer heutigen Form vorlag. Für die Fixierung der Geschichte Gottes im Alten Testament waren nach gängiger Meinung in erster Linie Israels Könige zuständig. Unter ihnen wurde beispielsweise die Sammlung der Gesetzestexte angelegt und durch Ausführungsbestimmungen ergänzt. Gottesdienstordnungen entstanden, um den Tempelkult zu regeln. Auch Gebete (Psalmen) für den Gottesdienst und die großen Feste wurden schriftlich festgelegt. Die Entstehung der Schriften des Alten Testaments können aus seinem Text selbst nicht erschlossen werden. Auch andere zeitgenössische Werke, die darüber berichten, sind (nicht mehr) vorhanden (vgl. Biblica 2017).

Die ersten fünf Bücher wurden Moses zugeschrieben und Pentateuch genannt. Moses selbst hat wahrscheinlich zwischen 1500 und 1300 v. Chr. gelebt. Die Bibel erzählt allerdings auch von Begebenheiten, die lange vor seiner Zeit stattgefunden haben, wie beispielsweise der Schöpfung oder der Sintflut (vgl. Biblica 2017).

Im Judentum wird dieses Werk als Tora bezeichnet, was soviel wie *Weisung* Gottes bedeutet. Dass die Tora als Gesetz gesehen wird, geht auf die Septuaginta-Übersetzung mit νόμος (nomos) zurück, was aber das Bedeutungsspektrum von תֹּרַה (tôrâh) nicht auszuschöpfen vermag. Die Bezeichnung ‘Die fünf Bücher Mose’ hingegen gibt die Hauptperson dieser Bücher an. In der jüdischen Tradition werden die Bücher jeweils nach dem Beginn des ersten Verses bezeichnet. So sind sie folgendermaßen bezeichnet: בראשית (bere’sît, im Anfang), שְׁמוֹת (šemôt: Namen [der IsraelitInnen]), וַיִּקְרָא (wajjiqrâ’: und es rief [der Herr Mose]), בְּמִדְבָּר (bemidbar: in der Wüste), דְּבָרִים (debarîm: Worte [des Mose]) (vgl. Bibelwissenschaft 2017).

Die Bibel wurde lange Zeit als von Gott übermittelte Offenbarung und vor allem akkurate Geschichtswerk angesehen, die von Weisen, Propheten und Priestern niedergeschrieben wurde. So ist es nur verständlich, dass jüdische wie christliche Gelehrte davon ausgingen, dass die fünf Bücher Mose von diesem unmittelbar vor seinem Tod auf dem Berg Nebo niedergeschrieben worden seien, sowie ebenfalls die Annahme bestand, dass die Bücher der Könige das Werk des Propheten Jeremia seien. Erst im 17. Jhd. kamen Zweifel an deren Autorenschaft auf, da im Deuteronomium beispielsweise sehr eingehend über Moses’ Todeszeitpunkt und –umstände geschrieben wird, was unmöglich aus dessen Feder stammen konnte. Außerdem versuchen verschiedenste literarische Exkurse die alten Namen bestimmter Orte zu erklären, was wiederum spätere Bibelgelehrte zur Annahme brachte, dass wenigstens der Pentateuch einer späteren Redaktion unterzogen wurde. Deshalb äußerten Gelehrte im 18.

und besonders 19. Jhdt. zum ersten Mal eindeutige Zweifel daran, ob Moses an der Niederschrift des Pentateuchs überhaupt beteiligt gewesen sei. Sie machten dies an den in ihm enthaltenen teilweise widersprüchlichen Versionen verschiedenster Erzählungen fest, wodurch sie zu dem Schluss kamen, dass jene mehrere Verfasser haben musste. An dieser Stelle seien die widersprüchlichen Versionen der Schöpfung oder die zwei Berichte über die Sintflut erwähnt. Es ist allerdings anzumerken, dass es sich bei diesen Verdoppelungen nicht um Akte der Willkür handelt. Besonders augenfällig sind hier die Verwendungen unterschiedlicher Gottesnamen. So steht im einen Erzählstrang der Gottesname als Tetragramm *JHWH* während im anderen Erzählstrang El oder Elohim für Gott verwendet wird. Erstere Quelle wird deshalb von Gelehrten als jahwistische (J-Text) bezeichnet, zweite als elohistische (E-Text). Die Verwendung von Toponymen und religiösen Symbolen in den Quellen ließ Gelehrte zu dem Schluss kommen, dass der J-Text in Jerusalem zur Zeit des vereinten Königreichs unter König Salomo (970-930 v. Chr.) verfasst worden sei. Der E-Text hingegen sei im Nordreich Israels verfasst worden und dürfte gegen 930-720 v. Chr. entstanden sein. Das Buch Deuteronomium (D) scheint ein unabhängiges Dokument zu sein. Diejenigen Stellen, die nicht der J-, E-, oder D-Quelle zuzuordnen sind, werden aufgrund ihres rituellen Inhalts, wie beispielsweise Reinheits- und Opfervorschriften, als priesterliche Quelle (P) betrachtet. Die Forschung hat gezeigt, dass der Pentateuch nicht das einheitliche Werk eines Verfassers ist, sondern von den unterschiedlichsten Personen redigiert und erweitert wurde. Bei der Datierung des Pentateuchs hingegen sind sich die Forschenden uneinig. Manche gehen davon aus, dass die Texte zur Zeit des vereinten Königreichs und des Reichs Juda und Israel (ca. 1000-586 v. Chr.) verfasst worden seien, andere hingegen dass es sich um das Werk hellenistischer Schreiber (4.-2. Jhdt. v. Chr.) handelt. Endgültige Klarheit darüber wird es wohl nicht geben.

Ein ganz eigener Fall ist das fünfte Buch des Pentateuchs, das Deuteronomium. Es zeichnet sich durch eine ganz eigene Sprache aus, eine scharfe Verurteilung der Anbetung anderer Götter, eine transzendentale Gottessicht und das Verbot der Gottesopfer außerhalb des Tempels von Jerusalem. Gelehrte gehen von einer möglichen Verbindung mit dem Buch des Gesetzes aus, das der Hohepriester Hilkia unter der Herrschaft des Königs Josias 622 v. Chr. gefunden haben soll. Dieses Dokument soll eine besonders strenge religiöse Reform befürwortet haben. Der Einfluss des Deuternomiums auf den Bibeltext geht stark über strikte Gesetzesvorschriften hinaus. Denn die sprachliche und theologische Darstellung der Bücher, die auf den Pentateuch folgen, orientiert sich stark an ihm, wodurch sie auch den

Namen *Deuteronomisches Geschichtswerk* erhalten haben (vgl. Finkelstein & Silberman 2003⁴: 22-26).

Zweifelsohne haben am Entstehungsprozess der biblischen Schriften sehr viele Gelehrte mitgewirkt. Denn vor Niederschrift der ersten Teile des Alten Testaments waren die Erzählungen schon viele hundert Jahre lang mündlich tradiert worden. Die Wissenschaft geht davon aus, dass die Texte etwa ab dem 9. Jhd. v. Chr. schriftlich niedergelegt wurden. Menschen legten Sammlungen von Erzählungen, Dichtungen und Sprüchen, aber auch amtlichen Mitteilungen, wie beispielsweise an den Königshöfen, an. Nur selten gibt die Bibel Hinweise auf verwendete Quellen, wie z.B. auf die »Chroniken der Könige von Israel« oder »Juda« (z. B. 1. Könige 11,41; 14,19; 14,29). Diese Dokumente sind jedoch heute leider verloren. Ab dem 8. Jhd. v. Chr. fixierten Propheten oder deren Schüler ihre Worte schriftlich, wodurch sich größere Verbreitung erreichen ließ. Daneben bildeten sich kleine Sammlungen von Volkstraditionen mit Geschichten, Fabeln, Liedern und Lebensregeln heraus. Diese einzelnen Schriften wurden im 7. Jhd. Jhd. letztlich vereint. Dies wurde wahrscheinlich durch den Umstand begünstigt, dass Israel zu dieser Zeit einen großen Teil seiner ehemaligen Gebiete eingebüßt hatte und die IsraelitInnen sich so auf ihre Ursprünge besinnen wollten. Dabei kam es oft zu einer Neuvertextung der Schriften, wodurch sich auch der Inhalt änderte. Ab dem 5. Jhd. v. Chr. wurden die heiligen Schriften dann zu größeren Einheiten zusammengefasst, beginnend mit der Tora, den fünf Büchern Mose. Die jüngsten Bücher wurden erst im 2. Jhd. v. Chr. niedergeschrieben. Von den Anfängen mündlicher Überlieferung bis zu den letzten schriftlichen Aufzeichnungen des Alten Testaments liegt eine Zeitspanne von etwa tausend Jahren (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017).

Eines der wichtigsten Ereignisse der antiken jüdischen Geschichte war sicherlich das 50 Jahre währende babylonische Exil, in dem sich das Judentum als solches etablierte. In dieser Zeit wurden auch neue Texte geschrieben, wie beispielsweise das erste Kapitel des Alten Testaments. Außerdem wurden die tradierten Texte erstmals als *Heilige Schrift* verwendet (vgl. Spiegel Online 2014). Bis zum 2. Jhd. v. Chr. wurden die drei großen Teile der hebräischen Bibel nochmals überarbeitet. Bereits existierende Texte wurden dabei durch neue ergänzt. Es sei hier nur auf die zwei Schöpfungserzählungen in den ersten Kapiteln der Genesis verwiesen (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017).

Der genaue Umfang der hebräischen heiligen Schriften war wahrscheinlich gegen Ende des 1. Jhdts. n. Chr. endgültig festgelegt. In den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Tempels und Jerusalems durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. fixierten jüdische Gelehrte den Text bis in Einzelheiten. Dieser Text wird *masoretischer Text* genannt, da er auf der

»Masora« genannten Überlieferungstätigkeit jüdischer Gelehrter (*Masoreten*) beruht. Er ist bis heute die Grundlage für die Übersetzung des Alten Testaments (vgl. Bibelwissenschaft 2017).

1.3. Die Geschichte der Bibelübersetzung

1.3.1. Die Septuaginta und die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel

Als Entstehungsgebiet der Septuaginta kann der römisch-hellenische Kulturkreis angesehen werden. Der Zeitrahmen erstreckt sich in etwa auf die Eroberungszüge Alexanders des Großen bis zur Gründung des römischen Reiches. Die Lingua Franca dieser griechisch-römischen Welt war das Griechische, auch in den Gemeinden der jüdischen Diaspora, die nun nicht mehr mehrheitlich im Heiligen Land lebte, sondern Teil dieser griechisch-römischen Welt war, weswegen der Großteil ihrer Mitglieder auch der hebräischen Sprache nicht mehr mächtig war. Das machte die Entstehung einer griechischen Übersetzung der Schrift notwendig. Um die Schwierigkeiten der Übersetzung aus dem Hebräischen im Hinblick auf die theologische Lexik zu beseitigen, wurde die griechische Koine um fachspezifische, semitische Termini erweitert (vgl. Orthodox England 2017).

Der Ursprung der Septuaginta liegt in Ägypten. Über ihre Entstehung wurde im Aristeasbrief berichtet, der um 150 – 100 v. Chr. entstand (vgl. Orthodox England 2017). Die Septuaginta (lateinisch für 70) leitet ihren Namen von der Aristeaslegende ab (s.u.), nach der im ägyptischen Alexandria im 3. vorchristlichen Jahrhundert 72 jüdische Gelehrte die Tora aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt hätten (vgl. Theology 2017).

In der Legende heißt es, dass König Ptolemäus auf Aristeas' Drängen die Übersetzung der Tora in Auftrag gegeben hätte. Nicht zuletzt handelte es sich bei der Tora um das wichtigste Rechtsdokument der Juden von Alexandria. Also habe der Pharao einen Brief an den Hohepriester Eleazar in Jerusalem gesandt mit der Bitte, seine besten Übersetzer nach Alexandria zu senden. So entsandte der Hohepriester jeweils 6 Übersetzer aus den 6 Stämmen Israels nach Alexandria. Diese sollen sodann auf der Insel Pharos in 72 Tagen eine Übersetzung der Tora angefertigt haben. Die jüdische Gemeinde habe die Übersetzung mit Begeisterung aufgenommen. Der Pharao ließ Exemplare für die Bibliothek in Alexandria und seine jüdischen Untertanen anfertigen. Übersetzt wurde bei dieser Gelegenheit nur die Tora. Die anderen Teile des Alten Testaments stammen aus anderer Feder (vgl. Christian Classics Ethereal Library 1995).

Eine komplette Übersetzung des Großteils der für das Judentum grundlegenden Schriftwerke (Pentateuch, Propheten, erste Weisheitsschriften, soweit letztere nicht von vornherein auf Griechisch entstanden; vgl. den Prolog des Sirach-Buches) lag schließlich ab der Mitte des 2. Jhdts. v. Chr. vor. Einzelne Teile jedoch wurden noch bis in die Zeit des Neuen Testaments bearbeitet (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017).

Die Septuaginta stellt also eine Sammlung aus Übersetzungen und Schriften dar. Ihre Fertigstellung kann nicht wirklich eindeutig bestimmt werden. Erst bei Origenes im 3. Jhd. n. Chr. hat sich ein einigermaßen klarer Kanon herausgebildet. Unklarheiten über die Datierung bestehen dennoch ins 20. Jhd. weiter (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017).

Die Septuaginta bildet durch ihre teilweise parallele Entstehung ein stellenweise eigenständiges Werk zum Pentateuch und den anderen hebräischen Schriften in der Bibel. Das hat damit zu tun, dass auch der Bestand der hebräischen Schriften erst im 3./2. Jhd. v. Chr. fixiert wurde. Die Gestaltung der hebräischen Bibel und der Septuaginta verlaufen daher in einem komplizierten Nebeneinander. Die Bibelforschung hat festgestellt, dass der griechische Text teilweise auf ältere Quellen zurückgeht, als sie in den Kanon der hebräischen Bibel aufgenommen wurden. Die Schriftrollen vom Toten Meer zeigen deutlich, dass es zur Zeit Jesu keinen eindeutig festgelegten Bibeltext gab, sondern dass im Gegenteil eine Vielzahl von teilweise deutlich unterschiedlichen Versionen existierten, von denen sich erst im 2. Jhd. n. Chr. der proto-masoretische Text als Standard-Version etablierte. Andererseits zeigen Funde auch, dass noch vor der Zeitenwende eine Revisionsarbeit eingesetzt haben muss, sodass der Text der Septuaginta wieder dem hebräischen Original angepasst wurde (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017). Bei einem Vergleich der Zitate aus dem AT im Neuen Testament (NT) und der Septuaginta mit dem hebräischen Alten Testament zeigt sich nämlich, dass sich deren Wortlaut sehr stark unterscheidet. So ist es auch nicht verwunderlich, dass jüdische Gemeinden bereits im 2. Jhd. daran gingen, die griechische Textversion wieder an den damals gebräuchlichen hebräischen Text anzulegen. In diesem Zusammenhang seien besonders die Übersetzungen von Aquila, Theodotion und Symmachus genannt. Von diesen Versionen sind nur noch Fragmente erhalten. Aquilas Überarbeitung soll so wörtlich gewesen sein, dass sie ohne Kenntnis des Originals kaum verständlich war. Sie soll noch bis ins 6. Jhd. in Synagogen in Gebrauch gewesen sein. Schließlich sei erwähnt, dass die ersten überlieferten Manuskripte der hebräischen Bibel erst aus dem 10. Jhd. n. Chr. stammen, viele Jahrhunderte später als die Manuskripte der Septuaginta (vgl. Orthodox England 2017).

1.3.2. Nachwirkung der Septuaginta

Über das hellenistische Judentum geht der Bestand der Septuaginta im 1. Jhd. n. Chr. ins hellenistische Judenchristentum über. Die Autoren des NT stützten sich in ihrer Aufnahme alttestamentlicher Zitate – selbst wenn sie, wie etwa Paulus oder Johannes, den hebräischen Text vermutlich kannten – mehr auf der Septuaginta als auf dem hebräischen (und aramäischen) Text. Bei der Interpretation neutestamentlicher Aussagen spielt die griechische Textgestalt des Alten Testaments deshalb eine entscheidende Rolle. Obwohl das hellenisierte Judentum den hebräischen Text vermutlich kannte, bezogen sich die Autoren der Evangelien bei deren Abfassung wahrscheinlich mehr auf die griechische Textversion des Alten Testaments als auf die hebräische, was schließlich auch dazu führte, dass der griechische Text für das Christentum eher als Heilige Schrift anzusehen ist (vgl. Bibelwissenschaft 2017).

Das zeigt sich bereits bei den Unterschieden des Gottesbildes im hebräischen Text und der Septuaginta. Denn sie weist eine Vielzahl von Besonderheiten im Vergleich zum hebräischen Text auf:

- Statt *JHWH* wird in der Septuaginta *Kyrios* ('Herr') verwendet, obwohl sich auch hier WissenschafterInnen uneinig sind, inwieweit das dem ursprünglichen Sprachgebrauch entspricht. Jedenfalls gilt es als gesichert, dass *Kyrios* von den griechischsprachigen Juden verwendet wurde.
- Eigennamen erhalten ihre griechische Form, vgl. z.B. *Elias* statt *Elijah* oder *Jesus* statt *Joshua*.
- Es finden sich in der Septuaginta viele Lehnübersetzungen, was mitunter recht eigenwillige Formulierungen im Griechischen hervorruft, so beispielsweise bei *lambano prosopon* (wörtl. 'das Gesicht aufheben'), das für 'jem. begünstigen steht'. Andererseits findet sich in der Septuaginta die augenfällige Tendenz der Vermeidung der gängigen Gottesmetaphern wie *Fels* oder *Stein*, vielleicht aus einem Bedürfnis heraus den jüdischen Gott von den heidnischen Göttern mit ihren zahlreichen Steinstatuen abzuheben. So verwendet die Septuaginta stattdessen *Helper* oder *Beschützer*.
- Weiters gibt es einen signifikanten Unterschied in der Anzahl und Anordnung der Bücher. Die Septuaginta hat um 10 Bücher mehr als die hebräische Bibel, die 39 Bücher umfasst.
- Außerdem enthält die hebräische Bibel keine apokryphen Schriften.

- Es gibt signifikante textuelle Unterschiede bei gewissen Büchern der Septuaginta und dem hebräischen Text, so beispielsweise in den Büchern Jeremiah, Hiob und den Sprüchen, woraus ersichtlich ist, dass der damalige hebräische Text sehr stark von heutigen abgewichen sein muss. Außerdem wird in der Septuaginta eindeutig das Konzept eines Messias entwickelt, das sich erst im Hellenismus herausbildete. Das betrifft auch den Glauben an die persönliche Auferstehung, wie sich an den Psalmen in der Septuaginta ersehen lässt (vgl. Orthodox England 2017).

Schließlich sei noch angemerkt, dass es immer wieder Versuche gab, eine griechische Übersetzung für das Judentum zu schaffen. Diese wurden jedoch strikt von rabbinischen Gelehrten abgelehnt. Im westlichen Christentum wuchs erst im 16. Jhdt. das Interesse für den hebräischen Text, besonders in den Kirchen der Reformation (vgl. Bibelwissenschaft 2017).

1.3.3. Die Vulgata und Übersetzungen in Landessprachen

Die Vulgata stellt die lateinische Übersetzung der gesamten Bibel dar, wie sie ab dem 7. Jhdt. in der lateinischen Kirche verwendet wurde. Im Jahr 382 n. Chr. wurde der Theologe Hieronymus mit der Übersetzung der Bibel ins Lateinische beauftragt, wodurch ein Text entstand, der zur wichtigsten lateinischen Übersetzung der Bibel im Mittelalter wurde. Bei seiner Übersetzung stützte sich Hieronymus größtenteils auf den hebräischen Text. Nur wenige Texte, die auf Altlateinisch verfasst waren, behielt er in ihrer ursprünglichen Form bei und bearbeitete sie nicht. Für das Neue Testament hingegen wurde ein altlateinischer Text auf der Basis der griechischen verbessert. Die Bearbeitung der Evangelien stammt von Hieronymus, für die anderen Bücher muss jedoch ein anderer Redakteur angenommen werden. Deshalb ist die Vulgata auch nur im weiteren Sinne als ein Werk des Hieronymus zu bezeichnen (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017).

Hieronymus gehörte sicherlich zu den systematischsten, sich der Übersetzung widmenden Persönlichkeiten seiner Zeit, der sich deutlich gegen die bis dahin praktizierte wörtliche Übersetzung aussprach. Denn er brachte dem Original sehr viel Ehrfurcht entgegen. Er wollte dabei durchaus nicht etwas an der Heiligen Schrift verändern, sondern nur das übersetzen, was in dieser vorgegeben sei. Er war der Ansicht, dass die Eigenheiten der fremden Sprache bewahrt werden müssten. Er wendet sich auch gegen das Wort-für-Wort-Übersetzen und sieht als Ziel der Übersetzung eine Eingliederung des Fremden mit den Mitteln der eigenen Sprache. Die Übersetzung müsse dem Original treu sein und dessen Eigenheiten bewahren (vgl. Nida 1964: 13-14).

Im Allgemeinen zeigten ÜbersetzerInnen jedoch bei der Übersetzung des Alten Testaments nicht so viel *Wagemut* wie Hieronymus. Frühe Übersetzungen der Schriften zeigten sehr große Wörtlichkeit und waren oftmals unverständlich. Auch das neue Testament hatte in seinen übersetzerischen Anfängen ein ähnliches Schicksal. Bei den ersten Übersetzungen, beispielsweise ins Syrische, Lateinische, Koptische und Armenische, ist die Wörtlichkeit nicht zu übersehen (vgl. Nida 1964: 12-13). Diese Übersetzungsstrategie röhrt aus zu großen Verehrung des Originals, die meistens die Verständlichkeit des Textes nicht förderte, weil die Sprache ein Gemisch aus übersetzter und Zielsprache darstellt (vgl. Kloepfer 1967: 19-20).

Die Bibelübersetzung ins Deutsche nimmt ihren Anfang im 8. Jhd., als sich Mönche vor dem Problem sahen, den zu missionierenden germanischen Stämme die Botschaft der Vulgata in verständlicher Sprache zu vermitteln. Zunächst machten sich Geistliche an die Übersetzung einiger liturgischer Gebrauchstexte, wie beispielsweise dem Vaterunser oder einzelner Psalmen. Im Laufe der nächsten Jahrhunderte kommt es sodann zur Übersetzung einzelner biblischer Schriften, wie beispielsweise dem Matthäus-Evangelium der Mondsee-Wiener Fragmente ins Althochdeutsche oder den mittelhochdeutschen Übersetzungen der Evangelien. Die erste komplette Übersetzung des Neuen Testaments ins Deutsche ist die Augsburger Pergamenthandschrift aus dem Jahr 1350. Als älteste vollständige Handschrift des Alten Testaments gilt die Wenzelbibel vom Ende des 14. Jhdts., benannt nach dem Sohn Karls IV. Sie räumt der grundtextgetreuen Übersetzung den Vorrang vor einer freieren Übertragung ein (vgl. Bibelwissenschaft 2009).

Auch die Zeit vor Luther ist bereits durch einige deutsche Bibelübersetzungen gekennzeichnet. Priester konnten damals bereits auf 18 deutsche Bibelausgaben zurückgreifen. 1466 entstand beispielsweise in Straßburg die Mentelin-Bibel, nur elf Jahre nach dem Erscheinen der lateinischen Gutenberg-Bibel. Bei der Mentelin-Bibel handelte es sich um eine reine Textausgabe. Der Text dürfte wahrscheinlich um eine damals bereits veraltete Wort-für-Wort-Übersetzung aus dem Lateinischen gewesen sein. Diese Bibel verstand sich als deutsche Ausgabe der Vulgata. Sie galt als Vorbild, weshalb sich bei nachfolgenden Bibelausgaben auch nur wenig an der Verständlichkeit änderte. Außerdem wurden bis 1522 wurden Bibeln in Augsburg, Nürnberg, Köln, Straßburg, Lübeck und Halberstadt herausgegeben. Sie erfreuten sich großer Beliebtheit beim aufstrebenden Bürgertum der Städte. Andererseits brauchten auch sogenannte *Leutpriester* Bibeln in der Volkssprache, da die Bevölkerung oft kein Latein verstand (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017).

Der Humanismus des 16. Jhdts. brachte eine Rückbesinnung auf die hebräischen und griechischen Texte der Bibel. Erasmus von Rotterdam und Johannes Reuchlin gaben ursprüngliche Bibeltexte heraus und machten sie für die Reformatoren verfügbar (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017). Eine der wichtigsten Figuren in der Übersetzungsgeschichte ist in der Neuzeit Martin Luther. Seiner Übersetzung der Bibel wurde der Weg durch eine immer stärkere Abkehr von der lateinischen Schriftlichkeit hin zu einer größeren Hervorhebung der Nationalsprachen bereitet. So legte Martin Luther 1522 eine deutsche Übersetzung des Neuen Testaments und 1534 der gesamten Bibel vor, die sich an den sprachlichen Gegebenheiten des Deutschen orientierte (vgl. Kloepfer 1967: 36-37). Luther begann seine Übersetzungstätigkeit damit, dass er in seinen deutschen Traktaten Bibelzitate auf Deutsch übersetzte. Schon 1517 begann er außerdem mit der Übersetzung der Bußpsalmen. Bei seinem erzwungenen Aufenthalt auf der Wartburg entschloss er sich, die gesamte Bibel ins Deutsche zu übertragen. Die Prinzipien seiner Übersetzung legt Luther im *Sendbrief von Dolmetschen* dar. Seine Grundsätze umfassen u.a. (vgl. Sochorek 2015):

- Textsinn statt Wörtlichkeit, wodurch seine Übersetzung oft freier wirkt;
- Volksnahe Sprache und ausrucksstarke Sprache;
- Zusätze zwecks besserer Verständlichkeit und die veränderte Reihenfolge der biblischen Bücher (wie beispielsweise die Platzierung der Apokryphen);
- Gut zu merkende Formulierungen.

Luthers Bibelübersetzung richtete sich an zwei Zielgruppen. Seine Übersetzungsgrundlage war nicht die lateinische Vulgata des Hieronymus, sondern die Texte in den Ursprachen, weshalb seine Übersetzung auch von gegnerischen Theologen ernst genommen wurde. Außerdem war sie auch für Laien gut verständlich, da er sich von der traditionellen Wort-für-Wort-Übersetzung des Lateinischen lossagte. Er schrieb so, wie die Menschen sprachen und suchte alles in verständlicher Sprache auszudrücken. Damit konnten die Bibeln vor ihm nicht mithalten. Luther hat sich bei seiner Arbeit zwar auf mehrere Mitarbeiter gestützt, dennoch lassen alle Teile seine Handschrift erkennen, vor allem in Hinblick auf deren Sprachgewalt (vgl. Deutsche Bibelgesellschaft 2017).

Luther war hingegen nicht der Erste, der Translationsprinzipien aufstellte. Estienne Dolet veröffentlichte 1540 fünf Übersetzungsprinzipien, in denen er die Wichtigkeit der Sprachbeherrschung, des Verständnisses der AT-Intention und des Inhalts durch die Übersetzenden, die Verwendung einer allgemein verständlichen Sprache unterstreicht und sich ebenfalls gegen eine wörtliche Übersetzung ausspricht. Auch andere Vertreter des

französischen Humanismus sprechen sich für eine Übersetzungsstrategie aus, die sich höchstmöglich an das Original annähert, ohne dabei zu nah an ihm zu sein oder aber sich zu weit von ihm zu entfernen (vgl. Kloepfer 1967: 41-42).

Eine sehr gute Bibelübersetzung ins Spanische wurde 1568 von Casiodoro de Reina angefertigt, der sich sehr stark an den neuesten Entwicklungen in England, Frankreich und Deutschland orientierte. Casiodoro de Reina war ursprünglich als Frater in das Kloster San Isidoro del Campo in Seville eingetreten. Dort gab es besonders viele Lutheraner, so dass das Kloster die Aufmerksamkeit der Inquisition erregte. Zur täglichen Lektüre gehörte das Neue Testament von Juan Perez de Pineda und andere protestantische Schriften, die heimlich in das Kloster geschmuggelt worden waren. Bei seinem Aufenthalt in England begann Casiodoro mit der Übersetzung der Bibel ins Spanische und sah sich außerdem nach einem Verlag um, der das Risiko der Verbreitung auf sich nehmen würde. Sein Werk setzt er in Frankfurt fort, wo er die Arbeit am Alten Testament 1567 abschloss. In Basel übersetzte er sodann das Neue Testament und ließ beide Werke 1569 drucken. Es handelt sich hierbei um die erste Übersetzung der Bibel ins Spanische aus dem Hebräischen und Griechischen. Finanziert wurde sein Vorhaben nicht nur aus eigenen Mitteln, sondern auch mit Hilfe gleichgesinnter Freunde (vgl. Proel 2013).

Eine ebenfalls sehr gelungene Übertragung stellt die Bibelübersetzung dar, die Jakob I von England im 16. Jhd. in Auftrag gab. Bei einer Synode im Hampton Court gab Jacob I von England eine Neuübersetzung der Bibel in Auftrag, da ihm der in der Genfer Bibel vertretene puritanische Calvinismus als zu radikal erschien. Er beauftragte 50 Gelehrte mit diesem Unterfangen auf der Basis der hebräischen und griechischen Vorlagen. Das Produkt sollte der Öffentlichkeit zur allgemeinen Verfügung stehen (vgl. Christianity 2017).

Indes kam es noch ein Jahrhundert vor der *King James Bible* ebenfalls in England zu einer Bibelübersetzung durch William Tyndale. Tyndale war der spirituelle Anführer der Reformation in England. Er war Theologe und Gelehrter, der die Bibel als erster in eine Frühform der modernen englischen Sprache übersetzte. Da er als Häresie von der katholischen und später der Anglikanischen Kirche erachtete Meinungen vertrat, wurde seine Übersetzung verboten und er wurde 1536 zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Er war der Erste, der das Neue Testament in englischer Sprache drucken ließ. Ein Jahr nach Tyndales Hinrichtung druckte ein Freund unter dem Pseudonym Thomas Matthew die gesamte Bibel in einer Übersetzung aus dem Hebräischen und Griechischen, die heute noch als *Matthew-Tyndale-Bible* bekannt ist (vgl. Tyndale Bible History 2008).

Charles Thomson (1729-1824), einer der Gründerväter Amerikas, hat sich nach seinem Rückzug aus dem öffentlichen Leben als Sekretär des Kontinentalkongresses 1789 der Bibelübersetzung aus dem Griechischen gewidmet. Seine Übersetzung beruhte auf der Grundlage eines griechischen Texts von 1665. Es sollte 19 Jahre dauern, bis er seine Übersetzung der Septuaginta sowie eine Übersetzung des Neuen Testaments veröffentlichte. Seiner Übersetzung wurde für ihre Sprachgewalt und Schönheit gelobt. Heutzutage sind nur mehr wenige Exemplare dieser Übersetzung erhalten (vgl. Great Seal 2017).

Überhaupt ist das 17. und 18. Jhd. gekennzeichnet durch eine immer größere Freiheit der Übersetzung. In Deutschland sind Opitz, Thomasius und Gottsched wegbereitend für diese freiere Auffassung von Übersetzung. Das Hauptaugenmerk der Übersetzenden lag darauf, für sprachunkundiges Publikum so zu übersetzen, dass dieses nicht den Eindruck einer Übersetzung bekommt und eine zusätzliche Erklärungen unnötig macht (vgl. Kloepfer 1967: 25).

1844 gab Sir Lancelot C. L. Brenton in Großbritannien seine Übersetzung der Septuaginta heraus. Diese Version enthielt keine Apokryphen und auch keinen griechischen Text (vgl. University of Pennsylvania 2017).

1.3.4. Historischer Abriss der russischen Bibelübersetzung

Die Bibelübersetzung in slawische Sprachen erfolgte um das Jahr 860, nachdem Kyrill das erste slawische Alphabet entworfen hatte. Sein Beginnen setzte sein Bruder Method und dessen Schüler fort. Als die Kiever Rus' 988 n. Chr. christianisiert wurde, existierten bereits die biblischen Texte, Liturgiebücher und andere christliche Literatur. Kyrill und Methods Leistung ist wirklich beachtlich, denn während in Westeuropa im Kirchendienst für die breite Bevölkerung unverständliches Latein verwendet wurde, war der Gottesdienst im slawischen Raum bereist seit dem Mittelalter in einer allgemein verständlichen Sprache. Es sei allerdings angemerkt, dass es auch zu Kyrill und Methods Zeiten Kirchenvertreter gab, die als einzige geeignete Sprachen für den Gottesdienst das Hebräische, das Griechische und das Lateinische ansahen.

Lange Zeit galt das *Ostromir-Evangeliar*, das etwa um 1056-1057 n. Chr. entstand, für das älteste Zeugnis der russischen Sprache, bis im Jahr 2000 in Nowgorod ein noch älterer russischer Text gefunden wurde, das *Nowgoroder Psalter*: drei mit Psalmen beschriebene Holztäfelchen. Es wird auf Ende des 10. und Anfang des 11. Jhdts. datiert.

Wie allerdings jede Weltsprache war auch die slawische Sprache Veränderungen unterworfen. Im 18. und noch stärker im 19. Jhd. war der Unterschied zwischen Kirchenslawisch und Umgangssprache so eklatant geworden, dass neue Übersetzungen dringend notwendig wurden. Als Reaktion darauf entstand die *Synodale Übersetzung* im Jahre 1876.

Schon in ihren Beginnen war das Streben der russisch-orthodoxen Kirche auf die Botschaft der Bibel, Predigt und Mission ausgerichtet, aber nicht auf einen eindeutig fixierten Text. Darin unterscheidet sie sich deutlich vom Judentum und dem Islam.

Die orthodoxe Kirche hat niemals eine Textversion oder Übersetzung kanonisiert. Deshalb gibt es auch große Unterschiede in den Textversionen der einzelnen orthodoxen Kirchen.

Eine besonders wichtige Rolle für die russisch-orthodoxe Kirche spielt die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die so genannte Septuaginta. Denn dieser Text spielte vor allem im Leben und Wirken der griechischen Kirchenväter eine wesentliche Rolle.

Es wäre hingegen falsch zu behaupten, dass nur die Septuaginta für die orthodoxe Kirche maßgeblich ist. Denn Zitate in der Übersetzung des NT finden sich oft auch nur im hebräischen Text, während sie in der Septuaginta fehlen.

Textanalysen im übersetzen NT haben ergeben, dass dessen Autoren teils den protomasoretischen Text, teils die Septuaginta verwendeten. Mit anderen Worten die russisch-orthodoxe Kirche stützt sich nicht nur auf eine Version der Bibel.

Außerdem gibt es in der russisch-orthodoxen Bibel auch Einflüsse der lateinischen Vulgata. Ohne sie wäre nämlich beispielsweise das 3. Buch Esther nicht vorhanden. So gibt es in der russisch-orthodoxen Kirche ein Nebeneinander verschiedenster Übersetzungen basierend auf unterschiedlichen Texttraditionen (vgl. Russkaja Pravoslavnaja Zerkov' 2017).

Wenn von russischen Bibelübersetzungen die Rede ist, so ist anzumerken, dass bereist vor der Revolution neben der synodalen Übersetzung mehr als zwei dutzend Bibelübersetzungen existierten. So wurden beispielsweise um 1870 die Übersetzungen des Buches Esther, das Psalter und die vier Makkabäerbücher veröffentlicht. Anfangs des 20. Jhdts. fertigte der Dichter Vasilij Andreevich Žukovskij eine Übersetzung des Neuen Testaments. Außerdem veröffentlichte der herausragende Philosoph Aleksej Stepanovich Chomjakov Übersetzungen des Epheser- und Galaterbriefs.

Nach der Revolution konnte die Übersetzungstätigkeit nur im Ausland fortgesetzt werden. Die wichtigste Übersetzung aus dieser Zeit ist die des Bischofs Kassians aus dem Jahr 1970, die von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegeben wurde. Dieser Übersetzung lag eine westliche Textausgabe zugrunde, weswegen sie sich auch von der russischen

Übersetzungstradition entfernt. In nachsowjetischer Zeit erschienen zahlreiche Übersetzungen vereinzelter biblischer Bücher, die durch Philologen angefertigt wurde. Der Philologe Sergej Sergeevich Averinzev übersetzte das Buch Hiob, den Psalter und die Evangelien ins Russische. Nach Ende der Sowjetunion können nun auch wieder Geistliche an den Bibelübersetzungen mitwirken. Das wesentlichste Projekt dieser Zusammenarbeit ist die Übersetzung des Alten Testaments durch die Russische Bibelgesellschaft, die Russische Akademie der Wissenschaften und das Institut für östliche Kulturen, unter der Leitung von Michail Georgievich Seleznev. Diese Übersetzungen werden und wurden im reinen wissenschaftlichen Interesse angefertigt (vgl. Russkaja Pravoslavnaja Zerkov' 2017).

2. Die Bibelübersetzung im 20. Jahrhundert

Für das Übersetzen haben sich im Laufe der Zeit viele Metaphern herausgebildet. Eine der bekanntesten ist die einer Überfahrt über ein Gewässer. Die Botschaft wird als Ladegut auf ein Schiff verfrachtet und auf dem anderen Ufer wieder ausgeladen. Eine weitere Metapher ist die der Übersetzung als Navigation, wobei der eigentlichen Schiffsladung vor lauter Überlegungen zu Kurs und Zweck oftmals nicht mehr genügend Aufmerksamkeit zuteil wird. Noch eine beliebte Metapher für das Übersetzen ist die des Brückenbaus. Hier liegt der Fokus auf der Kompetenz der TranslatorInnen hinsichtlich Strategien und Materialkunde. Dieses Bild lässt wiederum die Zielgruppe eines Translates unbeachtet. Schließlich kann Übersetzen auch so gesehen werden, dass TranslatorInnen mit ihrem Text mitwachsen, wodurch sich auch ihr Verständnis für selbigen weiterentwickelt. Anhand dieser Metaphern wird deutlich, dass Übersetzen der zwischenmenschlichen Interaktion dient und somit auch nicht nur von rein sprachlichen Faktoren bestimmt wird. Denn TranslatorInnen benötigen neben Fachwissen auch ein hohes Maß an kultureller und sozialer Kompetenz (vgl. Stolze 2003: 9-12).

Die Produktion einer neuen Bibelübersetzung stellt auch heutzutage noch ein aufwendiges und vor allem zeitintensives Projekt dar, an das nicht zuletzt hohe Erwartungen geknüpft werden. Es ist ein Unterfangen, das auch immer ganz besonderes Interesse bei ÜbersetzerInnen und ÜbersetzungswissenschaftlerInnen weckt. Das ist nicht zuletzt dadurch begründet, dass es bei der Bibelübersetzung viele Konstanten gibt, die bei der Übersetzung zu unterschiedlichen Resultaten führen können. Das betrifft zunächst die Textbasis, deren Auswahl angesichts der Fülle an unterschiedlichen Textgrundlagen sorgfältig ausgewählt sein will. Außerdem stellen Unterschiede zwischen Ausgangskultur und Zielkultur, vergangene Übersetzungstraditionen und die Vielfalt der in der Bibel vertretenen Textsorten ÜbersetzerInnen vor nicht unerhebliche Probleme der translatorischen Entscheidungsfindung.

Schließlich ist die Bibelübersetzung auch immer eine kollektive Leistung, was ein hohes Maß an Organisation und nicht zuletzt Teamwork erfordert.

Übersetzen ist wie die Theologie nicht zuletzt auch ein hermeneutischer Vorgang. In beiden Disziplinen müssen Inhalte verstanden, ausgelegt und erläutert werden. Es kann demnach nicht Sinn einer Übersetzung sein, die LeserInnen mit vagen Formulierungen zu verwirren. Vielmehr ist es Aufgabe der ÜbersetzerInnen, den Sinn einer sprachlichen Äußerung für die RezipientInnen explizit zu machen.

Ein weiteres nicht unerhebliches Problem stellt bei der Bibelübersetzung die Persönlichkeit der RezipientInnen dar. Diese setzen sich aus einer breit gefächerten Gruppe bestehend aus traditionellen, modernen, dogmatischen, liberalen und literarischen LernerInnen zusammen. All diese Gruppen haben unterschiedliche Vorstellungen im Hinblick auf die Bibelrezeption. Die Übersetzung sollte jedoch darum bemüht sein, den gemeinsamen Nenner der Erwartungen zu finden. Und dieser gemeinsame Nenner umschließt nicht zuletzt in ganz besonderem Maße eine gewisse Vertrautheit mit genretypischen Normen und der von der Zielgruppe erwarteten Sprache.

Denn eine der Aufgaben des Bibeltextes ist nicht zuletzt, auf seine RezipientInnen zu wirken. Auf welche Weise sich diese Wirkung äußert und vor allem, wessen Erwartungen entsprochen werden sollen, ist nicht zuletzt eine Frage der Loyalität. Sollen Elemente der alten Übersetzung beibehalten, um mehr Akzeptanz beim Zielpublikum zu erwirken, oder doch neue Wege einschlagen werden (vgl. Roinila 1993: 367-381)?

Die Übersetzung der Bibel gestaltet sich deshalb so schwierig und auch abwechslungsreich, weil der Text viele unterschiedliche Textsorten in sich vereint und sie auch eine jahrhundertlange Entstehungsgeschichte aufweisen kann. Dies schließt natürlich auch mit ein, dass es für diese Sammlung von Erzählungen, Lyrik, Liedern, und Gesetzestexten nicht nur einen Verfasser gibt. Das Problem der Übersetzung ergibt sich demnach nicht nur aus der Mannigfaltigkeit der in der Bibel verwendeten Sprachen (Hebräisch, Aramäisch und Griechisch), sondern auch in der kulturellen, zeitlichen und in vielen Fällen bei modernen LeserInnen auch räumlichen Distanz des Ausgangstexts (AT) zum Zieltext (ZT). Da es neben dem hebräischen Text sehr wenig zusätzliches Sprachmaterial gibt, haben sich ÜbersetzerInnen oft mit unklaren Stellen zu abzumühen, die sie nicht durch weiteres Datenmaterial eventuell klären könnten. Das führt oft dazu, dass mehrdeutige Stellen in vielen Fällen nur mit zusätzlichen Erläuterungen verstanden werden können. Über das Problem der Textbasis wurde hier bereits an anderer Stelle ausführlich gesprochen. Es sei nur

so viel noch hinzugefügt, dass es bei der großen Zahl an Textüberlieferungen kein einfaches Unterfangen ist, einen Urtext überhaupt zusammenzustellen (vgl. Adler 2013: 69-72).

2.1. Kommunikation, Mission, Theologie und Translation

Fundamental für das Verständnis, wie die Bibel ihren missionarischen Zweck erfüllen konnte, ist das Kommunikationskonzept, das beschreibt, wie eine Nachricht einer Person im Denken einer anderen Person nachgebildet werden kann. Translation ist dabei nur ein Teil der menschlichen Kommunikation. Sie präsentiert sich hierbei in einer ihrer anspruchsvollsten Formen, da sie verschiedenste Sprachebenen (Gramatik, Textsinn, Stil, Verwendungskonventionen, ...) in sich vereint.

Kommunikation ist eine Interaktion unter Menschen, bei der sie abwechselnd EmpfängerInnen und SenderInnen sind. SenderInnen drücken Aktivität durch Sprache, Gesten oder Aktivität aus. EmpfängerInnen nehmen die Botschaft wahr und verarbeiten sie in Relation auf ihre Überzeugungen, Wahrnehmungen, Meinungen und Emotionen. Das Problem bei schriftlicher Kommunikation besteht darin, dass SenderInnen und EmpfängerInnen hinsichtlich Raum und Zeit getrennt sind. Kommunikation funktioniert für gewöhnlich, wenn SenderInnenintention und EmpfängerInneninterpretation einigermaßen übereinstimmen. Kommunikation ist indes nicht notwendigerweise nutzlos, auch wenn die intendierte Botschaft nicht adäquat verstanden wurde, und kann die Gedanken der EmpfängerInnen auf neue Bahnen lenken. Außerdem stellt sich die Frage, welche Rolle EmpfängerInnen bei der Textrezeption der Bibel einnehmen sollten. Sind sie direkte EmpfängerInnen der Botschaft oder lediglich ZeugInnen einer Konversation, die von anderen in einer anderen Zeit geführt wurde? In vielen modernen Bibelübersetzungen wird LeserInnen gerade letztere Rolle zugewiesen. TranslatorInnen arbeiten mit einer Vielzahl an kommunikativen Variablen in Text, wobei ihre Ausbildung, ihre Erfahrung und persönliche Fertigkeiten von entscheidender Bedeutung sind. Sie müssen die Nachricht des AT selbst hinreichend verstehen, um sie sodann dem Zielpublikum verständlich machen zu können. In einem missionarischen Kontext ist es hilfreich, wenn MuttersprachlerInnen aktiv in den Translationsprozess involviert werden. Die Entwicklung geht sogar in die Richtung, dass heutzutage MuttersprachlerInnen ganz den Translationsprozess übernehmen, während die MissionarInnen Hintergrundinformation zu Sprache und Kultur des AT liefern, so diese bei den TranslatorInnen fehlt. Die Hauptqualifikationen, die dabei benötigt werden, sind Bibellexegese und –interpretation, Translationstheorie und –methode, Einblicke in die Kultur und Sprache der Ausgangskultur sowie ein gewisses Maß schriftstellerischer Begabung.

Dabei kommen TranslatorInnen aus unterschiedlichsten sozialen Bereichen und Tätigkeitsfeldern. Für viele ist die Bibelübersetzung auch nicht erste Berufsabsicht, sondern ergibt sich aus ihrem Arbeitsumfeld, wenn sie beispielsweise als ÄrztInnen oder in einer kirchlichen Funktion in einer Mission tätig sind. Dadurch bringen sie durchaus unterschiedliche Qualifikationen für Übersetzung mit. Priester haben oftmals ein hohes Ausmaß an biblischem und exegetischem Wissen, aber keine Vorstellung davon, was eine Übersetzung für ein Laienpublikum erfordert. Weltliche ÜbersetzerInnen hingegen mögen zwar in dieser Hinsicht besseres Verständnis haben, aber es fehlt ihnen der wissenschaftliche Hintergrund (vgl. Smalley 1991: 1-19).

Manchmal stehen theologische Annahmen über sakrale Sprache einer verständlichen Übersetzung im Wege. Manche ÜbersetzerInnen sehen nach wie vor in der biblischen Sprache etwas Übernatürliches und Heiliges, andere hingegen ein rein menschliches Kommunikationsmittel. Bis heute ist allerdings die Vorstellung einer mystischen Sakralsprache besonders im Bereich der religiösen Verehrung Gottes in Kirchen unter Gläubigen häufig anzutreffen. Außerdem gibt es nach wie vor viele Menschen, die der Ansicht sind, dass die Bibel nicht in eine gemeinverständliche Sprache übersetzt werden solle, obwohl gerade am Beispiel der Septuaginta sehr gut zu erkennen ist, wie sich gerade einer solchen Sprache bedient wurde, um deren Botschaft unter die Menschen zu bringen. Dieses Traditionsbewusstsein ist auch dafür verantwortlich, dass sprachlich ältere Versionen der Bibel nicht verworfen werden, sondern gerade um ihrer archaischen Termini willen beibehalten. Solche *KonservatorInnen* auch der Ansicht, dass Sprache ein starres, vom Kontext unabhängiges Konstrukt ist, weswegen ausgangssprachliche Begriffe im ZT immer nur mit einem und demselben Wort und nicht kontextabhängig wiedergegeben werden dürfen. Ebenso bevorzugen sie eine Anpassung der Satzstruktur an die Konstruktion des Originaltextes. Allerdings werden auch immer wieder Stimmen laut, die der Ansicht sind, dass die Bibelsprache alltäglich ist und Heiligkeit dem Text nur durch die RezipientInnen verliehen wird.

Dies ist auch ein interessanter Aspekt bei der Übersetzung in Sprachen, die noch keine christliche Lexik kennen. Auch hier begegnen sich zwei Meinungen: die, die der Ansicht sind, dass zwar allgemein verständliches, jedoch nicht christliches religiöses Vokabular nicht verwendet werden solle und diejenigen, die gerade die Verwendung des Vokabulars befürworten, da so die Botschaft der Bibel zugänglicher sei. Es kann jedoch nicht zuletzt auch eine Frage der Politik sein, welche Termini verwendet werden dürfen. Es sei dabei auf Malaysia verwiesen, wo muslimische Termini nur von Muslimen verwendet werden dürfen,

oder an Indonesien, wo es unter Christen starken Widerstand gegen muslimische Termini gibt. Theologische Ansichten über das Wesen der Bibel haben also maßgeblich dazu beigetragen, wie TranslatorInnen die Bibelübersetzung sehen. Manche treten an diese Aufgabe mit der Vorstellung heran, dass die Worte der Bibel von Gott inspiriert seien. Andere hingegen sehen in der biblischen Sprache ein Mittel menschlicher Kommunikation. Für sie besteht die Inspiration in ihrer Botschaft. Der Glaube an die göttliche Inspiration der Bibel kann gelegentlich zu allzu wörtlicher Übersetzung führen. Das ist jedoch keine Notwendigkeit. Denn viele, die an das göttliche Wirken in den Bibeltexten glauben, gehen nicht automatisch von einer göttlichen Inspiriertheit der ÜbersetzerInnen aus. Umgekehrt vermeiden ÜberetzerInnen, die nicht an die göttliche Inspiration der Bibel glauben, nicht unbedingt wörtliches Übersetzen. Außerdem kann es auch bei ÜbersetzerInnen, die an einen göttlichen Ursprung glauben, dazu kommen, dass sie Ungereimtheiten des Textes in der Übersetzung auszugleichen suchen. Wörtlichkeit wird dabei oftmals als Möglichkeit gegen die Verzerrung der Textaussage angesehen, weil sie als probates Mittel gilt, die Interpretation des Übersetzers auszuschalten. Dabei wird völlig übersehen, dass das Deuten des Textes gerade für dessen Übersetzung unabdingbar ist und immer den ersten Schritt zu einer Übersetzung bildet. Davon abgesehen, dass eine wörtliche Übersetzung oftmals grammatisch nicht möglich ist, lässt sie das Zielpublikum in Ungewissheit darüber, was die Autoren des AT eigentlich sagen wollten. Andererseits finden sich auch bei den VerfechterInnen der nicht-wörtlichen Übersetzung häufig irreführende Translate, da ÜberersetzerInnen nicht ausreichend mit der professionellen Übersetzungspraxis vertraut sind. (vgl. Smalley 1991: 87-104).

Wenn die Bibelübersetzung für eine Sprache erfolgt, die noch keine große literarische Tradition besitzt, kann diese einen wichtigen Beitrag zur linguistischen Modernisierung leisten. Da wäre zum einen die leichtere Übersetzbarkeit zu nennen. Denn wenn nun ein neuer Text nach Publikation einer Bibelübersetzung übersetzt wird, wird er bereits viel leichter verstanden werden können als vor Erscheinen der Bibelausgabe. Mit dem Erweitern des LeserInnenverständnisses um neue Begriffe erweitert sich auch das Vokabular einer Sprache um diese Begriffe. Das kann sich auch in Form von Entstehung neuer grammatischer Formen äußern (vgl. Smalley 1991: 194-195).

Hierein gehört auch das Problem der Übersetzung biblischer Termini. Denn bei der Übersetzung biblischer Schriften für andere Kulturkreise stellte sich seit jeher die Frage nach der Übertragung biblischer Termini in Kulturkreise, die nicht-christliche Religionen zeigen. Eines der anschaulichsten Beispiele hierfür ist die Übersetzung des Gottesnamens in die

chinesische Sprache. Bevor sich das Christentum in China verbreiten konnte, gab es bereits eine lange Tradition an Religionen wie Daoismus, Buddhismus und Konfuzianismus. Missionare, die nun das Christentum in China etablieren wollten, sahen sich vor der schwierigen Entscheidung der Auswahl eines Gottesnamens, der bei der Bevölkerung Akzeptanz erführe. Im 17. und 18. Jhd. entbrannte deswegen ein Streit um die Verwendung eines geeigneten Terminus. Schließlich entschied der Papst, dass das wenig bekannte Wort *Tianzhu* (Himmelsherrscher) verwendet werden solle, weil es nicht mit Daoismus oder Konfuzianismus in Verbindung gebracht werden konnte. Katholische Missionare hingegen hatten sich für die Termini *Tian* (Himmel) oder *Shangdi* (höchster Herrscher) ausgesprochen, die beide aus der konfuzianischen Literatur stammen. Die protestantische Kirche führte sodann einen weiteren Terminus ein *Shen* (Gott), der der altchinesischen Götterwelt entstammte. So kam es, dass britische oder kontinentaleuropäische Missionare im Allgemeinen *Shangdi* bevorzugten, während amerikanische so gut wie ausschließlich *Shen* verwendeten. Ein weiterer Unterschied in den Termini besteht darin, dass *Shangdi* ein literarischer Ausdruck ist, *Shen* hingegen im Volk größere Verbreitung hatte. So gibt es auch bis zum heutigen Tag Christen, die *Shangdi* verwenden, Christen, die *Shen* bevorzugen, und solche, die Gott als *Tianzhu* bezeichnen. Unglücklicherweise wurde durch die Verwendung verschiedener Termini mehr Verwirrung gestiftet, als es der Sache dienlich war.

Ein ähnliches Problem zeigt sich auch bei der Übersetzung theologischer Konzepte. So wird beispielsweise das Konzept des *Gottesreichs* oder *Himmelreichs* noch immer in fast allen Kulturen missverstanden und nicht mit Christus' Mission auf Erden in Beziehung gesetzt, sondern fast ausschließlich mit dem Jenseits assoziiert. Einzig Projekte wie die *Bibel in verständlicher Sprache* versuchen tatsächlich dem (fehlenden) Wissen der LeserInnenschaft entgegenzukommen und diese Termini zu entschlüsseln. Ein weiteres anschauliches Beispiel stellt das hebräische Wort *Torah* dar, das sowohl bereits in der Septuaginta wie auch in allen nachfolgenden Übersetzungen mit *Gesetz* übersetzt wurde. Diese Übersetzung ist allerdings nur ein schwacher Abglanz des hebräischen Begriffs, in dem das göttliche Wirken an der Einigung des jüdischen Volkes stark mitschwingt. Hier ist in der Übersetzung einiges an Bedeutung verloren gegangen, was aber oftmals nicht zu verhindern ist. Gelegentlich kommt es jedoch vor, dass die Sprache, in die übersetzt werden soll, einen ähnlich reichen Begriff aufweist, wie die Ausgangssprache. Auch unterschiedliche Gebräuche damals und jetzt erzeugen nicht selten Missverständnisse. Hier kommt es auch darauf an, dass durch die ÜbersetzerInnen der kulturelle Hintergrund erklärt wird. Sonst kann es nämlich

passieren, dass die Geschichte aus Unverständnis oder kulturellem Unbehagen nicht verwendet wird (vgl. Smalley 1991: 173-178).

2.2. Eugene A. Nida – kommunikative Bibelübersetzung

Der Linguist Eugene Albert Nida gilt als der Vater der modernen Bibelübersetzung. Im Auftrag der American Bible Society war er für die Schulung von Bibel-ÜbersetzerInnen verantwortlich. Dabei war es ihm ein besonders Anliegen, dass die Bibel für die ZielleserInnenschaft zugänglich und verständlich sei. Er rekrutierte MuttersprachlerInnen und bildete sie als ÜbersetzerInnen aus. Für seine Theorien zur *dynamischen Äquivalenz* in der Übersetzung stützte er sich auf Linguistik, Anthropologie und Kommunikationswissenschaft. Durch sie sollte es möglich werden, natürlich klingende, dem lokalen Sprachgebrauch verhaftete Übersetzungen zu erzeugen. Zu diesem Zweck reiste er rund um die Welt und war maßgeblich an der Übersetzung der Bibel in über 200 Sprachen, darunter Quechua und Inuktitut, beteiligt. Ein weiteres Anliegen war ihm die Übersetzung der Bibel in umgangssprachliches Englisch, die sogenannte *Good News Bible*, die ursprünglich für NichtmuttersprachlerInnen des Englischen gedacht war, sich jedoch großer Beliebtheit auch unter MuttersprachlerInnen erfreute (vgl. The New York Times 2011).

Nida sprach sich gegen das *heilige Original* aus und verlangte von ÜbersetzerInnen ein Überdenken ihres Übersetzungsansatzes und die vielfältigen Möglichkeiten einer jeden Sprache auszuschöpfen. Für eine effektive Kommunikation sei es auch notwendig, diese Einzigartigkeit der Sprache anzuerkennen und einzusetzen. Er ist der Ansicht, dass alles was in einer Sprache geäußert wird, auch in jeder anderen Sprache gesagt werden kann, es sei denn die Form einer Aussage spielt dabei eine entscheidende Rolle. Denn um den Inhalt einer Nachricht zu bewahren, müsse mitunter die Form verändert werden. Er nimmt dem Hebräischen und Griechischen den Anschein des Mystischen und sieht sie als Mittel der Kommunikation, dessen Zweck es war Verständnis zu erzeugen. Nida vertritt nämlich die Auffassung, dass die Autoren der Bibel das Ziel hatten, von ihrer LeserInnenschaft verstanden zu werden. Deshalb sei es auch Aufgabe der Übersetzenden, die Bedeutung so wiederzugeben, wie sie vom Verfasser verstanden wurde. Deshalb nimmt bei Nida die Bedeutung absolute Priorität ein, weshalb er formale Abweichungen von der Struktur in der Bibelübersetzung auch für unerlässlich hält. Auch der Stil habe bei der Übersetzung eine gewisse Bedeutung. Es sei beispielsweise nicht zielführend Vers als Prosa zu übersetzen und (vgl. Nida & Taber 1969: 3-14).

In seinem Werk ‘Toward a science of translating’ aus 1964 setzt sich Nida besonders mit dem Problem der Äquivalenz von Sprachen aus einander. Zwischen Sprachen bestehe keine absolute Äquivalenz und deshalb gäbe es auch keine absolut exakte Übersetzung. Je nach Zielgruppe der Übersetzung müssten andere Zielsetzungen der Äquivalenz in den Vordergrund treten: „Of course, the content of a message can never be completely abstracted from the form, and form is nothing apart from content; but in some messages the content is of primary consideration, and in others the form must be given a higher priority.“ (Nida 1964: 156)

Seine Definition von Übersetzung hängt in Essenz daher sehr stark vom Zweck, den sie zu erfüllen sucht, ab. Er postuliert, dass bei der Übersetzung stets das „closest natural equivalent“ (Tel Aviv University 2014) in der Zielsprache erzeugt werden solle, und zwar in Hinblick auf Bedeutung sowie auch in Hinblick auf Stil. Er erkennt an, dass es keine absolute Übereinstimmung geben könne, plädiert aber dennoch für die Bemühungen der Übersetzenden, natürliche Äquivalente in der Zielsprache zu finden. Damit meint er, dass eine gute Übersetzung der LeserInnenschaft eben nicht den Eindruck einer Übersetzung vermitteln solle. In den Fällen, in denen nicht beide Formen der Äquivalenz eingehalten werden könnten, plädiert Nida für den Vorrang der Bedeutung über den Stil (vgl. Tel Aviv University 2014).

Für ihn das Schwierigste an der Transposition des Originaltextes in eine andere Sprache der Akt der Translation selbst. Persönliche Ansichten, wie die Übersetzung zu erfolgen hat, sowie Meinungen von ihrem Endzweck und der Funktion der Sprache können sich negativ auf das Translat auswirken. Zu diesen mit der Person der TranslatorInnen verbundenen Schwierigkeiten gesellt sich sodann auch immer Unverständnis für die intendierte Zielgruppe, die aufgrund von zu eingehender Kenntnis der Materie entsteht. So ist es auch nicht verwunderlich, dass theologisch sehr versierte ÜbersetzerInnen oftmals der irrgen Annahme sind, dass die AdressatInnen des Translates über ebenso fundierte Kenntnisse verfügen und deshalb nahe am AT orientierte Formulierungen trotzdem keine störende Wirkung auf das Verständnis hätten. Derartige Ansichten finden sich oft unter TheologInnen, für die auch ungeschickt formulierte Passagen keine Interpretationsschwierigkeiten darstellen. Hinzu kommt noch, dass sie zumeist auch mit der Sprache des AT vertraut sind, wodurch ihnen viele ausgangssprachliche Formulierungen bekannt vorkommen, die auf ausschließlich auf die Übersetzung angewiesene RezipientInnen merkwürdig wirken oder für sie sogar unverständlich sind. Gerade in Sprachen, für die es noch keine ausgereifte Bibelübersetzungstradition gibt, ist das Problem besonders virulent, da BibelübersetzerInnen einen Großteil ihrer Ausbildung in einer Fremdsprache absolvieren und somit auch keine

Praxis in der muttersprachlichen Bibelübersetzung haben. Nicht selten ist eine wörtliche Übersetzungspraxis auch von einer großen Unsicherheit in der Muttersprache motiviert. TranslatorInnen fühlen sich verpflichtet, die sprachlichen Normen (Lexik, Grammatik und Syntax) einer als höherwertig angesehenen Ausgangssprache in der Übersetzung zu kopieren. Andererseits kann auch der Fall eintreten, dass das übersteigerte Bedürfnis, einen adäquaten Ausdruck in der Zielsprache zu finden, zu unverständlichen Neologismen führt. Außerdem gibt es ÜbersetzerInnen, die befürchten, dass mit einer verständlichen Übersetzung das Geheimnisvolle der Bibel verloren ginge. Sie missverstehen damit den Sinn des biblischen Textes, der nämlich in der Offenbarung des christlichen Glaubens an die Menschen liegt und auch für sein ursprüngliches Zielpublikum einwandfrei verständlich war. Schließlich ist unter ÜbersetzerInnen noch immer die Meinung anzutreffen, dass Übersetzen eine reines Ersetzen der Wörter aus einer Sprache in eine andere sei. Dadurch könne aber unter keinen Umständen, ein kohärenter Text erzeugt werden (vgl. Nida & Taber 1969: 106-109).

Aus diesem Grund wurden von Nida zwei unterschiedliche Typen der Äquivalenz eingeführt, die er als *formale* und *dynamische Äquivalenz* bezeichnet. Bei der formalen Äquivalenz liegt für ihn das Hauptaugenmerk auf Form und Inhalt einer Botschaft. Hierbei müssen sich die Elemente in AT und ZT möglichst genau entsprechen. Als Beispiel hierfür nennt er Interlinearübersetzung für den studentischen Gebrauch. Grundlage der dynamischen Äquivalenz hingegen ist das Kode-Modell. Hierbei werden Ideen und Gedanken zu Objekten, während Wörter und Sätze deren Container bilden. In diesem Container geht die Botschaft an die AdressatInnen, die die Ideen wiederum aus dem Container befreien (vgl. Werner 2011: 113). Bei ihr stehen ZT-EmpfängerInnen und ZT-Botschaft und nicht deren Relation zum AT-EmpfängerInnen und AT-Botschaft im Mittelpunkt. Dynamische Äquivalenz zieht daher auf einen Natürlichkeit im Ausdruck ab und setzte bei der LeserInnenschaft kein Verständnis der Ausgangskultur beim Zielpublikum voraus (vgl. Nida 1964: 156-160).

Ein weiteres Thema, mit dem sich Nida in seiner Übersetzungstheorie intensiv auseinandersetzt, ist die Formalstruktur von Sprachen. Sie kann sehr unterschiedlich sein, wodurch sich auch immer wieder Probleme beim Übersetzungsvorgang ergäben. Dies betreffe vor allem Wortklassen, grammatische Kategorien und Wortanordnung. Gerade bei den Wortklassen sieht sich Nida oftmals vor der Schwierigkeit, dass sie bei der Übersetzung nicht beibehalten werden könnten, da beispielsweise ein Pronomen im griechischen Bibeltext in der Zielsprache ein Nomen oder aber ein Nomen im AT zu einer verbalen Umschreibung im ZT werden müsse. Ähnlich verhalte es sich auch mit grammatischen Kategorien, wobei es sich hierbei mit der Übersetzung schwieriger gestalte, da durch das Vorhandensein und Fehlen

grammatikalischer Strukturen in Ausgangssprache und Zielsprache möglicherweise ein Mehr an Information in der Übersetzung gegeben wird, die im AT nicht vorhanden war. Nida führt in diesem Zusammenhang das Beispiel an, dass es Sprachen gebe, die einen Unterschied in der Verbform machen, wenn eine Handlung einmalig oder wiederholt erfolge, wodurch sich die Übersetzenden gezwungen sähen, auch da eine Entscheidung zu treffen, wo der AT nicht eindeutig ist und somit möglicherweise den AT in der Übersetzung zu verändern. Ein ähnliches Problem ergebe sich nach Nida bei der Wortanordnung, das es Sprachen mit stärker parataktischem und andere mit stärker hypotaktischem Satzbau gebe. Als einen Fehler der Übersetzenden sieht er deshalb, hypotaktische Satzstrukturen einer Sprache mit parataktischer Tendenz aufzuzwingen und damit explizite Relationen herzustellen, wo in der Zielsprache besser implizite erzeugt werden sollten (vgl. Tel Aviv University 2014). Im Übrigen ist Nida der Ansicht, dass strukturelle Elemente wie Satzlänge bei der Übersetzung nicht eingehalten werden müssen. Dadurch werde nämlich nicht zuletzt das Verständnis des Zielpublikums enorm erschwert.

Weitere die Formalstruktur betreffenden Probleme ergeben sich für Nida bei der Verwendung von direkter und indirekter Rede. Viele Sprachen bevorzugen entweder das eine oder das andere. Häufig findet sich auch, dass Sprachen die 3. Person Sg. für die 1. Person Gebrauchen. Auch die Tempusverwendung kann ÜbersetzerInnen vor so manches Problem stellen. Viele Sprachen kennen nämlich kein durchgängiges Präteritum, sondern wechseln gerne nach einmaliger Nennung in das Präsens. Weitere Unterschiede können sich bei der Verwendung von Singular und Plural ergeben, da diese Kategorien nicht in allen Sprachen mit der Konsequenz der indoeuropäischen Sprachen verwendet werden. Dasselbe gilt auch für den Gebrauch von Aktiv- und Passivkonstruktionen. Wo handelnde Person und Akkusativobjekt erwähnt ist, bereitet eine Umformung keine Schwierigkeiten. Schwieriger gestaltet sich die Übersetzung dort, wo das Subjekt nicht genannt wird und es aus dem Zusammenhang erschlossen werden muss. Auch die Wiedergabe der Tempora kann von Sprache zu Sprache zu deutlichen Problemen führen. So gibt es Sprachen, die eine viel feinere Abstufung des Vergangenheitstempus kennen als das Hebräische oder das Griechische und die Zeit in eine Vergangenheit von wenigen Minuten, des heutigen Tages, des letzten Tages und der letzten Monate eingeteilt wird. Es ist allerdings aus dem Bibeltext nicht immer gleich ersichtlich, wie weit ein Ereignis zurückliegt, weshalb ÜbersetzerInnen oft vor schwierigen sprachlichen Entscheidungen stehen. Zuletzt sei noch der Umstand erwähnt, dass es in manchen Sprachen Ehrenformen gibt, die sich danach richten, welche Stellung eine Person in der Gesellschaft einnimmt. Hier wird für gewöhnlich Sprache, die nach oben gerichtet ist

(z.B. an einen Fürsten), Sprache, die sich an Untergebene richtet, und Sprache unter Gleichgestellten unterschieden. In der Bibel kommt es aber vor, dass Jesus mit Menschen verkehrt, die einen weit höheren gesellschaftlichen Status hatten als er. Trotzdem käme es Blasphemie gleich, wenn Jesus von den Pharisäern nicht mit einer seiner Göttlichkeit angemessenen Sprache angesprochen würde, auch wenn es seinem gesellschaftlichen Status nicht zukam (vgl. Nida & Taber 1969: 118-124).

Ein mit der Formalstruktur der Übersetzung eng verbundenes Problem ist die dadurch bedingte Veränderung der Gesamtlänge des Textes. Übersetzungen haben oft die Tendenz, länger als das Original zu sein. Allerdings muss das nicht bei jeder Sprachkombination gegeben sein. Das liegt oft daran, dass ÜbersetzerInnen in ihrem Translat einerseits den Wunsch haben, alle Botschaften des AT in den ZT zu übertragen, andererseits aufgrund der kulturellen Unterschiede und zeitlichen Distanz nicht selten Notwendigkeit besteht, den ZT expliziter zu gestalten, als es der AT war. ÜbersetzerInnen sehen sich gezwungen, in ihr Translat Redundanzen einzubauen, um den Text für ihre Zielgruppe besser greifbar zu machen. Diese äußern sich sehr oft in sogenannten gerechtfertigten Erweiterungen des Originals. Denn ohne sie wäre das Verständnis des Translates für das Zielpublikum bedeutend schwieriger.

Zu solchen Erweiterungen zählen u.a. Klassenkennzeichner, die dazu dienen, den Inhalt eines Begriffs näher zu charakterisieren, wie z.B. *die Stadt Jerusalem* statt *Jerusalem*. Oder ein Fachterminus wird durch einen umschreibenden Begriff ersetzt, wobei der ursprüngliche Terminus, wie z.B. *Synagoge*, weggelassen und gleich mit der Umschreibung *Gotteshaus der Juden* wiedergegeben wird. Gelegentlich kann es dazu kommen, dass dadurch die zielsprachliche Formulierung sehr viel länger wird als das Original. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Aussage Gottes in Ex 20,5, dass er ein ‘eifersüchtiger Gott’ (Ex 20,5) sei. Dies kann unter Umständen zu Missdeutungen und dem Vergleich mit einem eifersüchtigen Liebhaber führen. Deshalb ist es angebracht, in diesem Zusammenhang bei der Übersetzung dahingehend expliziter zu werden, dass Gott eifersüchtig in dem Sinn ist, dass er keine anderen Götter neben sich duldet. Informationen, die den allgemeinen kulturellen Hintergrund der Bibel betreffen, dürfen hingegen auf keinen Fall in den übersetzten Text, sondern sollten in Anmerkungen eingefügt werden. Das hat besondere Relevanz bei Realien, die bei den EmpfängerInnen der Botschaft Unverständnis oder gar Abscheu hervorrufen können, vgl. z.B. der Brauch, dass eine Witwe vom Bruder ihres verblichenen Ehemannes geheiratet werden muss. Andernfalls wird der Sinn der Bibelstelle unverstanden bleiben.

Es kann indes auch der gegenteilige Fall eintreten, dass in einer Übersetzung gewisse Formulierungen gekürzt werden können. So müssen auch in vielen Sprachen Doppelausdrücke und Wortwiederholungen vereinfacht werden, da es die stilistischen Normen der Zielsprachen erfordern. Außerdem kann es dazu kommen, dass Wiederholungen, die im Hebräischen liturgisch bedeutsam sind, in der Zielsprache, die keinen liturgischen Bezug dazu hat, ausgelassen werden oder Konjunktionen bei der Umwandlung von untergeordneten Satzgefügen in nebengeordnete verloren gehen (vgl. Nida & Taber 1969: 169-174).

Nida bespricht in seinen Schriften auch den Aspekt der Kultur beim Übersetzen. Er ist der Ansicht, dass Kulturunterschiede für Übersetzende weitaus mehr Probleme hervorrufen könnten als sprachlich sehr weit von einander entfernte Sprachen, da die Übersetzenden bei Letzterem größere Sorgfalt in ihrer Übersetzung walten lassen (vgl. Nida 1964: 160-161). Als Beispiel nennt er die kulturelle Anpassung von Idiomen. Bei der Übersetzung einer Botschaft von einer Sprache in eine andere ist es oberste Priorität, ihren Inhalt in die andere Sprache zu übertragen. Die Form hingegen kann und muss auch oft nicht beibehalten werden, da sich Sprachen gerade in dieser Beziehung fundamental unterscheiden. Idiome gehören zu jenen Wortfügungen, die in den meisten Fällen eine Anpassung erfordern, da die gleiche Wortverbindung in einer anderen Sprache in den seltensten Fällen dieselbe Bedeutung hat. Hierbei nennt er dreierlei Vorgehen: so können beispielsweise Idiome in Nicht-Idiome oder aber Idiome zu Idiomen und schließlich Nicht-Idiome in Idiome verwandelt werden. So kommt es dazu, dass bei jeder Übersetzung auch viele Idiome verloren gehen, andererseits jedoch an anderer Stelle neue hinzukommen, wo im AT keine vorhanden waren. Auch kann es bei der Übersetzung vorkommen, dass sich Denotationen und Konnotationen eines Begriffs verschieben. So ist dies z.B. oft der Fall, wenn das Adjektiv *heilig* in Bezug auf Gott verwendet wird. Hier kann es bei vielen Sprachen dazu kommen, dass ein Begriff verwendet werden muss, dessen Hauptbedeutung ein *Tabusein* zum Ausdruck bringt. ÜbersetzerInnen haben jedoch die Möglichkeit, dieses Bedeutungsdefizit in der Zielsprache durch sorgfältige Gestaltung des Kontextes auszugleichen und einen Teil der Bedeutung in der Ursprache gleichsam in den ZT einzubauen. Ein ähnliches Problem stellt sich bei der Übersetzung allgemeiner und spezieller Begriffe. Es kann nämlich durchaus der Fall eintreten, bei dem ein allgemeiner Ausdruck der Ausgangssprache keinen allgemeinen Ausdruck in der Zielsprache hat oder umgekehrt. Deshalb kann es auch vonnöten sein, für einen allgemeinen Ausdruck in der Ausgangssprache einen passenden speziellen in der Zielsprache zu verwenden. Ein gutes Beispiel hierfür ist der Begriff *Dämon*, der in manchen Sprachen nur unter spezifischen

Ausdrücken für unterschiedliche Dämonenbezeichnungen bekannt ist. Eine ganz besondere Form der Übersetzung kann gefordert sein, wenn die kulturellen Unterschiede so groß sind, dass die Botschaft in der Zielkultur bei einfacher Übersetzung gar nicht verstanden wird. Hier können ÜbersetzerInnen auf erläuternde Erweiterungen zurückgreifen. Das ist u.a. häufig der Fall, wenn Tiernamen eingeführt werden, die der Zielkultur gänzlich unbekannt sind. Aber auch Städtenamen und andere Realien müssen oft näher erläutert werden. Das wirft zugleich die Frage auf, inwieweit in einer Übersetzung Anpassungen überhaupt vorgenommen werden dürfen und können. Nida sieht jedoch darin kein Problem, wenn der Text dem Zielpublikum unverständlich ist, oder wenn anzunehmen ist, dass der Text missverstanden wird. Das kann notwendig sein, wenn im Text von Gegenständen gesprochen wird, die für die Kultur der Bibel symbolisch-kultische Bedeutung haben, für die zu übersetzende Kultur jedoch nicht. Zu diesen zentralen Begriffen zählt beispielsweise das *Schaf* oder das *Lamm*, das im jüdisch-kultischen Bereich eine zentrale Rolle spielt. Nida betont allerdings, dass ÜbersetzerInnen nicht die Lizenz hätten, im Text beliebig Erklärungen hinzuzufügen. Weiters warnt er ausdrücklich davor, Erklärungen aus außerbiblischen Quellen (z.B. Kirchentradition) dafür zu verwenden, da mitunter Bedeutungen in den Text kommen, die der Autor gar nicht im Sinn hatte. Ein gutes Beispiel hierfür ist der Begriff *Erbe*, der im Griechischen nicht voraussetzt, dass jemand stirbt. Trotzdem wird er in den meisten Übersetzungen mit einem derartigen Begriff wiedergegeben. Nida möchte dem Text nur solche Erläuterungen hinzugefügt wissen, die für das Verständnis unbedingt notwendig sind (vgl. Nida & Taber 1969: 112-118).

Nida führt allgemein drei Übersetzungsprobleme bei der Übereinstimmung von linguistischer Form und semantischer Funktion an: a. Nichtexistenz eines Terminus in der Zielsprache, jedoch mit vorhandenem Äquivalent in der Zielsprache, b. Existenz eines Terminus mit unterschiedlicher Funktion in der Zielsprache und c. Nichtexistenz eines Terminus in der Zielsprache ohne Vorhandensein eines äquivalenten Terminus. Unter a. versteht Nida, dass z.B. nicht in allen Sprachen der bildhafte Ausdruck ‘weiß wie Schnee’ durch Nichtvorhandensein der Realie ‘Schnee’ gebräuchlich ist. Die Wendung könne jedoch durch andere, gleichwertige Wendungen ohne Informationsverlust ersetzt werden. Hinsichtlich b. beruft sich Nida darauf, dass nicht in allen Sprachen beispielsweise das Herz Sitz der Emotionen ist, auch wenn es ein Wort dafür gibt. So seien dann auch in der Übersetzung entsprechende Anpassungen vorzunehmen. Im Falle eines Nichtvorhandenseins eines Begriffs könne dieser mit erklärenden Worten ohne Informationsverlust, jedoch unter Hinzufügen von zusätzlicher, im AT nicht vorhandener Information in den ZT übernommen werden (vgl. Tel Aviv University 2014).

Nida ist sich bewusst, dass sein formaler und dynamischer Ansatz einige Probleme mit sich bringt. Da formale Äquivalenz durch eine starke Orientierung am AT erreicht wird, erfordert diese Art der Übersetzung sehr viel Wissen seitens der LeserInnenschaft oder zusätzliche Information, die beispielsweise in Form von Fußnoten gegeben werden muss. Im Gegensatz dazu steht die dynamische Äquivalenz, in der die LeserInnenschaft im Mittelpunkt des Interesses steht. Eine Übersetzung nach dynamischer Äquivalenz muss der Sprache und Kultur der Zielsprache, dem Kontext einer Botschaft und dem Zielpublikum maximal angepasst sein. Eine besondere Rolle spielen die Anpassung an die Sprache und Kultur des Zielpublikums. Dennoch sieht Nida auch bei der dynamischen Äquivalenz für den Übersetzenden gewisse Einschränkungen, die sich aus mehreren Faktoren ergeben: das Prinzip der ‘Treue’ bei der Übersetzung, bereits vorhandene Übersetzungen, die die Vorstellungen der LeserInnenschaft geprägt haben, und mögliche Dialekte in der Zielsprache (vgl. Nida 1964: 166-176).

Ein letztes Problem sieht Nida in den persönlichen Voraussetzungen der Übersetzenden. Nida führt hier beispielsweise ein zu großes Wissen der Übersetzenden an. Dadurch ergebe sich ein Wissensungleichgewicht zwischen den Übersetzenden und der LeserInnenschaft, das von den Übersetzenden nicht mehr adäquat eingeschätzt werden könne. Ein anderes daraus resultierendes Problem ist das Entstehen einer ÜbersetzerSprache, die andere Fachleute nicht stören mag, aber für den Laien künstlich wirke. Weiters scheut sich manche ÜbersetzerInnen, besonders im Hinblick auf Bibeltexte, das Original zu entmystifizieren. Auch eine solche Überhöhung des AT stehe einer geglückten Übersetzung im Wege, da ÜberwetzerInnen sich dabei sprachlich als auch stilistisch zu sehr auf dessen Erhaltung versteiften. In diesem Zusammenhang sei auch die Unkenntnis des Translationsvorgangs genannt, indem die Übersetzenden den Übersetzungsvorgang für ein einfaches Wort- oder Phrasensubstituieren halten und dabei den Gesamtkontext außer Acht lassen (vgl. Nida & Taber 1969: 102-103).

Schließlich ist er der Ansicht, dass schriftliche wie mündliche Kommunikation immer ein komplexes Zusammenspiel von verbalen, para- und extralinguistischen Zeichen sei, die von den RezipientInnen auf deren Basis und nicht von einander isoliert gedeutet würden. SenderInnen und EmpfängerInnen eines mündlichen oder schriftlichen Textes beziehen sich für die Kodierung und Dekodierung eines Textes auf eben jene Zeichen, wodurch auch in einem auf das Zielpublikum ausgerichteten Text in der Translation die Reaktion des Publikums antizipiert werden sollte. Da Diskurse stets eine Neu- und Umdeutung erfahren, befänden sie sich in einem Kontinuum des steten Wandels und seien daher auch zeitlich

begrenzt. Es sei jedoch möglich, in die Kommunikation einzugreifen, Trends herbeizuführen und zu lenken, womit sich auch nach und nach der Diskurs ändere und neuen Normen unterliege (vgl. Erudit 2016).

Nida fordert, dass im Zielpublikum mit der Übersetzung keine identische, jedoch ähnliche Reaktion hervorgerufen werden solle. Er ist sich jedoch bewusst, dass niemals absolute Äquivalenz erzeugt werden kann. Kritiker hingegen behaupten, dass ÜbersetzerInnen gar nicht wissen können, was von den Verfassern des AT beabsichtigt gewesen sei, weshalb es unmöglich sei, eine gleiche Reaktion in einem modernen Publikum zu erzeugen. Das habe lediglich zur Folge, dass ÜbersetzerInnen ihre eigene Meinung in den Text legten.

Nida fordert auch, dass die von den UrheberInnen eines ZT intendierte Absicht übersetzt werden müsse, um eine äquivalente Wirkung zu erzielen. Die Kritiker dieser Forderung bemängeln dabei in erster Linie die Veränderung des biblischen Vokabulars zum Zwecke der Anpassung an das Zielpublikum und somit eine Verschleierung des jüdisch-christlichen Hintergrunds.

Weiters sieht Nida als Prinzip der Kommunikation eine Interaktion zwischen SenderInnen und EmpfängerInnen. An diesem Konzept wurde in erster Linie kritisiert, dass menschliche Kommunikation nicht nach binären Regeln verlaufe und vor allem nicht eindeutig sei. Sie enthalte Mehrdeutigkeiten und Übergänge.

Nida entwarf sein Konzept der dynamischen Äquivalenz im Hinblick auf die Bibelübersetzung. Darin besteht auch ein weiterer Kritikpunkt, weil es nämlich nur auf die Bibelübersetzung anzuwenden sei und keine wissenschaftliche Grundlage für die übersetzerische Tätigkeit im Allgemeinen bilde.

In der Praxis hat sich Nidas Ansatz als für die Ausbildung sehr geeignet erwiesen. Hierbei kommt eine besondere Präferenz bilingualen Auszubildenden zu, da von ihnen angenommen wird, dass sie Gleichwertigkeit und formale Äquivalenz am besten in der Übersetzung erreichen könnten (vgl. Werner 2011: 198-204).

Die Qualität einer Übersetzung ist jedoch auch mit Nidas sehr konkreten Anweisungen gar nicht einfach zu beurteilen. Nida ist der Überzeugung, dass eine Übersetzung in erster Linie dadurch gelingt, dass sich ÜbersetzerInnen auf den Sinn und den Inhalt einer Botschaft konzentrieren. Dabei kann sich in vielen Fällen die Form ganz radikal verändern. Letzlich geht es darum, dass die Botschaft bei den EmpfängerInnen richtig ankommt, dass sie diese leicht verstehen können und als angemessen empfinden. Die Übersetzung soll die Sprache der RezipientInnen sprechen (vgl. vgl. Nida & Taber 1969: 179).

2.3. Skopos und funktionales Übersetzen in der Bibelübersetzung

Die Skopos-Theorie stellt in der Bibelübersetzung einen ganz neuen Ansatz dar. Denn im Zentrum steht der Auftrag und sein Ziel. Im Hinblick auf die Bibelübersetzung handelt es sich aber oft um den allgemeinen Bedarf einer Glaubensgemeinschaft, wodurch konkrete AuftraggeberInnen gar nicht existieren (vgl. Werner 2011: 127).

Die Skopostheorie erfordert, dass sich Übersetzende eine Reihe von Fragen hinsichtlich der Interpretation und der Übersetzung des AT stellen. Dies umfasst sowohl die Auftraggebenden, den Verwendungszweck wie auch das Zielpublikum. Weitere Punkte könnten das Verwendungsmedium und schließlich auch die Verwirklichung der Übersetzung nach allen genannten Vorgaben betreffen. Die Schlussfolgerungen daraus sind in der Skopostheorie ausschlaggebend für die Vorgehensweise bei der Übersetzung. So werden in Kreisen der Bibelübersetzenden oft Stimmen laut, die sich gegen althergebrachte Bibelübersetzungstheorien und deren Realitätsferne wenden. Sie befürworten eine Übersetzungsstrategie, die sich nicht nur am AT orientiert, sondern auch das Zielpublikum stärker berücksichtigt. Diesen Ansprüchen kann die Skopostheorie besser gerecht werden, denn sie ermöglicht, dass im Translat nicht nur der AT und die Bedürfnisse der AuftraggeberInnen, wie beispielsweise einer Kirchengemeinde, berücksichtigt, sondern auch das Zielpublikum mit seinem jeweiligen Wissenshintergrund und die Funktion, die das Translat bei diesen ausüben soll, identifiziert werden (vgl. Werner 2011: 127-128).

Natürlich geht es nicht darum, den Translationsskopos radikal oder utilitaristisch anzuwenden. Dabei hilft das von Christiane Nord geprägte Konzept der ‘Loyalität’, das sich durch Relationalität und Bidirektionalität auszeichnet. Dabei bezieht sich Relationalität auf den AT, dem eine Übersetzung natürlich verpflichtet sei. Bidirektionalität hingegen meint, dass die Übersetzenden nicht nur loyal gegen die Intention der AutorInnen sein müssen, sondern auch gegen die AuftraggeberInnen und den Text sowie die Erwartungen des Zielpublikums. Diese beidseitige Loyalität schränkt den Skopos natürlich ein, da die Interessen des AT mitunter mit jenen des ZT nicht im Einklang stehen (vgl. Nord 1997: 123-125).

Bevor jedoch ein funktional angemessenes Translat entstehen kann, müssten die Übersetzenden einen vielschichtigen Verstehensprozess durchlaufen, der es ihnen ermöglicht, den AT in all seinen Facetten zu verstehen und so die Loyalitäten im Hinblick auf den Skopos schärfer abgrenzen zu können. Das funktionale Übersetzungsmodell nach Christiane Nord sieht demnach seinen Ausgangspunkt in der Hermeneutik. Für sie ist der Übersetzungsprozess eine zirkelförmige Verstehensspirale. Übersetzenden kommt bei diesem Ansatz eine

besondere Bedeutung zu. Für die Übersetzung benötigen sie besondere ethische wie auch psychologische Eigenschaften. Dazu müssen sie mit sehr viel Selbstbewusstsein an ihre Aufgabe herantreten. Der Lasswell-Formel mit ihren Fragen nach UrheberInnen, AdressatInnen und Zweck fügt sie als vierte Dimension den Ausführungsmodus hinzu (vgl. Werner 2011: 130-137).

Nord fordert außerdem Kohärenz zwischen AT und ZT. Der ZT hat sich an das Kulturwissen der RezipientInnen zu richten, denn nur so kann er von diesem auch verstanden werden. Es hängt für sie jedoch sehr stark von der intendierten Wirkung des AT ab, welchen Übersetzungsmodus ÜbersetzerInnen anzuwenden haben. So unterteilt sie Übersetzungen in einen dokumentarischen und instrumentalen Übersetzungstyp. Ersterer möchte das Andersartige wahren und dem Original gerecht werden. Letzterer verfolgt ein kommunikatives Ziel. Die dokumentarische Übersetzung zielt darauf ab, den kommunikativen Akt des AT abzubilden. Die instrumentelle Übersetzung hingegen kann die kommunikative Funktion des Ausgangstextes mitunter sehr verändern. Einige Aspekte des AT werden hervorgekehrt, andere hingegen je nach Funktion in der Zielkultur nicht berücksichtigt (vgl. Nord 1997: 47-48). Die Art der Übersetzung hängt jeweils von deren Funktion ab.

Auch bei Nord ist der übersetzte Text ein Informationsangebot. ÜbersetzerInnen haben nämlich mit den Übersetzungstypen der dokumentarischen und instrumentellen Übersetzung mehrere Möglichkeiten, wie sie das Translat gestalten können. Die unterschiedlichen Loyalitäten ermöglichen einen dynamischen Prozess. Im Hinblick auf das Zielpublikum ist es jedoch essentiell, dessen Erwartungen zu erfüllen, da dieses nur unter gewissen Umständen für die Textwirkung empfänglich oder gegebenenfalls eben auch unempfänglich wird.

Funktionales Übersetzen ist im Gegensatz zu diesem ganz auf die kommunikative Funktion ausgerichtet. AT und ZT kommt eine gleichwertige Funktion zu (vgl. Werner 2011: 130-137).

Der wesentliche Unterschied zu Eugene Nida's dynamischer Äquivalenz besteht darin, dass der Skopos von einer Selektion der Bedeutung spricht und nicht von einer generellen Bedeutungsübertragung aus der Ausgangssprache in die Zielsprache. Äquivalenz in Nidas Sinn ist kein Garant für eine 'gute Übersetzung', da es schwierig ist, auf allen Ebenen Äquivalenz beizubehalten. Viel angemessener sei hingegen der Begriff der Adäquatheit, die beschreibt, wie ein Translat alle Vorgaben des Translationsauftrags erfülle (vgl. Journals Sagepub 2013).

Das Problem der Überbrückung von kulturellen Diskrepanzen ist einmal mehr bei der Bibelübersetzung von großer Bedeutung. Übersetzen ist immer ein Abwägen kultureller und linguistischer Möglichkeiten zur Vermeidung von Kommunikationskonflikten. Ob ÜbersetzerInnen dabei mehr verfremden oder die Übersetzung domestizieren, ist nicht zuletzt die Frage des Skopos. So kommt es beispielsweise bei vielen Übersetzungen, die für afrikanische Kulturen gemacht werden, in denen die afrikanischen Religionen dominant sind und das Christentum eine Randerscheinung darstellt, vor, dass eine verfremdende Übersetzung für liturgische Begriffe verwendet wird, um sich von den afrikanischen Religionen abzuheben. Das kann natürlich bei der ZielleserInnenschaft auch den Eindruck westlicher Hegemoniebestrebungen erwecken (vgl. Journals Sagepub 2013).

Auch in der Skopostheorie wird zugestanden, dass der erste Schritt der Übersetzung die Interpretation der Intention des Autors ist. Durch die Vorgabe eines klar definierten Übersetzungsauftrags sei es allerdings möglich, die Interpretation der TranslatorInnen zu lenken (vgl. Werner 2011: 133-134).

Übersetzung hat immer eine Intention, die sehr stark von den verschiedenen Ideologien, die die AkteurInnen eines Übersetzungsauftrags haben, geprägt ist. Bei der Ermittlung des Skopos eines Translates kann es daher von besonderer Wichtigkeit sein, offen über diese Intentionen zu sprechen. Dies ist vor allem für die Bibelübersetzung von großem Interesse, wo mitunter die Interessen von Kirchen und RezipientInnen deutlich auseinandergehen können (vgl. Nord 1997: 19).

Kritik an der Skopostheorie wurde von vielen Seiten geäußert. Denn der Skopos biblischer Bücher kann nur schwer ermittelt werden, da es entweder keine AuftraggeberInnen gibt oder diese nicht mehr eruierbar sind. Zu diesem Zweck benötigen TranslatorInnen ausgiebige Kenntnisse der Bibellexegese, um sich dem Skopos der ursprünglichen Verfasser annähern zu können. Trotzdem ist der Skopos des AT nie endgültig sicher. Weiters wird nicht deutlich beschrieben, wie eine skoposgerechte Übersetzung anzufertigen sei, wodurch wiederum eher auf altbewährte Praktiken zurückgegriffen wird. Außerdem wird oft bemängelt, dass die Skopostheorie aufgrund ihrer Verpflichtung gegenüber AuftraggeberInnen sowie der Kohärenz zu EmpfängerInnen und AT zu noch mehr Verlusten in der Übersetzung führt. Zudem kann eine reine AdressatInnen-Ausrichtung des ZT kaum dem mehrkulturellen Ansatz von Bibelübersetzungen gerecht werden. Dennoch erweist sich gerade dieses Modell als für die Bibelübersetzung ausgesprochen geeignet, da es einen interkulturellen Kontakt mit der biblischen Botschaft ermöglicht. Dies ist besonders durch die ZT-Orientierung, die Ausrichtung auf die Funktionalität der Bibelübersetzung, das

pragmatische Informationsangebot einer Übersetzung und den dynamischen Zugang gewährleistet (vgl. Werner 2011: 130-137).

Einen umfassenden Einsatz des funktionalen Übersetzungsmodells in der Bibelübersetzung gibt es daher nicht. Dennoch kommt es regional zum Einsatz, wie beispielsweise in Südafrika, wo es sich sehr großer Beliebtheit erfreut (Werner 2011: 206-209). Denn in den Augen vieler afrikanischer Übersetzerteams kann die Skopostheorie dazu beitragen, eine bessere Kommunikation zwischen einzelnen Gemeinden und einer internationalen christlichen Kirche zu schaffen (vgl. Journals Sagepub 2013).

Weitere Kritikpunkte ergeben sich aus der Sicht der Hermeneutik. Bei der Skopostheorie stehen die Textproduktion in der Zielsprache und die translatorische Sprachhandlung im Allgemeinen im Vordergrund. Durch sie gerät der situative Kontext stärker in den Blickpunkt. Der Zweck einer Translation wird jedes Mal neu bestimmt und steht im Zentrum der translatorischen Entscheidungen. Das Problem mit dem skoposorientierten Ansatz besteht jedoch darin, dass die Wirkung des Translates immer nur intendiert, nicht aber vorausgesetzt werden kann. Denn in welcher Situation ein Translat tatsächlich rezipiert wird, ist nicht durch Analyse messbar, sondern wird von TranslatorInnen lediglich angenommen und besitzt sohin ein großes Maß an Subjektivität. Weiters setzt die Skopostheorie mit ihrer Auswahl der Informationen für das Zielpublikum eine gewisse Unmündigkeit desselben voraus. Informationen werden vorgefiltert und die als angemessen erachteten dem Zielpublikum präsentiert, wodurch dem Zielpublikum Information vorenthalten wird (vgl. Stolze 2003: 139-145).

Nichtsdestotrotz hat die Skopostheorie in den letzten Jahren auch in der Bibelübersetzung immer mehr an Bedeutung gewonnen. Sie konnte jedoch noch keine durchschlagenden Erfolge feiern, da vor allem in Europa die Tradition der Bibelübersetzung nach dem Äquivalenzprinzip prävalent ist (vgl. Journals Sagepub 2013).

2.4. Hermeneutische Bibel-Übersetzung

„Die Hermeneutik als Haltung unvoreingenommener Rezeptivität dem Fremden gegenüber sieht Verstehen als eine Sinnerfahrung, indem in einem dialogischen Lernprozess in Auseinandersetzung mit dem zunächst fremden Text und vor dem Hintergrund des eigenen Weltwissens allmählich der Sinn verstanden wird.“ (Stolze 2002: 66)

Der Begriff der Hermeneutik geht auf den griechischen Gott Hermes zurück, der in der Antike der Bote zwischen Götterwelt und Menschenwelt, im Christentum als der Mittler zwischen Diesseits und Jenseits gesehen wurde. Er war der Gott der Wege, Wanderer und nicht zuletzt auch der Diebe. Der Name leitet sich vom griechischen Wort *Hermaion* ab,

womit Steinhaufen gemeint sind, die den Menschen in der Antike den Weg wiesen. Da Personen, die an diesen Steinhaufen vorbeikamen, immer einen Stein hinzufügten, wurden diese schließlich immer größer, sodass später später auf ihnen so genannte Hermen errichtet wurden, Pfeiler mit einer Hermesbüste. Der Gott Hermes galt in der Antike als besonders schlau, was sich auch in zahlreichen Mythen zeigt, die sich um ihn gebildet haben. Er entdeckte durch einen Zufall die Hirtenflöte (Syrinx) und erstellte noch als Kind für seinen Bruder Apollo eine Lyra aus einem Schildkrötenpanzer. Hermes war der Gott der Hermeneia, der Auslegung und Deutung, und somit auch Schutzpatron der Rhetorik. Die philosophische Lehre der Hermeneutik geht auf seinen Namen zurück. Das davon abgeleitete Verb *hermeneuein* bedeutet *dolmetschen* oder *interpretieren*, denn Translation ist auch immer mit Interpretation verbunden (vgl. Seeba 2010: 70-71).

Hermeneutik ist ein Fachbereich, der einerseits mit Philosophie, andererseits mit Geisteswissenschaft verbunden ist und einen wesentlichen Bestandteil theologischen Denkens ausmacht. Dort kommt sie ganz besonders in der Sprechakttheorie zur Geltung, die besagt, dass Kommunikation Handlungen hervorruft. In der Bibelübersetzung bewirkt sie, dass ÜbersetzerInnen das Wort Gottes über den eigenen Erkenntnisprozess einem Zielpublikum näherbringen. Denn erst durch die individuelle Auslegung und das Verständnis von TranslatorInnen kann eine Übersetzung zustande kommen. Der hermeneutische Übersetzungsprozess lässt sich auch sehr gut durch die *Hermeneutische Erkenntnisspirale* charakterisieren. Hermeneutische TranslatorInnen gehen von der Textbasis aus. Ihr eigenes Vorwissen, wozu seine Ausbildung und auch das Text- und Auftragswissen gehören, ist der Ausgangspunkt für ihre Auslegungs- und Übersetzungstätigkeit. Durch ihre hermeneutische Arbeit können sie die Übersetzung immer mehr eingrenzen und schließlich zu einer inhaltlich nahen Auslegung des AT gelangen (vgl. Werner 2011: 21-24).

Bei allen neueren Ansätzen der Bibelübersetzung ist ein gewisses pädagogisches Element nicht zu verkennen. Ehemals Verständliches muss dem Zielpublikum von heute erläutert und mit Erklärungen versehen werden. Die Übersetzung wird gewissermaßen Ausdruck der eigenen durch Theorieforschung erlangten Überzeugung, und sie soll andere zu einer ähnlichen Überzeugung bringen. Zu diesen Übersetzungstypen gehören z.B. die skopos-orientierte Erläuterung und die feministischen Übersetzung, die eine immer neue Sicht auf die Bibel erwecken wollen. Auch das Gegenteil ist durch Übersetzung möglich, nämlich durch die Bibel immer neue Sichtweisen auf die Welt zu gewinnen. Denn gerade durch eine Neuübersetzung lässt sich oft ein neuer Blick auf den Text und letztlich auch auf die Welt erwerben. Was geschieht aber, wenn sich die LeserInnenschaft nicht den Erwartungen

entsprechend verhält? Es kann nämlich durchaus auch der Fall sein, dass LeserInnen auf einen neuen Bibeltext mit Langeweile, Befremdung oder gar Ärger reagieren. Es sollte eine RezipientInnensteuerung bewirkt werden, wie es durch Nidas funktionale und dynamische Äquivalenz vorgegeben ist, und erzeugt Ablehnung. Stolze fordert daher Solidarität mit dem Text, die ÜbersetzerInnen durch kritische Reflexion erwerben (vgl. Stolze 2003: 174). Sie sieht die Aufgabe des Übersetzens in erster Linie darin, eine Botschaft nachvollziehbar darzustellen, auch wenn sie eventuell den eigenen Überzeugungen widersprechen sollte. Es geht für sie darum, den Sinn offenzulegen. Bei der Textinterpretation könne dann bewusst die Anwendbarkeit eines Textes auf das Leben analysiert werden. Stolze sieht auch die Aussage, dass jede Übersetzung grundsätzlich schon Interpretation sei als unbegründet, da ÜbersetzerInnen zwar subjektive Meinungen hätten, diese aber durchaus kritisch reflektieren könnten. Eine Übersetzung müsse ihrer Meinung nach erst das Material für die Interpretation liefern. Stolze lehnt daher theologische Ergänzungen im Bibeltext ab. Es sei nicht einzusehen, warum ein jüdischer Text mit jüdischer Kultur unbedingt adaptiert werden oder sexistische Stellen im Text nivelliert werden müssten, nur um der modernen LeserInnenschaft entgegenzukommen (vgl. Linguistik Online 2003).

Übersetzen ist für Stolze ein kommunikativer Akt, in dem TranslatorInnen die Aufgabe haben, die Verständigung über die Sprachbarriere zu ermöglichen. Sie sollen den AT möglichst unverfälscht wiedergeben und andererseits verhindern, dass das Zielpublikum am Verständnis gehindert wird. Dazu müssten TranslatorInnen erst ein objektives Textverständnis erzielen, was dieser durch ein hermeneutisches Herangehen an den Text erreiche. Dabei sei es wichtig, dass nicht interpretiert, sondern verstanden werde. Das hätte zur Folge, dass durch die Übersetzung auch nicht überall die gleiche Wirkung erzielt werden könne (vgl. Linguistik Online 2003).

Der Sinn wird im hermeneutischen Modell individuell erschlossen und bildet das Resultat des Zusammenspiels von vorhandenem Wissen und Recherche. TranslatorInnen analysieren Texte immer in zweifacher Weise: sie suchen den Sinn einer Äußerung zu erfassen und analysieren die Texte für eine exakte Ausgangsbasis des Translationsakts. Dazu benötigen TranslatorInnen ein Vorverständnis der im Text beschriebenen Sache. Durch die Analyse der Sprachzeichen allein kann noch kein Textverständnis erzeugt werden. Dieses hermeneutische Vorwissen beschaffen sich ÜbersetzerInnen im Allgemeinen durch gründliche Recherche. Dieses Wissen können sie dann in den zu übersetzenden Texten einsetzen, um zu einem besseren Verständnis zu gelangen (vgl. Stolze 2002: 66-68). Beim Übersetzen geht es somit um Verstehen und Darstellen und nicht um bloße Reproduktion

eines Textes. Außerdem stellt sich die Frage nach einer im Hinblick auf die Zielgruppe adäquaten Ausdrucksweise und rhetorisch wirksamen Formulierungen. Die durch Intuition gefundenen intuitiven Übersetzungslösungen werden von TranslatorInnen sodann metalinguistisch überprüft und gegebenenfalls korrigiert. So können beispielsweise rhetorische Überlegungen zu einer Verbesserung des stilistischen Ausdrucks führen oder auch zu Fragen an die funktionale Effizienz einer Aussage. Dies ermöglicht eine holistische Strukturierung des Übersetzungsprozesses (vgl. Stolze 2002: 69-76).

Dieser Zugang ermöglicht, dass die Botschaften der Bibel an das Zielpublikum weitergegeben werden können, und zwar obwohl der Zeitunterschied zwischen gesendeter Botschaft und Zeitlinie der AdressatInnen beachtlich ist. Es ist dabei in der Verantwortung der Übersetzenden, den Informationsverlust so gering wie möglich zu halten.

„Gelingende Kommunikation basiert auf der Motivation, wie sie sich aus der Erwartungshaltung eines Kommunikators bezüglich der Vorhersagbarkeit möglicher Reaktionen des Empfängers ergibt. Diesbezüglich stößt interkulturelle Kommunikation an ihre Grenzen.“ (Werner 2011: 43)

Ein gutes Beispiel für einen gelungenen hermeneutischen Übersetzungsprozess ist die Übersetzung des Tetragramms JHWH durch Martin Buber und Franz Rosenzweig in ihrer Tanachübersetzung. Dieses leitet sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vom hebräischen Verb היה (sein) ab. Schon in Ex 3,14 bezeichnet sich Gott als אהיה (Ich werde sein). Der Gottesname יהוה wird als Imperfekt des Stammes היה angesehen. Es bleibt jedoch die Frage bestehen, ob dieser Name semitisch war oder ob es sich dabei um ein Lehnwort handelt. Manche WissenschafterInnen gehen davon aus, dass sich der Name von einer ausländischen Gottheit Ya've oder Ya'u ableitet. Diese Frage lässt sich bis zum heutigen Tag nicht eindeutig klären (vgl. Jewish Encyclopedia 2011).

In ihrer Übersetzung aus den Jahren 1926 bis 1938 geben Martin Buber und Franz Rosenzweig es mit *Ich bin da* wieder. Mit dieser Lösung bieten die beiden eine hermeneutische Neuübersetzung an, die ein Mehr an Inhalt transportiert als die ‘dunklen’ vier Buchstaben des Tetragramms. Denn Gott wird dadurch neu genannt und Sprache wie auch Denken der Gläubigen erweitert. Dieses Tetragramm, das im Wesentlichen seit rabbinischer Zeit nur mehr Schrift ist, wird hier in seiner Bedeutung umbesetzt. Denn mit dieser Übersetzung kommt ein Mehr an Bedeutung hinzu, die das überzeitliche Vorhandensein Gottes für die Menschen förmlich zementiert, was in der einfachen Wiedergabe des Tetragramms für die des Hebräischen unkundigen LerserInnenschaft nicht der Fall gewesen wäre. Gleichzeitig entrückt diese Übersetzung des Tetragramms Gott aus dem Bereich des Überirdischen in die greif- und vorstellbare Realität. Die beiden Übersetzer haben mit dieser

deutenden Übersetzung einen Namen nach menschlichem Abbild geschaffen (vgl. Stoellger 2010: 108-111).

Alle Theorien der hermeneutischen Übersetzungswissenschaft haben mit Verstehen zu tun. Jeder Mensch hat ein unterschiedliches Wissen und Vorwissen und einen unterschiedlichen Erfahrungsschatz, was zu unterschiedlichen Textinterpretationen führt. Eine Übersetzung kann daher nie perfekt sein, da sie eng an das Wissen von TranslatorInnen gebunden ist (vgl. Stolze 1992: 21). Für Stolze besteht das Problem vieler Translationsmodelle darin, dass nur das Verhältnis zwischen AT und ZT beleuchtet und das Verstehen völlig ausgeklammert wird. Bei ihr gehen intuitive Handlungen rationalen Überlegungen voraus. Intuitives Verstehen und rationale Methoden sind für sie zwei wichtige Komponenten bei der Übersetzung wie auch die Kreativität, die es ermöglicht, sinnentsprechende Formulierungen zu finden und einen für das Zielpublikum verständlichen Text zu produzieren (vgl. Stolze 1992: 28-32).

2.5. Die Bibel im Spiegel der inklusiven und feministischen Übersetzung

Die Berücksichtigung des Sprachgebrauchs in der Bibel ist bei deren Übersetzung nicht unwesentlich, da es sich hier nicht zuletzt um ein offizielles Dokument einer Glaubensgemeinschaft handelt. Dieses Dokument wurde ganz ohne Zweifel in einer patriarchalischen Gesellschaft verfasst. Es ist also nicht zielführend, in diesem Text eine inspirierte Niederschrift von Gottes Wort zu sehen, sondern er ist in erster Linie ein Produkt seiner gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten. Denn der patriarchalische Sprachgebrauch in der Bibel wurde sowohl von der Gesellschaftsstruktur des Judentums als auch den römisch-griechischen Gesellschaftsverhältnissen beeinflusst. Indes hat die Bibelforschung aufgezeigt, dass eine Geschlechterhierarchie weder im Alten noch im Neuen Testament gottgewollt ist. Interessant ist auch, dass sich auch Jesus deutlich gegen die diskriminierende Haltung seiner Zeitgenossen gegenüber Frauen ausgesprochen hat. Jesus verhielt sich Frauen gegenüber ausgesprochen offen und anerkennend. Für ihn waren sie genau so selbstverständliche Gesprächspartner wie Männer (vgl. z.B. Joh 4,27). Seine offene Haltung führte jedoch in der frühchristlichen Kirche noch nicht zu einer grundsätzlichen Neuorientierung, obwohl es gerade in den urchristlichen Gemeinden so viele bedeutende Frauen gab. Vielmehr setzten sich auch dort römisch-hellenistische und jüdische Einflüsse durch, was dazu führte, dass der Jesus' revolutionäre Haltung verdrängt wurde, was sich nicht zuletzt auch in den Texten niederschlug. Eine frauensible Übersetzungsweise wird sich daher darum bemühen müssen, den Einsatz sprachlicher Mittel, die der Sichtbarmachung von

Frauen in christlichen Gemeinden dient, so es angebracht ist, zu realisieren (vgl. Reiß 1993: 45-51).

Ein erstes Projekt zu diesem Thema wurde in den Siebzigerjahren in England begonnen. Hierbei wurden Standards für eine nichtdiskriminierende Sprache entwickelt, die sodann auch für die Übersetzung religiöser Texte Einsatz fanden. Ganz besonderes Augenmerk wurde auf diese Standards auch bei der Herausgabe der inklusiven Version des Neuen Testaments und der Psalmen im Jahr 1995 gelegt, bei denen besonderes Augenmerk darauf gelegt wurde, sexistische, rassistische und jegliche sprachliche Diskriminierung zu vermeiden. Dabei handelt es sich nicht um eine komplette Neuübersetzung der Bibel, sondern um eine Überarbeitung der Revised Standard Version und der New Revised Standard Version bezüglich nichtdiskriminierender Sprache. Diese Übersetzung hatte eine rege Debatte über linguistische, theologische und hermeneutische Gesichtspunkte zur Folge. Denn es wurde beispielsweise das griechische Wort *adelphoi* des Urtextes mit *brothers and sisters* übersetzt, wobei sich allerdings vielerorts die Frage stellt, ob tatsächlich an jeder Stelle eine inklusive Übersetzung angebracht ist, da manche Passagen explizit nur an Männer gerichtet sind, z.B. wenn es um die Leiter einer Christengemeinde geht. Demgegenüber steht der Anspruch des modernen Texts, sich auch an eine moderne LeserInnenschaft wenden zu wollen, wodurch die Adressierung aller Geschlechter in gleicher Weise zu erfolgen hat. Damit weicht die Übersetzung mit einiger Wahrscheinlichkeit vom ursprünglichen Sinn des AT ab. Es darf jedoch nicht der überzeitliche Wirkungsanspruch des AT aus den Augen verloren werden, der sich unter diesem Gesichtspunkt natürlicherweise auch an ein weibliches Zielpublikum richten muss. Ein weiteres Beispiel aus dieser Neubearbeitung ist, dass männliche Pronomina und männliche Metaphern ersetzt oder durch weibliche ergänzt werden. So wird in der New Revised Standard Version konsequent für Gott ‘Father-Mother’ verwendet. Das wird von den ÜbersetzerInnen so begründet, dass Gott kein männliches Wesen ist und daher auch einseitige Metaphern vermieden werden sollten. Gerade in diesem Punkt wurden allerdings von vielen TheologInnen Bedenken angemeldet, da ihnen eine solche Übersetzung zu stark an der theologischen und religionsgeschichtlichen Substanz rührte. Allerdings stellt sich auch hier die Frage, wie weit eine Übersetzung potentiellen modernen Identifikationsbedürfnissen des Zielpublikums angepasst werden darf. Ein derartiges Vorgehen ist allerdings nur begrenzt möglich, denn in manchen Teilen des Neuen Testaments tritt ganz deutlich der patriarchalische Hintergrund des NT zutage, so z.B. in Eph 5,23, wo es heißt: „[D]enn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib.“ (Universität Innsbruck 2008) Hier kann lediglich, wenn überhaupt,

eine neutrale Übersetzung in Betracht gezogen werden. Deshalb wurde auch der Vorschlag gemacht, dass nur solche Texte nach nichtdiskriminierenden Gesichtspunkten übersetzt werden sollten, die auch inhaltlich das Weibliche bejahen. Alles andere sei Verschleierung einer patriarchalischen Wirklichkeit. Manche feministische Bibelforscherinnen schlagen sogar vor, den patriarchalischen Gehalt der Bibel ganz unverblümt darzustellen, um gerade eine Auseinandersetzung zu provozieren. Den hermeneutischen Gehalt der Bibel auszulegen, sei ihrer Ansicht nach Aufgabe der AdressatInnen und PredigerInnen. Damit geht allerdings der Aspekt der Unmittelbarkeit des Texts auf das Zielpublikum verloren. Derartige Übersetzungen sind für die historisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bibel bestens geeignet, erfüllen jedoch nicht die Ansprüche des Gottesdienstes und der Gläubigen. Hier ist ein unmittelbares Wirken der Texte unbedingt notwendig (vgl. Kiethe 2001: 101-107).

Auch die deutschsprachigen christlichen Gemeinden stellen sich, wenngleich auch etliche Jahre später, dem Problem einer inkludierenden Übersetzungsstrategie. So gibt es von der Deutschen Bibelgesellschaft einige Vorschläge, wie eine solche frauengerechtere Sprache zu realisieren sei. Es wird immer wieder der Vorschlag zu Splitting, d.h. der Verwendung männlicher und weiblicher Personenbezeichnungen, gemacht. Aussagen, die sich in den Rahmen der patriarchalen Gesellschaft einfügen, sollten unverändert belassen werden. Allerdings wird befürwortet, dass Begriffe und Aussagen, bei denen Frauen nicht von Vornherein ausgeschlossen sind, so umformuliert werden, dass Frauen eingeschlossen oder allgemein geschlechtsneutrale Ausdrücke verwendet werden. Das ließe sich beispielsweise durch die Verwendung substantivierter Partizipien und Verallgemeinerungen realisieren. Hingegen wird auch in den Normen der deutschen Bibelgesellschaft von einer Verschleierung eindeutig patriarchaler Aussagen Abstand genommen, um die Kultur, in der sie entstanden sind nicht zu verdecken (vgl. Reiß 1993: 45-51).

Das Problematische an der modernen Bibelübersetzung ist nämlich, dass die streng patriarchalische Welt der Bibelautoren sie auch dort maskuline Generika verwenden ließ, wo eigentlich beide Geschlechter gemeint sind, so ganz besonders bei den Begriffen *Brüder*, *Söhne* oder auch einfach nur im generischen Gebrauch maskuliner Pronomina. Außerdem ist zu beobachten, dass auch in den älteren Übersetzungen die Bezugnahme auf Gott einseitig durch maskulin belegte Begriffe und Metaphern erfolgt, während das Weibliche oftmals in den Hintergrund gedrängt wird. Da dies aber durch die erheblichen gesellschaftlichen Umbrüche nicht mehr zeitgemäß ist, haben die die Bibelübersetzung normierenden Gremien

neue Normen festgelegt, die das Weibliche in Gott in den Übersetzungen sichtbar machen sollen (vgl. Wegener 1993: 13-31).

Es wäre jedoch eine Verfälschung der Tatsachen, in der Bibel ein idealisiertes Bild einer Gleichberechtigung erzeugen zu wollen, die in dieser Form nicht existierte, da sie eine durchaus starke Tendenz, von Gott als männlichem Wesen zu sprechen, aufweist. Jedoch gibt es auch weibliche Metaphern, um u.a. von Gottes schützenden und nährenden Eigenschaften zu sprechen. Die Verwendung einer männlichen Sprache als Beinamen Gottes ist kein isoliertes Phänomen, da die antike Welt, wie eingangs erwähnt, aus Patriarchaten bestand. In den Panthea der umliegenden Kulturen gab es natürlich ausreichend Raum für männliche wie weibliche Götter, was jedoch im monotheistischen Götterbild Israels nicht mehr möglich war. Außerdem waren die Hauptgottheiten des orientalischen Götterhimmels durchwegs männlich. Hier seien Anu, Enlil bei den Sumerern, Amun bei den Ägyptern oder Marduk in Babylon genannt. Im Eingottglauben gab es nur mehr die Möglichkeit einer männlichen Gottheit. Die soziale wie auch rechtliche Nachstellung der Frau in Israel war also kein distinktives Merkmal dieser Kultur, sondern ein allgemein verbreitetes Phänomen (vgl. Ellingworth 1993: 57-58).

Bedauerlicherweise ist es in vielen Übersetzungen gang und gäbe, dass Frauen oft unsichtbar gemacht und durch Oberbegriffe ersetzt werden, wo es durchaus angebracht wäre, sie zu nennen, beispielsweise wenn von Eltern oder Kindern statt von Mutter und Vater bzw. Söhnen und Töchtern die Rede ist. Ebenso kommt der Frau in den Übersetzungen oft große Passivität zu. Leiblichkeit und Sexualität wird in Bezug auf Frauen oft verschleiert oder abgeschwächt, was sicherlich ein Relikt eines prüden Bürgertums ist, das Frauen abwertete. Die Arbeit der Frauen wird in den gängigen Übersetzungen oft im Vergleich zu männlicher nicht in gleicher Weise gewürdigt. Oder es kommt nur zu einer Hervorkehrung der nach heutigen Moralvorstellungen als negativ empfundenen Aspekte, wie beispielsweise bei der Tempelprostitution. Hier wird der kultische Hintergrund außer Acht gelassen und nur die Prostitution erwähnt (vgl. Wegener 1993: 13-31).

Es gibt jedoch auch gegenteilige Beispiele, wo durch unangebrachte Nennung von Frauen über das Maß hinausgeschossen wird. In dieser Kategorie kann u.a. die Bibel in verständlicher Sprache angeführt werden. Sie hat zum Ziel, das im Text Gesagte oder Gemeinte für ein der Ursprache nicht kundiges und mit der Ausgangskultur nur marginal vertrautes Publikum verständlich zu machen. Nach Meinung der Redaktoren seien nämlich zentrale Themen in der Bibel bis dato nur mangelhaft dargestellt worden, woran das sehr androzentrische Weltbild der Übersetzenen mitbeteiligt gewesen sei. In der Bibel wird bei

der Bezeichnung der Geschlechter zumeist nur die männliche Bezeichnung gewählt, was nicht zuletzt ein Ausdruck einer patriarchalen Gesellschaftsordnung ist. Kritiker egalisierender Übersetzungen merken nun an, dass die Tatsache nicht verschleiert werden dürfe, dass die Gesellschaft männlich dominiert war, was nicht zuletzt seinen Niederschlag in der Sprache fand. Außerdem mache die Erwähnung von Frauen in Situationen, in denen sie mit großer Wahrscheinlichkeit anwesend waren, jedoch im Text nicht ausdrücklich genannt werden, nach Meinung der Kritiker eine hermeneutische Auseinandersetzung mit dem Text unnötig. Weiters sei die Nennung der Frauen an Stellen, wo sie mit Sicherheit nicht mitgemeint waren, irreführend (vgl. Schröter 2007: 158-161).

Eine integrierende Sprache wird zwar nicht alle Probleme des historisch-exkludierenden Textes der Bibel lösen können, jedoch ein wesentlicher Schritt in Richtung Sichtbarmachung der Frau in biblischen Texten sein. Dafür sprechen auch die im Zuge der feministischen Bibelforschung wiederentdeckten Frauen, die erst im Zuge unzähliger Textredaktionen aus jenem verschwanden. Weiters sei noch erwähnt, dass in den ersten christlichen Gemeinden Frauen ganz offensichtlich eine viel bedeutendere Rolle spielten, als späterere Texte vermuten lassen. Außerdem ist es wichtig, dass der Bibeltext für eine moderne LeserInnenschaft aus befreiungstheologischer Sicht ansprechend wirkt, was nicht zuletzt durch die Verwendung inklusiver Formen gewährleistet wird. Außerdem spricht nichts gegen eine zeitgebundene Übersetzung, denn auch der Originaltext war zeitgebunden. Es sollte nicht vergessen werden, dass es sich bei der Bibel um einen Gebrauchstext handelt (vgl. Fritsch-Oppermann 1996: 246).

2.6. Kulturbbezogenes Kommunikationsmodell und Bibelübersetzung

Kultur nimmt eine vermittelnde Rolle zwischen dem Weltbild, das eine Person verinnerlicht hat, und einer äußeren Realität ein. Das verbindende Element dieser Kultur ist die Kommunikation, die die Aufgabe hat, die GesprächspartnerInnen in eine soziale Beziehung zueinander zu setzen. Bei der Bibelübersetzung findet die Kommunikation nicht nur zwischen unterschiedlichen Kulturen, sondern auch über eine große zeitliche Distanz statt. Das erfordert von ÜbersetzerInnen ein hohes Maß an Kompetenz hinsichtlich geographischer, sozialer und politischer Gegebenheiten des AT. Denn nur so ermöglichen sie die Begegnung der Zielkultur mit dem ausgangssprachlichen Text.

Die linguistische Basis dieser der Kommunikation ist die Sprache. Um einander verstehen zu können, bedarf es nicht nur der Fähigkeit in derselben Sprache kommunizieren zu können, sondern auch der im Rahmen der Enkulturation erworbenen Denkweisen und

Verhaltensmuster, die in jeder Form von Kommunikation eine fast noch größere Rolle spielen als die rein sprachliche Äußerung. Diese übergeordneten Informationsträger, wozu beispielsweise auch Gestik und Mimik gehören, stecken den Rahmen einer sprachlichen Äußerung ab. Dabei vereint jeder Mensch unterschiedliche Kulturen in sich, was zu typischem oder atypischem Verhalten führen kann. ÜbersetzerInnen sind daher in erster Linie KulturvermittlerInnen des Fremden, die Bindeglieder des interkulturellen Kontakts sind.

In der Bibelübersetzung treffen die unterschiedlichsten Kulturen aufeinander. Zum einen ist dies die Kultur des Bibeltextes. Auch spielen Übersetzungsberater, die i.d.R. keinen großen Einblick in die Dynamiken der interkulturellen Kommunikation haben und von ihrer westlich akademischen Ausbildung geprägt sind, eine nicht unwesentliche Rolle. Außerdem sind die Kulturen der Zielsprache für die Übersetzung wichtig und natürlich in diesem Zusammenhang auch die Kulturen der ÜbersetzerInnen. Es ist also sinnvoll, kulturelle Überlegungen in die Übersetzungsarbeit an der Bibel miteinzubeziehen (vgl. Werner 2011: 140-144).

Massenkommunikation ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich stets an einen Querschnitt der Gesamtbevölkerung richtet und nicht an Einzelpersonen oder wenige Mitglieder einer Gesellschaft. Dabei ist der Empfänger einer Botschaft nicht näher bestimmt. Sie realisiert sich mit Hilfe von Massenmedien. Die ungewisse Konstante bei der Übersetzung für die Massenkommunikation ist, dass aufgrund der AdressatInnenbreite nicht abschätzbar ist, wie das Translat aus kommunikativer Sicht auf das Zielpublikum wirkt.

Auch die Bibelübersetzung richtet sich an ein potentielles Massenpublikum, sodass es ihre Aufgabe ist, so viele Menschen wie möglich zu erreichen. Die Gesamtheit einer Bevölkerung kann von ihr aufgrund von soziologischen (religiösen oder politischen) oder sprachlichen Ursachen (sprachliche Unterschiede) nicht erreicht werden. Bei der Bibelübersetzung treten die Prinzipien der Massenkommunikation in Kraft, da sie durch ihre Funktion sowie durch ihre Verbreitung als Medium klassifiziert werden kann. Im Rahmen der Missiologie nützt sie ein breites Spektrum an Massenmedien (Fernsehen, Internet, Zeitung, ...), um ihre Botschaft zu verkünden. Besonders bei mündlich tradierenden Gesellschaften ist der Empfängerkreis der biblischen Botschaft besonders schwer einzuschätzen (vgl. Werner 2011: 145-150).

Kritik wird auch an der Bearbeitung und Veröffentlichung der Bibel im Internet als Massenkommunikationsmittel geübt. Der Bibeltext, so heißt es, würde dadurch verflachen und aus dem Bereich des Sakralen weggerückt. Es ist jedoch nicht unbedingt der Fall, dass Internettextrakte flacher oder einfacher sind. Denn gerade Bibelübersetzungen werden einer

kritischen Prüfung unterzogen, wodurch sie eine erstaunliche Qualität aufweisen. Das führt wiederum zu Anerkennung und Respekt in den ihn rezipierenden Gemeinden (vgl. Werner 2011: 226-228).

Im Relevanz-Prinzip wird aufgezeigt, dass sich HörerInnen einer Botschaft aus mehreren Implikaturen Zutreffendes herausfiltern und Nicht-Zutreffendes nicht annehmen. Das bedingt eine gemeinschaftliche Wissensbasis zwischen SprecherInnen und HörerInnen. Unzureichendes Wissen kann durch den Kommunikationsakt ergänzt werden. SprecherInnen sorgen dabei für die unmissverständliche Kommunikation. HörerInnen haben die Aufgabe, zum eigenen Verstehen beizutragen. Dadurch können sie zum Gelingen der Kommunikation beitragen.

Kommunikation hat also eine informative und eine kommunikative Dimension. Sie gelingt dadurch, dass SprecherInnen und HörerInnen über eine gemeinsames Wissen verfügen. Es liegt in der Verantwortung von SprecherInnen, unmissverständliche Äußerungen zu tätigen. Die Kommunikation soll mit maximalem Erfolg und minimaler Bemühung erfolgen.

Dieses Relevanzsystem lässt sich gut auf den Übersetzungsprozess übertragen, da Übersetzung ein Kommunikationsakt ist, in den zwei oder mehrere Sprachen involviert sind. Deshalb gilt es bei der Übersetzung auch kontextuelle Dimensionen zu berücksichtigen. Das Problem mit der Relevanz-Theorie besteht darin, dass das menschliche Bewusstsein nicht wie ein Computer funktioniert und deshalb dessen Erwartungen gar nicht voraussagbar sind. Außerdem findet Kommunikation nicht in einem Vakuum statt, weswegen isolierte Betrachtungsweisen abseits von den dynamischen Prozessen einer Kultur nicht zweckdienlich sind. Das klammert nämlich die soziokulturelle Dimension Kommunikation komplett aus.

In der Bibelübersetzung gewinnt der relevanztheoretische Ansatz zunehmend an Bedeutung, da er sich mit unterschiedlichen Aspekten einer erfolgreichen interkulturellen Kommunikation auseinandersetzt. Hierbei wird auf unterschiedlichen Ebenen die Auswirkungen verschiedener Faktoren auf die Kommunikation analysiert, wie beispielsweise: gemeinsames soziokulturelles Weltwissen, informative und kommunikative Sprechabsicht, kontextuelle Effekte sowie das Verhältnis von SprecherInnen zu HörerInnen (vgl. Werner 2011: 163-182).

Die christlich-biblische Kommunikation behandelt in erster Linie den metaphysischen Bereich der Offenbarung Gottes in der Bibel. Hier stellt sich die Frage, wie die Kommunikation und die Offenbarung Gottes durch ÜbersetzerInnen weitergegeben werden kann und muss, denn dieser überträgt biblische Inhalte vor seinem eigenen soziokulturellen

Hintergrund. Dies ist nicht zuletzt durch die begrenzte Erkenntnisfähigkeit des Menschen im Hinblick auf die göttliche Transzendenz begründet. Hier könnten gerade kommunikative Übersetzungsmodelle einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung der religiösen Inhalte der Bibel beitragen (vgl. Werner 2011: 185-191).

3. Abgeleitete Stämme: Nif'al, Pi'el, Pu'al, Hitpa'el, Hif'il, Hof'al

3.1. Wortbildung und Wortwurzel

Viele SprachwissenschaftlerInnen sehen das semitische Verbalsystem aus der Perspektive des strukturalistischen Ideals als ein einfaches und geordnetes System aus geschlossenen, statischen und isolierten Entitäten. Dabei werden grammatischen Kategorien wie beispielsweise das Qatal, Jiktol oder Wajiktol als streng definiert mit einem bestimmten grammatischen Wert gesehen. Das hat auch dazu geführt, dass im hebräischen Verbalsystem eine Dualität angenommen wurde, die u.a. nach Tempus (Vergangenheit, Gegenwart/Zukunft), Aspekt (vollendet, unvollendet) oder Modus (Indikativ, Konjunktiv) eingeteilt wurde. Ganz so eindeutig ist diese Kategorisierung des biblisch-hebräischen Verbalsystems jedoch nicht. Es lässt sich im Gegenteil mit einem thermodynamischen Ungleichgewicht, „thermodynamic non-equilibrium“ (Andrason 2012: 147), vergleichen. Dieses physikalische Phänomen zeichnet sich besonders durch Offenheit, Dynamizität, Komplexität, Nicht-Linearität, Meta-Stabilität, Emergenz und chaotischem Verhalten aus. Es lässt sich nicht nur auf die physikalische Welt anwenden, sondern auch auf soziokulturelle Phänomene, welche auch die Sprachentwicklung umfassen. Denn Sprachentwicklung ist immer ein evolutionärer Prozess. So kann auch davon ausgegangen werden, dass der Entwicklung einer verbalen Kategorie immer ein Ausgangspunkt zugrunde lag, aus dem sich weitere Kategorien entwickelt haben, wie beispielsweise eine resultative Handlung in der Gegenwart für die Zeitstufe des Wajiktol. Solche Verbalkategorien haben sich sodann ganz im Sinne des Offenheitsgrundsatzes weiterentwickelt, erneuert und neue Bedeutungsnuancen ausgebildet. So kamen in Falle des Wajiktol auch Vergangenheitsbedeutung, stative Funktionen und sogar präsentische Bedeutung hinzu. Welchen Weg hingegen die Ausbildung dieser Funktionen nimmt, ist im Vorhinein nicht bestimmbar. Sprachenentwicklung ist daher immer ein bis zu einem gewissen Grad nicht messbarer Prozess. Das Verbalsystem des biblischen Hebräisch ist daher nicht mit statischen und starren Ansätzen zu beschreiben, sondern bedarf eines dynamischen und flexiblen Systems, um die Prozesse, die zu seiner Ausbildung führten, zu beschreiben (vgl. Andrason 2012: 145-161).

Allen hebräischen Verben liegt ein System aus drei Wurzelradikalen zugrunde, die in allen Paradigmen wenigstens rudimentär – bis zu zwei Radikale können mitunter ausfallen – erhalten bleiben. Dieses Prinzip der drei Radikale ist beim Verb dominanter als bei allen anderen Wortarten und auch ihre Bildung erfolgt nach einem regelmäßigeren Muster als diese. Durch die Zusammenfügung der Wurzelkonsonanten und formenbildender Elemente entstehen Konjugationen. Diese werden jeweils von der starken Wurzel Qal abgeleitet und unterteilen sich in sechs Stämme: Nif'al, Pi'el, Pu'al, Hitpa'el, Hif'il und Hof'al. In der Regel ist zu beobachten, dass nicht jedes Verb alle Paradigmen ausbildet, was für gewöhnlich nicht eine Frage der Grammatik ist, sondern lediglich von der Wortbedeutung abhängt (vgl. Blau 1976: 45).

Die ältesten Flexionsformen sind aus der Kombination eines Hauptworts oder eines Adjektivs mit einem Personalpronomen hervorgegangen. Im Ursemitischen wurde also beispielsweise das Nomen *qatal* ‘Mörder’ mit einem Personalpronomen für die 2. Person verbunden, um daraus z.B. „Mörder du“ (Bertsch 1968³: 77) zu bilden. Damit konnte ursprünglich nichts über die Zeitstufe der Verbalhandlung ausgesagt werden. Diese wurde jedoch von der Situation der Äußerung festgelegt. In ganz ähnlicher Weise verbanden sich auch Adjektive mit Personalpronomen zur Bildung ursemitischer Verben (vgl. Bertsch 1968³: 77).

Eine andere Klassifikation sieht die Einteilung der Flexionsformen in drei hauptsächliche Stämme vor: einen Grundstamm, einen Intensiv- und einen Kausativstamm. Alle Stämme verfügen i.d.R. über ein Passiv und ein Reflexiv. Es gibt jedoch mit Ausnahme einiger Reste für das Qal kein Passiv mehr und für das Kausativ keine reflexive Form (vgl. Bertsch 1968³: 78).

Die Bildung der Flexionsformen sieht eine Bestimmung nach Zahl und Geschlecht vor. Dabei werden so genannte Präformativ und Afformative verwendet. Außerdem können hebräische Formen wie auch in anderen Sprachen je nach Kontext modifiziert werden. Obwohl das Hebräische eine Vielzahl an Formen ausbildet (vgl. z.B. Reflexivum, Passivum, Kausativum) (vgl. Neef 2012⁵: 122), ist die Bedeutungsangabe der einzelnen Stämme dennoch oft sehr vage. Außerdem ist es nur bei ganz wenigen Verben der Fall, dass alle sieben Stämme gebräuchlich sind. Dies trifft lediglich auf 8 Lexeme zu (vgl. Krause 2012³: 131-132).

In den semitischen Sprachen existieren wie in vielen anderen Sprachen transitive sowie intransitive Verben, die die Handlung einer agierenden Person oder abstrakte Vorgänge beschreiben. Es werden hierbei Primärverben mit transitiv-fientischer und intransitiv-

fientischer Bedeutung, wie beispielsweise *šama* ‘ hören’ oder *pa’al* ‘ tun’ oder *nafal* ‘ fallen’, unterschieden. Als zweite Gruppe wären die abgeleiteten Verben zu nennen, die sich in Adjektivverben, wie beispielsweise *zāqēn* ‘ alt werden’ von Adj. *zāqēn* ‘ alt’, und Faktitivverben, z.B. *kīhhēn* ‘ das Priesteramt bekleiden’ von *kōhēn* ‘ Priester’, unterteilen. Allen Verben liegt die oben bereits erwähnte Wurzel mit i.d.R. drei Radikalen zugrunde, die durch Ablaut, Längung oder Reduplikation abgewandelt werden kann. Grundsätzlich vollzieht sich die Verbalbildung im Hebräischen (und auch den anderen semitischen Sprachen) so, dass an eine verbale Basis Flexionsmorpheme in Form von Präfixen, Suffixen oder eine Kombination aus beidem angefügt wird. Diese Suffixe differenzieren die Person, das Genus – es werden hier maskuline und feminine Verbalformen, die jeweils für die 2. und 3. Person Singular und Plural existieren, unterschieden – sowie die Numeri. Verbalformen, die direkt von der Wurzel und ohne Zusätze abgeleitet werden, werden als Grundstamm *Qal* bezeichnet. Von diesem *Qal* werden zwei Gruppen von abgeleiteten Stämmen gebildet, zum einen durch das Hinzufügen von Affixen (Präfixen und Infixen) oder durch die Längung eines Konsonanten oder Vokals oder mittels Reduplikation. Zu dieser Gruppe gehören beispielsweise die *Kausativ-Stämme* (*Hif’il* mit Präformativ H’), die *reflexiv-passiven Stämme* (mit dem Präformativen N bzw. T) und der *extensiv-faktitive Stamm* oder auch *Doppeldehnungsstamm* bzw. *Pi’el* genannt. Im Hebräischen gibt es für die reflexive Form nur die Kombination aus T-Stamm und D-Stamm, das sogenannte *Hitpa’el*. Zur Bezeichnung der Tempora gibt im Hebräischen von einer Aspekt opposition von Perfektiv und Imperfektiv, was sich wiederum in Präfixkonjugationen (Imperfekt) und Suffixkonjugationen (Perfekt) ausdrückt.

Die hebräische Sprache hat eine deutlich aktive Verbalauffassung. Sie besaß ursprünglich keine passiven Verbalformen. Sehr früh kam es aber bereits dazu, dass die ursprünglich reflexiven/medialen N-Stämme auch als Passiv verwendet wurden (vgl. Kienast 2001: 194).

3.2. Die abgeleiteten Stämme

a. Nif’al

Eine ursprünglich passive Form des Qals, wurde wahrscheinlich schon früh von den Masoreten durch das Nif’al ersetzt. In der Regel entspricht das Nif’al dem Qal und drückt dessen Passiv, Reflexivum und reziproke Form aus (Blau 1976: 51-52).

Unter WissenschaftlerInnen ist die Existenz eines Qal-Passivs umstritten. Viele sind der Ansicht, dass ein solches doch existieren müsste, entgegen der Meinung masoretischer Gelehrter, die das Qal ausschließlich als aktive Form sahen. Die Problematik dieser Form ist, dass sie oft von einem Pu'al oder Hof'al in seiner Vokalisierung nicht zu unterscheiden ist (vgl. Greek and Hebrew 2009).

Der einzige Beleg eines ehemals wahrscheinlich doch existenten Qal-Passivs findet sich in der Form des passiven Partizips. Außerdem spricht für die Existenz eines passiven Qal die Tatsache, dass es eine geringe Anzahl von Verben gibt, bei denen Pu'al und Hof'al nicht den erwarteten Sinn haben oder die beiden Formen passivisch verwendet werden, obwohl es dazu kein Pi'el und Hif'il gibt, was ausgesprochen ungewöhnlich ist. Das beste Beispiel hierfür ist das Verb נִקְחַ (lqh) ‘nehmen’, da hier nur schwer eine intensive oder kausative Bedeutung realisierbar ist. Dennoch gibt es die Formen, die denen des Pu'al oder Hof'al gleichen. Anstatt sie jedoch als Pu'al und Hof'al zu kategorisieren, bietet sich nach einem Vergleich mit der arabischen Grammatik an, die Reste eines passiven Qal anzunehmen. Überhaupt darf davon ausgegangen werden, dass es mehr Übereinstimmungen der hebräischen und arabischen Sprache gibt, als gemeinhin in Grammatiken und auch von den Masoreten beschrieben wurde (vgl. University of Chicago 2017).

In den semitischen Sprachen gibt es im Allgemeinen eine stark aktive Verbalauffassung, wodurch es nur eingeschränkt zur Ausbildung eines Passivs kam. So kommt es auch dazu, dass reflexive Stämme (N- und T-Stämme) auch passivisch verwendet werden. Das Innere Passiv kommt zuerst in Kana'anäischen vor. Es dürfte sich ausgebildet haben, als das altsemitische Präsens bereits ausgestorben ist. Die ersten Belege finden sich in den Amarna-Briefen, die zwar auf Akkadisch geschrieben sind, aber eine Reihe von kana'anäischen Imperfekt-Formen aufweisen. Im Hebräischen ist das Innere Passiv als Pu'al und Hof'al bezeugt. Beide Formen finden höchst selten Verwendung. Im AT ergeben sie lediglich 0,6 % der Verbalformen. Im Neuhebräischen der Mischna sind sie kaum noch vertreten (vgl. Kienast 2001: 258-260).

Der N-Stamm wird im Hebräischen auch als Nif'al bezeichnet, die T-Stämme als Hitpa'el. Das Hitpa'el hat in seiner Grundfunktion reflexive Bedeutung. Das Subjekt vollzieht eine Handlung an sich selbst, vgl. z.B. hithallēl ‘sich rühmen’ von hillēl ‘preisen’. Weiters kann es eine reziproke Funktion haben, wie beispielsweise bei hitrā'a ‘sich gegenseitig ansehen’ von rā'a ‘sehen’. Schließlich kann es auch passivische Bedeutung haben, besonders wenn ein Agens hinzutritt, wie u.a. bei hithallēl ‘gepriesen werden’ von hillēl ‘preisen’. Zum

Hitpa'ēl sei noch hinzugefügt, dass es in gewissen Fällen ingressiv-durative Bedeutung haben kann, z.B. hit'abbēl 'trauern' und hitmarmēr 'erzürnen'.

Ähnlich wie das Hitpa'el kann auch das Nif'al reflexive, reziproke und passive Bedeutung haben, vgl. u.a. nōlad 'geboren werden' von jālad 'gebären'. Schließlich sei noch angemerkt, dass das Nif'al im Hebräischen ebenfalls ingressiv-durative Bedeutung haben kann. Dabei handelt es sich zumeist um Ableitungen von Adjektiven, zu denen kein Qual bezeugt ist, wie beispielsweise niqqā 'rein werden' zu nāqī 'rein, unschuldig' (vgl. Kienast 2001: 221-223).

In seiner ursprünglichen Bedeutung hat das Nif'al im Hebräischen manifestative Bedeutung. Das bedeutet, dass das Agens des Satzes in den Hintergrund tritt, der Vorgang hingegen in den Vordergrund gestellt wird. Er stellt sich so dar, als habe die Handlung gar keinen Urheber. Der Vorgang manifestiert sich im Objekt, das nun zum Subjekt des Satzes wird. Im Deutschen gibt es zu dieser Form keine exakte Entsprechung, wodurch sich ÜbersetzerInnen eine Reihe von Übersetzungsmöglichkeiten bieten.

Zusammenfassend gibt es für das Nif'al die Möglichkeit einer *passiven*, *reflexiven*, *reziproken*, *tolerativen* oder *inchoativen* Übersetzung: z.B.

- רָאַה (r'h) hat die Grundbedeutung 'sehen'. Im Nif'al kann es die Bedeutung 'gesehen werden' (passiv) oder 'sich sehen lassen' (tolerativ) annehmen.
- שְׁפַּת (šft) bedeutet im Qal 'richten'. Im Nif'al hat es u.a. die Bedeutung 'sich einen Rechtsstreit liefern'.
- חָלַה (hlh) bedeutet in der Grundform 'krank sein'. Im Nif'al jedoch kann es die Bedeutung 'erkranken' (inchoativ) haben (vgl. Krause 2012³: 130-131).

Außerdem können Verben im Nif'al auch resultativ sein. In dieser Eigenschaft beschreiben sie einen Zustand, in dem sich das Subjekt befindet. Dieser Zustand stellt eine Folge der Verbalhandlung dar, wie z.B.:

- פָתַח (pth) mit der Bedeutung 'öffnen' kann resultativ auch 'geöffnet/offen sein' bedeuten.
- שִׁבַּר (švr) 'zerbrechen' hat resultativ auch die Bedeutung 'zerbrochen sein'.

Es gibt auch einige Verben im Hebräischen, die keine Entsprechung in der Grundform besitzen, sondern nur im Nif'al vorhanden sind (vgl. Lambdin 2003⁴: 176-177).

Das formale Kennzeichen der Form, durch das sie auch ihren Namen erhielt, ist das Präfix *n*, das sowohl bei den Nif'al-Formen für die angeschlossene Handlung als auch bei den Formen, die einen noch nicht abgeschlossene Handlung bezeichnen, auftritt. Zum einen

handelt es sich hierbei um das Präfix *na-*, welches in den Konjugationen zumeist zu ni-abgeschwächt wurde. Zum anderen findet sich die Präfix *in-*, welches das *n* in den Konjugationen jedoch verliert. Auf Deutsch lassen sich diese Formen mit den Tempora des Perfekts, Plusquamperfekts und Imperfekts einerseits und des Präsens und Futurs andererseits wiedergeben (vgl. Lambdin 2003⁴: 178).

b. Pi'el, Pu'al, Hitpa'el

Das Pi'el drückt sowohl im Hinblick auf Qualität wie auch auf Quantität Intensität aus. Besonders wenn es von stativen Verben abgeleitet ist, hat es einen faktitiven oder auch einen kausativen Sinn, wodurch es sich wiederum an das Hif'il angleicht. Außerdem kann es auch resultative Bedeutung aufzeigen oder aber auch denominativ sein. Das Pu'al ist die passive Form des Pi'el, während das Hitpa'el in seiner Bedeutung reflexive Verwendung findet. Ganz selten findet sich das Hitpa'el in passiver Funktion (vgl. Blau 1976: 52-53).

Die Gemination oder Längung des mittleren Radikals ist ein Kennzeichen des Pi'el. Lange Zeit ging die Wissenschaft davon aus, dass das Pi'el lediglich eine Intensivierung der Grundbedeutung sei. Diese Annahme wurde jedoch rasch verworfen, sodass heute unter der intensiven Bedeutung des Pi'el lediglich die wiederholte Ausführung der Handlung verstanden wird. Viel häufiger anzutreffen sind die oben bereits erwähnte a. faktitive, b. denominative und c. deklarativ-ästimative Bedeutung der Form (vgl. Kienast 2001: 227-230).

Dennoch ist die Bedeutung der so genannten D(oppelungs)-Stämme einigermaßen schwierig zu bestimmen. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es wohl am häufigsten bei den D-Stämmen der Fall ist, dass der Handlungshergang in den Hintergrund tritt und das Resultat der Handlung betont wird (vgl. Krause 2012³: 131). Hierin fügt sich auch die faktitiv-resultative oder aber denominative Bedeutung der Verbalform. Das Subjekt bewirkt am Objekt den von entsprechenden Adjektiv oder Passivpartizip ausgesagten Zustand. Im Deutschen lässt sich das mit 'jem. zu etwas machen' ausdrücken (vgl. Neef 2012⁵: 135):

- שְׁבַע (šbr) 'zerbrechen' kann im Pi'el mit ('zerbrochen machen') 'zerschmettern' übersetzt werden.
- כָּבֵד (kbd) 'schwer sein' hat im Pi'el oft die Bedeutung ('schwer machen') 'ehren'.

Das Pi'el kann darüber hinaus gelegentlich die Pluralisierung des in der Grundform ausgedrückten Vorgangs bedeuten, was mitunter zu einer intensivierten Darstellung der Verbalhandlung führen kann. Außerdem gibt es zahlreiche Pi'el-Verben, deren Ursprung nicht geklärt ist. Das ist nicht zuletzt dadurch begründet, dass zu einigen Verben nicht

genügend Datenmaterial über verwandte Wortformen zur Verfügung steht (vgl. Lambdin 2003⁴: 193-194).

Das Kennzeichen der Verben im Pi'el ist die Verdoppelung des zweiten Wurzelkonsonanten, weswegen sie auch Doppelungsstämme genannt werden. Wie oben bereits erwähnt wurde, lässt sich nicht bei allen Pi'el-Verben eine entsprechende Wurzel in der Grundform finden (vgl. Lambdin 2003⁴: 193).

Das Pu'al ist die passive Form zum Pi'el. Auch hier kommt es zu einer Verdoppelung des mittleren Wurzelkonsonanten. Seinen Namen erhielt die Form vom charakteristischen ersten Stammvokal –u. Pu'al-Formen sind relativ selten. Am häufigsten treten sie als Partizip auf (vgl. Neef 2012⁵: 135).

Verben im Hitpa'el sind relativ selten und haben zumeist eine reflexive oder reziproke Bedeutung:

- **שְׁדַקֵּת הָ (htkdš)** von **קֹדֶשׁ (kdš)** ‘heiligen’ hat häufig die Bedeutung ‘sich heiligen’.
- **הִתְרָאֵה (htr'h)** abgeleitet von r'h ‘sehen’ kann mit ‘sich gegenseitig ansehen’ übersetzt werden.

Das Kennzeichen dieser Verbalform ist das Präfix (h)it- und wie bei Pi'el und Pu'al die Verdoppelung des zweiten Wurzelkonsonanten, wodurch er auch den Namen reflexiver Doppelungsstamm erhielt (vgl. Lambdin 2003⁴: 248-250).

c. Kausativstämme: Hif'il und Hof'al

Das Hif'il hat in der Regel kausative Bedeutung, zumeist gefolgt von einem doppelten Akkusativobjekt. Gelegentlich kann es auch intransitive Verwendung finden (vgl. Blau 1976: 53-54).

Der Begriff des Kausativs kann in der Übersetzung recht unterschiedliche Ausprägungen erfahren. In seiner Grundfunktion bedeutet er die *Veranlassung zu einer Tätigkeit* oder *die Versetzung in einen Zustand*, vgl. z.B. hebr. hir'ā ‘sehen lassen’ von rā'ā ‘sehen’. Außerdem kann der Kausativ auch einen Zwang oder eine Vergünstigung bezeichnen und tolerative Bedeutung haben, wie beispielsweise hiš'tl ‘eine Bitte gewähren’ von šā'al ‘bitten’. Die kausative Bedeutung entwickelt sich auch weiter in eine deklarative und ästimatorische, wie beispielsweise hişdiq ‘für gerecht erklären’ aus şaddik ‘gerecht’. Weiters kann das Objekt des Kausativs eine bestimmte Handlungsart sein, vgl. u.a. hētiv ‘gut behandeln’ von tōv ‘gut’ (vgl. Kienast 2001: 214 – 215).

Das Hif'il ist eine Verbalform mit kausativer Bedeutung. Vom Subjekt des Satzes wird am Objekt eine Handlung veranlasst oder bewirkt, die den Prozess wie auch das Ziel der Handlung beschreibt (vgl. Krause 2012³: 131). Zumeist steht das Verb in kausativer Bedeutung mit zwei Akkusativobjekten. Steht nur ein Objekt ist das Verb intransitiv zu verstehen:

- הַשְׁמִיעَ (hšmj') von שָׁמַע (šm') in der Grundform hat die Bedeutung ‘er ließ jem. (etw.) hören’.

Ist das Verb in der Grundform intransitiv, so ist das Hif'il-Verb einfach transitiv, was häufig auf Verben der Bewegung zutrifft:

- יָרַד (jrd) in der Grundform ‘herabsteigen’ bedeutet im Hif'il הַוְרִיד (hvrjd) „hinabbringen“ (Tyndalearchive 2017).
- הַשִּׁבֵּב (hšjb) mit der Grundform שׁוֹב (švb) ‘zurückkehren’ bedeutet ‘zurückbringen’.

Weiters kann das Hif'il auch tolerative Bedeutung haben, im Sinne von ‘zulassen, dass etwas geschieht’. Ebenso kann das Hif'il denominative Bedeutung haben und von Wurzeln abgeleitet sein, die sonst nur als Nomen bezeugt sind. Es gibt allerdings auch viele Verben im Hif'il, die sich keiner Gruppe eindeutig zuordnen lassen, da relevantes Quellmaterial nicht ausreichend vorhanden ist. Das besondere Kennzeichen des Hif'il ist das Präfix h- (vgl. Lambdin 2003⁴: 211-213).

Das Hof'al stellt die passive Form des Hif'il dar. Die Besonderheit des Hof'al ist der charakteristische O-Laut in der ersten Stammsilbe. Hat das Hif'il zwei Objekte, so fällt im Hof'al das Subjekt der Hif'il-Konstruktion weg (vgl. Neef 2012⁵: 151-153).

d. Seltene Stämme: Polel, Polal und Hitpolel

Neben den Formen des Pi'el, Pu'al und Hitpa'el gibt es außerdem noch Verben, die den Endkonsonanten verdoppeln und in der ersten Stammsilbe den Vokal ô haben. Typische Vertreter dieser Verbalklasse sind beispielsweise:

- עֲוֹמֶם (qomem): aufrichten
- מְוֻתֵּת (motet): erschlagen, töten
- רְוֹמֶם (romem): aufrichten, erhöhen

Alle diese Verben haben gemeinsam, dass sie in Texten relativ selten auftreten.

Daneben gibt es auch noch eine Anzahl anderer Stammesmodifikationen, die jedoch ebenfalls so selten vorkommen, dass für sie kein vollständiges Paradigma gebildet werden kann. Dazu gehören das Po'el, das Pa'alal/Pu'lal und das Pilpel (vgl. Lambdin 2003⁴: 253-

254). Ihnen ist gemeinsam, dass sie oft aus Wurzeln mit zwei Radikalen entstanden sind und reduplizierte Formen bilden (vgl. Neef 2012⁵: 302).

3.3. Modi und Funktionen der Tempora

Das Hebräische unterscheidet zwei hauptsächliche Zeitstufen, die sich in der deutschen Sprache in etwa mit dem Imperfekt/Perfekt und dem Präsens/Futur vergleichen lassen. Neben den indikativischen Formen gibt es auch eine Reihe modaler Verbformen, die u.a. für Imperative, Jussive und Kohortative verwendet werden. Neben den finiten Verbformen finden sich außerdem zwei infinite, einen so genannten Infinitivus constructus und einen Infinitivus absolutus. Der Infinitivus constructus weist in seiner Verwendung viele Ähnlichkeiten mit dem deutschen Infinitiv auf, denn er kann ebenfalls mit Präpositionen und generell als Substantiv verwendet werden (vgl. Blau 1976: 45).

Das Perfekt oder auch qal qatal wird in seiner Grundfunktion für einmalige Handlungen in der Vergangenheit verwendet. Darin ist es durchaus mit dem deutschen Imperfekt/Perfekt vergleichbar. In dieser Funktion wird es gerne in Kontexten verwendet, die einen Kontrast zu einer vorherigen Aussage bilden. Außerdem steht sie gerne in Kausal- und Relativsätzen. Weitere Verwendungen des Qal umfassen das Zustandsperfekt und je nach Kontext das Plusquamperfekt. Allerdings findet es sich gelegentlich auch in präsentischer Funktion, besonders bei Verben, die eine Emotion zum Ausdruck bringen, wie beispielsweise *lieben*, *hassen*, *wissen* und *begehren*. In diesen Fällen ist das Qal mit einer gegenwärtigen Verbalform zu übersetzen (vgl. Kahn 2014: 69-70).

Wie das Qal hat auch die präsentische Form des Jiktol eine Vielzahl unterschiedlicher Verwendungen. In seiner Grundfunktion wird es gerne zum Ausdruck unvollendeter, wiederholter und modaler Handlungen eingesetzt. Darunter finden sich geplante zukünftige Handlungen oder auch Vorhersagen. Außerdem wird es zur Bezeichnung gewohnheitsmäßiger Handlungen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verwendet. Am ungewöhnlichsten erscheint hierbei die Verwendung zum Ausdruck der Handlungen in der Vergangenheit. Ebenso steht es zum Ausdruck modaler Handlungen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (vgl. Kahn 2014: 79-81).

Eine gesonderte Zeitstufe ist das Waw-Consecutivum oder auch Waw-Imperfekt. Die Bildung erfolgt durch das Voranstellen eines ו (waw) vor die Imperfektform. Das Imperfekt consecutivum wird stets dann verwendet, wenn eine Handlung eines zeitlichen oder logische Folge einer zuvor genannten Handlung ist. Außerdem ist es die hauptsächliche erzählende Zeitstufe (vgl. Neef 2012⁵: 93-94).

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass Perfekt und Imperfekt die unterschiedlichsten Funktionen erfüllen, für die in den Sprachen, in die übersetzt werden soll, verschiedenste Tempora und Modi gewählt werden müssen. Das einfache Perfekt kann verschiedene Funktionen haben, darunter auch:

- a. Zustandsausdruck: z.B. zāqantī ‘Ich bin alt’;
- b. Konstatierendes Perfekt: barahti ‘Ich habe gesegnet’;
- c. Plusquamperfekt
- d. Erzähltempus: „bərē’šiyְt bārā’ ’ělōhiym haššāmayim wə’ēt hā’āreš.“ (Biblehub 2017)
„Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde.“ (Bibel 2016: 18)
- e. Futurum exactum: „’im-māšā’tā vəyēš ’ahăriyְt.“ (Biblehub 2017)
„Findest du sie, dann gibt es eine Zukunft.“ (Bibel 2016: 736)
- f. Wunschperfekt: „ubərakətiy ’ōtāh, vəgām nātatiy mimenāh ləkā bēn.“ (Biblehub 2017)
„Ich will sie segnen und die auch von ihr einen Sohn geben.“ (Bibel 2016: 30)

Das Imperfekt hat ebenfalls unterschiedliche Bedeutungen, wie beispielsweise:

- a. Erzähltempus (meist in Verbindung mit einem Waw-consecutivum):
z.B. „vayō’mer ’ělōhiym yəhiy ’vōr.“ (Biblehub 2017)
„Gott sprach: Es werde Licht.“ (Bibel 2016: 18);
- b. Jussiv: „yəhiy ’vōr.“ (Biblehub 2017)
„Es werde Licht.“ (Bibel 2016: 18)
- c. Prohibitiv: „wə’īš lō- ya’āleh.“ (Biblehub 2017)
„Niemand soll mit dir hinaufsteigen.“ (Bibel 2016: 100)
- d. Präsens
- e. Futur

Der Schwund der kurzen Auslautvokale im hebräischen hatte zur Folge, dass der Jussiv und Indikativ nicht mehr von einander unterschieden werden konnten (vgl. Kienast 2001: 310-319). Dies hat zu einem Verschwimmen der Bedeutungsunterschiede der Zeitstufen geführt, was nicht zuletzt die Richtigkeit der Überlieferung des Alten Testaments in Frage stellt und dessen Übersetzung deutlich erschwert (vgl. Kienast 2001: 339).

Modale Zeitstufen hat das Hebräische vier. Neben einem Imperativ gibt es einen Jussiv, einen Kohortativ und einen Adhortativ. Der Jussiv drückt eine Aufforderung, einen Befehl oder auch Wunsch aus. Ursprünglich hatte er eine eigene Form, die sich jedoch im Laufe der Zeit an das Imperfekt angeglichen hat. Die einzige Ausnahme bildet das Hif’il, das sich eine eigene Form bewahrt hat. Der Kohortativ stellt eine an die 1. Person Sg./Pl. geäußerte Aufforderung oder Ermunterung dar. Eine verstärkte Aufforderung an die 2. Person kann

auch durch einen Adhortativ erfolgen. Dabei wird die Imperativform der 2. Person masc. Sg. durch ein η -adhortativum erweitert (vgl. Krause 2012³: 128-130).

Der Infinitivus constructus ist eine Verbalform, die viele unterschiedliche Verwendungen hat. Er kann beispielweise als Substativ verwendet werden. Weiters steht er oft mit einem vorausgehenden finiten Verb, das ein *Wollen* oder *Können* ausdrückt. Regelmäßig steht er auch zum Ausdruck von Finalsätzen. Schließlich kann er auch im Verbindung mit entsprechenden Konjunktionen anstelle eines finiten Verbs bei Temporal- und Kausalsätzen stehen (vgl. Kahn 2014: 211-214).

Daneben gibt es auch noch den Infinitivus absolutus, der eine isolierte Form darstellt, da er sich weder mit Präpositionen noch mit Suffixen verbindet. Er steht unmittelbar nach Verbformen derselben Wurzel, um dem ausgedrückten Geschehen Nachdruck zu verleihen. Außerdem steht er vor oder nach dem Hauptverb, um eine zur Haupthandlung parallel verlaufende Nebenhandlung zu beschreiben. Er kann allerdings auch ein finites Verb oder einen Imperativ ersetzen. Dabei wird er in der Übersetzung wie ein finites Verb behandelt (vgl. Neef 2012⁵: 112-113).

4. Übersetzung der abgeleiteten Stämme am Beispiel der Genesis

4.1. Neue Bibelübersetzungen

Im Dezember 2016 wurde die neue Einheitsübersetzung der Bibel auf Basis der Biblia Hebraica Stuttgardiensia, die auch für nachfolgende Textanalyse herangezogen wurde, durch die Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz herausgegeben. Sie ist als Textgrundlage für Gottesdienst, Selbststudium und Schule gedacht. Diese Neuüberarbeitung wurde unternommen, da sich sowohl die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu Textforschung weiterentwickelt haben als auch sprachliche Veränderungen im Deutschen eine modernisierte Version erforderlich machten. Dabei strebt die Neuübersetzung danach, sich noch genauer an den Originaltexten der Bibel zu orientieren und leichteres Verständnis für ein modernes Zielpublikum zu ermöglichen, was nicht zuletzt in gewissen Fällen eine komplettete Neuübersetzung ganzer Bücher notwendig machte, wie im Buch Jesus Sirach (vgl. Bibelwerk 2017). Die Übersetzung war ursprünglich als ökumenisches Projekt der katholischen und evangelischen Kirche geplant, scheiterte jedoch abgesehen von der Herausgabe einer neuen revidierten Version der Luther-Bibel in erster Linie an den Bestrebungen der katholischen Kirche, dem gemeinsamen Projekt römische Übersetzungsnormen vorschreiben zu wollen. Dadurch wurde es unmöglich, dass beide Seiten

in die Revision ihre spezifischen theologischen Sichtweisen einbringen konnten (vgl. Theobald 2014: 22-23).

Die Veränderungen betreffen sowohl sprachliche wie auch inhaltliche und textuelle Aspekte. So wird es beispielsweise vermieden, den Namen Gottes, der im Hebräischen durch das Tetragramm *JHWH* ausgedrückt wird, im Hinblick auf die jüdische Tradition als *Jahwe* zu schreiben. Stattdessen wurde aus Respekt vor dieser die Umschreibung mit HERR gewählt. Ebenso wird die Bedeutung des Tetragramms nicht mehr als ‘Ich bin da’ interpretiert, sondern lediglich als ‘Ich bin’. Zugleich versucht die Übersetzung näher am AT zu sein und dessen sprachliche Bilder zu erhalten und, so möglich, auch zu imitieren. Dies trifft ganz besonders auf die hebräischen Sprachbilder in den Psalmen und prophetischen Texte zu. Außerdem bemüht sie sich um inklusives bzw. gendergerechtes Formulieren, wo immer es der Kontext zulässt und erfordert. Ebenso erhielt auch die Apostelin Junia den ihr gebührenden Platz wieder, deren Name wahrscheinlich im Mittelalter zu Apostel *Junias* verändert wurde (vgl. Bibelwerk 2016).

Das Hauptanliegen der neuen Einheitsübersetzung ist dabei, dass sie sowohl für den religiösen und innerkirchlichen Gebrauch geeignet ist wie auch für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation. Das betrifft ganz besonders den Antisemitismus und die betont christliche Auslegung des Alten Testaments, aber auch Teile des Neuen Testaments (vgl. Theobald 2014: 23-24).

Die Grundlage der 2016 erschienen neuen Einheitsübersetzung ist die hebräische Textgrundlage des sogenannten Tanachs, der 5 Bücher Mose. Dieser geht auf die textkritische Bearbeitung der Masoreten im 6. – 10. Jhdt. n. Chr. zurück. In jüngerer Zeit konnte allerdings der Text durch vormasoretische Textfunde, u.a. in Qumran, und eingehende Forschung zu Textüberlieferung kritisch hinterfragt und verbessert werden. Die historische Textvorlage des Codex Leningradiensis aus dem 11. Jhdt. wurde um diese Erkenntnisse erweitert und sie fanden in die modernen hebräischen wissenschaftliche Ausgaben der *Biblia Hebraica Stuttgardiensia* und *Biblia Hebraica Quinta* Eingang. Obwohl sich die Redaktion sehr darum bemühte, den Text den aktuellen Forschungsergebnissen der Bibelforschung anzupassen, kam es im hebräischen Standardtext nur bei Vorhandensein ausreichender und qualifizierter Evidenz für unterschiedliche Lesarten in der antiken Textüberlieferung zu Veränderungen (vgl. Bibel 2016: 1453-1454).

Ganz im Gegensatz dazu steht die Übersetzung, die von der *Russischen Bibelgesellschaft* herausgegeben wurde. Diese Organisation ist eine überkonfessionelle Einrichtung, die sich die Übersetzung und Verbreitung der Bibel in den vielen Sprachen der

russischen Föderation zur Aufgabe gemacht hat. In ihrer Übersetzung des AT berufen sie sich nicht auf dessen griechische Übersetzung, wie es beispielsweise bei der synodialen Übersetzung der Fall ist, sondern auf den hebräischen und aramäischen Originaltext. Wie auch bei der neuen Einheitsübersetzung bildet die Textgrundlage die Biblia Hebraica Stuttgadiensia. Stellen, die im Original nicht eindeutig oder gänzlich unklar sind, werden nach modernen wissenschaftlichen Textanalysemethoden analysiert und, so möglich, verbessert. Dabei stützt sich das ÜbersetzerInnenkollegium besonders auf die Textfunde vom Toten Meer.

In ihrer Übersetzung wollen die ÜbersetzerInnen sich an der modernen russischen Sprache orientieren, da sie der Ansicht sind, dass die diese bestens geeignet sei, die gesamte Bandbreite der stilistischen und bildhaften Ausdrucksweise der biblischen Sprache abzubilden und ohne Schaffung einer gekünstelten Sprache wiedergeben.

Der Übersetzung ist ein historisch-philologischer Kommentar beigelegt, der die Aufgabe hat, textuelle Besonderheiten, die in der Übersetzung nicht in allen Bedeutungsnuancen wiedergegeben werden können, wie beispielsweise Wortspiele oder unbekannte Realien, dem Zielpublikum zu erklären sowie dieses mit den Besonderheiten des biblischen Alltags und der Weltsicht der biblischen ProtagonistInnen vertraut zu machen. Schließlich liegt es im Interesse der Bibelgesellschaft ihrer LeserInnenschaft das Tor zu einem besseren Verständnis der Bibel zu eröffnen (vgl. Seleznev 1999: 3).

Ein weiteres interessantes Moment der russischen Übersetzung besteht darin, dass sie sich nicht mit neueren Strömungen einer inklusiven Bibelübersetzung auseinandersetzt, obwohl es auch in der russischen Wissenschaft rege Auseinandersetzung mit diesem Thema gibt (vgl. z.B. Jakovleva 2014). Es ist allerdings anzumerken, dass gendergerechtem Formulieren in der russischen Sprache im Allgemeinen keine große Bedeutung beigemessen wird, ja dass weibliche Bezeichnungen bei Berufen gelegentlich sogar abwertenden Charakter haben können.

4.2. Gottes Segen und Fluch

4.2.1. Genesis 1 – Die Schöpfungserzählung

Genesis 1 erzählt vom Schöpfungswerk Gottes und kündet von Ereignissen und Menschen, die Relevanz für die gesamte Menschheit besitzen. Dabei wird nach rabbinischem Verständnis zunächst ein androgyner Urmensch von Gott geschaffen, der schließlich in Genesis 2 eine Aufspaltung in Mann und Frau erfährt. Überhaupt werden in der Schilderung der Urgeschichte kategorisierende Differenzierungen vorgenommen. Die Menschen werden in

nomadische Hirten und sesshafte Ackerbauern unterteilt. Es wird ein Einblick in unterschiedliche Berufsfelder dieser antiken Gesellschaft vermittelt und die LeserInnen werden mit den Abgründen menschlichen Tuns vertraut gemacht, das einen ursprünglich guten Schöpfungsgedanken pervertiert. Gott sammelt gleichsam Erfahrung mit seiner Schöpfung, lernt dazu und erlegt ihr neue Restriktionen oder auch Strafen auf (vgl. Bibelwissenschaft 2006).

Der jüdische Rabbiner Benno Jacob sieht als das Hauptmotiv der Genesis die *Toledot* oder *Nachkommen*, weswegen an den Beginn der Genesis auch eine Schöpfungserzählung gestellt wurde. Der Mensch kam nicht aus dem Nichts. Er wurde nach dem Entstehen von Himmel und Erde geschaffen, was wiederum bedeutete, dass auch deren Herkunft erklärt werden musste. Der Mensch steht im Zentrum der Schöpfung. Für ihn legt Gott eine Lebenswelt an, in der es Pflanzen, Tiere, Wasser und Licht gibt, um seine Existenz zu sichern. Es soll mit dem sechstägigen Schöpfungsakt keine chronologisch und geschichtlich überprüfbare Schilderung gegeben werden, sondern ein religiöser Rahmen, der die Weltentstehung begreiflich macht. In diesem Schöpfungswerk werden zwei Begriffe für den Vorgang des Schaffens gebraucht: בָּרָא (bara) und הַשְׁעָה (asah). הַשְׁעָה (asah) bezeichnet eine zielgerichtete Handlung, die einem Gegenstand eine gewisse Qualität oder Eigenschaft verleihen soll. Deshalb findet es auch für den Menschen, ja sogar für Pflanzen Verwendung. בָּרָא (bara) hingegen kann nur von einem göttlichen Wesen gesagt werden. Es wird in Verbindung mit diesem Verb immer von einem originellen Schöpfungsakt ausgegangen, der allein durch göttliche Kraft zustande kommt. Am Ende des sechsten Tages betrachtet Gott sein Werk, das er gemacht hat (הַשְׁעָה, asah). Dies soll als Vorbild für menschliche Werke dienen, da auch die Menschen ‘machen’ können, sowie eine Begründung für den Sabbat am siebenten Tag sein. Es ist ferner interessant, dass beim Akt der göttlichen Schöpfung בָּרָא (bara) niemals das Wie der Handlung angeführt wird, da dies außerhalb menschlicher Vorstellungskraft liegt. Göttliches Handeln ist zeitlos und vollkommen. Es ist wohl auch deshalb kein Zufall, dass im ersten Satz ein Qal Perfekt steht, welches eine vollendete Handlung in der Vergangenheit ausdrückt, dem sodann von einer Reihe von Imperfekten mit Waw-Consecutivum folgt, gewissermaßen als ursprünglicher Schöpfungsakt, der eine schnelle Abfolge weiterer Schöpfungen einleitet. Weiters sei noch angemerkt, dass die Zeitform בָּרָא (bara) ausschließlich am Anfang der Genesis verwendet wird. Womöglich liegt dies darin begründet, dass für diese Verbalform die Exklusivität der göttlichen Schöpfung beansprucht werden sollte. Der Himmel und die Erde werden aus dem Nichts erschaffen, wodurch die Bibel in krassem Gegensatz zu allen anderen Schöpfungsgeschichten steht, die

beides aus einem bereits vorhandenem Urelement entstehen lassen. Sein Erschaffer ist אלהים (elohim) *Gott*, eine pluralische Wortform. Viele Exegeten deuten dieses Wort als einen Hinweis darauf, dass es auch in Israel ursprünglich einen Vielgottglauben gegeben habe. Jacob hingegen ist der Ansicht, dass der Plural hier ein Ausdruck einer göttlichen Fülle ist, die sein umfassendes Wirken zum Ausdruck bringen soll. Das beinhaltet für einen jüdischen Gläubigen sowohl den Aspekt der Macht wie auch den Aspekt der Hilfe. Diese Theorie wird noch dadurch unterstützt, dass für den eigentlichen Gottesnamen JHWH ein Singular verwendet wird (vgl. Jacob 2000: 19-25).

Dass שמיים (shamayim) *Himmel* im Plural steht, könnte darauf zurückgehen, dass bereits in der Vorstellung mittelalterlicher Bibelcommentatoren neben dem für Menschen sichtbaren Himmel eine weiterer für die Welt der Engel existierte (vgl. Seleznev 1999: 13).

Vers 2 führt sodann die erste abgeleitete Form ein רוחהpet (mərahēpet) ein, die ein Pi'el-Partizip darstellt. In seiner Grundbedeutung im Qal (רְחֹמֶת: r̥hp̥) bedeutet dieses Verb „von liebenden Gefühlen berührt werden“ (Tyndalearchive 2017). Davon leitet sich auch die möglicherweise intensivierende Bedeutung im Pi'el „brüten“ (Tyndalearchive 2017) ab. Dies wird in Bezug auf den ורught אלהים (vəruah 'elōhiym) „Atem, Wind, Geist“ (Tyndalearchive 2017) Gottes gesagt. Viele Exegeten sehen darin den Geist Gottes, der liebend über dem Wasser brütete (vgl. z.B. Biblehub 2017). Jacob und einige andere jüdische Exegeten sehen hingegen darin nicht den lebenspendenden Geist Gottes, sondern den Wind Gottes. Dieser Wind ist aber nicht in horizontaler Bewegung, sondern in vertikaler gewissermaßen vom Himmel auf die Erde, wodurch das Bild eines Vogels, der seine Flügel über dem Nest seiner Jungen bewegt, entsteht (vgl. Jacob 2000: 28-29).

Die neue Einheitsübersetzung gibt den Satz folgendermaßen wieder: „[...] und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.“ (Die Bibel 2016: 18) In dieser Übersetzung geht die Anspielung auf einen seine Eier schützenden und brütenden Vogel verloren, jedoch wird das Statische des Vorgangs sehr gut zur Geltung gebracht. Die Einheitsübersetzung schließt sich hier nicht der jüdischen Tradition an und sieht im ורught אלהים (vəruah 'elōhiym) den Geist Gottes, der schützend und liebend auf seiner Schöpfung ruht.

Ebenso steht in der russischen Übersetzung: „[...] и дух Божий веял над водами.“¹ (Seleznev 1999: 13) Auch hier wird nicht nach jüdischer Tradition vom Wind gesprochen, sondern vom Atem oder Geist Gottes. Mag sein, dass sich der Übersetzer für diese Wiedergabe entschieden hat, weil der Geist Gottes in der christlichen Tradition oft mit dem

¹ „[...] und der Geist Gottes wehte über den Wassern.“ (Übersetzung der Autorin)

Heiligen Geist in Verbindung gebracht wird, der auch für Gottes Liebe steht. Dazu passt auch das Bild des brütenden Vogels, der schützend seine Flügel über seinen Eiern ausbreitet (vgl. Seleznev 1999: 13).

In Vers 4 findet sich das erste Hif'il des Textes וַיָּבֹדֶל (vayabədēl), welches sich vom Stamm בָּדַל (vadal) ableitet und in Grundform nicht verwendet wird. Im Hif'il bedeutet es „trennen“ (Tyndalearchive 2017). Womöglich liegt in dieser separativen Komponente, dass Gott die Abscheidung von Tag und Nacht bewirkt, die Begründung für fast seine ausschließliche Existenz in der abgeleiteten Form.

In diesem Vers werden Licht und Dunkelheit durch ihre den Tag einteilenden Eigenschaften charakterisiert. Es ist hier das Licht in seiner alles erhellenden Eigenschaft angeführt und die Dunkelheit, die undurchdringlich ist und Schatten erzeugt (vgl. Biblehub 2017).

Gott unternimmt in diesem Vers die Scheidung von Licht und Dunkelheit persönlich und gibt dem Licht, das seiner Natur der Reinheit am besten entspricht, den Vorzug. Der Dunkelheit wird ein untergeordneter Rang zugeordnet, denn sie wird in ihrer Dauer beschnitten. Die Zeit wird geordnet, wie auch alles andere straff und eindeutig von Gott organisiert wird (vgl. Jacob 2000: 32-33).

In der Einheitsübersetzung wird bei diesem Vers übersetzt: „Und Gott schied das Licht von der Finsternis.“ (Die Bibel 2016: 18) Ebenso übersetzt die russische Übersetzung: „Бор [...] отдалил его от тьмы, [...].“² (Seleznev 1999: 14) Es ist anzumerken, dass die deutsche Übersetzung den Satzbau des Originals nicht übernimmt und stattdessen nach jeder Gedankeneinheit einen Punkt setzt. Die russische Übersetzung hält sich hingegen an den Satzbau des Originals.

In Vers 6 und 7 begegnet dasselbe Verb בָּדַל (vadal) nochmals als Hif'il-Partizip מִבְּדָלִי und Waw-Consecutivum im Hif'il (vayabədēl). Auch hier organisiert und ordnet Gott seine Schöpfung weiter, um den Weg für Leben zu bereiten, auf dass es sich sodann eigenständig aus der von ihm geschaffenen Basis vermehren könne. Dafür wird erstmals für die Erschaffung das Verb הָשַׁאַת (asah) verwendet, welches kein Exklusivrecht Gottes darstellt, sondern auch in Bezug auf seine Schöpfung verwendet werden kann. Etwas machen lässt sich nur aus einer bereits vorhandenen Basis. Gott gebietet gewissermaßen, dass sich das Firmament aus den bereits von ihm bereitgestellten Stoffen bildet. Jacob weist auch auf einen interessanten Übersetzungsfehler der meisten gängigen Übersetzungen in Vers 7 hin, denn sie

² „Gott [...] schied es von der Dunkelheit, [...].“ (Übersetzung der Autorin)

gehen davon aus, dass Gott zwischen dem Wasser ober- und unterhalb des Firmaments schied. Tatsächlich bildet jedoch das Firmament die Trennlinie zwischen dem Wasser oberhalb und unterhalb. Dafür spricht seiner Meinung auch die grammatischen Konstruktionen, denn hätte Gott die Trennung vorgenommen, wäre er wohl als Subjekt wiederholt worden. Ein interessantes Moment ist auch, dass in dieser Passage die Formel, dass Gott mit seinem Werk zufrieden ist (vgl. Bibel 2016: 18), gänzlich fehlt. Jacob erklärt dies damit, dass das Werk des Wassers am zweiten Tag noch nicht vollendet war. Und tatsächlich wird erst in Vers 9 das Wasser seiner endgültigen Bestimmung zugeführt (vgl. Jacob 2000: 39-40).

Nicht ganz unproblematisch ist auch das Verständnis des Wassers, das sich oberhalb und unterhalb des Firmaments befindet. Viele Gelehrte sehen darin einerseits die Wolken, die den Regen über der Erde ausgießen und somit – es sei hier nur als Beispiel die Sintflut erwähnt – auch eine Bedrohung darstellen können, andererseits die weite Ausdehnung des Urmeeres unterhalb des Firmaments, das in dieser Schöpfungsphase noch den Erdboden zur Gänze bedeckt (vgl. Biblehub 2017).

Beide Übersetzungen scheinen in dieselbe Falle zu tappen, denn sie sehen beide Gott als Erschaffer des Gewölbes wie auch als trennende Instanz der beiden Wasserhälften an. So findet sich in der neuen Einheitsübersetzung: „Gott machte das Gewölbe und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes vom Wasser oberhalb des Gewölbes.“ (Bibel 2016: 18) Ebenso im russischen Translat: „Бог создал свод, и отделил воды под сводом от вод над сводом [...].“³ (Seleznev 1999: 14)

In Vers 9 begegnet das Nif'al נִקְרֵא (yiqāvu) „versammelt werden, sich sammeln“ (Tyndalearchive 2017), das sich von der Wurzel קָרַב (qavah) ableitet, die eigentlich „erwarten“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Die Bedeutung des Sich-Versammelns dürfte sich wohl daraus ergeben haben, dass das Nif'al eigentlich die Bedeutung des gegenseitigen aufeinander Wartens hat, was natürlich auch eine Art Versammlung nahelegt.

Entgegen der meisten Bibelinterpretationen und –übersetzungen legt Jacob hier das Verständnis eines echten Passivs nahe, denn die Wasser werden in diesem Abschnitt ja nicht originär geschaffen, sondern Gott befiehlt, dass Platz für trockenes Land gemacht werden soll. Dies wird mit Hilfe des in Vers 2 bereits erwähnten *Windes* Gottes bewerkstelligt, der wie ein Adler diesmal in horizontaler Bewegung auf Geheiß Gottes die Wasserfluten zur Seite drängen soll, damit das Festland zum Vorschein kommen kann. Zu dieser Auslegung passt

³ „Gott erschuf ein Gewölbe und teilte das Wasser unter dem Gewölbe vom Wasser oberhalb des Gewölbes [...].“ (Übersetzung der Autorin)

auch das sich an diesen Gedanken anschließende Nif'al נִתְרָאֵה (vətērā'eh), das sich von der Wurzel רָאַר (r'h) „sehen“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Hierbei handelt es sich um ein jussives Passiv, das die Sprache eines Herrschers wiederspiegeln soll (vgl. Jacob 2000: 49). In den beiden Übersetzungen wird in beiden Fällen mit einer reflexiven Form übersetzt. Damit geht nach Jacob der Hinweis auf Gottes Weisung verloren und die Wasser handeln gewissermaßen in Eigenregie, was in diesem Vers jedoch nicht ausgesagt werden soll. In der Einheitsübersetzung findet sich in diesem Sinne die Übersetzung: „Es sammle sich das Wasser unterhalb des Himmels an einem Ort und das Trockene werde sichtbar.“ (Bibel 2016: 18) Ähnliches steht in der russischen Übersetzung: „И сказал Бог: — Пусть воды, что под небом, соберутся вместе и покажется суша.“⁴ (Seleznev 1999: 14)

Der Himmel in diesem Vers wird als ein festes Gebilde vorgestellt, welches verhindert, dass die (Regen-)Wasser im oberen Teil des Himmels sich unkontrolliert auf die Erde ergießen. Unter dem Gewölbe befinden sich die Meere und das Festland (vgl. Seleznev 1999: 14).

Nachdem die Teilung von Wasser und trockenem Land abgeschlossen ist, schreitet Gott an die Erschaffung der nächsten für Mensch und Tier unabdingbaren Lebensgrundlage: die Pflanzenwelt. Dafür wird in Vers 11 die jussive Hif'il-Verbform נִשְׁפַּת (tadəšē') „sprießen lassen“ (Tyndalearchive 2017), welches sich vom Qal נִשְׁפַּט (dš') „sprießen, grünen“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Dieses Wort stellt eine Hif'il-Bedeutung in ihrer reinsten Ausprägung dar: die Erde lässt auf Geheiß Gottes Pflanzen sprießen, die sodann durch Samenproduktion in der Lage sind, auch ohne göttliches Zutun für ihre Vermehrung zu sorgen. Dieser Gedanke wird im Hif'il-Partizip מָזְרִיאָה (mazəriya') „keimen“ (Tyndalearchive 2017), das aus dem Qal זָרָה (zara) „säen“ (Tyndalearchive 2017) abgeleitet wird. Auch hier wieder der Hinweis auf den Anstoß Gottes, der sodann von den Pflanzen eigenständig übernommen wird, worauf in Vers 12 durch das Waw-Consecutivum im Hif'il נִתְבֹּשֶׁ (vatvōšē') „sprießen lassen“ (Tyndalearchive 2017) mit der Grundform נִצְחֶה „hervorkommen“ (Tyndalearchive 2017) Bezug genommen wird.

In diesen Versen soll kein frühzeitliches Botanikverständnis vermittelt werden, wie oftmals missverständlich behauptet wird, sondern lediglich auf alle Aspekte des Lebens hingewiesen werden, die Gott letztlich für den Menschen zur Kultivierung bereitstellt. Dabei ist נִשְׁפַּת (desē') das Grün im Allgemeinen, dem eine Aufzählung aller von Gott geschaffener pflanzlicher Spezies folgt, worunter sich Kräuter und Fruchtbäume befinden. Erwähnenswert

⁴ „Und Gott sagte: „Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an einem Ort und sichtbar werde das trockene Land.““ (Übersetzung der Autorin)

ist, dass der Ausdruck עֵץ פָּרָח (Fruchtbaum) im Hebräischen durchaus eine ungewöhnliche Formulierung ist, die höchstwahrscheinlich auf die Besonderheit hinweisen soll, dass hartes Holz nährende Frucht hervorbringen kann (vgl. Jacob 2000: 44-46).

Die Einheitsübersetzung übersetzt diesen Abschnitt mit: „Die Erde lasse junges Grün sprießen, Gewächs, das Samen bildet, Fruchtbäume, die nach ihrer Art Früchte tragen mit Samen darin auf der Erde. Die Erde brachte junges Grün hervor, Gewächs, das Samen nach seiner Art bildet, und Bäume, die Früchte tragen mit Samen darin nach ihrer Art.“ (Bibel 2016:18) Etwas freier gestaltet sich die russische Übersetzung: „И сказал Бог: — Пусть из земли произрастут растения: травы, дающие семена, и деревья разных видов, приносящие плоды с семенами. И стало так. Земля породила растения: травы разных видов, дающие семена, и деревья разных видов, приносящие плоды с семенами.“⁵ (Seleznev 1999: 14) Gleich im ersten Satz der Übersetzung wird der Fokus von der Erde, die sprießen lässt, durch Subjektausch auf die Pflanzen, die aus der Erde wachsen, gelegt. Damit geht zwar nicht unbedingt die kausative Bedeutung des Hif'ils verloren, da durch die Partikel пусть (pust') das Kausative mitschwingt. Dennoch lassen sich im Russischen Synonyme für das Verb des Hervorbringens finden, wie beispielsweise das Verb *производить* (proizvodit'), durch die diese Änderung hätte vermieden werden können.

Vers 15 behandelt die Erschaffung von Gestirnen. Gott erschafft und fixiert sie auf dem Gewölbe, auf dass sie seiner Schöpfung leuchten, was durch den Infinitivus Constructus im Hif'il יְהִיא לֹאַיִיר (ləhā'iyr) „leuchten, scheinen“ (Tyndalearchive 2017), welcher sich vom Verb אור ('vr) „licht werden“ (Tyndalearchive 2017) ableitet.

In Vers 18 wird noch expliziter auf deren Funktion hingewiesen, die im Hif'il-Infinitivus-Constructus וְלֹא-הֲבָדֵיל (ulāhabədiyl) dazu berufen werden, „um zu scheiden“ (Tyndalearchive 2017) zwischen Licht und Dunkelheit.

Gott setzt diesen Akt unmittelbar vor die Entstehung der tierischen und menschlichen Lebenwesen, einerseits um ihre Ankunft vorzubereiten und ihren Lebensrhythmus durch die Einteilung in Tag und Nacht zu organisieren. Dabei wird ihnen auch sogleich eine bestimmte sakrale Bedeutung beigemessen, da sie auch göttliche Zeichen und Feste bezeichnen sollen. Dies entspricht der Gotteswahrnehmung in den Anfängen der Religion, die sich in erster Linie über himmlische Zeichen Gottes an die Menschen ausdrückte. Hier sei kurz der Bund Noahs mit Gott erwähnt, der sich in einem Regenbogen ausdrücke (vgl. z.B. Gen 9:12-16). Am 4.

⁵ „Und Gott sagte: „Aus der Erde sollen Pflanzen wachsen: Gräser, die Samen spenden, Bäume unterschiedlichster Arten, die Früchte geben mit Samen. Und so wurde es. Die Erde brachte Pflanzen hervor, Gräser unterschiedlichster Arten, die Samen hervorbrachten, und Bäume unterschiedlichster Arten, die Früchte mit Samen hervorbrachten.““ (Übersetzung der Autorin)

Tag der Schöpfung ist daher die kosmische Regulierung der Erde beendet, auf dass sie für den Menschen bewohnbar sei (vgl. Biblehub 2016).

Diesen Aspekt des Dienstes an den Menschen kehrt auch Jacob in seinem Kommentar ganz besonders hervor. Er wendet sich entschieden gegen die Annahme einiger Forscher, die in der Art der Beschreibung der Gestirne, welche zur Herrschaft (הַלְשָׁמָדָל: ləmeməšelet) über Tag und Nacht bestimmt werden, einen letzten Rest der babylonischen Götter Schamasch (Sonne) und Sin (Mond) sehen, die natürlich auch den Verfassern der Tora bekannt waren. Gerade das Gegenteil ist hier der Fall: die Gestirne stehen betont im Dienste der Erdenbewohner und treten erst in Erscheinung, als deren Ankunft unmittelbar bevorsteht. Sie sind die Vasallen Gottes, weswegen sie auch nicht näher benannt werden. Gott übergibt ihnen einen Teil seiner Aufgaben, damit er sich künftig nicht mehr darum kümmern müsse (vgl. Jacob 2000: 49-52).

Die Einheitsübersetzung übersetzt diese Passage mit: „Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden. Sie sollen als Zeichen für Festzeiten, für Tage und Jahre dienen.“ (Bibel 2016: 18) Ähnliches findet sich in der russischen Übersetzung: „И сказал Бог: — Пусть будут светила на своде небесном, чтобы отделять день от ночи, указывать сроки, отмерять дни и года.“⁶ (Seleznev 1999: 15)

Mit Ende des vierten Tages ist die Welt für die Ankunft der Tiere und des Menschen bereit. Zuerst kommen die im Wasser lebenden Tiere und die Vögel in der Luft. Gleich in Vers 20 begegnet ein Pol’el יְעֻפֶּף (yə’vofef), der sich von der Grundform עוף (‘vf) „mit den Flügeln bedecken“ (Tyndalearchive 2017) ableitet, woraus die Bedeutung des Fliegens entstanden sein dürfte. Bei diesem Pol’el könnte es sich also eventuell um eine Intensivierung des Stamms handeln, der sich in der Auf- und Abbewegung der Flügel äußert. Gott segnet sodann in Vers 22 ausdrücklich sein Werk mit dem Pi’el וַיַּבְרֹךְ (vayəbārekə) von בָּרְךָ (brk), das eigentlich „sich niederknien, Gott anrufen, segnen“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Im Pi’el könnte es hier eine faktitiv-resultative Bedeutung haben, dass Gott seinen Segen über seinem Werk aussprach.

Die Schöpfung der Lebewesen beginnt mit den Fischen und den Vögeln, weil diese den Landtieren und schließlich dem Menschen fremder sind. Ferner wurden sie in der damaligen Zeit auf ähnliche Weise gefangen, nämlich mit Stellnetzen. Sie werden auch nicht von Wasser hervorgebracht, sondern dieses stellt lediglich die Wohnstatt dieser Tiere dar. Darein gliedern sich auch die הַתָּנִינִים (hataniynim), riesige im Wasser lebende Tiere, die Schlangen nicht

⁶ „Und Gott sagte: „Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag von Nacht zu scheiden, Festzeiten anzugeben, Tage und Jahre zu messen.““ (Übersetzung der Autorin)

unähnlich sind. Sie sollen hier wohl ein Anklang an die brausende, rollende Flut des Meeres sein. Jacob sieht darin den Wal und gibt es auch in seiner Übersetzung so wieder (vgl. Jacob 2000: 52-54).

Andere ExegetInnen sind der Ansicht, dass Gott die simpleren Wesen seiner Schöpfung zuerst erschuf, um sich sodann in einem zweiten Schritt den landbewohnenden Lebewesen zuzuwenden. Dabei werden auch die Fische als *Kriechtiere* bezeichnet, da sie mit ihrem Bauch das Wasser berühren oder im Wasser versinken. Ein weiterer Grund für die Zusammenfassung von Fischen und Vögeln könnte gewesen sein, dass beide ihre Fortbewegung auf ähnliche Weise mit dem Schwanz steuern (vgl. Biblehub 2016).

Die Passage wird in der Einheitsübersetzung folgendermaßen übersetzt: „Das Wasser wimmle von Schwärmen lebendiger Wesen und Vögel sollen über der Erde am Himmelsgewölbe fliegen. Und Gott erschuf die großen Wassertiere und alle Lebewesen, die sich fortbewegen nach ihrer Art, von denen das Wasser wimmelt, und alle gefiederten Vögel nach ihrer Art.“ (Bibel 2016: 18) Ähnliches steht auch in der russischen Übersetzung: „И сказал Бог: — Пусть вода кишит живыми существами. А над землей, по своду небесному, пусть летают птицы. И Бог сотворил огромных чудищ морских, и разные виды живых существ, которые снуют и кишат в воде, и разные виды крылатых птиц.“⁷ (Seleznev 1999: 15) Die russische Übersetzung vermag hier das Pi'el besonders gut wiederzugeben, da es für die Übersetzung das ungerichtete Verb des Fliegens *летают* (letajut) verwendet, welches eine Hin- und Herbewegung ausdrückt. Ebenfalls spricht sie von Meeresungeheuern, was wohl auch dem hebräischen Wort מְתִינִים (hataniyim), welches auch mit dem Leviathan assoziiert wird, näher kommt als die deutsche Übersetzung, die lediglich die „großen Wassertiere“ (Bibel 2016: 18) nennt.

Schließlich erschafft Gott am sechsten Tag (Vers 24-31) die Landtiere und den Menschen. Die Passage eröffnet wieder mit einem Hif'il-Imperfekt נָשַׂא (tvōsē'), welches sich wieder vom Verb נָזַע (jsa) „das Wachstum bewirken“ (Tyndalearchive 2017) ableitet.

Die Landtiere erhalten keinen Segen, da sie bei übergroßer Vermehrung eine Bedrohung für den Menschen, der sogleich folgen soll, darstellen. Der Mensch wird mit den Landtieren an einem Tag geschaffen, da er ja dazu berufen ist, an ihrer Spitze zu stehen. Er soll gewissermaßen Gott auf Erden vertreten. Gott richtet diese Worte an seinen Hofstatt, seine Engel, die er in den Schöpfungsprozess miteinbezieht. Gott will den Menschen in

⁷ „Und Gott sprach: „Das Wasser sei voll von Schwärmen lebendiger Wesen. Und über der Erde, über das Himmelsgewölbe, sollen Vögel fliegen. Und Gott erschuf große Meeresungeheuer und verschiedene Arten von Lebewesen, die sich hin- und herbewegen und im Wasser wimmeln, und unterschiedliche Arten geflügelter Vögel.“ (Übersetzung der Autorin)

seinem Ebenbild erschaffen. Damit ist nicht eine körperliche Ähnlichkeit gemeint, sondern darin dass er von Gott eine Überlegenheit verliehen bekommt, durch die er dazu befähigt ist, über die Erde und ihre Tiere zu herrschen. Er erschafft den Menschen in männlicher und weiblicher Gestalt. Er segnet sie in Vers 28, womit Gott eigentlich ihren Bund als Eheleute meint, damit sie sich, wie er es für sie vorgesehen hat, vermehren könnten. Keines der Werke des Menschen auf der Erde kann eine Sünde gegen Gott sein. Lediglich durch unsittliches Verhalten kann er sich gegen Gott versündigen. Ein interessanter Aspekt ist auch, dass Gott dem Menschen eigentlich nur die Pflanzenwelt als Nahrungsquelle gibt, wodurch ihre Bestimmung als Ackerbauern bereits vorgezeichnet ist. Fleischkonsum ist jedoch nicht ausdrücklich verboten (vgl. Jacob 2000: 60-62).

Auch christliche Kommentatoren weisen hier auf den Widerspruch der rein pflanzlichen Ernährung und eines somit harmonischen Zusammenlebens von Mensch und Tier hin, die durch die Nahrungsgebote Gottes in Gen 1 gemacht werden. Das ist besonders im Hinblick darauf erstaunlich, dass in späteren Kapiteln der Genesis Tieropfer dargebracht werden sowie Fleischverzehr als Hauptnahrungsquelle einer nomadischen Gesellschaft dargestellt wird (vgl. Biblehub 2016).

4.2.2. Genesis 3: Der Fall des Menschen

Im Zentrum dieses Kapitels steht die Arglist der Schlange. Sie schleicht sich an den Mann und die Frau im Garten Eden heran, um sie zum Verzehr der Früchte vom Baum in dessen Mitte zu verführen. Dabei ist die Schlange nicht eine Personifikation des Bösen, wie es beispielsweise in der persischen Mythologie in der Erzählung von Ahura Mazda der Fall ist. Denn es wird ausdrücklich gesagt, dass auch sie von Gott erschaffen wurde. Sie dürfte wohl ein Spiegelbild für die Tendenz des Menschen sein, Gott zuwider zu handeln. Dies geschieht nicht zuletzt durch den ihm innenwohnenden Trieb, sich hedonistischen Genüssen hinzugeben, wodurch er auch dazu verleitet wird, Gottes Gebote zu missachten. Durch ihre Gabe, sich heimlich anzuschleichen zu können, und ihre gewundene Fortbewegungsweise steht sie im Hebräischen stets für die listige Verführung. Mit dieser Gabe wendet sie sich nun an die Frau, die ihr als das willigere Opfer erscheint (vgl. Jacob 2000: 101-103).

Sie versucht in Vers 5 die Bedenken der Frau mit dem Einwand zu entkräften, dass sie bei Verzehr der Früchte nicht auf der Stelle sterben werden, sondern dass ihnen lediglich die Augen geöffnet werden und sie Gut und Böse erkennen können. Dies erfolgt über die Nif'al-Form וְנִפְגַּה (wənipqəħū), die sich vom Verb פָּגַה (pqh) mit der Bedeutung „öffnen“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Hier hat das Nif'al wohl reflexive Bedeutung, dass *sich* ihnen

durch den Verzehr der Früchte *die Augen öffnen werden*. Damit zieht die Schlange auch die redlichen Motive Gottes in Zweifel und unterstellt ihm neidisches oder missgünstiges Verhalten. Gott möchte womöglich verhindern, dass die Menschen wie Gott werden und enthält ihnen diese göttlichen Früchte vor. Dabei kehrt sie ausschließlich die positiven Seiten des Fruchtverzehrs hervor, wodurch sie ungeahnte Befriedigung erfahren (vgl. Jacob 2000: 105-106).

Das Öffnen der Augen stellt eine biblische Ausdrucksweise dar, die für spirituelles Sehen oder göttliche Offenbarung steht. Die Erkenntnis von Gut und Böse dadurch führt letztlich zu einer völligen Unabhängigkeit von Gott, weil es seine göttliche Anleitung obsolet macht. Das will Gott um jeden Preis vermeiden und hält deshalb die Erkenntnis vom Menschen fern (vgl. Biblehub 2016).

Die Einheitsübersetzung übersetzt diesen Vers mit: „Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“ (Bibel 2016: 19) In der russischen Übersetzung steht: „— Не умрете, — сказал змей. — Просто Бог знает, что когда вы съедите их, то прозреете и сами станете как боги — познавшими добро и зло!“⁸ (Seleznev 1999: 19) In beiden Fällen wurde das Nif'al mit einem intransitiven Verb übersetzt, dass dessen passivisch-mediale Funktion sehr gut wiederzugeben vermag.

In Vers 6 beginnt die Saat der Schlange zu treiben und weckt das Verlangen der Frau. Dies äußert sich im Nif'al-Partizip וְנִחְמַד (vəneħəmād) abgeleitet von der Grundform חָמֵד (ħmd) mit der Bedeutung „begehren“ (Tyndalearchive 2017) sowie im Infinitivus Constructus des Hif'ils לְהַשְׁכִּיל (ləhaśəkiyl), welcher sich von der Wurzel שְׁכַל (škl) „anschauen, klug werden“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Interessant ist, dass das Verb hier im Hif'il keinen nennenswerten Bedeutungsunterschied zu seiner Grundform im Qal aufzeigt (vgl. Kap. 3.3.).

In Vers 6 wird das Verlangen der Frau beschrieben, bis es letztlich zum schicksalhaften Schritt des Pflückens und Verzehr kommt. In ihrer Fixierung fällt ihr gar nicht auf, dass auch die anderen Fruchtbäume des Gartens genau so gute und schöne Früchte haben, wodurch der verbotene Baum im Grunde gar nicht so begehrenswert zu erscheinen braucht. Deshalb rechtfertigt sie ihre Handlung noch mit einem dritten Grund, nämlich der Erkenntnis durch den Verzehr der Frucht, welches nicht zuletzt auch in der Wortbedeutung von שְׁכַל (škl) ausdrückt, die auch „klug werden“ (Tyndalearchive 2017) bedeuten kann (vgl. Jacob 2000: 106-107).

⁸ „Die Schlange sagte: „Ihr werdet nicht sterben. Gott weiß allerdings, dass, wenn ihr von ihnen esst, euch die Augen aufgehen und ihr selbst werdet wie Götter werdet, indem ihr Gut und Böse erkennt.“ (Übersetzung der Autorin)

Es ist interessant, dass besonders christliche KommentatorInnen immer wieder auf den satanischen Aspekt der Schlange hinweisen, obwohl sie sich natürlich bewusst sind, dass der Begriff des Satans zu dieser Zeit im jüdischen Glauben noch unbekannt war (vgl. Biblehub 2016). Das steht auch in krassem Gegensatz zu Jacobs Interpretation, der die Schlange als ein Geschöpf Gottes verstanden wissen will (vgl. Jacob 2000: 104-105).

Vers 6 wird von der Einheitsübersetzung übersetzt mit: „Da sah die Frau, dass es köstlich wäre von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und begehrswert war, um klug zu werden.“ (Bibel 2016: 19-20) Etwas ungenauer verfährt der Übersetzer in der russischen Übersetzung: „Женщина увидела, что плоды этого дерева хороши, приятны взору и сулят знание.“⁹ (Seleznev 1999: 19) Es ist nicht ganz einzusehen, warum der Aspekt des Begehrns in der Übersetzung unter den Tisch gekehrt wird und stattdessen nochmals wiederholt wird, dass sie eine schöne Form hatten. Abgesehen davon, wird die Passage, dass der Baum eine köstliche Nahrungsquelle wäre, gänzlich ausgelassen. Möglicherweise ist es dadurch zu erklären, dass Seleznev einen anderen AT hatte.

Nach Verzehr der Frucht wurden die Augen der beiden Menschen geöffnet: Sie erkennen den Betrug der Schlange und beginnen sich ihrer Nacktheit zu schämen. Schmerzlich bewusst wird ihnen der Verlust ihrer von Gott gegebenen Privilegien. Um sich zu bedecken, bekleiden sie sich mit Feigenblättern, wobei sie sich aus den Blättern eine Art Lendenschurz zusammengefügt haben dürften (vgl. Biblehub 2016).

Das Schuldgefühl, das sie befällt, besteht darin, dass sie etwas Verbotenes getan haben und nun nackt vor denjenigen, der das Verbot ausgesprochen hat, treten müssten. Denn es bedecken ja selbst Gottes Engel vor ihm das Gesicht und den Körper, weil sie vor ihm nicht rein sind. Umso mehr muss sich der Mensch vor Gott verhüllen. Und das tun sie mit Feigenlaub, welches auch ein Indiz dagegen ist, dass diese Erzählung ursprünglich babylonische Wurzeln hat, da dort keine Feigenbäume wachsen (vgl. Jacob 2000: 108).

Vers 8, der das Nahen Gottes beschreibt, ist durch zwei Hitpa’el-Konstruktionen gekennzeichnet. Sie vernehmen die Stimme des Herrn, wie er מִתְהַלֵּךְ (mitəhalēkə) „sich erging“ (Tyndalearchive 2017) und sie sich daraufhin יָבַּחַתְּ (vayitəhabē’) „verstecken“ (Tyndalearchive 2017). מִתְהַלֵּךְ (mitəhalēkə) leitet sich vom Qal הָלֹךְ (hlk) „gehen“ (Tyndalearchive 2017) ab und hat im Hitpa’el die Bedeutung „sich ergehen“ (Tyndalearchive 2017). יָבַּחַתְּ (vayitəhabē’) hingegen hat die Wurzel חַבָּא (hb’) und findet ausschließlich in

⁹ „Und die Frau sah, dass die Früchte dieses Baumes eine Augenweide waren, dass sie angenehm anzuschauen waren und Erkenntnis versprachen.“ (Übersetzung der Autorin)

den abgeleiteten Stämmen Verwendung. Im Hitpa’el hat es die Bedeutung „sich verstecken“ (Tyndalearchive 2017).

Viele christliche ExegetInnen wollen die Zeit, zu der sich Gott im Garten erging, als Abendstunde festlegen und argumentieren, dass nach orientalischem Brauch Spaziergänge aufgrund der großen Tageshitze erst am Abend stattfinden. Jacob hingegen argumentiert, dass es für HebräerInnen unvorstellbar gewesen wäre, dass der allmächtige Gott tagsüber wegen der Hitze in seinem Garten keine Spaziergänge macht. Allerdings gehen Jacob und andere jüdische Exegeten auch davon aus, dass sich das Verb nicht auf Gott, sondern vielmehr auf seine Stimme bezieht (vgl. Jacob 2000: 109).

Interessant ist, dass christliche ExegetInnen ebenfalls in der Stimme Gottes einen Vorboten der Erlösung durch Gottes Sohn verstehen, denn Gott kommt nicht nur, um zu richten, sondern erweist sich im Sündenfall der Menschen vielmehr als ihr Retter. So gibt es auch keinen Grund für diese, ihn zu fürchten (vgl. Biblehub 2016).

Die Einheitsübersetzung übersetzt nicht im Sinne Jacobs, der das Dahergehen auf die Stimme Gottes bezogen wissen will: „Als sie an den Schritten hörten, dass sich Gott, der HERR, beim Tagwind im Garten erging, versteckten sich der Mensch und seine Frau vor Gott, dem HERRN, inmitten der Bäume des Gartens.“ (Bibel 2016: 20) Etwas freier wird noch in der russischen Übersetzung übersetzt: „Повеял ветер — они услышали, как по саду идет ГОСПОДЬ Бог, и спрятались за деревьями.“¹⁰ (Seleznev 1999: 19) Beide Übersetzungen bringen den transitiven Charakter der Hitpa’el-Verben gut zum Ausdruck, wobei angemerkt werden muss, dass sich im Russischen für das Lustwandeln keine entsprechende reflexive Verbalform findet.

Als Gott den Menschen schließlich zur Rede stellt und nach seinem Aufenthaltsort fragt, geht es ihm nicht darum zu erfahren, wo sich die beiden Menschen befinden, da er diesen in seiner Allwissenheit schon lange kennt, sondern er weist den Mann darauf hin, dass er, der von ihm zum Hüter des Gartens bestellt wurde, nicht auf seinem Posten ist. Dieses Amt wurde Adam von Gott übertragen. Dabei ist nicht gesagt, dass Gott mit Adam von Angesicht zu Angesicht sprach. Die Art und Weise des Sprechens wird vielmehr der Vorstellungskraft der LernerInnenschaft überlassen. Adam versucht nun Zeit zu gewinnen, indem er sich unwissend zeigt. Aber Gott will ihn nicht aus eigenem Antrieb anklagen, sondern dass er seine Schuld selbst eingesteht. Auch bezeichnet er den verhängnisvollen Baum als Baum des Verbotes, da Adams Erkenntnis aus der Missachtung des Verbotes

¹⁰ „Der Wind begann zu wehen und sie hörten, wie Gott der HERR durch den Garten wandelte, und versteckten sich inmitten der Bäume.“ (Übersetzung der Autorin)

entsteht, was wiederum zu einer moralischen und physischen Scham führt, in seiner ursprünglichen Form vor Gott zu treten. Doch anstatt sein Schuld einzugeben, beschuldigt Adam Gott, dass er ihm die falsche Frau zur Seite gestellt habe (vgl. Jacob 2000: 109-111). Deshalb wendet sich Gott der Frau zu und fragt sie nach dem Grund ihres Handelns. Die einfache Antwort der Frau ist, dass die Schlange sie verführt und sie gegessen habe.

Es hat ExegetInnen seit jeher interessiert, warum der Verfasser der Genesis die Frau die erste Sünde begehen lässt. Das könnte u.a. darin begründet sein, dass er bei Verfassen der Erzählung andere biblische Geschichten im Alten Testament im Sinne hatte. An dieser Stelle sei Salomons Hochzeit mit der Pharaonentochter, die ihn von seinem Glauben abfallen ließ, erwähnt (vgl. z.B. 1 Kön 3) sowie die ägyptischen Kulte, in denen Schlangen eine wichtige Rolle spielten und die sie an seinen Hof brachte (vgl. Scharbert 2005⁶: 27).

In Vers 13 rechtfertigt sich die Frau, dass sie von der Schlange getäuscht wurde. Dazu verwendet sie das Hif'il-Perfekt הִשְׁאַנֵּי (hišiy'aniy), welches auf den Stamm נָשָׁה (nš') zurückgeht. Dieses Verb ist im Qal ungebräuchlich und findet vorwiegend als Hif'il Verwendung. In dieser Form zeigt es alle Charakteristika eines klassischen Hif'il und hat die Bedeutung „jem. auf die falsche Bahn bringen“ (Tydalearchive 2017), woraus sich nur allzu leicht die Bedeutung „täuschen“ (Tydalearchive 2017) ableiten lässt.

Die Strafe der Menschen für die Übertretung des Verbots ist das Gefühl der Reue und einer gesellschaftlichen Ächtung. Außerdem müssen sie sich der göttlichen Vergeltung stellen, die sich in einem Zahn-um-Zahn-Prinzip ausdrückt. So beginnt die Urteilsverkündung bei der Schlange als der eigentlichen Überheberin des Übels. Er fragt sie jedoch anders als das Menschenpaar nicht nach den Beweggründen ihres Handelns, weil sie in ihrer Eigenschaft als Tier den animalischen Trieb in sich hat und sich daher auch vor Gott nicht verantworten kann. Gott verflucht die Schlange, jedoch nicht indem er sie, wie christliche ExegetInnen annehmen, der Beine beraubt, – immerhin gibt es eine Vielzahl an Tieren, die sich ebenfalls auf dem Bauch fortbewegen – sondern indem er ihre Fortbewegungsart als fürderhin verabscheuwürdig erklärt, wodurch sich alle von ihr abwenden werden. Sie wird daher durch den Fluch, der auf sie gelegt ist, herausgenommen sein aus der Gemeinschaft aller Tiere. Außerdem setzt Gott immerwährende Feindschaft zwischen die Nachkommen des Menschen und die der Schlange. Der Mensch ist zwar auch insofern Tier, als er animalische Triebe hat, gleichzeitig jedoch ist er ein Ebenbild Gottes, für den im Gegensatz zum Tier göttliche Verbote gelten (vgl. Jacob 2000: 111-115).

Die Einheitsübersetzung gibt diese Stelle wieder mit: „Die Schlange hat mich verführt. So habe ich gegessen.“ (Bibel 2016: 20) Ähnliches übersetzt auch die russische Bibel: „Та ответила: — Змей меня обманул, и я ела.“¹¹ (Seleznev 1999: 20)

Ab Vers 16 wendet sich Gott der Bestrafung der Frau zu. Er verkündet ihr, dass er ihr große Mühsal bereiten und sie unter Schmerzen gebären wird mit der Hif'il-Konstruktion **אָרְבַּה הָרְבָּה** (harəbāh 'arəbeh) vom Stamm **רַבָּה** (rbh) „groß werden“ (Tydalearchive 2017). Im Hif'il hat es die Bedeutung „groß machen“ (Tydalearchive 2017), was sich dadurch erklärt, dass Verben die im Qal intransitiv sind, gerne im Hif'il einfach aktive Bedeutung annehmen.

Von Bedeutung ist, dass Gott in dieser Passage die Frau als einzige nicht verflucht. Denn Mühsalen, die er ihr auferlegt, hat er bereits in der Schöpfung festgelegt. Und damit waren auch schon von Anfang an aufgrund der physischen Beschaffenheit der Frau Schmerzen verbunden. Außerdem ist die Zeugung von Nachkommenschaft im ersten Kapitel der Genesis ein Vorgang, der von Gott gesegnet wird. Gott braucht sie nicht zu bestrafen, er öffnet ihr lediglich die Augen bezüglich kommender Schmerzen, die sie nicht abwenden kann, zumal ja die Vermehrung des Menschen im Interesse Gottes steht. Auch die Unterordnung unter den Mann ist nicht als Bestrafung gedacht, denn damit hätte Gott den Mann, den er mit einem Fluch belegt, für seinen Ungehorsam belohnt. Vielmehr soll sie ihm als Gehilfin zur Seite stehen, was auch schon im Garten Eden der Fall war. Dass sie dabei als das *schwächeren Geschlecht* angesehen wird, erklärt sich aus dem patriarchalischen Gesellschaftsverständnis des Autors (vgl. Jacob 2000: 117-118).

Die Passage wird in der Einheitsübersetzung folgendermaßen übersetzt: „Viel Mühen bereite ich dir und häufig wirst du schwanger werden.“ (Bibel 2016: 20) Expliziter noch wird in der russischen Übersetzung gesagt: „Женщине ГОСПОДЬ Бог сказал: — Мучительной Я сделаю беременность твою, в муках будешь рожать детей.“¹² (Seleznev 1999: 20) Zu beiden Übersetzungen sei angemerkt, dass sie eigentlich den hebräischen Satz verkürzen, der nicht nur von allgemeinen großen Schmerzen und vielen Schwangerschaften der Frau spricht, sondern auch von der schmerhaften Geburt.

Danach wendet sich der Herr dem Mann zu (Vers 17-18), verflucht ihn und sagt, dass er seine Nahrung unter großen Mühen erarbeiten muss und der Erdboden ihm nur Disteln und Dornen wachsen lässt. Dies wird mit dem Hif'il **תַּשְׁמִיחַ** (tašəmiyah) von **צָמֵחַ** (ṣm̄h) mit der

¹¹ „Sie antwortete: „Die Schlange hat mich getäuscht und ich habe gegessen.““ (Übersetzung der Autorin)

¹² „Zur Frau sprach Gott der HERR: „Qualvoll werde ich deine Schwangerschaft machen, unter Qualen wirst du Kinder gebären.““ (Übersetzung der Autorin)

Bedeutung „sprießen“ (Tyndalearchive 2017) in Vers 18 zum Ausdruck gebracht. Das Hif'il hat hier seine klassische kausative Bedeutung.

Adam erhält das volle Strafurteil, weil er Gottes Verbot übertreten hat und somit auch alleine die Verantwortung dafür trägt. Durch ihn ist der Erdboden verflucht. Erst durch Noah soll dieser Fluch aufgehoben werden. Das erfüllt sich nicht mehr zu Lebzeiten Adams. Gleichzeitig hat Gott jedoch nicht im Sinn, dass durch den Fehler eines Menschen alle nachfolgenden Generationen zu leiden hätten. Diese Deutung erhielt die Stelle erst später. Das ist nicht zuletzt wahrscheinlich dadurch begründet, dass das Wort אָדָם (Adam) im Hebräischen nicht nur einen Eigennamen bezeichnet, sondern auch als Gattungsbezeichnung für den Menschen verwendet wird. An dieser Stelle ist jedoch nur Adam als erster Mensch bezeichnet, der seine Strafe empfangen soll. Die besteht nicht darin, dass der Mann seine Körperkraft einsetzen soll, um den Boden zu bearbeiten, was wiederum auch bereits in der Genesis festgelegt wurde, sondern dass er seine Arbeit unter Entbehrung, Hunger und Durst verrichten muss. Dadurch soll ihm bewusst werden, wie hart erarbeitet seine Nahrung ist, während er im Paradies nur nach den Früchten des Gartens zu greifen brauchte (vgl. Jacob 2000: 119-120).

In der Einheitsübersetzung findet sich die Übersetzung: „Dornen und Disteln lässt er dir wachsen und die Pflanzen des Feldes wirst du essen.“ (Bibel 2016: 20) Ähnlich in der russischen Übersetzung: „А человеку ГОСПОДЬ Бог сказал: — Колючие кусты она тебе произрастит, полевою травою питаться будешь.“¹³ (Seleznev 1999: 20) Zur russischen Übersetzung ist anzumerken, dass Dornen und Disteln zu *dornigen Sträuchern* zusammengezogen wurden.

Gott lässt allerdings nach seinem Urteil die ersten Menschen nicht völlig unvorbereitet in ihr neues Leben aufbrechen. Er macht ihnen in seiner Güte und Sorge Kleidung, um sie vor der mitunter unwirtlichen Witterung auf der Erde zu schützen (vgl. Scharbert 2005⁶: 28). In Vers 21 wird zu diesem Zweck das Hif'il מַעֲלֵבְנִי (vayaləbišēm) verwendet, welches sich von Qal לֹבֶשׁ (lvš) „jem. bekleiden“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Im Hif'il hat es oft die Bedeutung „jem. mit etwas bekleiden“ (Tyndalearchive 2017).

Die Kleidung die Gott den Menschen gibt ist nicht nur ein Zeichen seiner Gnade. Sie soll in erster Linie ein sittliches Merkmal der menschlichen Gesellschaft darstellen und ihn so auch vom Tier unterschieden. Außerdem wird der Rang einer Person auch äußerlich an seiner Kleidung festgemacht. Das Kleid verleiht also dem Menschen erst den Status des Menschen.

¹³ „Und dem Mann sagte Gott der HERR: „Dornige Sträucher lässt er dir wachsen und vom Gras am Feld wirst du dich ernähren.“ (Übersetzung der Autorin)

Die Kleider stellen nach Jacob gewissermaßen eine Ergänzung zu Gottes Schöpfung dar. So ist es auch verständlich, dass Gott selbst diese Kleidung erschafft und dem Menschen gibt. Die Geschichte im Paradies lässt sich auch als Prüfung Gottes ansehen, von der Gott schon von Anfang an wusste, dass sie der Mensch nicht bestehen werde. Somit diente sie dazu, dem Menschen seine Unzulänglichkeiten, die er ohne sie nicht erkannt hätte, vor Augen zu führen (vgl. Jacob 2000: 123-125).

Vers 21 wird in der deutschen Übersetzung folgendermaßen übertragen: „Gott, der HERR, machte dem Menschen und seiner Frau Gewänder von Fell und bekleidete sie damit.“ (Bibel 2016: 20) Gleichesmaßen in der russischen Übersetzung: „ГОСПОДЬ Бог сделал одежду из кожи и одел человека и его жену.“¹⁴ (Seleznev 1999: 21) Es ist zu vermerken, dass die russische Übersetzung hier von Leder spricht und die deutsche Übersetzung von Fell. Das liegt darin begründet, dass das hebräische Wort צוֹר ('vor) beide Übersetzungen zulässt.

Die Verse 22, 23 und 24 zeichnen sich durch eine Reihe von Pi'el- und Hif'il-Konstruktionen aus. Gott befürchtet, dass der Mensch auch noch vom Baum des Lebens essen könnte und somit unsterblich wird. So schickt er ihn fort וַיַּשְׁלַחֵהוּ (vayəšaləhēhu), eine Pi'el-Form mit angehängtem Akkusativ-Suffix, welches sich von Qal שלח (šlh) „senden“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Auch im Pi'el hat es die Bedeutung „senden“ (Tyndalearchive 2017), nur dass es an dieser Stelle womöglich eine faktitiv-resultative Bedeutung hat, da das Senden aus dem Garten Eden endgültig ist. In diesem Sinne könnte auch die nachfolgende Pi'el-Form וַיָּגַרֵשׁ (vayəgāreš) von גַּרְשׁ (ğrš) „vertreiben“ (Tyndalearchive 2017) gemeint sein, die sich in ihrer Bedeutung im Pi'el auch nicht vom Qal unterscheidet. Die Vertreibung endet schließlich mit dem Befehl der Niederlassung auf einem dem Menschen zugewiesenen Gebiet östlich des Gartens. Diese Zuteilung erfolgt mit dem Hif'il-Verb וַיַּשְׁקֹן (vayašekēn) von Qal שָׁקַן (škn) „sich niederlassen“ (Tyndalearchive 2017). Im Hif'il hat es eine klassisch kausative Bedeutung „jem. siedeln lassen“ (Tyndalearchive 2017).

Im letzten Absatz der Bibel bespricht sich Gott mit seinen Cherubim, wobei er den Ort der Vertreibung festlegt und auch wie sie sich gegen widerrechtliches Eindringen der Menschen in den Garten Eden schützen können. Cherubim zeichnen sich dadurch aus, dass sie Gottes innersten Kreis bilden und das Allerheiligste schützen. Der Baum des Lebens ist ein Bereich, der vor den Menschen unbedingt geschützt werden muss. Sie könnten das flammende Schwert bilden, von dem in Vers 24 die Rede ist (vgl. Jacob 2000: 128-129).

¹⁴ „Gott, der HERR, machte ihnen Kleidung aus Leder und bekleidete den Menschen und seine Frau damit.“ (Übersetzung der Autorin)

Der *Baum des Lebens* taucht in vielen altorientalischen Mythen auf. Er ist verwandt mit dem altorientalischen Weltenbaum, der ebenfalls von Cherubim bewacht wird. Auch in altorientalischen Epen findet sich die Idee des ewigen Lebens wieder. Ein Beispiel dafür ist das Gilgamesch-Epos, in dem der Held durch Prüfungen das ewige Leben zu erreichen versucht, aber scheitert. Dieses wird ihm später spontan vom Sintflutmenschen Utnapischtim angeboten, doch lässt Gilgamesch das von diesem erhaltene Kraut unbeaufsichtigt liegen, sodass es im Anschluss von einer Schlange weggetragen wird. Gilgamesch erreicht wieder keine Unsterblichkeit. Eine andere Deutung ist, dass hinter dem Baum des Lebens womöglich eine ägyptische Vorstellung steht. Denn in diesem Kulturkreis gab es Baumgöttinnen, die den Verstorbenen Nahrung spendeten. Allerdings wäre im Fall der Genesis der Mythos auf das Diesseits bezogen worden.

Der Baum der Erkenntnis hingegen weist nicht auf eine außerbiblische Etymologie hin. Er dürfte aus der Erzählung heraus entstanden sein. So gibt es auch keine Parallelen in altorientalischen Mythen, zumal gottgleiche Erkenntnisfähigkeit eher ein Zeichen eines altorientalischen Monarchen ist. Ein weiterer Aspekt, der in der Erkenntnisfähigkeit mitschwingt, ist der sexuelle. Denn die Fortpflanzungsfähigkeit ist schlechthin ein Vermeiden der Sterblichkeit (vgl. Bibelwissenschaft 2015).

Erstaunlich und für viele ExegetInnen unverständlich ist, dass Gott ihnen nur vom Baum der Erkenntnis zu essen verbietet, obwohl der Baum des Lebens zuvor auch im Garten gewesen sein muss, wenn der in Gen 2,9 genannte Baum tatsächlich der Baum des Lebens ist. Deshalb gehen viele WissenschaftlerInnen davon aus, dass in der ursprünglichen Geschichte womöglich nur ein Baum existierte, der anfänglich in der Erzählung auch nicht näher charakterisiert wurde. Sollte es einen Baum in der ursprünglichen Geschichte gegeben haben, so fällt die Wahl oft auf den Erkenntnisbaum, da die Parallelen zum oben erwähnten Weltenbaum in altorientalischen Mythen nicht zu übersehen sind (vgl. Bibelwissenschaft 2015).

Den letzten Absatz übersetzt die Einheitsübersetzung folgendermaßen: „Siehe, der Mensch ist wie einer von uns geworden, dass er Gut und Böse erkennt. Aber jetzt soll er nicht seine Hand ausstrecken, um auch noch vom Baum des Lebens zu nehmen, davon zu essen und ewig zu leben. Da schickte Gott, der HERR, ihn aus dem Garten Eden weg, damit er den Erdboden bearbeite, von dem er genommen war. Er vertrieb den Menschen und ließ östlich vom Garten Eden die Kerubim wohnen und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten.“ (Bibel 2016: 20) In der russischen Übersetzung steht: „И сказал ГОСПОДЬ Бог: — Человек стал как один из Нас — познавшим добро и зло! Не

сорвал бы он еще и плод дерева жизни, чтобы, съев его, стать бессмертным! И ГОСПОДЬ Бог изгнал человека из Эдемского сада — пусть возделывает землю, из которой был взят. Изгнал человека, а у Эдемского сада, на востоке, поставил стражу — херувимов и огненный меч, во все стороны разящий, чтобы они охраняли дорогу к дереву жизни.¹⁵ (Seleznev 1999: 21) es ist nicht ganz ersichtlich, warum die deutsche Übersetzung von einem lodernden Flammenschwert spricht, wo im hebräischen Text durch das Hitpa’el-Partizip הַמִּתְחַפֵּךְ (hamitəhapek̚et) eine kreisende Bewegung abgeleitet von Qal חָפַךְ (hafak̚) „drehen“ (Tyndalearchive 2017) ausgesagt wird. In der russischen Übersetzung wird das Bild des Schwertes, das nach allen Seiten schlägt, gut wiedergegeben.

4.2.3. Genesis 6 und 9: Noach und die Sintflut

Der Name Noach ist eine Kurzform und geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Wurzel נָחַ (nwh) zurück, die soviel wie „sich niederlassen, ruhen bedeutet“ (Bibelwissenschaft 2012), und in der Langform mit dem Namen einer Gottheit oder eines Kindes verbunden wurde, wie z.B. in „Das Kind/die Gottheit ist ruhig“ (Bibelwissenschaft 2012). Darauf lassen akkadische Namen mit ähnlicher Bedeutung schließen (vgl. z.B. *Ne-hi-lum*: Gott ist beruhigt). In der Genesis jedoch wird der Name von der Wurzel מָחַ (nhm) „trösten“ abgeleitet“ (Bibelwissenschaft 2012). Denn Noach ist dazu bestimmt, die Menschen in ihren von Gott auferlegten Mühen zu trösten. Gleichzeitig klingt in seinem Namen bereits die durch ihn ermöglichte Rettung vor der Sintflut an.

Noach ist eine Figur des Übergangs. Seine Biographie spielt sich im Rahmen der Sintfluterzählung ab. Er ist der Erste, dessen Genealogie nicht mehr vertikal aufgeführt wird, sondern horizontal, da nämlich alle drei Söhne, Sem, Ham und Jafet aufgeführt werden. Außerdem wird nicht wie zuvor angeführt, wie lange Noach nach der Geburt des ersten Sohnes noch lebte, sondern wie lange sein Leben nach der Sintflut noch währte. Mit seinen Söhnen geht die Ur-Zeit in die Zeit der Geschichte über (vgl. Bibelwissenschaft 2012).

In Vers 6 stellt Gott fest, dass die Menschen fast ausschließlich in Sünde leben und beschließt sie deshalb auszurotten. Nur Noach und seine Familie finden vor seinen Augen Gnade, weswegen er ihn anweist, eine Arche zu bauen und seine Familie und von allen Arten jeweils ein Pärchen mitzunehmen.

¹⁵ „Und es sprach Gott der HERR: „Der Mensch wurde zu einem von uns, indem er Gut und Böse erkannte. Es fehlte noch, dass er die Frucht vom Baum des Lebens pflückt, um nach deren Verzehr unsterblich zu werden.“ Und Gott, der HERR, vertrieb den Menschen aus dem Garten Eden, damit er den Erdboden bearbeite, von dem er genommen war. Er vertrieb den Menschen und beim Garten Eden im Osten stellte er eine Wache aus Cherubim und einem flammenden Schwert auf, welches in alle Richtungen wirbelt, auf dass sie den Weg zum Baum des Lebens bewachen.“ (Übersetzung der Autorin)

Die Verse 5-8 zeichnen sich durch eine Reihe von Nif'al und Hitpa'el-Konstruktionen der Verben עָזַב ('ṣb) und נָחַם (n̄m) aus. בָּזַע ('ṣb) bedeutet im Qal „leiden“ (Tydalearchive 2017), wodurch sich im Hitpa'el die Bedeutung „sich grämen, zornig werden ergibt“ (Tydalearchive 2017). סָחַן (n̄m) ist im Qal ungebräuchlich – hier dürfte es die Bedeutung „stöhnen“ (Tydalearchive 2017) gehabt haben – und wird im Nif'al in der Bedeutung „sich grämen“ (Tydalearchive 2017) verwendet.

Gott ist über das (böse) Tun der Menschen zutiefst enttäuscht und von Gram erfüllt. Bereits die Tannaiten fanden an der Tatsache, dass Gott über die Bosheit des Menschen betrübt wird, im Widerspruch zu seiner Allwissenheit, die ihm ja genau dieses zukünftige menschliche Verhalten hätte deutlich werden lassen müssen. Jacob hält dagegen, dass der Mensch Schlechtes auch immer durch Gebet und Reue zurücknehmen könne und der Gott der Gnade durchaus in der Lage ist, menschliches Fehlverhalten zu sehen und im Falle der Reue mildtätig zu handeln. Dies sei immerhin ein wesentliches Merkmal einer Religion, in der Buße und Vergebung eine wichtige Rolle spielen. Nur bei Uneinsicht greift die Strafe Gottes in ihrer vollen Härte durch. Der Mensch hat immer auch den freien Willen, wie er sein Handeln gestaltet. Außerdem sind die wenigen Gerechten, die aus diesem Geschlecht hervorgehen, dazu ausersehen, das Menschengeschlecht weiterzuführen.

In seinem Plan, die Erde zu zerstören, will Gott auch die Tiere vernichten, da sie, um dem Menschen dienstbar zu sein, geschaffen wurden. Nach dem Aussterben des Menschen hätten sie aber ihre Daseinsberechtigung verloren. Noach jedoch ist der eine Gerechte, den Gott verschont. Dies ist ein Zeichen, dass Gottes Schöpfung niemals so fehlschlägt, dass sie gänzlich zugrunde gerichtet werden muss (vgl. Jacob 2000: 179-182).

Christliche Kommentare sehen in der Reue und dem Schmerz Gottes einen Anthropopathismus Gottes, der im AT einige Male bezeugt ist. Noach wird von Gott gerettet, nicht weil er besser und frommer war als die anderen Menschen – jedenfalls wird davon im Text nichts erwähnt –, sondern weil Gott ihn begnadigen wollte. In den Sintflutmythen der Akkader beispielsweise will Enlil die gesamte Menschheit in einer gewaltigen Flut vernichten, der Weisheitsgott Ea aber gedenkt sie zu retten, weswegen er auch dem Sintflutmenschen Utnapischtim den Auftrag gibt, ein Schiff zu bauen und darin sich und die restlichen Tiere zu retten. In der biblischen Erzählung können beide Impulse, Strafe und Mitleid, jedoch nur von Gott selbst erfüllt werden. Deshalb will er sie wegen ihres sündhaften Verhaltens vernichten, empfindet jedoch sodann Reue und beschließt, wenigstens einen Teil seiner Schöpfung zu retten (vgl. Scharbert 2005⁶: 81-82).

Die Einheitsübersetzung übersetzt diese Passage mit: „Der Herr sah, dass auf der Erde die Bosheit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seiner Herzens immer nur böse war. Da reute es den HERRN, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinen Herzen weh. Der HERR sagte: Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, mit ihm auch das Vieh, die Kriechtiere und die Vögel des Himmels, denn es reut mich, sie gemacht zu haben. Nur Noach fand Gnade vor den Augen des HERRN.“ (Bibel 2016: 22) In der russischen Übersetzung steht: „И увидел ГОСПОДЬ, как много зла на земле от людей: все их мысли непрестанно устремлены к злу. Пожалел Он, что создал на земле человека, и в негодовании сказал: — Я смету с лица земли всех людей, которых сотворил, а вместе с ними и скот, и зверей, и птиц. Я жалею, что создал их. Один лишь Ной был угоден ГОСПОДУ.“¹⁶ (Seleznev 1999: 26) Zur russischen Übersetzung sei angemerkt, dass der Übersetzer das Hitpa’el עזב ('sb) „sich grämen, zornig werden“ (Tydalearchive 2017) nicht als Verb aufgelöst hat, sondern als Substantiv „Missfallen“ (Tydalearchive 2017) und außerdem dabei im Unterschied zur Einheitsübersetzung des Aspekt des Zornes hervorhob.

Die Verse 11 -14 setzten die passivische Konstruktionen mit Nif’al fort, welche nur gelegentlich von einem Hif’il durchbrochen werden. So findet sich in Vers 11 das Nif’al נִתְשַׁהֵּת (vatisähēt), welches sich von der Grundform נִתָּשׁ (šht) „zerstören“ (Tydalearchive 2017) ableitet und im Nif’al die Bedeutung „verdorben sein“ (Tydalearchive 2017) annehmen kann. Weiters steht das Nif’al נִתְמַלֵּא (vatimälē') von Qal נִלְמָא (ml') mit der Nif’al-Bedeutung „voll sein von etwas“ (Tydalearchive 2017). Das Verb נִתָּשׁ (šht) begegnet sodann nochmals in seiner Hif’il-Form הִשְׁאַחֲרָה (hišəhiyt) „sich gemein verhalten“ (Tydalearchive 2017) und als Hif’il-Partizip mit der Bedeutung „vernichten“ (Tydalearchive 2017) in Vers 13.

Gott bestraft die Menschen für ihre Gewalt, die Tyrannie und die widerrechtliche und willkürliche Aneignung von fremdem Eigentum. Es ist die Unmoral, für die sie zur Rechenschaft gezogen werden. Die Trennung zwischen Tier und Mensch war aufgehoben worden. Die Passage hat auch eine sexuelle Komponente, wenn davon gesprochen wird, dass alles Fleisch auf seinem Weg verderbte. Alles richtete sich gegen die von Gott gesetzte Ordnung (vgl. Jacob 2000: 183-185).

¹⁶ „Und Gott sah, wie viel Übel auf der Erde vom Menschen ausging: all sein Sinnen und Trachten war immer nur auf Böses ausgerichtet. Und es reute ihn, dass er auf der Erde den Menschen geschaffen hatte, und er sagte in seinem Missfallen: ‘Ich will alle Menschen vom Erdboden tilgen, und mit ihnen sowohl das Vieh, sowie die wilden Tiere als auch die Vögel. Es reut mich, sie geschaffen zu haben.’ Allein Noach fand Gnade vor dem HERRN.“ (Übersetzung der Autorin)

So wird die Sintflut eingesetzt, um die Verderbnis von der Erde wegzuspülen und gleichsam den Weg für neues Leben zu ebnen. Nachdem Gott die Erde im Vertrauen auf ihren Respekt vor seiner Schöpfung überlassen hatte, sieht er in seiner Enttäuschung keinen anderen Weg mehr (vgl. Scharbert 2005⁶: 83).

Eine sehr textnahe Übersetzung bietet hier die Einheitsübersetzung: „Die Erde aber war vor Gott verdorben, die Erde war voller Gewalttat. Gott sah sich die Erde an und siehe, sie war verdorben; denn alle Wesen aus Fleisch auf der Erde lebten verdorben. Da sprach Gott zu Noach: Ich sehe, das Ende aller Wesen aus Fleisch ist gekommen; denn durch sie ist die Welt voller Gewalttat. Siehe, ich will sie zugleich mit der Erde verderben.“ (Bibel 2016: 22) Sehr ähnlich gibt die russische Übersetzung diesen Text wieder: „Земля стала негодной в очах Божьих: она сделалась полна злодеяний. Бог увидел, что стала земля негодной: все идут путями неправды. И Бог сказал Ною: — Я покончу со всеми, кто живет на земле: она переполнена их злодеяниями. Я уничтожу их, а с ними и всю землю.“¹⁷ (Seleznev 1999: 26) Beide Übersetzungen verwenden für die passivische Nif'al-Formen jeweils entsprechende Konstruktionen in den jeweiligen Zielsprachen. Die beiden Hif'il-Konstruktionen entziehen sich einer eindeutigen bedeutungsmäßigen Kategorisierung. Im Wörterbuch findet sich lediglich der Eintrag, dass das Verb sich in einigen Bedeutungen mit dem Pi'el überschneidet (vgl. Tyndalearchive 2017).

Im Anschluss gibt Gott Anweisungen für die genauen Maße der Arche und auch über ihre innere Aufteilung. Das Wort Arche ist ein Biblizismus. Auch im Hebräischen wird es nur für Noachs Schiff verwendet. Das hebräische Wort *tēbah* bedeutet eigentlich *Kasten* oder *Kiste*. Jedoch in der Schilderung der Bibel hat das Gefährt eher die Form eines Schiffs. Bei Vergleich des Gefährts Noachs mit dem Gefährt des Gilgamesch-Epos ist auffällig, dass auch von einem Kasten gesprochen wird, aber tatsächlich ein schiffartiges Gefährt gemeint ist. Welche Holzart mit Goferholz gemeint ist, ist nicht mehr bekannt. Sie soll in Kammern eingeteilt werden und mit Erdpech verkleidet, welches damals am Toten Meer gewonnen wurde. Die Arche und das Offenbarungszelt sind die einzigen Bauten, die in der Tora genau beschrieben werden. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass sie in der Exegese oft gleichgesetzt werden. Die Arche erhielt das Leben, während das Zelt das Leben für Israel sicherte (vgl. Scharbert 2005⁶: 84).

¹⁷ „Die Erde aber war vor Gott verdorben: sie war voller Gewalttaten. Gott sah, dass die Erde verdorben war: alle wandelten auf den Wegen der Unredlichkeit. Und Gott sprach zu Noach: „Ich werde alle zugrunde richten, die auf der Erde wohnen: sie ist voll von ihren Gewalttaten. Ich werde sie vernichten und mit ihnen die ganze Erde.“ (Übersetzung der Autorin)

Bei *tēbah* dürfte es sich im Hebräischen um ein Fremdwort handeln. Jacob geht davon aus, dass das Wort eigentlich aus dem Ägyptischen kommt, wo es eine viereckige Barke bezeichnete. Im Hebräischen wird dabei nicht so sehr der Aspekt des Schiffs betont, wenn es denn ein Schiff sein sollte, als vielmehr der des Hauses. Denn die Arche hat keinen Kiel und kein Steuer und auch kein Segel. Sie soll lediglich eine Behausung sein, die schwimmfähig ist und ihre BewohnerInnen vor der Flut schützen kann (vgl. Jacob 2000: 188).

Eine andere Schwierigkeit des Textes stellt das Wort *sōhar* dar. In den meisten Übersetzungen wird es als *Lichtöffnung* wiedergegeben. Jacob hingegen geht davon aus, dass diese Übersetzung unzutreffend ist und damit vielmehr eine Art Teppich oder Decke gemeint ist, wie sie auch über das Stiftszelt in der Bibel gebreitet ist oder auch von semitischen Gotteshäusern bezeugt ist. Letztlich bleiben jedoch alle Übersetzungen nur Spekulation, da das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung unbekannt ist (vgl. Jacob 2000: 192).

In den Versen 16 - 21 gibt Gott genaue Anweisungen, wie die Behausung für die Flut auszusehen habe, welche Größenmaße anzuwenden seien und welche Wesen Noach mit an Bord nehmen dürfe. Auch diese Passage weist wieder eine große Anzahl an Pi'el- und Hif'il-Verbalformen auf. Gleich in Vers 16 findet sich das Pi'el **תְּקַלֵּנָה** (*təkalenāh*), welches sich vom Stamm **כָּלַח** (*klh*) mit der Bedeutung „vollendet sein“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Das Pi'el wird aktiv verwendet und steht in diesem Fall für das Resultat „vollenden“ (Tyndalearchive 2017). In Vers 17 begegnet das Hif'il-Partizip **מִבְיא** (*mēbiy'*) von Qal **בָּוֹא** (*bv'*), welches im Qal intransitive Bedeutung hat „hereinkommen“ (Tyndalearchive 2017) und dadurch im Hif'il aktiv wird „herbeiführen“ (Tyndalearchive 2017). Schließlich weisen Vers 18 und 19 das Hif'il-Perfekt **וְהָקִמְתִּי** (*vahaqimōtiy*) und den Hif'il-Infinitivus-Constructus **לְהָקִים** (*ləhaħayōt*) auf. Das Verb **קוּם** (*qvm*), von dem sich **וְהָקִמְתִּי** (*vahaqimōtiy*) ableitet, bedeutet in seiner Grundform „sich erheben“ (Tyndalearchive 2017). Im Hif'il hingegen steht es besonders mit dem Substantiv *Bund* in der aktiven Bedeutung „errichten“ (Tyndalearchive 2017). Der Hif'il-Infinitiv **לְחִיָּה** (*ləhaħayōt*) geht auf das Verb **חִי** „leben“ (Tyndalearchive 2017) zurück, welches entsprechend im Hif'il „leben lassen“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Jacob geht davon aus, dass das Wort *Sintflut* **מַבּוּל** (*mabul*) nicht etwa eine Zerstörung bringende Wassermasse bezeichnet, da es im Hebräischen auch in Verbindung mit Feuer oder Schwefel stehen kann. Außerdem wird es in Genesis 6 ausdrücklich durch die Genetivus-Konstruktus *Wasser* (**מַיִם**: *mayim*) ergänzt. Seiner Meinung nach müsste es also eher die Bedeutung *Zerstörung* haben. Trotzdem finden sich Erklärungsversuche, dass das Wort eventuell aus dem Babylonischen abzuleiten ist. *Abûbu* bedeutet *Sturmflut*. Diese Etymologie ist jedoch unwahrscheinlich, da die Flut im babylonischen Epos nicht diese Bezeichnung trägt.

und außerdem in der Bibel nicht von einem Sturm die Rede ist. Ebenso unschlüssig sind Ableitungen aus dem Ägyptischen, die ebenfalls Vorgänge des *Wegschwemmens* bezeichnen (vgl. Jacob 2000: 194).

Ältere jüdische Gelehrte leiten das Substantiv *Flut* von נַבְלָה (nbl) ab und legen darein die Bedeutung *Verwüstung*. Andere leiten es von בָּלָה (bll) mit der Bedeutung *verwirren* ab. Es ist jedenfalls eine plausiblere Erklärung als alle Ableitungen von Verben, die mit Fließen oder Strömen zu tun haben (vgl. Biblehub 2016).

Die Flut ist ein Ereignis, von dem in vielen Kulturen gesprochen wird. Die Griechen und die Römer erwähnen sie und nennen als Protagonisten Deukalion oder Prometheus. Auch die Ägypter wussten um eine große Flut, wie Platon erzählt. Auch in China und bei den indigenen Völkern in Mexiko und Peru wird von einem flutähnlichen Ereignis berichtet. Außerdem wird auch von indischen Brahmanen von diesem Ereignis berichtet und auch von einer Frau und sieben Männern, die auf einen Hügel flohen, der von ihr verschont blieb. Auf diesen Hügel zog sich auch eine Vielzahl von unterschiedlichen Tieren zurück, um sie zu überdauern. Es ist nicht verwunderlich, dass dieses Ereignis von den unterschiedlichsten Völkern erwähnt wird, denn schon in der Bibel wird gesagt, dass Gott dieses Ereignis über die ganze Welt hereinbrechen lassen wird (vgl. Biblehub 2016).

In der Einheitsübersetzung wird diese Passage übersetzt mit: „Mach der Arche ein Dach und hebe es genau um eine Elle nach oben an! Den Eingang der Arche bringe an der Seite an! Richte ein unteres, ein zweites und ein drittes Stockwerk ein! Ich bin es. Siehe, ich will die Flut, das Wasser, über die Erde bringen, um alle Wesen aus Fleisch unter dem Himmel, alles, was Lebensgeist in sich hat, zu verderben. Alles auf Erden soll den Tod finden. Mit dir aber richte ich meinen Bund auf. Geh in die Arche, du, deine Söhne, deine Frau und die Frauen deiner Söhne! Von allem, was lebt, von allen Wesen aus Fleisch, führe je zwei in die Arche, damit sie mit dir am Leben bleiben; je ein Männchen und ein Weibchen sollen es sein. Von allen Arten der Vögel, von allen Arten des Viehs, von allen Arten der Kriechtiere auf dem Erdboden sollen je zwei zu dir kommen, damit sie am Leben bleiben. Nimm dir von allem Essbaren mit und leg dir einen Vorrat an! Dir und ihnen soll es zur Nahrung dienen.“ (Bibel 2016: 22-23). In der russischen Übersetzung steht: „И Бог сказал Ною: — [...] Сделай крышу — так, чтобы сверху она выступала на один локоть. Сбоку сделай дверь. Пусть будет в ковчеге первый ярус, второй и третий. Я затоплю землю и уничтожу на ней всех, в ком есть дыхание жизни. Все, кто живет на земле, погибнут. Но с тобою будет у Меня договор. Ты войдешь в ковчег — с сыновьями, женой и женами сыновей — и возьмешь с собой по паре из всех живых существ, самца и самку, чтобы и они вместе с

тобой уцелели. По паре от каждого вида птиц, скота и всякой живности земной пусть войдет с тобою в ковчег, чтобы уцелеть. Возьми с собой всякой пищи — сделай запасы себе и им.“¹⁸ (Seleznev 1999: 26-27). In der russischen Übersetzung des Absatzes kommt es häufig vor, dass Substantive nur durch einen verbalen Ausdruck übersetzt werden. So beispielsweise an der Stelle, an der Gott sagt, dass er eine Flut über die Erde bringen will. Hier verwendet der Übersetzer nämlich das Verb *затопить* (zatopit) ‘überfluten’ statt dem Substantiv-Verb-Gefüge des AT, das im Russischen durchaus auch möglich gewesen wäre, da auch beispielsweise die Formulierung *наслать номон* (naslat’ nomon) ‘die Flut bringen über’ im Russischen vorhanden ist. Es ist jedoch anzumerken, dass die übersetzerische Lösung im russischen ZT aus einer Verbalkonstruktion viel eleganter und flüssiger ist.

4.2.4. Genesis 9: Gott segnet Noach und seine Söhne und schließt mit ihm seinen Bund

Es vergehen insgesamt 365 Tage bis Noach die Arche wieder verlassen kann. Mit Noach sind werden nicht nur seine Frau, seine Söhne und deren Frauen gerettet, sondern auch etwaige Kinder der Söhne und Dienerschaft, was aber nicht explizit erwähnt wird. Sie sind ja auch für die Sorge um die an Bord befindlichen Tiere unerlässlich gewesen. Da dem Menschen in diesem Teil der Bibel noch rein pflanzliche Nahrung zugesagt ist, sind von reinen Tieren sieben Paare und von unreinen ein Paar ausreichend. Sie sind ja nur dazu gedacht, die Arterhaltung nach der Flut zu sichern (vgl. Scharbert 2005⁶: 83-84).

Noach nimmt die Decke der Arche am ersten Tag des ersten Monats ab. Das ist nicht nur das neue Jahr für Noach, sondern auch gleichzeitig Neujahr für die gesamte Welt. Sie ist befreit von der Zerstörung der Fluten. Noach nimmt die Decke zur Feier von Neujahr ab und nicht, um gute Sicht auf das Festland zu haben. Die trockene Erde stellt gleichzeitig das Neujahrsgeschenk Gottes an Noach dar (vgl. Jacob 2000: 223-224).

Noach errichtet dem Herrn einen Altar und bringt ihm ein Opfer dar. Der Herr beschließt, die Erde nie wieder in einer Flut versinken zu lassen. Daher segnet er Noach und seine Nachkommen.

Die Verse 1-17 weisen eine große Anzahl an Pi’el-, Hif’il- und Nif’al-Konstruktionen auf. Gleich in Vers 1 wird die Pi’el-Form **בָּרַךְ** (vayəbārekə) verwendet, welche sich von **ברך** (brk) „sich niederknien, segnen“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Im Qal findet es hingegen

¹⁸ „Und Gott sagte zu Noah: [...] Mach ein Dach und hebe es um eine Elle nach oben an. An der Seite mache eine Tür. Es soll in der Arche ein erstes, zweites und drittes Stockwerk ein. Ich werde die Erde überfluten und auf ihr alle vernichten, die Lebensatem besitzen. Alles, was auf der Erde lebt, wird untergehen. Aber mit dir will ich meinen Bund schließen. Gehe du auf die Arche – mir deinen Söhnen, deiner Frau und den Frauen deiner Söhne – und nimm mit dir ein Pärchen, Männchen und Weibchen, damit sie mit dir überleben. Ein Pärchen von allen Arten an Vögeln, Vieh und allen Lebewesen auf Erden soll mit dir auf die Arche, um zu überleben. Nimm mit dir von allem Essbaren mit und legen dir und ihnen einen Vorrat an.“ (Übersetzung der Autorin)

nur selten Anwendung und so tritt es häufiger als abgeleiteten Stamm des Pi'el auf, wo es die Bedeutung „segnen“ (Tyndalearchive 2017) annimmt. Wahrscheinlich ist dies faktitiv-resultativ als Resultat göttlichen Wohlwollens zu verstehen. In Vers 2 steht das Nif'al נִתְּנָה (nitānu) abgeleitet von Qal וַתֵּן (ntn) „geben“ (Tyndalearchive 2017). Hier handelt es sich um eine klassisch passivische Bedeutung des Wortes, da Gott alles Getier in die Hände des Menschen gibt. In Vers 6 steht ein weiteres Nif'al יִשְׁפֹּךְ (yišāpēkə) von Qal שָׁפֵךְ (špk) „vergießen“ (Tyndalearchive 2017). Auch hier hat das Verb seine klassische passivische Bedeutung. In Vers 9 findet sich die bereits aus Kapitel 6 bekannte Wendung מְקִים בָּרִיתִי (mēqiyim 'et-bəriytiy) „einen Bund errichten“ (Tyndalearchive 2017). Da es im vorigen Kapitel bereits eingehend besprochen wurde, soll hier nur auf Kapitel 6.2. verwiesen werden. Das gilt auch für Vers 11, in dem dieselbe Wendung nochmals als Waw-Consecutivum im Hif'il vorkommt. In Vers 11 steht weiters der Infinitivus-Constructus im Pi'el לְשַׁחֲתָה (ləšahēt) von Qal שַׁחַת (šht) „vernichten“ (Tyndalearchive 2017) an. Die Form ist jedoch im Grundstamm ungebräuchlich und kommt hauptsächlich im Pi'el zu Anwendung, wo sie ebenfalls „vernichten“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. In dieser Passage hat sie möglicherweise ebenfalls faktitiv-resultativen Sinn. In Vers 14 findet sich ein weiteres Nif'al vor וְנִירָאֶתָּה (vənirə'ătāh) von der Grundform רָאָה (r'h) „sehen“ (Tyndalearchive 2017), das hier in seiner klassisch passivischen Bedeutung verwendet wird, da der Regenbogen als Bundeszeichen den Himmel umspannend von den Menschen wahrgenommen werden kann.

Gott spendet nach dem Opfer zunächst den gleichen Segen wie über das erste Menschenpaar. Noach kann mit 601 Jahren zwar selbst keine Kinder mehr haben, aber nach israelitischem Brauch sind die Kinder seiner Söhne auch seine Kinder. Dadurch lebt der Bund Gottes mit ihnen auch in ihren Kindern weiter und allen darauffolgenden Generationen. Hier gestattet Gott auch dem Menschen zum ersten Mal den Fleischgenuss. Nur der Genuss von Blut soll ihnen verwehrt bleiben. Damit ist in erster Linie das Blut, welches im Akt der Tötung entweicht gemeint. Dieses soll nach der Tötung ausströmen. So wird es im Judentum auch heute noch durch das Schächten praktiziert, wobei Luft- und Speiseröhre durchschnitten werden, welches auch an dieser Stelle von Gott empfohlen wird. Warum erst jetzt von Gott der Fleischgenuss freigegeben wird, ist folgendermaßen zu erklären, dass Noah durch sein Opfer den Fleischgenuss freigemacht hat. Denn die Menschen dürfen essen, was sie geopfert haben. Das Geschenk Gottes für die Opferung reiner Tiere, war die Erlaubnis des Fleischgenusses. Durch Noahs Opfer wird auch die Würde des Menschen vor dem Tier bestätigt. Der Lohn der Menschen hierfür ist die Heiligung des menschlichen Fleisches, das wiederum vom Tier nicht vergossen werden darf. Das Tier hat dem Menschen ehrfürchtig

gegenüberzustehen. Das gilt auch für den Menschen, der mit der Tötung eines Mitmenschen ebenso wie das Tier ein Verbrechen an Gott verübt. Daher ist nach diesem Absatz die Hinrichtung eines solchen Individuums gerechtfertigt. Möglicherweise liegt das Verbot des Blutgenusses auch darin begründet, dass damit die Lust am Morden ihre Vollendung findet, da damit ein animalischer Trieb in der Vordergrund gerückt wird. Blut soll wie Wasser bei der Schlachtung ausgegossen werden, wodurch deutlich gegen seine Heiligkeit ausgesprochen wird (vgl. Jacob 2000: 247-251).

In der Bibelwissenschaft ist die Historizität der Sintflut immer wieder heftig diskutiert worden. Früher dachten WissenschaftlerInnen aufgrund von bei Ausgrabungen im Zweistromland gefundenen Schlickschichten, dass es eine solche umspannende Flut tatsächlich gegeben habe. Heutzutage gilt die Existenz einer solchen allumfassenden Flut nicht mehr als gesichert. Lediglich größere regionale Überschwemmungen gelten als gesichert. Auch die Tatsache, dass es bei fast allen Völkern größere Flutkatastrophen gegeben haben muss, was sich aus Mythen erschließen lässt, ist noch kein Beweis für eine weltumspannende Flut, wie sie von manchen ForscherInnen postuliert wird. Die größte Ausdehnung, die laut derzeitigem Forschungsstand möglich gewesen wäre, umfasste Mesopotamien bis an die umgebenden Gebirge, was für die Verfasser des Textes wahrscheinlich auch als erdumspannend empfunden wurde. Die anderen Erdteile mit ihren unzähligen Völkern, z.B. in Asien, Australien und Europa, waren den damaligen Schreibern gänzlich unbekannt. Deshalb sollte die Sintflut als Sinnbild für große Naturkatastrophen im Allgemeinen aufgefasst werden, die weltweit immer wieder auftraten (vgl. Scharbert 2005⁶: 91).

Gott spricht für den Noach und seine Nachkommen eine Segen aus. Für die Tiere, die mit ihm in der Arche waren, wird kein spezieller Segen ausgesprochen, da sie ja keine eigene Geschichte haben und nur als Arten existieren. Ihr Bund mit Gott wird über Noach und seine Nachkommen geschlossen. Als Zeichen des Bundes setzt Gott seinen Regenbogen an den Himmel, der seine Verbundenheit mit seiner Schöpfung zum Ausdruck bringen soll. Außerdem soll er seine Gnade symbolisieren, indem er stets nach einem Gewitter auftritt (vgl. Jacob 2000: 252-257).

Die neue Einheitsübersetzung gibt diese Passage wieder mit: „Dann segnete Gott Noach und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, mehrt euch und füllt die Erde! Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf dem Erdboden regt, und auf alle Fische des Meeres; in eure Hand sind sie gegeben. Alles Lebendige, das sich regt und lebt, soll euch zur Nahrung dienen. Das alles

übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen. Nur Fleisch, mit seinem Leben, seinem Blut, dürft ihr nicht essen. Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft für jedes eurer Leben. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen. Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem, der es seinem Bruder nimmt. Wer Blut eines Menschen vergießt, um dieses Menschen willen wird auch sein Blut vergossen. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht. Ihr aber, seid fruchtbar und mehrt euch; regt euch auf der Erde und mehrt euch auf ihr! Dann sprach Gott zu Noach und seinen Söhnen, die bei ihm waren: Ich bin es. Siehe, ich richte ich meinen Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen nach euch und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Wildtieren der Erde bei euch, mit allen, die aus der Arche gekommen sind, mit allen Wildtieren der Erde überhaupt. Ich richte meinen Bund mit euch auf: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden; nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben. Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen: Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen werden zwischen mir und der Erde. Balle ich Wolken über der Erde zusammen und erscheint der Bogen in den Wolken, dann gedenke ich des Bundes, der besteht zwischen mir und euch und allen Lebewesen, allen Wesen aus Fleisch, und das Wasser wird nie wieder zur Flut werden, die alle Wesen aus Fleisch verdirbt. Steht der Bogen in den Wolken, so werde ich auf ihn sehen und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebenden Wesen, allen Wesen aus Fleisch auf der Erde. Und Gott sprach zu Noach: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und allen Wesen aus Fleisch auf der Erde aufgerichtet habe.“ (Bibel 2016: 24) Ähnliches steht in der russischen Übersetzung: „Бог благословил Ноя и его сыновей: — Будьте плодовиты и многочисленны, заселяйте землю. Пусть все звери на земле, и все птицы в небе, и вся живность земная, и все рыбы в морях страшатся вас и трепещут пред вами: они отданы в вашу власть. Всех животных Я отдаю вам в пищу, как прежде отдал зелень растений. Но не ешьте мяса, в котором есть жизнь — то есть кровь. И за вашу кровь — за отнятую жизнь — Я взышу с того, кто прольет эту кровь, будь то зверь, будь то человек, отнявший жизнь у брата своего. Если кто прольет кровь человека, кровь убийцы другой пусть прольет. Ибо человек создан как образ Божий. Будьте же плодовиты и многочисленны, заселяйте землю и господствуйте над нею! Бог сказал Ною и его сыновьям: — Я заключаю договор с вами и вашими потомками, и со всеми живыми существами, вышедшими из ковчега: с птицами, скотом и зверями — со всеми животными земли. У меня с вами будет договор: впредь уже воды потопа не

станут губить все живое, больше потоп не будет опустошать землю. Бог сказал: — Вот знак договора, который Я заключаю на вечные времена с вами и со всем живым: Я повесил на облаках свой лук — радугу — в знак договора между Мною и жителями земли. Когда Я соберу облака над землей, то в облаках появится радуга. Тогда Я вспомню Свой договор с вами и со всем живым — и потопа, который губит все живое, уже не будет. В облаках будет радуга — Я увижу ее и вспомню Свой вечный договор со всеми жителями земли. Бог сказал Ною: — Это знак договора, который Я заключил со всеми, кто живет на земле.¹⁹ (Seleznev 1999: 30-31) Hinsichtlich der Übersetzungen der Verben sind keine Auffälligkeiten anzumerken. Einzig in der russischen Übersetzung wird der Bogen ḥaqešet (haqešet), den Gott als Bundeszeichen in die Wolken hängt, einmal als *Kriegsbogen* und sodann als *Regenbogen* übersetzt. Laut Jacob ist die Deutung als Waffe jedoch unzulässig, da die Sintflut kein Kampf war. Die Regenfälle wurden noch nicht einmal von Gewitter begleitet. Der Regenbogen hat als Bundeszeichen keine Parallelen. Er ist auch nicht von Menschen geschaffen, sondern von Gott, der so des Bundes gedenken will (vgl. Jacob 2000: 256-257).

Durch die Sintflut wird die vor ihr existente arbeitsteilige Gesellschaft nicht aufgehoben, sondern sie wird sogar noch ausgebaut. Denn Noach führt den Weinbau ein. In der Bibel ist der Wein eine Gabe Gottes, für die der Menschen dankbar zu sein hat. Andererseits gilt ungezügelter Weingenuss und Trunkenheit als ein Übel. Wenn sich nun Noach im Rausch seiner Kleider entledigt, dann wäre es eigentlich die Kindespflicht gewesen, dem Vater die Bloßstellung zu ersparen. Ham kommt jedoch seiner Pflicht nicht nach und macht sich damit der Pietätlosigkeit schuldig (vgl. Scharbert 2005⁶: 100-101).

Die Verse 18-29 weisen eine größere Anzahl von Hif'il-, Pi'el- und Hitpa'el-Formen auf. Bereits in Vers 20 findet sich die Hif'il-Form וַיְהִי (vayāhēl) von Qal חָלַל, welches eigentlich „locker machen, offenlegen“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Im Hif'il hat es die Bedeutung

¹⁹ „Gott segnete Noach und seine Söhne: ,Seid fruchtbar und zahlreich, bevölkert die Erde. Es sollen euch alle Tiere auf Erden, alle Vögel am Himmel, und alles Leben auf Erden, alle Fische im Meer fürchten und vor euch zittern: sie sind in eure Macht gegeben. Alle Tiere gebe Ich euch zur Nahrung, wie ich euch zuvor schon das Grün der Pflanzen gab. Esst nur kein Fleisch, in dem noch Leben ist, d.h. Blut. Und für euer Blut, für ein genommenes Leben, werde ich den zur Rechenschaft ziehen, der dieses Blut vergossen hat, sei es Tier, sei es Mensch, der seinem Bruder das Leben genommen hat. Wenn einer das Blut eines Menschen vergossen hat, dann soll ein andere das Blut des Mörders vergießen. Denn der Mensch ist nach dem Bild Gottes geschaffen. Seid fruchtbar und zahlreich, bevölkert die Erde und herrscht über sie!‘ Gott sagte zu Noach und seinen Söhnen: ,Ich schließe einen Bund mit euch und euren Nachkommen und mit allen Lebewesen, die die Arche verließen: mit den Vögeln, dem Vieh und den Wildtieren, mit allen Tieren der Erde. Zwischen mir und euch wird es einen Bund geben: fürderhin soll keine Flut mehr alles Leben auslöschen und die Erde entvölkern. Und Gott sagte: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich mit euch und allen Lebewesen auf ewig abschließe: an den Himmel habe ich meinen Bogen gehängt – den Regenbogen – als Zeichen des Bundes zwischen mir und allen Lebewesen. Wenn ich die Wolken über der Erde zusammengezogen habe, wird in den Wolken ein Regenbogen erscheinen. Dann werde ich meines Bunds mit euch und allem Leben gedenken, und eine Flut, die alles Leben vernichtet, wird es nicht mehr geben. Wenn in den Wolken ein Regenbogen steht, dann werde ich ihn sehen und des ewigen Bundes mir den Erdbewohnern gedenken.‘ Gott sagte zu Noach: ,Das ist das Zeichen des Bundes, den ich mit allen, die auf der Erde leben, geschlossen habe.“ (Übersetzung der Autorin)

„beginnen“ (Tyndalearchive 2017), wobei es sich um eine denominative Form handeln dürfte, da sich die Wortbedeutung nicht als klassisches Hif'il übersetzen lässt. In Vers 21 folgt ein Hitpa’el **וַיִּתְגֹּל** (vayit^ggal) von Qal **גָּלַה** (glh) mit der Grundbedeutung „entblößen“ (Tyndalearchive 2017). Im Hitpa’el ist diese Form ein klassisches Reflexivum „sich entblößen“ (Tyndalearchive 2017). In Vers 22 findet sich ein Hif'il **וַיִּגְדֶּל** (vayagēd) von Qal **גָּדַל** (ngd), welches jedoch im Qal nicht verwendet wird. Im Hif'il bedeutet es jedoch „ans Licht bringen“ (Tyndalearchive 2017), woraus sich auch „etwas zeigen“ (Tyndalearchive 2017) ergibt. Der nachfolgende Vers weist das Pi’el **וַיַּכְסֹעַ** (vayekasu) von **כָּסַע** (ksh) auf. In der Grundform bedeutet das Verb „bedecken“ (Tyndalearchive 2017). Diese Form hat es allerdings nur im Partizip, in allen anderen Formen hingegen findet sich viel häufiger das Pi’el (vgl. Tyndalearchive 2017), welches jedoch auch mit „bedecken“ (Tyndalearchive 2017) zu übersetzen ist. In Vers 27 schließlich steht nochmals ein Hif'il-Perfekt **יָפַת** (yapətə) von **פָּתָה** (pth) „verbreiten“ (Tyndalearchive 2017). Im Hif'il ist das Verb ein klassisches Kausativum „offen sein lassen“ (Tyndalearchive 2017), welches in diesem Kontext allerdings „viel Land zukommen lassen“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet.

Manchmal geben ältere jüdische Exegeten als Grund für die Verfluchung Hams Sohn durch Noach auch an, dass Ham seinen Vater, nach dem er ihn trunken erblickt hatte, verstümmelt habe und führen als Parallele Saturn und Kronos an, obwohl eigentlich im Bibeltext kein gewaltsames Verhalten nahegelegt wird (vgl. Biblehub 2016).

Jacob hingegen sieht den Grund für den Fluch anderswo gelagert. Er nimmt an, dass sich Noach im Zuge des ersten Winzerfestes betrank und Ham die Trunkenheit seines Vaters zuerst heimlich beobachtete, um sodann, nachdem Noah eingeschlafen war, das Zelt zu betreten und seinen Brüdern davon zu berichten, in der Annahme, sie hätten daran auch ihren Spaß. Es ist jedoch das Gegenteil der Fall und beide nähern sich in größter Ehrfurcht, wie die Tora betont, um ihren Vater zu bedecken. Warum also verflucht Noah nicht seinen Sohn Ham, der ihn ja schließlich der Lächerlichkeit preisgab, sondern dessen Sohn Kanaan? Es war jedoch nach jüdischem Empfinden ein Unding, seinen eigenen Sohn zu verfluchen, möchte seine Tat auch noch so schlimm gewesen sein. Also konnte Noah nur seinen Enkel verfluchen, der sich jedoch in seiner Art nicht so sehr von seinem Vater zu unterscheiden schien. Somit ist auch der Superlativ *jüngster Sohn* nicht in Bezug auf das Alter Hams aufzufassen, zumal er in der Reihenfolge auch immer an zweiter Stelle in der Aufzählung der Brüder Sem, Ham und Jafet steht, sondern auf sein unreifes Verhalten (vgl. Jacob 2000: 261-265).

In der Einheitsübersetzung findet sich folgende Übersetzung der Verse: „Die Söhne Noachs, die aus der Arche gekommen waren, sind Sem, Ham und Jafet. Ham ist der Vater Kanaans. Diese drei sind die Söhne Noachs; von ihnen aus verzweigten sich alle Völker der Erde. Noach, ein Ackerbauer, war der Erste, der einen Weinberg pflanzte. Er trank von dem Wein, wurde davon betrunken und entblößte sich drinnen in seinem Zelt. Ham, der Vater Kanaans, sah die Blöße seines Vaters und erzählte davon draußen seinen Brüdern. Da nahmen Sem und Jafet einen Überwurf; den legten sich beide auf die Schultern, gingen rückwärts und bedeckten die Blöße ihres Vaters. Sie hatten ihr Gesicht abgewandt, sodass sie die Blöße des Vaters nicht sahen. Als Noach aus seinem Rausch erwachte und erfuhr, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte, sagte er: Verflucht sei Kanaan. Sklave der Sklaven sei er seinen Brüdern! Und weiter sagte er: Gepriesen sei der HERR, der Gott Sems, Kanaan aber werde sein Sklave. Raum schaffe Gott für Jafet. In Sems Zelten wohne er, Kanaan aber werde sein Sklave. Noach lebte nach der Flut noch dreihundertfünfzig Jahre. Die gesamte Lebenszeit Noachs betrug neuhundertfünfzig Jahre. Dann starb er.“ (Bibel 2016: 24-25) In der russischen Übersetzung steht: „Ной возделывал землю; он был первым, кто посадил виноград. Выпив вина, Ной опьянял и лежал обнаженный в своем шатре. Его наготу увидел Хам (отец Ханаана) — и сказал об этом братьям. Тогда Сим и Яфет накинули на плечи плащ, пятясь вошли в шатер отца и прикрыли его наготу плащом. Сами они смотрели в другую сторону, а потому не видели его наготы. Ной проснулся трезвым и, узнав, что сделал его младший сын, сказал: — Проклят Ханаан! Последним рабом быть ему у братьев! И еще сказал: — Благословен ГОСПОДЬ, Бог Сима! А Ханаану быть рабом у братьев. Пусть Бог расширит владения Яфета! Пусть живет Яфет в шатрах Сима! А Ханаану быть рабом у братьев. После потопа Ной жил еще триста пятьдесят лет. Прожив девятьсот пятьдесят лет, Ной умер.“²⁰ (Seleznev 1999: 31-32) Beide ZT halten sich sehr nah am Originaltext. Interessant ist, dass beide Texte Ham als den jüngsten Sohn Noachs bezeichnen. Ham wird jedoch immer an zweiter Stelle genannt und es ist recht umstritten, ob das Adjektiv קָטָן (qātān) „klein“ (Tyndalearchive 2017) tatsächlich ein Altersverhältnis angibt (vgl. Jacob 2000: 264). Außerdem ist anzumerken, dass beide Übersetzungen das Verb וַיַּהְלֵ (vayāhel) in

²⁰ „Noach war Ackerbauer; er war der Erste, der Wein anpflanzte. Er trank von dem Wein, wurde davon betrunken und lag entblößt in seinem Zelt. Seine Nacktheit erblickte Ham (der Vater Kanaans) und berichtete davon seinen Brüdern. Da legte sich Sem und Jafet einen Überwurf um die Schultern gingen rückwärts und deckten die Blöße ihres Vaters mit dem Überwurf zu. Sie hatten ihr Gesicht abgewandt und deshalb sahen sie die Blöße des Vaters nicht. Noach erwachte aus seiner Trunkenheit, und nachdem er erfahren hatte, was sein jüngster Sohn getan hatte, sagte er: „Verflucht sei Kanaan! Der letzte Sklave soll er sein bei seinen Brüdern.“ Und weiter sagte er: „Gesegnet sei der HERR, der Gott Sems. Kanaan aber sei Sklave seiner Brüder. Möge Gott den Landbesitz Jafets vergrößern. Möge Jafet in den Zelten Sems wohnen. Kanaan aber soll Sklave seiner Brüder sein.“ Nach der Flut lebte Noach noch 350 Jahre. Nachdem er 950 Jahre gelebt hatte, starb Noach.“ (Übersetzung der Autorin)

Vers 20, das bereits eingangs besprochen wurde, nicht einfach unübersetzt lassen, – dies ist beispielsweise in der alten Einheitsübersetzung der Fall (vgl. Bibelwerk 2017) – sondern es mit „der Erste sein“ (Bibel 2016: 25) wiedergeben. Schließlich sei noch erwähnt, wie geeignet die russische Sprache ist, den faktitiv-resultativen Aspekt des Pi'els mit der vollendeten Verbform wiederzugeben, wie es beispielsweise in Vers 23 geschieht. Hier findet sich nämlich die Form וַיְכָלֶ (vayəkəasu), die mit der vollendeten Verbform „накинули“ (Seleznev 1999: 31) wiedergegeben wird. Aber auch in der deutschen Verbalform „bedecken“ (Bibel 2016: 25) steckt in gewisser Hinsicht eine resultative Handlung.

4.3. Ehrech

4.3.1. Das Ehrech am Beispiel von Gen 16: Hagar und Ismael

In Genesis 16 erzählt die Bibel von Hagar, Abraham und Sara, und schildert, wie Sara ihrem Ehemann Abraham gestattet, mit der Sklavin Hagar Kinder zu zeugen. Doch dieses Zugeständnis an Abraham bringt ihr durchaus nicht nur den ersehnten Erben, sondern auch Unannehmlichkeiten. Denn Sara fühlt sich von Hagar nicht genug respektiert, woraufhin sie sich an ihr rächt. Das wiederum lässt Hagar in die Wüste fliehen, wo sie ein Engel des Herrn findet und ihr die Weisung zu ihrer Rückkehr zur Herrin gibt. Denn Gott habe sie erhört und ihr Sohn werde seinen Brüdern in nichts nachstehen.

Dieser kurze Textabschnitt zeigt sehr deutlich einige Realien des Ehrechts in alttestamentarischer Zeit. Die Ehe bedeutet für die Frau im Alten Orient den Eintritt in einen neuen Status. Es gab rechtliche Bestimmungen, die die durch die Ehe entstandenen Beziehungen zwischen den Familien ordnen sollten. Bei Nichteinhaltung kam es zu rechtlichen, finanziellen wie auch sozialen Konsequenzen. In diesem Vertrag ist der Mann Vorsteher der Familie, und das Haus, in das die Frau einheiratet, wird deswegen auch als *Vaterhaus* (אֵב בֵּית: bēt 'āv) bezeichnet. Deshalb gilt auch ausschließlich die Abstammung vom Vater. Eine Frau kann nur mir einem Mann verheiratet sein. Dem Mann hingegen wird die Möglichkeit eingeräumt, sich auch andere Frauen zu nehmen (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

Hagar wird den LeserInnen als *Sklavin* (שִׁפְחָה: šiphāh) vorgestellt. Es wird darauf hingewiesen, dass sie eine Sklavin aus Ägypten ist, aber nicht unter welchem Umstand sie dazu wurde. Es war grundsätzlich möglich, dass Herrn ihre Sklavinnen ehelichen konnten. Diese gehörten der untersten Gesellschaftsschicht an, wurden jedoch auch durch eine Reihe von Gesetzten beschützt. Wenn Frauen in Gefangenschaft geraten waren, dann mussten sie nicht gleich heiraten, sondern hatten einen Monat Zeit, ihre Familie zu betrauen. Wenn sich

ihr Mann von ihnen scheiden ließ, wurden sie automatisch freigelassen. Sie konnten danach auch nicht an Dritte verkauft werden (vgl. RationalChristianity 2016).

Die altjüdische Gesellschaft war, wie eingangs erwähnt, eine polygame oder besser polygyne Gesellschaft, in der der Mann ehorechtlich einige Freiheiten genoss. Im Alten Orient war es durchaus akzeptiert, dass der Mann Nebenfrauen hatte, solange er sie ernähren konnte. Dieser Umstand dürfte in erster Linie auf begüterte IsraelitInnen zugetroffen haben. Der Großteil der Bevölkerung war hingegen höchstwahrscheinlich monogam. Die Polygamie/Polygynie war hauptsächlich dazu gedacht, den Fortbestand der Sippe zu sichern, sollte sich die erste Frau als unfruchtbar erweisen, wie es ja auch zu diesem Zeitpunkt bei Sarai der Fall war. In den vielen Fällen handelte es sich außerdem nicht um einen Harem an Ehefrauen, sondern lediglich um eine zweite Ehefrau. Da im Alten Testament nur Sonderfälle durch Gesetzte behandelt werden, kann davon ausgegangen werden, dass die Polygamie bei den alten IsraelitInnen durchaus häufig anzutreffen war. So ist beispielsweise das Recht des Erstgeborenen zu wahren, auch wenn er von einer nicht so geliebten Frau stammt. In jedem Fall genießt die Nebenfrau weniger Rechte und einen deutlich niedrigeren Status als die Hauptfrau. Nebenfrauen waren Freie, hatten aber einen unklaren Rechtsstatus. Ein wichtiger Unterschied ist wohl, dass die Hauptfrau einen Ehevertrag hatte, die Nebenfrau jedoch nicht (vgl. Baker 2007: 87-101). Die Erzelternerzählungen weisen darauf hin, dass eine unfruchtbare Ehefrau ihre Sklavin an den Ehemann geben kann, damit dieser mit ihr Kinder zeuge, die dann als Kinder der Ehefrau gelten. Dadurch erlangt die Sklavin allerdings auch den Status der Nebenfrau. Diese Vorstellung spiegelt sich in vielen Kulturen des Alten Orients wider (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

Am Anfang von Genesis 16 gibt Sara oder Sarai, wie sie an dieser Stelle noch genannt wird, Hagar an ihren Ehemann, damit sie ihnen Kinder gebäre. Da sie über Leib und Leben ihrer Sklavin verfügen kann, ist diese gewissermaßen Saras Besitz. Jedes Kind, das aus einer Verbindung Abrahams und Hagars hervorgeht, wird auch automatisch als Kind Saras angesehen. Auch im Hinduismus ist es Sitte, das Frauen der Heirat einer weiteren Frau zum Zwecke der Zeugung von Nachkommenschaft zustimmen. Es ist auch interessant, dass Abraham seine Nebenfrau an Sara, nachdem diese sich bei ihm beklagte, ‘zurückgibt’, damit diese sie für die erfahrene Schmach bestrafen könne (vgl. Biblehub 2016).

Es ist ungeklärt, woher der Name Hagar eigentlich stammt. Sie stammt aus Ägypten und kam von dort als Sklavin zu Abraham. Es ist anzunehmen, dass Hagar nicht ihr ursprünglicher Name war, sondern er ihr erst später verliehen wurde. Da ihr Name auch als Volksbezeichnung für die Hagriter dient, die in Nordarabien lebten, ist ein Ursprung aus

diesem Raum naheliegend. Im 19. Jahrhundert wurde ihr Name oft auf die Wurzel *hgr* „sich von seinen Stammesangehörigen trennen“ (Bibelwissenschaft 2014) hergeleitet. Diese These ist allerdings keineswegs gesichert. Es gibt auch Theorien, in denen ihr Name von einem höfischen Titel im Ägyptischen hergeleitet wird. Viel wahrscheinlicher erscheint jedoch die Namensherkunft aus dem arabischen Raum (vgl. Bibelwissenschaft 2014).

In Vers 1-5 findet sich eine Nif'al-Konstruktion אָבַנְה ('ibāneh). Die Form אָבַנְה ('ibāneh) kommt ursprünglich vom Verb בָנָה (bnh), was in der aktiven Grundform „bauen, errichten“ (Tyndalearchive 2017) in Bezug auf Häuser und Tempel bedeutet. Im altorientalischen Kulturkreis ist das Haus jedoch auch eine gebräuchliche Metapher für die Gründung einer Familie mit Kindern. Wenn also Sarai sagt, dass sie durch sie zu Kindern kommt, dann *baut* sie gewissermaßen durch Hagar ihr Haus. Gleichsam ist eine Frau *gebaut*, wenn sie für Nachkommen sorgt und dadurch für den Mann den *Aufbau* seines Haushalts ermöglicht (vgl. Tyndalearchive 2017).

Wenn Sarai ihrem Mann die Magd Hagar zur Zeugung von Nachkommen übergibt, handelt es sich formell um einen Rechtsakt. Als Herrin ist sie nämlich für die formelle Übergabe verantwortlich. Dabei büßt sie jedoch keineswegs ihre ehelichen Rechte als Hauptfrau ein. Durch die Sanktionierung durch die Ehefrau wird jeder aus der Verbindung hervorgehende Sohn zu einem ehelichen Sohn Abrahams. Ihre Handlung setzt sie jedoch nicht aus dem unbedingten Bedürfnis nach Nachwuchs, sondern aus Zuneigung zu ihrem Mann. Denn späterhin wird nichts von einem besonders innigen Verhältnis zu Ismael erzählt (vgl. Jacob 2000: 408).

Die Einheitsübersetzung übersetzt hier: „Vielleicht komme ich durch sie zu einem Sohn.“ (Bibel 2016: 29). Auch in der russischen Übersetzung steht: „[...] и Сара сказала Авраму: — [...] Живи с моей рабыней — быть может, хоть она родит мне сына.“²¹ (Seleznev 1999: 45) Es ist anzumerken, dass beide Übersetzungen hier in der Übersetzung von Söhnen sprechen, obwohl das im hebräischen Text gar nicht deutlich ausgesprochen wird. Hier ist lediglich die Rede davon, dass das Haus und die Nachkommenschaft gesichert werden. Natürlich hatte der Sohn im Alten Orient als der, der bei der Hochzeit in der Herkunftsfamilie verblieb und nicht in eine andere Sippe ging, besondere Bedeutung (vgl. Bibelwissenschaft 2009). Allerdings wird das im AT nicht ausdrücklich erwähnt. Außerdem ist bemerkenswert, dass die deutschen Übersetzungen die Passivität des Agens im AT gut zum Ausdruck bringt, wenn hier von „zu einem Sohn kommen“ (Bibel 2016: 29) die Rede ist. Der

²¹ „Und Sara sagte zu Abram: „Wohne meiner Sklavin bei. Vielleicht bekomme ich durch sie einen Sohn.““ (Übersetzung der Autorin)

russische Text hingegen, verkehrt das Passiv in eine aktive Satzkonstruktion, was eventuell dadurch begründet sein könnte, dass die aktive Konstruktion im Russischen natürlicher und authentischer klingt.

Das Pi'el פָּעַל (vatə'anéah) in Vers 6 leitet sich von der Verb-Wurzel עָנָה ('nh) ab, die in der Grundform „jem. Arbeit aufbürden“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Im Pi'el wird der faktitiv-resultative Charakter der Handlung noch mehr hervorgehoben, wodurch das Verb die Bedeutung „jem. unterdrücken, beeinträchtigen“ (Tyndalearchive 2017) bekommt. Es könnte also in diesem Fall durchaus gemeint sein, dass es sich hierbei um eine Intensivierung der negativen Grundhandlung handelt oder auch um einen faktitiv-resultativen Zustand, dass Sarai das Leben ihrer Sklavin aus Zorn psychisch wie auch physisch beeinträchtigte (vgl. Kap 3.2). Damit ist gemeint, dass sie sie züchtigte und ihr zusätzliche Arbeit aufbürdete. Die ‘Schuld’ liegt hier jedoch auch auf beiden Seiten, da Hagar das Leid ihrer Herrin nicht ausreichend anerkannt zu haben scheint und meinte, sich durch ihre Mutterschaft über sie erheben zu können. Sarai hingegen hat sie ja erst durch den Vorschlag an ihren Mann in diese Sache hineingezogen, und es ist nur menschlich, dass Hagar sich in ihrer Position aufgewertet fühlt (vgl. Biblehub 2016).

Sarai kommt mit der ‘Frechheit’ der Sklavin nicht zurecht und Abraham will ihr ihr Recht auf vergeltende Strafe auch nicht verwehren. Dennoch ist ihr Handeln eine Sünde, die in Gottes Augen dadurch gesühnt wird, dass Hagar entflieht und ihr Sohn den Nachkommen Abrahams und Sarais um nichts nachsteht (vgl. Jacob 2000: 410-411).

Beide Übersetzungen kehren hier sehr schön den Aspekt des gewalttätig-quälenden Verhaltens Saras heraus. Die neue Einheitsübersetzung sagt beispielsweise: „Da misshandelte Sarai sie und Hagar lief ihr davon“ (Bibel 2016: 29) In der Russischen Übersetzung steht Ähnliches: „И Сара стала так притеснять Агарь, что Агарь убежала от нее.“²² (Seleznev 1999: 45) Beide Übersetzungen kehren sehr schön den verstärkenden, faktitiv-resultativen Charakter des Originals hervor, wobei in der russischen Übersetzung der andauernde Charakter der Handlung durch das Einfügen des Verbs „begann“ (Seleznev 1999: 45) stärker hervorgehoben wird als in der deutschen. Auch erwähnenswert ist, dass der russische Übersetzer das Satzgefüge etwas verändert hat, indem er aus dem zweiten Teil einen Konsekutiv-Satz machte. Die deutsche Übersetzung hält sich hier stärker an das Original. Die Variante der russischen Übersetzung ist jedoch weder sinnentstellend noch unverständlich,

²² „Und Sara begann Hagar so zu drangsalieren, dass Hagar ihr davonlief.“ (Übersetzung der Autorin)

wodurch diese übersetzerische Freiheit womöglich aus stilistischen Gründen durchaus gerechtfertigt erscheint.

In Vers 9 trifft sich das Hitpa’el (וְהִתְעַנֵּי vəhitə’aniy), das ebenfalls vom Stamm עֲנָה (’nh) abgeleitet ist, doch in einer anderen Form verwendet wird. Es hat hier die Bedeutung „sich fügen“ (Tyndalearchive 2017). Das Hitpa’el ist eine relativ selten vorkommende Form, die entweder reflexive oder reziproke Bedeutung hat (vgl. 3.3.). Das Verb im Hitpa’el wird häufig in Bezug auf Gott verwendet, kann aber auch im Hinblick auf Menschen eingesetzt werden (vgl. Tyndalearchive 2016). In diesem Kontext soll es möglicherweise verdeutlichen, dass sich eine rangniedrigere Person einer Ranghöheren fügt.

In Vers 9 findet der Engel die geflohene Hagar an einer Wasserquelle in der Wüste und fordert sie auf, zu ihrer Herrin zurückzukehren. Er macht sie damit deutlich darauf aufmerksam, dass sie das Eigentum eines anderen ist und die Pflicht habe zurückzukehren (vgl. Biblehub 2016). Das scheint auch im Sinne beider Übersetzungen zu sein, in denen steht: „Kehre zurück zu deiner Herrin und beuge dich unter ihre Hand“ (Bibel 2016: 29). „Ангел ГОСПОДЕНЬ сказал: — Вернись к госпоже и покорись ей.“²³ (Seleznev 1999: 46)

Engel treten nur in den Erzählungen um die drei Erzväter auf. In dieser Erzählung wird der Engel zu Hagar geschickt, damit sie das Haus ihres Mannes nicht vor der Geburt des Sohnes verlassen und dessen Beschneidung verhindern. Außerdem erinnert sie der Engel an ihren Stand und Pflichten im Hause Abrahams (vgl. Jacob 2000: 411-412).

In den beiden Hif’il-Formen הַרְבָּהּ אֶרְבָּהּ (harbāh ’arbeh) in Vers 10 findet sich eine interessante Verbform. Es handelt sich hierbei um einen Infinitivus absolutus, der unmittelbar vor einer finiten Verbform derselben Wurzel steht. In diesen Fällen soll dadurch dem Geschehen Nachdruck verliehen werden oder es soll hervorgehoben werden. Im Deutschen kann dies durch das einfügen von „sicherlich, gewiss“ (Neef 2012⁵: 113) übersetzt werden (vgl. Neef 2012⁵: 113). Die Hif’il-Formen הַרְבָּהּ אֶרְבָּהּ (harəbāh ’arəbeh) sind vom Verb רַבָּה (rbh) abgeleitet, das in der Grundform „vermehrt werden“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Im Hif’il nimmt dieses Verb die Bedeutung „mehr machen, vermehren“ (Tyndalearchive 2017) an. Damit handelt es sich hier um ein klassisches Hif’il mit kausativer Bedeutung, aber nur einem Akkustativobjekt (vgl. Kap 3.3.). Diese Verbverwendung passt auch sehr gut zum Kontext, da der Engel des Herren Hagar verspricht, dass er eine Vermehrung ihrer Nachkommenschaft veranlassen wird (vgl. Bibel 2016: 29). Der Engel des Herrn spricht hier

²³ „Der Engel der HERRN sagte: „Kehre zurück zur Herrin und füge dich ihr.“ (Übersetzung der Autorin)

mit dem Ich Gottes. Ein interessanter Aspekt ist, dass der Engel Gottes determiniert ist und es sich somit nicht um irgendeinen Engel Gottes handelt. Das hat auch zu der Interpretation geführt, dass es sich bei dem Engel um eine Erscheinungsform Gottes handeln könnte. Andere Thesen hingegen besagen, dass er in vorbiblischer Zeit eine Lokalgottheit war, die dann als Botschafter Gottes fungierte. Nicht auszuschließen ist auch, dass die Engelsvorstellungen von den benachbarten Dämonenkulten beeinflusst wurden (vgl. Bibelwissenschaft 2017).

Die neue Einheitsübersetzung gibt diese Hif'il-Absolutus-Konstruktion aus Vers 10 folgendermaßen wieder: „Mehren, ja mehren werde ich deine Nachkommen, sodass man sie wegen ihrer Menge nicht mehr zählen kann.“ (Bibel 2016: 29). Ähnlich übersetzt der russische Übersetzer: „Ангел ГОСПОДЕНЬ сказал: — [...] Я сделаю твоих потомков столь многочисленными [...], что их и сосчитать нельзя будет.“²⁴ (Seleznev 1999: 46) In der russischen Übersetzung ist die Absolutus-Konstruktion nicht wie im Deutschen mit einer Verdoppelung des Verbs verdeutlicht, sondern durch das Einfügen von *столь* (*stol'*) (dermaßen), welches ebenfalls wie im AT eine Intensivierung bewirkt.

Das Nif'al יִשְׁפַּר (yissāppēr) ebenfalls in Vers 10 stammt von der Grundform סִפְר (spr) ab und bedeutet „schreiben“ (Tyndalearchive 2017). Im Nif'al allerdings nimmt es oft die Bedeutung „zählen“ (Tyndalearchive 2017) an.

Das Nif'al hat in Vers 10 eine klassisch passive Bedeutung. Dieser Übersetzungsmöglichkeit schließen sich auch beide Übersetzungen an: „[...], sodass man sie wegen ihrer Menge nicht mehr zählen kann.“ (Bibel 2016: 29). „[...], что их и сосчитать нельзя будет.“ (Seleznev 1999: 46) Beide Übersetzungen halten sich hier sehr nah am AT. Es ist jedoch anzumerken, dass die russische Übersetzung das Substativ mit Präposition בְּ (mérōb: wegen ihrer Menge) unübersetzt lässt, obwohl es keinen offensichtlichen Grund gibt. Allerdings kommt der Grundgedanke, dass es so viele seine werden, dass sie nicht mehr gezählt werden können, auch in der russischen Übersetzung gut zum Ausdruck.

Hagar wird vom Engel versprochen, dass ihr Sohn ein Wildesel sein wird, der für Kraft, Schönheit und nicht zu bändigende Stärke steht. Mit ihm wird das Ideal des Beduinen gezeichnet, der frei durch die Wüste streift (vgl. Jacob 2000: 412-413).

4.3.2. Genesis 29: Jacobs Heirat mit Lea und Rahel

Dieses Kapitel erzählt, wie Jacob auszieht, um sich aus der Sippe seines Vaters ein Frau zu suchen. Er zieht ins Land des Bruders seiner Mutter und verliebt sich dort in Rahel. Um

²⁴ „Der Engel der HERRN sagte: „[...] Ich werde deine Nachkommenschaft so zahlreich machen [...], dass sie sich nicht mehr zählen lassen.““ (Übersetzung der Autorin)

ihretwillen verschreibt er sich sieben Jahre in den Dienst ihres Vaters Laban. Doch er sollte getäuscht werden. Denn am Tag der Hochzeit wird nicht Rahel, sondern deren ältere Schwester Lea seine Frau. Erst nach Ende der Brautwoche wird ihm vom Vater auch Rahel zur Frau gegeben (vgl. Bibel 2016: 43).

In Vers 1-3 finden sich an abgeleiteten Stämmen zahlreiche Hif'il- und Nif'al-Formen. Gleich in Vers 2 findet sich das Hif'il-Imperfekt יָשַׁאֵן (yašəqu) von Qal השָׁקֵשׁ (šqh), das in der Grundform „trinken“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Das Hif'il tritt hier in seiner klassischen Funktion auf, indem es kausativ verwendet wird „trinken machen/lassen, tränken“ (Tyndalearchive 2017). In Vers 3 hingegen steht das Nif'al וְנִסְעֶפֶה (vəne'esəpu) von נִסְעֵף ('ṣp) „zusammenscharren“ (Tyndalearchive 2017), welches im Nif'al einfach passive Verwendung findet „versammelt werden“ (Tyndalearchive 2017). Ebenfalls in Vers 3 findet sich das Hif'il וְהִשְׁבִּיבָה (vəhēšiybu), welches die Grundform שָׁבַב (švb) „zurückkehren“ (Tyndalearchive 2017) hat. Auch hier hat es wieder eine klassische Hif'il-Bedeutung „zurückkehren lassen, zurückbringen“ (Tyndalearchive 2017).

Jacob bricht hier in das Land der Söhne des Ostens auf, obwohl im vorigen Abschnitt davon die Rede war, dass er nach Haran im Norden gehen sollte. WissenschafterInnen vermuten, dass östlich des oberen Jordan aramäische und arabische Stämme ansässig waren, wo sich das Gebirge Hauran erstreckt. Deswegen kamen WissenschafterInnen auch zu der Annahme, dass hier möglicherweise zwei Erzählstränge miteinander verschmolzen wurden. Einer, der den Stammvater in das Zweistromland ziehen ließ und einer, der ihn seine Braut im Hauran-Gebiet suchen ließ. Es gibt auch annahmen, dass es sich in beiden Erzählungen ursprünglich um unterschiedliche Stammväter Israels gehandelt habe. Auch in dieser Erzählung kommt ein Brunnen vor, der als Kommunikationszentrum dient und ein Ort ist, um genauere Auskünfte über das Ziel der Reise zu bekommen. Es ist indes nichts Ungewöhnliches, dass auch Frauen das Vieh zur Weide trieben, vorausgesetzt diese war nicht allzu weit von der Stadt weg. Dieses Motiv dürfte auch der hebräischen Hirtenpoesie, wie sie beispielsweise im Hohenlied zu finden ist, inspiriert haben. Dass Jacob den schweren Stein, der den Brunnen bedeckt, alleine wegschieben kann, soll wohl eher für seine Liebe zu Rahel stehen, als dass damit angedeutet werden soll, dass er ein Riese mit ungewöhnlichen Kräften war. Rebecca kann eine Einladung an Jacob nicht selbst aussprechen und muss daher ihren Vater verständigen. Jacob kommt zu Laban als Brautwerber ohne Geschenke. Dies könnte der Grund sein, warum er seinem Onkel seine Dienste anbietet (vgl. Scharbert 2000³: 201-202).

Auch Benno Jacob sieht in den Riesenkräften, die Jacob angesichts des Mädchens entwickelt, ein Zeichen einer übernatürlichen Kraft, sondern ein Zeichen seiner Verliebtheit in Rahel. Sie ist auch die Erste, die ihm mehr als nur einsilbige Antworten gibt. Sie ist eine Hirtin des Viehs ihres Vaters. Die anderen Menschen am Brunnen könnten auch bloße Knechte gewesen sein. Darauf dürfte hindeuten, dass sie nicht als Hirten bezeichnet werden (vgl. Jacob 2000: 586-587).

Die Einheitsübersetzung gibt diese Verse sehr nah am AT wieder: „Jakob machte sich auf und zog ins Land der Söhne des Ostens. Als er aufsah, siehe, da war ein Brunnen auf freiem Feld. Und siehe, da lagerten drei Herden von Schafen und Ziegen; denn aus dem Brunnen wurden die Herden getränkt. Ein großer Stein lag über der Brunnenöffnung. Wenn sich dort alle Herden eingefunden hatten, wurde der Stein von der Brunnenöffnung weggewälzt und das Vieh getränkt. Dann schob man den Stein wieder zurück an seinen Platz über der Brunnenöffnung.“ (Bibel 2016: 43) In dieser Übersetzung werden alle passivischen Formen in unpersönliche Konstruktionen mit dem Indefinitpronomen *man* umgewandelt. Die russische Übersetzung hingegen wandelt sämtliche Nif'al-Konstruktionen ins Aktive um: „Иаков отправился дальше. Дойдя до земли сынов Востока, он увидел в поле колодец, а рядом с ним три стада овец (здесь обычно поили скот). Отверстие колодца было закрыто большим камнем: когда собирались все стада, пастухи сдвигали этот камень, поили овец, а потом вновь закрывали колодец.“²⁵ (Seleznev 1999: 73)

Auch die Verse 7-12 weisen wiederum eine erstaunlich große Zahl an Hif'il- und Nif'al-Formen auf. Schon in Vers 7 findet sich das erste Hif'il הָאָסַף (hē'āsēp) von Qal אָסַף ('śp) mit der Grundbedeutung „zusammenscharren“ (Tyndalearchive 2017), welches schon in Vers 3 begegnete und deshalb hier nicht gesondert besprochen werden soll. Das gleiche gilt für den Hif'il-Imperativ הַשְׁאֵעַ (hašəqu), welcher ebenfalls bereits in anderer Verbalform in Vers 2 vorkam. Ein ähnlicher Fall ist in Vers 8 mit dem Nif'al-Imperfekt יָאָסַפְתִּי (yē'āsəpu) zu finden, welches sich ebenfalls von אָסַף ableitet. Vers 9 hingegen zeigt ein Pi'el-Partizip מֹדָבֵר (mədabēr) von Qal דָּבַר (dbr) „sprechen“ (Tyndalearchive 2017). Im Pi'el hat es ebenfalls die Bedeutung „sprechen“ (Tyndalearchive 2017), wobei es sich in diesem Fall tatsächlich um ein Intensivum handeln könnte, möglicherweise mit der Bedeutung „eindringlich sprechen“ (Tyndalearchive 2017).

²⁵ „Jakob machte sich auf den Weg. Als er ins Land der Söhne des Ostens kam, sah er im Feld einen Brunnen und neben ihm drei Schafherden. (Hier wurde gewöhnlich das Vieh getränkt.) Die Öffnung des Brunnens war durch einen großen Stein bedeckt. Sooft sich alle Herden dort versammelten, bewegten die Hirten den Stein weg, tränkten die Schafe und schlossen sodann wieder den Brunnen.“ (Übersetzung der Autorin)

Als Laban Jacob empfängt, geht er davon aus, dass auch er wie ehedem sein Vater mit reichen Geschenken kommt, sieht sich aber enttäuscht, denn Jacob hat nichts mitgebracht. So schwindet auch das Wohlwollen Labans sehr schnell. Laban wird als selbstsüchtig, ausbeuterisch und misstrauisch charakterisiert, der allerdings stets darauf bedacht ist, sich keine Blöße zu geben. Er gewährt ihm Gastfreundschaft, weil es seine Pflicht ist (vgl. Jacob 2000: 588).

In der neuen Einheitsübersetzung wird diese Passage wiedergegeben mit: „Da sagte er zu ihnen: Seht, es ist noch mitten am Tag und nicht die Zeit, das Vieh zusammenzutreiben. Tränkt doch die Schafe und Ziegen, dann geht und weidet weiter! Da sagten sie: Das können wir nicht, bevor nicht alle Herden sich eingefunden haben. Erst dann wird man den Stein von der Brunnenöffnung wegwälzen und die Schafe und Ziegen tränken. Während er sich noch mit ihnen unterhielt, war Rahel mit den Schafen und Ziegen, die ihrem Vater gehörten, eingetroffen; denn sie war Hirtin.“ (Bibel 2016: 43) Bei der russischen Übersetzung ist wiederum auffällig, wie die passiven Verben aktiv wiedergegeben werden, was nicht zuletzt dadurch bedingt ist, dass in der russischen Sprache aktive Konstruktionen organischer klingen: „Жара еще не спала, — сказал Иаков пастухам, — не время собирать скот. Напоите овец и гоните их на пастбище. Но те отвечали:— Мы не можем, пока не соберутся все стада. Тогда от колодца отодвинут камень, и мы напоим овец. 9 Пока они разговаривали, подошла и Рахиль, ведя овчье стадо своего отца — она была пастушкой.“²⁶ (Seleznev 1999: 73)

In den Versen 12-20 finden sich einige Pi'el- und Hif'il-Konstruktionen. Schon in Vers 12 steht das Waw-Consecutivum im Hif'il וְיָהַ (vayagēd) von Qal יָהַ (ngd), welches jedoch im Qal ungebräuchlich ist und möglicherweise etwas wie „sichtbar sein“ (Tyndalearchive 2017) bedeutete. Daraus erklärt sich auch die Übersetzung in den Hif'il-Formen „ans Licht bringen, erzählen“ (Tyndalearchive 2017). In Vers 13 umarmt Laban seinem Neffen zunächst und küsst ihn, was im Pi'el וָיְהַבֵּן (vayəħabeq) von Qal בָּבֵן (hyq) und וָיְנִשְׁאֶבֶן (vayənašeq) von Qal נִשְׁאֶבֶן (nšq). וָיְהַבֵּן (vayəħabeq) ist im Qal nur dreimal bezeugt, sonst steht es stets im Pi'el, wo es „umarmen“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. וָיְנִשְׁאֶבֶן (vayənašeq) wird im Qal u.a. mit „küssen“ (Tyndalearchive 2017) übersetzt, was es auch im Pi'el bedeuten kann. Diese beiden Formen könnten tatsächlich eine Intensivierung des Grundstammes zum Ausdruck bringen

²⁶ „Jakob sagte zu den Hirten: ‚Es ist noch mitten am Tag, noch nicht Zeit, das Vieh zusammenzutreiben. Tränkt die Schafe und treibt sie auf die Weide.‘ Sie aber antworteten: ‚Das können wir nicht, solange sich nicht alle Herden versammelt haben. Dann wird der Stein vom Brunnen wegbewegt und wir werden die Schafe tränken.‘ Als sie sich unterhielten, traf auch Rahel ein, die die Schafherde ihres Vaters herbeiführte, da sie Hirtin war.“ (Übersetzung der Autorin)

wollen. Ebenfalls in Vers 13 steht ein klassisches Hif'il (vayəbiy'ēhu) von Qal (bv') „hereinkommen“ (Tyndalearchive 2017), welches folglich im Hif'il „hereinlassen“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Außerdem tritt in Vers 13 ein weiteres Pi'el (vayəsapēr) abgeleitet von Qal סִפֵּר (sfr) auf, welches das Einritzen von Buchstaben bezeichnen soll. Im Pi'el nimmt es jedoch häufig die Bedeutung „erzählen, sprechen“ (Tyndalearchive 2017). Schließlich findet sich in Vers 15 nochmals ein Hif'il, diesmal ein Imperativ an die 2. Person masc. von dem in Vers 12 bereits besprochenen Verb נִגְדָּה (ngd) „erzählen“ (Tyndalearchive 2017).

Die Namen der beiden Mädchen haben unterschiedliche Deutungen. Für Leah gibt es zwei mögliche Etymologien. Die eine leitet sich aus dem Arabischen (la'āt) ab und bedeutet *Wildkuh*, die andere aus dem Assyrischen (li'at) mit der Bedeutung *Herrin*. Rahel ist das *Mutterschaf*. Diese Namen hatten entweder ehrenhaften, liebkosenden oder spöttenden Zweck. Was Leahs Augen betrifft, die in den meisten Übersetzungen als *matt* wiedergegeben werden, so ist nicht anzunehmen, dass mit רַכּוֹת (rhvt) tatsächlich eine Abwertung gegenüber der Schwester gemeint ist. (Manche ÜbersetzerInnen, wie z.B. Luther, gehen sogar so weit, hier *blöde* zu übersetzen.) Jacob geht vielmehr davon aus, dass Leah im Gegensatz zu ihrer Schwester keine dunklen und im Orient als feurig empfundenen Augen hat. Ihre Augen sind *weich und zart*, was das Adjektiv רַחֲם (rh) auch bedeutet. Dass Jacob nun sieben Jahre für Rahel dienen will, ist das nicht etwa als Brautpreis zu verstehen, denn in Israel hat es nie eine Kauffehe gegeben. Außerdem hätte in diesem Fall ein konkreter Preis veranschlagt werden müssen und nicht ein immaterieller Frondienst, wie es hier der Fall ist. Außerdem ist es auch nicht nachvollziehbar, warum Jacob von sich aus sieben Jahre, die höchstzulässige Dienstzeit für hebräische Sklaven, hätte anbieten sollen, wo er doch den Kaufpreis hätte drücken können. Seine sieben Jahre Dienstzeit sind also hier eher als eine Art Prüfung zu verstehen, mit der Jacob seine Liebe zu Rahel unter Beweis stellen möchte (vgl. Jacob 2000: 587-590).

Dass Jacob und Rahel Cousine und Cousin sind, darf nicht verwundern. Noch heute ist es unter Beduinen üblich, dass Cousine und Cousin einander heiraten. Der Cousin wird sogar wohlhabenden Fremden vorgezogen. Auch steht es der Cousine nicht frei, einen anderen Mann zu heiraten, wenn ihr Cousin nicht zustimmt (vgl. Biblehub 2016).

Die Einheitsübersetzung gibt hier folgende Übersetzung: „Jakob sagte zu Rahel, dass er ein Bruder ihres Vaters und der Sohn Rebekkas sei. Da lief sie weg und erzählte es ihrem Vater. Als Laban von Jakob, dem Sohn seiner Schwester, hörte, lief er ihm entgegen; er umarmte und küsste ihn und führte ihn in sein Haus. Jakob erzählte Laban die ganze Geschichte. Da erwiderte ihm Laban: Du bist wirklich mein Bein und mein Fleisch. Als Jakob

etwa einen Monat bei ihm geblieben war, sagte Laban zu ihm: Sollst du mir umsonst dienen, weil du mein Bruder bist? Sag mir, welchen Lohn du haben willst.“ (Bibel 2016: 43) Es sei nur kurz angemerkt, dass die Intensivierung der Pi’el-Stämme, die bei der Schilderung der Begrüßung Jakobs durch Laban verwendet werden, in der Übersetzung unberücksichtigt blieben, obwohl es vielleicht gerade an dieser Stelle angebracht wäre, da es im Kontrast zur emotionalen Abkühlung später steht, als Laban erfährt, dass Jakob keine Geschenke wie einst sein Vater mitgebracht hat. Die russische Übersetzung ist ebenfalls sehr nahe am AT: „Потом он поцеловал Рахиль и, громко зарыдав, сказал ей, что он родственник ее отца, сын Ревекки. Рахиль побежала передать это отцу. Услышав, что к ним пришел его племянник Иаков, Лаван бросился гостю навстречу, обнял его, расцеловал и повел в свой дом. Иаков поведал ему о себе, и Лаван сказал: — Точно, ты мой родственник, кость и плоть моя! Минул месяц с тех пор, как Иаков поселился у Лавана, и Лаван сказал ему: — Неужели, раз ты мой родственник, ты будешь работать на меня даром? Скажи, какую ты хочешь плату?“²⁷ (Seleznev 1999: 73) Anschaulicher werden hier die beiden Pi’el-Formen übersetzt, da in der russischen Übersetzung „бросился гостю навстречу“ (Seleznev 1999: 73) und „расцеловал“ (Seleznev 1999: 73) übersetzt wurde, wodurch zum Ausdruck gebracht wird, dass Laban ihm ungestüm entgegeneilt und ihn herzlich küsst.

Die Verse 20-30 weisen erstaunlich wenige abgeleitete Formen auf. In Vers 23 findet sich das Hif’il-Perfekt וַיָּבֹא (vayābē’) von Qal בָּא (bv’) „hereinkommen“ (Tyndalearchive 2017), welches im Hif’il eine klassisch kausative Bedeutung ausweist „jem. bertreten lassen, bringen“ (Tyndalearchive 2017). In Vers 25 begegnet das רִמְיָתָנִי (rimiyatāniy) von רָמַה (rmh) „werfen“ (Tyndalearchive 2017). Im Pi’el nimmt es die Bedeutung „täuschen“ (Tyndalearchive 2017) an. Womöglich ist diese Bedeutung auch ein Resultat eines faktitiv-resultativen Zustandes, dass jemand am Boden liegt und sich nicht mehr wehren kann, wie es ja bei einem Betrug der Fall ist. Gleich im nächsten Vers (26) begegnet ein Nif’al יְשַׁעֵּה (yē’āsēh) abgleitet von Qal עֲשֵׂה (’sh) „machen“ (Tyndalearchive 2017), welches hier im Nif’al eine klassisch passivische Bedeutung hat. Schließlich findet sich in Vers 28 wieder ein Pi’el וַיְמַלֵּא (vayemalē’) von מָלַא (ml’) „füllen“ (Tyndalearchive 2017). Im Pi’el hat es rein

²⁷ „Dann küsste er Rahel, begann laut zu weinen und sagte ihr, dass er ein Neffe ihres Vaters sei, der Sohn der Rebekka. Rahel eilte los, um dies dem Vater mitzuteilen. Als er hörte, dass zu ihm sein Neffe Jakob gekommen sei, da eilte Laban seinem Gast entgegen, umarmte und küsste ihn herzlich und brachte ihn in sein Haus. Jakob berichtete ihm von sich, und Laban sagte: ‚Fürwahr, du bist mein Verwandter, mein Bein und mein Fleisch!‘ Ein Monat war vergangen, seit Jakob bei Laban wohnte und Laban sagte zu ihm: ‚Bist du nicht mein Neffe und sollst bei mir ohne Lohn arbeiten? Sag an, welche Bezahlung du möchtest?‘“ (Übersetzung der Autorin)

faktitiv-resultative Bedeutung „voll machen“ (Tyndalearchive 2017), denn Laban fordert hier, es solle die sieben Jahre vollenden, um sodann auch Rahel zur Frau zu bekommen.

Jakob wird von Laban übel betrogen. Statt Rahel bekommt er Leah, da Laban behauptet, dass es so Brauch sei, die ältere Tochter von der jüngeren zu verheiraten. Das kann aber keine allgemeine Sitte gewesen sein, denn sonst hätte Jakob davon gewusst. So wird Leah ungewollt zur ungeliebten Ehefrau. Gottes Gerechtigkeit ist, dass er Leah vor Rahel Kinder haben lässt. So muss sie ihrer Meinung nach Jakob als Mutter seiner Söhne lieben (vgl. Jacob 2000: 590-592).

Doch zurecht wenden andere Gelehrte ein, dass Männer einer theokratischen Gesellschaft ihre Frauen nicht mehr aufgrund ihrer Fruchtbarkeit. Mit jedem Sohn erhofft sie sich mehr die Zuneigung ihres Mannes zu bekommen (vgl. Biblehub 2016).

In den Versen 31-35 finden sich noch eine Nif'al- und eine Hif'il-Form. Das Nif'al יָלַךְ (yilāveh) in Vers 34 von Qal לִוֶּה (lvh) „eng verbinden“ (Tyndalearchive 2017) hat hier die Bedeutung „sich eng verbinden“ (Tyndalearchive 2017), da Rachel hofft, dass nach der Geburt von Levi ihr Mann ihr seine Liebe schenken wird. In Vers 35 findet sich schließlich das Hif'il-Imperfekt אָוְדֵה ('vōdeh) von Qal הַדֵּה (jdh) „werfen“ (Tyndalearchive 2017), welches im Hif'il jedoch „preisen“ (Tyndalearchive 2017) heißt.

Nach altisraelitischem Recht gilt eine Frau, die einen Sohn zur Welt gebracht hat, mehr als eine, die gar keine Kinder hat. Sie kann auch durch den Mann nicht mehr geschieden werden. Das Thema des Wettstreites der beiden Frauen um einen Mann ist verbreitetes Motiv in orientalischen Erzählungen. Da Rahel keine Kinder hat, fürchtet sie, die Liebe ihres Mannes zu verlieren und verstoßen zu werden. Deswegen führt sie ihm ja auch ihre Magd zu, um wenigstens durch sie zu Kindern zu kommen. Dafür gab es den Adoptionsritus des Auf-den-Knien-Gebärens. Hier musste sie nur das Kind nach der Geburt auf die Knie nehmen, um es juristisch anzuerkennen (vgl. Scharbert 2000³: 204).

Die deutsche Einheitsübersetzung ist sehr nah am AT: „Sie wurde noch einmal schwanger und gebar einen Sohn. Da sagte sie: Jetzt endlich wird sich mein Mann mir anschließen, denn ich habe ihm drei Söhne geboren. Darum gab sie ihm den Namen Levi – Anhängerlicher –. Abermals wurde sie schwanger und gebar einen Sohn. Da sagte sie: Diesmal will ich dem Herrn danken. Darum nannte sie seinen Namen Juda – Dank –. Dann bekam sie keine Kinder mehr.“ (Bibel 2016: 44) Das Nif'al in Vers 34 wird hier als reflexive Form übersetzt, was im regulären Bedeutungsspektrum dieser Form liegt. Das Hif'il in Vers 35 zeigt nicht die klassische Bedeutung dieser Form. Allerdings ist anzumerken, dass nicht eindeutig geklärt ist, wie das Verb überhaupt zu seiner Bedeutung im Hif'il gekommen ist.

Die russische Übersetzung ist in ihrer Anlage der deutschen sehr ähnlich: „Потом опять забеременела — и снова родила сына. — Уж теперь то муж будет ко мне привязан, — сказала она, — ведь я родила ему троих сыновей! И дала сыну имя Лев ий. Забеременела еще раз — и снова родила сына. — Теперь восхвалю ГОСПОДА! — сказала она и дала сыну имя Иуда. После этого она перестала рожать.“²⁸ (Seleznev 1999: 75)

4.4. Streit, Mord und Streitschlichtung

4.4.1. Genesis 4: Kain und Abel

In jeder Gemeinschaft von Menschen entstehen automatisch Konflikte. Werden diese anfänglich so gelöst, dass eine der streitenden Parteien gewaltsam ums Leben kommt, wie bei Kain und Abel, so bilden sich in den fortschreitenden Kapiteln friedlichere Strategien heraus. Versöhnung wird in erster Linie durch eine räumliche Trennung herbeigeführt, wie beispielsweise bei Abraham und Lot.

Der gesamte Zwist zwischen Kain und Abel, der schließlich in Abels Ermordung mündet, ergibt sich daraus, dass beide Bürder, der Ackerbauer Kain und der Viehhirte Abel, ein Opfer darbringen, jedoch nur Abel mit seinem Opfer Gefallen vor den Augen des Herrn findet. Kain ist darüber so erbittert, dass er Abel ermordet.

Die Verse 1-5 weisen drei Hif'il-Formen auf. Unmittelbar in Vers 2 findet sich das Waw-Consecutivum וְתֹאַגֵּן (vatōsep) von Qal יָסַר (jsp) „hinzufügen“ (Tyndalearchive 2017). Besonders im Hif'il steht es mit einem Infinitivus Constructus gerne für die Wiederholung einer Handlung „etwas wieder machen“ (Tyndalearchive 2017). In Vers 3 und Vers 4 steht ein Waw-Consecutivum im Hif'il וְיָבֹא (vayābē') und ein Hif'il-Perfekt הִבָּאֵי (hēbiy'), das sich beides von Qal בָּאֵן (bā'ēn) „hereinkommen“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Im Hif'il nimmt es u.a. die Bedeutung „darbringen“ (Tyndalearchive 2017) an.

Es hat ExegetInnen seit jeher beschäftigt, warum Gott Abels Opfer annimmt, Kains jedoch nicht beachtet. Der Ackerboden ist von Gott verflucht und dennoch entscheidet sich Kain, ihn zu bebauen. Ebenfalls ist es auffällig, dass Kain keine Erstlingsgaben darbringt, sondern das Erstbeste seines Feldes. Das kann jedoch nicht aus böswilliger Absicht geschehen sein, denn er hätte auch einfach gar nichts opfern müssen, was er jedoch nicht tut, sondern im Gegenteil als Erster opfert. In der inneren Logik der Genesis ist das Tieropfer mehr wert als

²⁸ „Dann wurde sie erneut schwanger und gebar wieder einen Sohn. Sie sagte: Jetzt endlich wird mein Mann mir verbunden sein, denn ich habe ihm drei Söhne geboren. Und sie gab dem Sohn den Namen Levi. Sie wurde abermals schwanger und gebar wieder einen Sohn. Sie sagte: Dieses Mal will ich dem HERRN danken. Und sie gab ihm den Namen Juda. Dann hatte sie keine Kinder mehr.“ (Übersetzung der Autorin)

das Menschenopfer, da es die Würde des Menschen besser bezeugt. Trotz gleichen Ursprungs steht der Mensch in seinem Rang höher als das Tier. Außerdem bereitet das Opfer Abels bereits inhaltlich das Opfer Noachs nach der Sintflut vor (vgl. Jacob 2000: 136-137).

Naturvölker bringen sogenannte Primitivopfer an den Orten dar, die für ihren Lebensunterhalt wichtig sind, und verbrennen die Gabe entweder oder lassen sie irgendwo zurück. Wichtig dabei ist, dass sie für den eigenen Gebrauch nicht mehr zugänglich ist. Ob Gott ein Opfer annimmt oder nicht, merken Opfernde in erster Linie daran, ob ihre Bitten in Erfüllung gegangen sind. So könnte es sein, dass Kain in seinen Erträgen Rückschläge erlitten hat und so merkt, dass Gott auf sein Opfer nicht gnädig blickte. Damit soll jedoch nicht angedeutet werden, dass Kain moralisch schlechter als sein Bruder ist, sondern auf den freien Willen Gottes verwiesen werden. Dass Kain Beschämung angesichts der Nichtbeachtung Gottes verspürt, weist ihn noch nicht als Sünder aus. Es soll lediglich ein Warnsignal für mögliches Unheil sein (vgl. Scharbert 2005⁶: 64-65).

Die Einheitsübersetzung hält sich sehr nahe an das hebräische Original und übersetzt: „Sie gebar ein zweites Mal, nämlich Abel, seinen Bruder. Abel wurde Schafhirte und Kain Ackerbauer. Nach einiger Zeit brachte Kain dem HERRN eine Gabe von den Früchten des Erdbodens dar; auch Abel brachte eine dar von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett.“ (Bibel 2016: 20) Etwas verkürzter wird in der russischen Übersetzung übersetzt: „Потом она родила Авеля, брата Каина. Авель пас овец, а Кайн возделывал землю. Настал день, когда Кайн принес в дар ГОСПОДУ плоды земли, а Авель — жир ягнят из первого приплода.“²⁹ (Seleznev 1999: 21-22)

In den Versen 6-10 finden sich lediglich zwei Hif'il Formen. Beide finden sich in Vers 7 und stammen von Qal בְּטוּ (jtv) „gut sein“ (Tyndalearchive 2017). Die Hif'il-Formen בִּיטַבֵּי (tētyiyb) haben die Bedeutung „gerecht handeln“ (Tyndalearchive 2017).

In den Urzeiterzählungen spricht Gott immer direkt zu den Menschen. Später wird gerne ein menschlicher Mittler oder auch Engel dazwischen gestellt. In diesen Zeilen soll die Stimme Gottes wohl das von ihm kommende Gewissen darstellen. Es weist Kain an, seine Lage nüchtern zu betrachten und zur Besinnung zu kommen. Sinnbild für Kains Gefährdung ist die Anspielung in Vers 7 רֹבֶּשׁ (rōbēš) auf einen mesopotamischen Unheilsdämon Rabizu, der an den Türen auf seine Opfer lauert. Auffallend ist, dass Gott und Kain lange Dialogpassagen haben, während die eigentliche Tat nur kurz angedeutet wird. Anders als

²⁹ „Sodann gebar sie Abel, den Bruder Kains. Abel war Schafhirte und Kain Ackerbauer. Und es kam der Tag, da brachte Kain dem HERRN eine Gabe von seinen Feldefrüchten dar und Abel das Fett der erstgeborenen Lämmer.“ (Übersetzung der Autorin)

Adam und Eva gesteht Kain sein Verbrechen nicht, sondern bestreitet es dreist. Gott jedoch hat in seiner Allwissenheit das Blut Abels schon längst bemerkt. Noch heute ist es ein im Orient geläufiges Bild, dass das Blut, das zu Boden fällt, nach Rache schreit (vgl. Scharbert 2005⁶: 65-67).

Jacob weist noch darauf hin, dass das Feld ein typischer Umstand für einen vorsätzlichen Mord ist, denn es ist einsam und die Tat kann weder gesehen noch gehört werden. Wenn Kain Gott antwortet, dass er nicht der Hüter seines Bruders ist, dann spricht aus ihm nicht nur Trotz, sondern auch das schlechte Gewissen. Letztlich ist er der Hüter seines jüngeren Bruders (vgl. Jacob 2000: 140).

Die Einheitsübersetzung gibt Vers 7 wieder mit: „Ist es nicht so: Wenn du gut handelst, darfst du aufblicken; wenn du nicht gut handelst, lauert an der Tür die Sünde. Sie hat Verlangen nach dir, doch du sollst über sie herrschen!“ (Bibel 2016: 20) Zu den Hif'il-Formen ist zu sagen, dass die intransitive Form des Qals im Hif'il einen transitiven Sinn bekommt. Einen ähnlichen Sinn hat die russische Übersetzung: „— Отчего ты разгневался? — спросил ГОСПОДЬ у Каина. — Отчего омрачилось твое лицо? Если делаешь добро — подними голову. А если нет, то у порога грех таится. Он тебя вожделеет, ты его господин.“³⁰ (Seleznev 1999: 22) Hier ist anzumerken, dass die Sünde als Dämon in der Übersetzung nicht berücksichtigt wird.

Den Verse 11-15 weisen neben dem eingangs bereits besprochenen Hif'il von Qal נִסֵּי (vgl. Vers 2) noch das Pi'el גְּרַשֵּׁא (gērašētā) in Vers 14 auf, welches den Stamm גָּרַשׁ (grš) „vertreiben“ (Tyndalearchive 2017) hat. Im Pi'el mit derselben Bedeutung könnte es faktitiv-resultativ gemeint sein. Außerdem tritt im selben Vers das Nif'al אֲסֹתֶר ('esātēr) auf, welches sich von Qal סָתַר (str) „verstecken“ (Tyndalearchive 2017) ableitet und hier wohl reflexive Bedeutung hat. Schließlich findet sich in Vers 15 das Hof'al יִעַקְם (yuqām) von Qal נִקְם (nqm) „rächen“ (Tyndalearchive 2017). Im Hof'al hat es häufig die Bedeutung „gerächt werden“ (Tyndalearchive 2017).

Dass der Erdboden Kain in Zukunft keine Früchte mehr bringen wird, ist nicht Gottes Strafe, sondern das Resultat seiner Besudelung mit Abels Blut. Denn sooft Kain den Acker bebauen will, wird ihn sein eigenes schlechtes Gewissen einholen und es ihm unmöglich machen, etwas zu pflanzen. Kain wird also genötigt als Bettler durch das Land zu ziehen, was ihn allerdings nicht daran hindert, später eine Stadt zu gründen. Kain steht jetzt nicht mehr

³⁰ „Gott fragte Kain: ,Warum bist du zornig? Warum hat sich dein Antlitz verdunkelt? Wenn du Gutes tust, hebe den Kopf. Und wenn nicht, dann lauert auf der Türschwelle die Sünde. Sie hat es auf dich abgesehen, aber du bist ihr Herr.“ (Übersetzung der Autorin)

unter dem Schutz Gottes, sondern ist den Naturgewalten ausgeliefert. Gott begnadigt Kain vorerst und sagt ihm, dass sein Frevel erst beim siebenten Schicksalsschlag oder in siebenter Generation gerächt werden soll. Dieser Orakelspruch ist möglicherweise, was mit Kainsmal gemeint ist, denn Kain trägt sonst kein sichtbares Zeichen am Körper (vgl. Jacob 2000: 141-147).

Noch heute ist es unter Beduinen Sitte, dass Blutrache nur bei Morden, die von Personen außerhalb der Sippe an einem Mitglied verübt wurden, mit Mord geübt wird. In allen anderen Fällen wird das schuldige Mitglied ausgestoßen und verflucht. So ist eine andere Deutung des Mals, dass es das Zeichen ist, welches er von Gott erhält, auf dass es ihn als Unreinen ausweist. Kain zieht im Land umher. Er wird zum Stammvater für die nomadischen Keniter im Negeb (vgl. Scharbert 2005⁶: 68).

Die Einheitsübersetzung gibt das Pi'el und das Hof'al wieder mit: „Siehe, du hast mich heute vom Erdboden vertrieben und ich muss mich vor deinem Angesicht verbergen; rastlos und ruhelos werde ich auf der Erde sein und jeder, der mich findet, wird mich töten. Der HERR aber sprach zu ihm: Darum soll jeder, der Kain tötet, siebenfacher Rache verfallen. Darauf machte der HERR dem Kain ein Zeichen, damit ihn keiner erschlage, der ihn finde.“ (Bibel 2016: 21) In der russischen Übersetzung liest steht: „— Эта кара тяжела, — сказал Каин, — мне не вынести. Ты меня гонишь с земли, скроюсь я от Тебя. Изгнаник я и скиталец — любой меня может убить. Но ГОСПОДЬ сказал: — Кто убьет Каина, тому будет отомщено семикратно. И ГОСПОДЬ отметил Каина особым знаком, чтобы встречные не смели его убить.“³¹ (Seleznev 1999: 22-23)

4.4.2. Genesis 13: Abraham und Lot – ein Streit mit friedlichem Ausgang

Abraham und Lot ziehen gemeinsam in die Gegend von Bet-El und Ai. Da auch Lot in der Zwischenzeit seine Herde beträchtlich vermehren konnte, kommt es zwischen ihnen zu Streit. Denn das Weideland wird für das Vieh zu eng. So muss es zu einer Trennung kommen. Abraham überlässt Lot jedoch die Entscheidung, welches Land er besiedeln will (vgl. Scharbert 2000³: 131).

Die anderen Siedler, von denen in dieser Textpassage die Rede ist, sind die Kanaaniter und die Perisiter. Die Kanaaniter sind ein Stamm, der von Kanaan, dem Sohn Hams, abstammt. Die Perisiter sind ein anderer Stamm, der seinen Namen von einer Stadt ableitet. Diese waren Heiden, lebten in Hütten und waren wenig gewillt, die Neuankömmlinge freudig

³¹ „Kain sagte: ‚Diese Strafe ist hart. Ich kann sie kaum tragen. Du vertreibst mich vom Erdboden, ich will mich vor dir verbergen. Vertriebener bin ich und Landstreicher. Jeder wird mich töten können.‘ Der HERR aber sagte: ‚Wer Kain tötet, wird siebenfacher Rache verfallen.‘ Und der HERR setzte Kain ein besonderes Mal, damit ihn keiner, der ihm begegnet, zu töten wage.“ (Übersetzung der Autorin)

willkommen zu heißen. Der Streit zwischen den Hirten Abrahams und Lots war also in zweifacher Hinsicht problematisch, denn diese Stämme hätten die Situation ausnützen können, um beide zu überfallen und sich ihren Besitz anzueignen (vgl. Biblehub 2016).

Jacob merkt allerdings an, dass es wohl kaum der Fall gewesen sein kann, dass Platzmangel für die Trennung Abrahams und Lots verantwortlich gewesen sein könne. Vielmehr dürfte der umliegenden Bevölkerung der Besitz und Reichtum der Abrahams und auch Jacob zu viel gewesen sein und Misstrauen erzeugt haben. Folglich ist mit dem Land, das sie nicht (er)trug, in Vers 6 eigentlich die Bevölkerung gemeint. Dies könnte auch der eigentliche Grund für Abrahams Vorschlag zum Auszug gewesen sein. Er nimmt den Streit der Hirten als Vorwand, um nicht in einem Land bleiben zu müssen, in dem er von der Bevölkerung nicht geduldet wird. Sein Verhalten ist also nicht nur von Selbstlosigkeit geleitet, sondern auch von Stolz und Ehrgefühl (vgl. Jacob 2000: 358-361).

Nachdem Abraham sich von Lot getrennt hatte, gibt ihm Gott das ganze Land, das er überblicken kann. Solche Gaben erfolgen stets nach einer Trennung oder Opfer als Trost oder Belohnung. Gott heißt ihn, das Land zu durchschreiten, da ein Grundstück nach damaligem Recht durch Begehen in der Länge und der Breite erworben wurde (vgl. Jacob 2000: 364-365).

Die Hauptkonzentration an abgeleiteten Stämmen befindet sich in den Versen 9-17. Unter diesen finden sich Hif'il-, Pi'el-, Nif'al-, sowie Hitpa'el-Formen. Bereits in Vers 9 finden sich ein Nif'al sowie zwei Hif'il-Imperfekta. Bei הַפְּרֹד (hipāred) handelt es sich um einen Imperativ von פָּרֹד (prd), welches „trennen“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Das Nif'al hat an dieser Stelle eine klassische reflexive Bedeutung „sich trennen“ (Tyndalearchive 2017), womit eine räumliche Trennung der Herden Abrahams und Lots zwecks Konfliktvermeidung gemeint ist. Bei den beiden Hif'il-Imperfekta וְאִימְנָה (və'ēymināh) und וְאִשְׁמְרָה (hayarədēn) bezeichnen Richtungsangaben. וְאִימְנָה (və'ēymināh) leitet sich von der Wurzel גְּמֻן (jmn) ab, welches im Kal ungebräuchlich ist und nur im Hif'il verwendet wird, wo es ein Denominativum mit der Bedeutung „sich nach rechts wenden“ (Tyndalearchive 2017) darstellt. וְאִשְׁמְרָה (hayarədēn) hingegen leitet sich von der Wurzel שְׁמַאל (vayibəhar) ab, die jedoch im Qal keine Verwendung findet und wie וְאִשְׁמְרָה (hayarədēn) nur im Hif'il mit der Bedeutung „sich nach links wenden“ (Tyndalearchive 2017) steht. Außerdem findet sich in Vers 10 der Pi'el-Infinitivus-Constructus שְׁחֵת (šahēt) von Qal שַׁחַת (šħat), welches jedoch im Qal nicht verwendet wird. Im Pi'el hat es die faktitiv-resultative Bedeutung „vernichten“ (Tyndalearchive 2017). In Vers 11 steht weiters das Waw-Consecutivum im Nif'al וַיַּפְּרֹדוּ (vayipārədu) von Qal פָּרֹד (prd), welches bereits bei Vers 9 besprochen wurde. Auch in Vers

14 befindet sich ein Infinitivus Constructus im Nif'al, der sich ebenfalls von Qal פָּרַד (prd) ableitet (siehe Vers 9). Schließlich tritt in Vers 17 noch der Hitpa'el-Imperativ הִתְהַלֵּךְ (hitəhalēkə) von Qal חַלֵּךְ (hlk) „gehen“ (Tyndalearchive 2017) auf. Im Hitpa'el hat es die Bedeutung „sich ergehen, herumgehen“ (Tyndalearchive 2017).

Die Einheitsübersetzung übersetzt die Verse 9-11 folgendermaßen: „Lieg nicht das ganze Land vor dir? Trenn dich also von mir! Wenn du nach links willst, gehe ich nach rechts; wenn du nach rechts willst, gehe ich nach links. Lot erhob seine Augen und sah, dass die ganze Jordangegend überall bewässert war. Bevor der HERR Sodom und Gomorra vernichtete, war sie bis Zoar hin wie der Garten des HERRN, wie das Land Ägypten. Da wählte sich Lot die ganze Jordangegend aus. Lot brach nach Osten auf und sie trennten sich voneinander.“ (Bibel 2016: 27) Diese Übersetzung hält sich sehr nah am AT und weist keine Besonderheiten im Hinblick auf Verbalformen und Übersetzungsstrategie auf. Ähnlich genau und ohne Besonderheiten stellt sich auch die russische Übersetzung dar: „И Аврам сказал Лоту: — [...] Вся земля перед тобою — давай разойдемся. Если ты налево — я направо. Если ты направо — я налево. Лот увидел, что Иорданская Долина — вся, вплоть до самого Цоара, — орошена водой, словно сад ГОСПОДЕНЬ, словно земля египетская (это было еще до того, как ГОСПОДЬ уничтожил Содом и Гоморру). Лот выбрал Иорданскую Долину и направился на восток. Так их пути разошлись.“³² (Seleznev 1999: 39)

Die Verse 14-17 werden ebenfalls sehr treu übersetzt: „Nachdem sich Lot von Abram getrennt hatte, sprach der HERR zu Abram: Erhebe deine Augen und schau von der Stelle, an der du stehst, nach Norden und Süden, nach Osten und Westen. Das ganze Land nämlich, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen für immer geben. Ich mache deine Nachkommen zahlreich wie den Staub auf der Erde. Nur wer den Staub auf der Erde zählen kann, wird auch deine Nachkommen zählen können. Mach dich auf, durchzieh das Land in seiner Länge und Breite; denn dir werde ich es geben.“ (Bibel 2016: 27-28) Diese Übersetzung bietet keine Auffälligkeiten. Ebenso unauffällig und genau ist die russische Übersetzung: „Когда Лот и Аврам расстались, ГОСПОДЬ сказал Авраму: — Оглянись! Посмотри отсюда на север и на юг, на восток и на запад. Всю эту землю, которую ты видишь, Я навеки отдам тебе и твоим потомкам. Я сделаю твое потомство многочисленным, словно песок: как не счасть на земле песчинок, так не счасть и твоих

³² „Und Abram sagte zu Lot: [...] Das ganze Land liegt vor dir – lass uns auseinandergehen. Gehst du nach links, gehe ich nach rechts. Gehst du nach rechts, gehe ich nach links.“ Lot sah, dass das Jordantal – bis hin nach Zoar – überall bewässert war, wie der Garten des HERRN, wie das Land Ägypten (- das war noch bevor der HERR Sodom und Gomorra zerstörte). Lot wählte das Jordantal und machte sich auf gen Osten. So trennten sich ihre Wege.“ (Übersetzung der Autorin)

потомков. Ступай же, обойди землю, которую Я отдаю тебе, пройди ее вдоль и поперек.³³ (Seleznev 1999: 39-40) Einzig anzumerken wäre, dass das hebräische Wort עָפָר (afar) eigentlich „Staub“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet, jedoch mit Sand übersetzt wurde.

Allgemein wurde als Sinn der Erzählung politische Motivation angenommen, dass der Anspruch benachbarter Völker auf Kanaan mit Hilfe einer urzeitlichen Erzählung entkräftet werden sollte. Allerdings zieht Lot aus den von ihm ursprünglich besiedelten Gebieten um den Jordan weg. Nach Jacob dient das Kapitel lediglich der Weiterführung der Geschichte Abrahams (vgl. Jacob 2000: 366-367).

4.5. Terminologische Zusammenschau

4.5.1. Gottes Segen und Fluch in der Genesis

Der Ausspruch eines Segens ist darauf ausgerichtet, das Wohlbefinden der SegensempfängerInnen zu steigern und ihnen Prosperität zuzusichern. Segenssprüche sind im alten Israel seit der Königszeit bezeugt und hatten dort einen sich im Laufe der Jahrhunderte verändernden Bedeutungsgehalt. Dies bezog sich u.a. sowohl auf die SpenderInnen, die Formulierung, den Kontext als auch den Inhalt des Segens. Der Terminus der Segenspendung ist im Hebräischen das Lemma בָּרוּךְ (brk), welches ursprünglich die Bedeutung *heilsschaffende Kraft* hatte (vgl. Bibelwissenschaft 2008).

Das Wörterbuch der hebräischen Sprache von Wilhelm Gesenius gibt an, dass die ursprüngliche Bedeutung des Verbs „sich niederknien“ (Tyndalearchive 2017) ist (vgl. Tyndalearchive 2017). Allen Verwendungen des Wortes ist gemeinsam, dass ein göttliches oder auch menschliches Wesen eine Person oder auch Objekt segnet. Dabei ist es erstaunlich, dass für die Gottheit und für den Menschen ein und dasselbe Wort verwendet wird. In altisraelischen Texten ist das Verb rund 482-mal belegt, wobei verbale Formulierungen häufiger bezeugt sind als nominale. Als außerbiblische Schriftzeugnisse dienen hierbei Inschriften aus Kuntillet Aqrūd (800 v. Chr.) unsd die Segenstexte aus Chirbet el-Qōm (700 v. Chr.). Sie dienen als wichtigste Vergleichstexte für die ältesten Teile des AT. Außerdem gibt es einige bildliche Belege, wie die Kalksteinstele des Jechawmilk, die als interessante Beispiele für Bitten um Segen bildet. In den ältesten biblischen Texten liegt entweder eine zwischenmenschlich vor oder durch Gott vollzogene Segenssituation vor. Der situative Kontext umfasst zumeist Begegnungen und Abschied, ihre sprachliche Formulierung ist recht

³³ „Nachdem Lot und Abram getrennter Wege gegangen waren, sagte der HERR zu Abram: „Sieh dich um! Blicke von hier nach Norden und nach Süden, nach Osten und nach Westen. All das Land, das du siehst, werde ich dir und deinen Nachkommen auf ewig geben. Ich werde deine Nachkommenschaft zahlreich machen wie Sand. Wie Sandkörner auf der Erde unzählbar sind, so werden auch deine Nachkommen unzählig sein. Geh und ziehe durch das Land, das ich dir geben werde, durchschreite es in der Länge und Breite.“ (Übersetzung der Autorin)

formelhaft und der Inhalt umfasst immer eine Steigerung der Lebensqualität. Im Vergleich zu den älteren Inschriften ist jedoch zu bemerken, dass sich die göttlichen Segenssprüche ausschließlich auf JHWH beziehen. Am deutlichsten kommt die Segengeschichte im Pentateuch zum Tragen. Die große Verbreitung der Segensthematik in diesen Büchern lässt auf die beständige Relevanz für die biblische Kultur schließen (vgl. Bibelwissenschaft 2008).

Im Gegensatz dazu steht die Fluchthematik des AT. Sie werden allgemein als magischer, lebensmindernder Bann aufgefasst. Im Hintergrund der israelitischen Flüche dürften babylonische Inschriften aus Kurdurru stehen. Außerdem begegnen im Alten Orient Bitt- und Fluchtexte als Aufschriften von Grenzsteinen. Im AT gibt es eine Reihe von Lexemen, die zum Ausdruck von Fluchsprüchen verwendet werden. Da findet sich einerseits das Verb קָבַב (qbb) „verwünschen, verfluchen“ (Tyndalearchive 2017), das besonders in den Numeri vorkommt, und das damit verbundene Verb נִקְבַּ (nqb) „fluchen“ (Tyndalearchive 2017), das sich in Levitikus findet. Außerdem gibt es noch das Verb קָלַל (qll), das im Pi'el „verfluchen“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet, von dem sich auch das Substantiv קָלָלָה (qəlālāh) ableitet. Das Verb, welches jedoch die breiteste Verwendung hat, ist אָרַר ('rr) „verfluchen“ (Tyndalearchive 2017). In der Bibel kann der Fluch eine Bitte an Gott darstellen, Gegnern körperlichen oder anderen Schaden zuzufügen. Von besonderem Interesse sind die Fluchformeln mit dem Wort אָרוּר ('ärûr) „verflucht“ (Tyndalearchive 2017). Diese Formel steht ausschließlich unter Angabe eines Fluchgrundes oder der vorangestellten Frage nach Fehlverhalten. Die Arur-Formel scheint dem nomadischen Lebensbereich in der Wüste entsprungen zu sein. Mit ihm wird ein Individuum aus der Gemeinschaft oder einer Sippe ausgeschlossen. Auch Flüche sind stets auf Gott gerichtet oder kommen von jenem. Er kommt jedoch nur indirekt von Gott, da die Schöpfung in ihrem eigentlichen Sinn von Gott als gut befunden wurde. Das abtrünnige Verhalten des Menschen bewirkt jedoch die Umkehrung des Segens in Sanktion Gottes. Es sei hier an die Verfluchung des Ackerbodens als Resultat der Übertretung des göttlichen Verbots im Garten Eden oder an Kains Verbannung vom Ackerboden nach dem Mord an seinem Bruder. Ein Vorbild hat die Forschung in hethitischen Vasallenverträgen erkannt, die ebenfalls für die Erfüllung oder Nicht-Erfüllung von Bundesverpflichtungen Segens- und Fluchformeln kennen (vgl. Bibelwissenschaft 2013).

ברך (brk) q.	Qal: sich niederknien, segnen bes. Pi'el: segnen (durch Gott)
ברכה (bəracha) Fem. Sg.	Segen

לְקַلֵּל (qll) q.	Qal: leicht sein, unbedeutend sein
קָלְלָה (qəlālāh) Fem. Sg.	Pi'el: verfluchen
אָרֶר ('rr) q.	Qal: verfluchen
אָרָר ('ārūr)	Pi'el: verfluchen pass. Part.: verflucht

Tabelle 1: Wortliste Segen und Fluch (vgl. Tyndalearchive 2017)

4.5.2. Eheschließung und Ehorecht

Die Ehe war in der altorientalischen Gesellschaft nicht nur Bund zwischen einem Mann und einer Frau, sondern hatte zugleich auch die Verschwägerung zweier Familien oder ganzer Sippen zur Folge. So ist es auch nicht verwunderlich, dass es detaillierte rechtliche Bestimmungen zu allen Aspekten des ehelichen Zusammenlebens gibt, besonders jedoch im Hinblick auf Abschluss und Beendigung. Es ist demnach durchaus angebracht, die Ehe im Alten Orient als einen privatrechtlichen Vertrag zu bezeichnen, der besonders für die Frau einen neuen Status mit sich brachte und schriftlich oder mündlich festgehalten wurde. Die Ehe im AT fügt sich in ein patriarchales Gesellschaftsgefüge ein. Die Frau wechselt in die Familie oder Sippe des Mannes, also in das *Vaterhaus* (בֵּית אֲבָבָי: bêt 'āv), Kinder gelten als Nachkommen des Vaters. Der Mann hat das Recht auf Polygynie, für die Frau ist es eine Exklusivehe. Abstrakte Begriffe für die Ehe gibt es im Hebräischen nicht. Der Ehemann wird als *Herr* (בָּעֵל: ba'al) bezeichnet, die Ehefrau als (*vom Herrn*) *Besessene / Beherrschte* (בָּעֵלָתָה: bə'ulat ba'al). Daneben gibt es auch die Begriffe *Mann* (שִׁיחָ: 'îš) und *Frau* (נָשָׁה: iššāh). Weiters gehört zu diesem Begriffsfeld die von der Wurzel חַתָּן (htn) „verschwägern“ (Tyndalearchive 2017) abgeleiteten Termini *Schwiegervater* (חַתָּהֶן: ḥoten) und *Schwiegermutter* (חַתָּהֶתֶה: ḥotænæt) (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

Die Eheschließung stützt sich auf kodifiziertes Recht, Gewohnheitsrecht und Gebräuche der Sippen. Es ist davon auszugehen, dass sich das Ehorecht im AT im Großen und Ganzen auf allgemeines Ehorecht und Traditionen im Alten Orient stützt. Es besteht im Pentateuch jedoch keine vollständige und einheitliche Regelung. Es gibt zwar auch Primärquellen wie beispielsweise aus dem ägyptischen Elephantine aus dem 5. Jhd. v. Chr. Inwieweit diese jedoch die Praxis des AT wiederspiegeln, ist nach wie vor umstritten.

Ehen wurden oft schon im Kindesalter durch die Familienvorstände arrangiert. Gelegentlich konnte dies auch später stattfinden, wobei die intendierten Brautleute miteinbezogen wurden. Auch konnte der Brautwerber oder sein Stellvertreter beim Brautvater um die Hand der Tochter anhalten. Das war auch dann noch üblich, wenn die Tochter bereits verwitwet und eigentlich selbständig war. Gegenseitige Zuneigung war bei einer Heirat

Nebensache. Sie konnte jedoch vorhanden sein. Im Falle der Einigung wurde zuerst das Brautgeld übergeben und im Anschluss die Braut in das Haus des Mannes überstellt. Damit war die Ehe besiegt. In der Eheschließung sind die Männer die handelnden Subjekte, die Frauen hingegen wird geheiratet (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

Typische Verben der Eheschließung sind:

- לְקַח (lqh): q. (zur Frau) nehmen
- נָתַן (ntn): q. (zur Frau) geben
- הִיה (hjh): q. (Frau) sein/werden
- בָּעֵל (b'l): q. besitzen, (auch) heiraten
- הָרַמָּה (mhr): q. erwerben

Außerdem wurde zwischen den Familien der Brautleute ein Ehevertrag **קְטוּבָה** (ketubba) ausgehandelt, was eigentlich *Schriftstück* bedeutet. Hierbei wird festgelegt, was die Braut an Mitgift und Vermögen bekommt und wie hoch das Brautgeld des Mannes zu sein hat. Außerdem wird festgelegt, wie damit im Falle der Scheidung verfahren werden sollte. Der Vertrag diente in erster Linie der Frau und sollte sicherstellen, dass sie im Falle der Scheidung nicht mittellos war und das Geld bei Vorhandensein mehrerer Ehefrauen und Nachkommen nur ihren Kindern zugute kam. Außerdem konnten wohlhabende Familien durchaus auch festlegen, dass der Bräutigam keine weiteren Ehen eingehen durfte (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

Vom Bräutigam war für die Braut das *Brautgeld* **מֹהָר** (mohar) zu entrichten. Der Terminus ist synonymisch mit dem Substativ **מַתָּן** (mattān), welches *Geschenk* oder *Gabe* bedeutet, verwendet. Ein *mohar* muss nicht unbedingt aus Geld bestehen, sondern konnte auch in Sachgütern oder Dienstleistungen bestehen (vgl. z.B. Jacob bei Laban). Jungfrauen erzielten dabei höhere Preise. Das Brautgeld wurde dem Vater übergeben. Es ist allerdings anzunehmen, dass in unvermögenden Familien kein solches entrichtet wurde. Der Brautpreis war nicht zum Zwecke des Kaufes der Frau gedacht. Es wird lediglich das Recht auf Heirat erworben. Ein Mann konnte seine Frau auch nicht in die Schuldsklaverei verkaufen. Außerdem wurde der Frau noch eine Mitgift gegeben. Sie hing stark von den Vermögensverhältnissen des Vaters ab und konnte aus Geld, Waren und Naturalien bestehen. Der Mann hatte keinen Anspruch auf die Mitgift, konnte jedoch Nutznießer sein, und musste sie ihr im Falle der Trennung wieder zurückgeben. Sie wurde auch nur an die leiblichen Kinder der Frau vererbt.

Nach jüdischem Verständnis beginnt die Ehe bereits mit der Zahlung des Brautgeldes. Der Ehemann muss die Braut nur noch in sein Haus holen. Deswegen ist es auch treffender, diese Phase nicht als Verlobung, sondern als Inchoativ-Ehe zu bezeichnen. Der Mann hat seine Frau אִשָּׁה ('rš 'iššāh) *inchoativ geheiratet*. Diese Ehe konnte vom Brautvater aufgelöst werden, wobei jedoch der Brautpreis doppelt rückerstattet werden musste. Das *Hochzeitsfest הַתְּנִינָה* (hätunnāh) wurde sodann ausgiebig gefeiert. Oft dauerten die Feiern eine bis zwei Wochen, was sich jedoch auch nach den finanziellen Möglichkeiten der Familien richtete (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

Der Hauptzweck der Ehe war die Zeugung von (männlichen) Nachkommen, die im Falle der Verwitwung auch für die Versorgung der Mutter zuständig waren. Der Mann durfte seiner Frau das Recht auf Nachkommen auch nicht verwehren, indem er sich beispielsweise exklusiv einer etwaigen Nebenfrau zuwandte. Eine Frau erlangte erst als Mutter Ansehen. Ein gutes Beispiel dafür sind Hagar und Sarah oder auch Rahel und Leah. Um sicherzustellen, dass Kinder der Braut auch vom Bräutigam stammten, ging die Braut im Idealfall jungfräulich in die Ehe. Für einen Israeliten war die Hochzeit mit einer Witwe oder auch Prostituierten jedoch i.d.R. nicht tabu. Nur Hohepriester mussten eine Jungfrau ehelichen, was allerdings mit kultischen Reinheitsvorstellungen zusammenhängt. Der Mann durfte keine Nebenfrau seines Vaters heiraten. Die Ehe mit seiner Mutter war ohnehin verboten. Außerdem durfte er nicht die Schwester einer Frau als Nebenfrau heiraten. Auch sexueller Kontakt zu nahen weiblichen Verwandten war untersagt. Eine Wiederheirat mit einer Ex-Frau war ebenfalls untersagt, wenn diese in der Zwischenzeit mit einem anderen verheiratet gewesen war. Ehen mit Angehörigen anderer Völker hingegen waren bis in die exilische bzw. nachexilische Zeit kein Problem.

Im Alten Orient war es durchaus akzeptiert, dass ein Mann mehrere Frauen hatte, wenn er sie alle versorgen konnte, was jedoch nur auf eine kleine, begüterte Schicht an IsraelitInnen zutraf. Die Polygynie war vor allem dazu gedacht, den Fortbestand der Familie zu sichern (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

Einen Sonderfall stellt die Übergabe einer Sklavin durch die Ehefrau an ihren Mann dar, auf dass er mit ihr Nachkommen zeuge. Diese Realie biblischen Lebens, wie sie beispielsweise auch bei Sarah und Hagar vorkommt, geht auf altorientalisches Familienrecht zurück, wie es auch aus dem Gesetzbuch Hammurabis und Urkunden aus jener Zeit bezeugt ist. So ist es beispielsweise verboten, eine Magd, die von der Herrin an ihren Mann gegeben wurde und Kinder geboren hat, wegzugeben, wohl aber eine Sklavin, die dem Mann keine Kinder geboren hat. Außerdem besteht ein rechtlicher Unterschied in Kindern, die vom Mann

anerkannt wurden und denen, die nicht anerkannt wurden. Letztere erben nicht mit dem Tod des Vaters, sind jedoch mit der Mutter freizulassen. Eine Sklavin, die dem Ehemann Kinder geboren hat, bekommt dennoch ein Sklavenmal und bleibt Magd der Herrin (vgl. Jacob 2000: 408-409).

Der Terminus für *Nebenfrau* ist פִּילְגָּשׁ (pilægæš). Sein Ursprung ist nicht bekannt und es gibt auch keine verwandten semitischen Wörter. Daneben werden die semitischen Wörter שִׁפְחָה (šiphāh) und אַמֶּה (’āmāh) verwendet, die jedoch ein breiteres Bedeutungsspektrum besitzen und auch eine Sklavin bezeichnen können. Die Nebenfrau ist rechtlich zu unterscheiden von einer Mätresse oder auch Prostituierten, da sie über mehr Rechte verfügte. Sie galt wohl eher als Freie, hatte jedoch im Gegensatz zur Hauptfrau keinen Ehevertrag. Kommt sie als Schuldsklavin in den Ehestatus, so hat sie Anspruch auf Nahrung, Kleidung und Nachkommen. Ihr Ehemann darf sie auch nicht weiterverkaufen, sondern sie muss durch ihre Familie zurückgekauft werden. Wird ihr dies vorenthalten, kann sie den Mann verlassen, was gemeinhin als Recht auf Scheidung interpretiert wird. Auch eine Tochter von freien IsraelitInnen konnte als Nebenfrau geheiratet werden. Eine weitere interessante Form der Ehe stellt die Besuchsehe dar. Dabei verbleibt die Frau in ihrem eignen Hausstand und der Mann kommt sie besuchen. Dabei bezeichnet זֹנָה (zonāh) nicht eine sexuell freizügige Frau, sondern stellt eine in ihrem eigenen Recht lebende Frau dar. Erst mit Ausprägung des Patriarchats dürfte dieser Begriff eine negative Konnotation erhalten haben. Auch eine Kriegsgefangene konnte durch Heirat den Status einer Nebenfrau erlangen und durfte auch nicht mehr verkauft werden. Ähnliche Sicherheit wurde einer vergewaltigten Frau zugestanden. Sie musste von ihrem Vergewaltiger geheiratet werden und durfte auch nicht verstoßen werden. Außerdem mussten an ihren Vater 50 Silberschekel als Brautpreis entrichtet werden. Kam es doch zur Scheidung, so wurde diese im AT ausschließlich vom Mann ausgesprochen. Der Mann entlässt חָלֵשׁ (šlh) oder verstößt גַּרְשֵׁן (grš) seine Frau. Der Mann konnte die Ehe auflösen, wenn ihm seine Frau nicht mehr gefiel, er sie anstößig fand oder er sie *hassste*, wobei es sich bei *hassen* אָנֵשׁ (śn') um den offiziellen Scheidungsterminus handelt, der nicht unbedingt emotional aufzufassen ist. Außerdem musste der Mann der Frau einen Scheidungsbrief ausstellen. Das bezog sich jedoch nicht auf den Fall von Ehebruch, weil die Frau hierbei mit Ausnahmen hingerichtet wurde. Eine verheiratete Frau durfte keinerlei sexuellen Kontakt zu einem anderen Mann haben. Dadurch sollte die Erbfolge sichergestellt werden. Männern hingegen stand es frei, mit unverheirateten Frauen oder Prostituierten Kontakt zu haben. Nur mit verheirateten Frauen durfte kein Verhältnis eingegangen werden. Das wurde als Betrug an deren Ehemann gewertet. Gesteinigt wurden i.d.R. die Frau und ihr Liebhaber. Es ist jedoch

fraglich, ob die Steinigung je vollzogen wurde, da für eine Verurteilung mindestens zwei Zeugen benötigt wurden (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

אִישׁ ('îsh)	Mann
אִמָּה ('āmāh)	Nebenfrau, Sklavin
אִשֶּׁה ('iššâh)	Frau
בָּעֵל (ba'al)	Herr
בָּעֵלֶת בָּעֵל (bə'ûlat ba'al)	(vom Herrn) Besessene / Beherrschte
זָנוֹה (zonâh)	Ehebrecherin
חָתָן (hoten)	Schwiegervater
חָתְנָה (hătunnâh)	Hochzeitsfest
חָתְנָה (hotænæt)	Schwiegermutter
קְטוּבָה (ketubbâh)	Ehevertrag
מוֹהָר (mohar)	Brautgeld
מַתָּן (mattân)	Geschenk, Gabe, Brautgeld
פִּילָגֶשׁ (pilægæš)	Nebenfrau
שִׁפְחָה (šifhâh)	Nebenfrau, Sklavin

Tabelle 2: Substantive der Eheschließung (vgl. Tyndalearchive 2017)

בָּעֵל (b'l)	q. besitzen, (auch) heiraten
הִיא (hjh)	q. (Frau) sein/werden
הַרְמָה (mhr)	q. erwerben
לִקְחָה (lqh)	q. (zur Frau) nehmen
נְתָן (ntn)	q. (zur Frau) geben

Tabelle 3: Verben der Eheschließung (vgl. Tyndalearchive 2017)

גְּרַשׁ (grš)	q. verstoßen
חִלְאַשׁ (šlh)	q. entlassen
אֲנַשׁ (sn')	q. hassen

Tabelle 4: Verben der Scheidung (vgl. Tyndalearchive 2017)

4.5.3. Strafe, Vergeltung, Sühne und Versöhnung

Im Hebräischen findet sich eine Vielzahl von Begriffen, die im Deutschen mit dem Begriff des *Strafens* wiedergegeben werden. Dabei wird im Deutschen nicht eine einheitliche Vorstellung abgedeckt, denn das AT geht davon aus, dass auf eine Tat sogleich eine positive

wie auch negative Folge eintritt. Dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang drückt sich zugleich in mehreren Wortwurzeln aus, die den deutschen Begriffsfeldern der *Strafe* und der *Tat* zuzuordnen sind. חטאַת (chaṭā’at) bezeichnet nicht nur die *Sünde*, sondern auch das entstehende *Unheil*. עון (‘awon) hingegen nur die *Strafe*. Ein neutralerer Begriff ist פָּעַלָה (pə‘ulāh), denn er bezeichnet die *Tat* sowie deren positiven und negativen Folgen.

Aus dem juridischen Bereich gibt es einige Lexeme, die ganz allgemein Rechtsprechung und Schulterspruch behandeln. שפט (šft) „richten“ (Tyndalearchive 2017) steht allgemein für das richterliche Handeln, dessen Ergebnis ein Freispruch Qal צדקה (ṣdq) bes. Hif'il „für gerecht erklären“ (Tyndalearchive 2017) oder ein Schulterspruch Qal רשות (rš') bes. Hif'il „für schuldig erklären“ (Tyndalearchive 2017) ist. Davon wird auch ein Substantiv gebildet משפט (mišpāt) „Schiedsspruch“ (Tyndalearchive 2017) oder „Rechtsentscheid“ (Tyndalearchive 2017) gebildet. שפט (šafēt) und שפט (šəfōt) hingegen bedeuten „Verurteilung“ (Tyndalearchive 2017). Eine ähnliche Bedeutung hat das Lexem דין (dīn), welches ebenfalls „Recht“ (Tyndalearchive 2017) oder „Verurteilung“ (Tyndalearchive 2017) bedeutet. Die Wurzel יכח (jkch) „strafen“ (Tyndalearchive 2017) mit dem Substantiv תוקחה (tōkhechāh) „Strafgericht“ (Tyndalearchive 2017) oder „Strafe“ (Tyndalearchive 2017) gehört eher in den Bereich der Züchtigung. Die Wurzel פקד (pqd) bedeutet im Qal „genau beobachten“ (Tyndalearchive 2017) oder auch „bestrafen“ (Tyndalearchive 2017). Eventuell hat sich die Bedeutung der Strafe daraus entwickelt, dass Gott einen Sachverhalt beobachtet und daraus Konsequenzen zieht. Im Bereich der physischen Gewalt ist das Substantiv נגף (nægæf) „Schlag“ (Tyndalearchive 2017) anzusiedeln, welches sich von Qal נגן (ngf) „schlagen“ (Tyndalearchive 2017) ableitet. Daraus wird ersichtlich, dass das Hebräische kein exklusives Lexem kennt, dass das deutsche Lexem *der Strafe* abdeckt.

Die Rechtsprechung erfolgte in Israel durch das Zusammenrufen aller Vollbürger im Tor, um dort einen Schiedsspruch zu finden. Gerichtet wurde dabei über: Geld- und Vermögensstrafen, Freiheitsstrafen, Körperstrafen und Todesstrafen. Geld- und Vermögensstrafen gibt es im AT nicht im eigentlichen Sinne. Es dürfte sich dabei eher um direkte Geld- und Sachleistungen an die geschädigte Partei gehandelt haben. Auch Freiheitsstrafen nach moderner Auffassung gab es nicht. Es konnte allerdings zu vorübergehendem Freiheitsentzug kommen. Körperstrafen wie die Prügelstrafe kommen im AT ganz selten vor (vgl. Dtn 25, 1-3). Verstümmelungen, wie sie im Recht Hammurabis kodifiziert sind, werden im AT nicht gefordert. Todesstrafen hingegen wurden ausgeführt. Am häufigsten wurde die סלק (sql) und רגמ (rgm) „Steinigung“ (Tyndalearchive 2017) durchgeführt, in etwas für kultische oder sexuelle Vergehen. An ihrer Vollstreckung war

ebenfalls die Gemeinschaft beteiligt. Dabei müssen die Prozesszeugen den Anfang machen. Die Hinrichtung findet außerhalb der Ortsgemeinschaft statt. Eine weitere, jedoch selten belegte Todesart, ist die Verbrennung. Auch sie kommt für sexuelle Delikte zum Einsatz. Wie oft die Pfählung zum Einsatz kam, kann heute nicht mehr ermittelt werden. Es dürfte sich jedoch um eine unter IsraelitInnen seltene Tötungsart gehandelt haben.

Für den Gott des AT gilt, dass er dafür sorgt, dass für eine Tat eine entsprechende positive oder negative Folge eintritt. Allerdings schafft er durch kultische Rituale für den Menschen die Gelegenheit, sein Tun zu sühnen. Er ist nicht nur der strafende Gott. Vielmehr zeigt sich in seinem Handeln neben Strafe auch Barmherzigkeit für erfolgte Reue (vgl. Bibelwissenschaft 2010).

In engem Zusammenhang mit der Strafe steht im AT der Begriff der Vergeltung. Das biblische Hebräisch kennt eigentlich keinen Terminus für die Vergeltung. Erst durch die Übersetzung ins Griechische schlich sich der Gedanke in die Übersetzung ein. Die Begriffe זְדָקָה/*ṣedeq* (ṣædæq/ṣədāqāh) „Gerechtigkeit“ (Tyndalearchive 2017) bezeichnen eher ein der Gemeinschaft dienliches Verhalten.

Das Hebräische kennt eine Reihe von Begriffen, die in Übersetzung die Idee der Vergeltung transportieren können. גַּמֵּל (*gml*) bedeutet im Qal „antun, erweisen“ (Tyndalearchive 2017), woraus sich sodann eine jeweils positive oder negative Konnotation ergibt. Daraus wird ersichtlich, dass eine durchgängig negative Konnotation nicht haltbar ist. In ähnlicher Weise verhält sich auch das davon abgeleitete Substantiv גַּמֹּל (*gəmūl*), welches je nach Kontext ebenfalls eine „Wohltat“ (Tyndalearchive 2017) oder aber „Vergeltung“ (Tyndalearchive 2017) bezeichnen kann. Mit diesem Substantiv, aber auch anderen, die ein Vergehen ausdrücken, kann häufig das Verb שׁוּב (*šwb*) „zurückkehren“ (Tyndalearchive 2017) stehen. Daraus hat sich wahrscheinlich auch die Bedeutung ergeben, dass die Untat auf ihre VerursacherInnen zurückkehrt, indem sie gerächt wird. Schließlich bedeutet die Wurzel שלם (*šlm*) „vollständig sein“ (Tyndalearchive 2017), woraus sich im Pi’el die Bedeutung „vollständig machen“ (Tyndalearchive 2017) ergibt. Wenn also eine böse Tat vollständig gemacht wird, wird sie nach Vorstellung der IsraelitInnen am anderen vergolten. Das damit verwandte Substantiv „Rache“ (Tyndalearchive 2017) lautet auf Hebräisch שלם (*šilum*) (vgl. Bibelwissenschaft 2008).

Der Begriff der Sühne begegnet hauptsächlich in kultischen Kontexten. Das Ziel verschiedener kultischer Rituale ist auf die Sühnung ausgerichtet. Das Verb כִּפֶר (*kpr*) bedeutet „sühnen“ (Tyndalearchive 2017) und soll die Begegnung zwischen Gott und Mensch

ermöglichen. Sühne ist für IsraelitInnen allgemein nicht vorgesehen, die Gottes Gebote übertreten und die Reinigungsrituale nicht vollziehen.

Die Sühnerituale werden im AT u.a. durch Blutapplikationsriten vollzogen. Das Tieropfer und die anschließende Blutbesprengung und Blutbestreichung bewirken die „Sühne“ (Tyndalearchive 2017) כְּפָר (kippār) wie auch die „Vergebung“ (Tyndalearchive 2017) נִשְׁלָח (nislach). Die Wirkung dieser Riten wird mit „Reinigung“ (Tyndalearchive 2017) טִהָּר (tīhar) und „Weihen“ (Tyndalearchive 2017) שִׁקְדֵּשׁ (qiddeš) in Verbindung gebracht. Bei der Priesterordination kann das Blut auch am Priester angebracht werden. Sie sind dazu gedacht, Sünden und Unreinheit zu sühnen. Die Riten erfolgten oft in Verbindung mit Salbölen, wodurch naheliegt, dass Blut eine ähnliche Qualität wie Salböl besitzt. Sühne wird allerdings nicht ausschließlich durch Blutriten erwirkt. Blut wird nur beim Sündopfer vergossen. Für bloße Sühne sind auch andere Opferarten möglich, darunter das Brandopfer. Außerdem wurde auch ein pflanzliches Brandopfer als Sühne eingesetzt. Nach neuester Forschung solle das Blutopfer auf Gegenstände oder Personen wirken, während die Darbringung von Opfergaben menschlichen Dank zum Ausdruck bringen soll (vgl. Bibelwissenschaft 2007).

Eng mit dem Begriff der Sühne verbunden ist auch der der Versöhnung. Sie ermöglicht Konfliktparteien die Rückkehr zu geregelten Normen. Diese Normen einer Gemeinschaft werden auf Hebräisch als הַקָּנָה (hoq) oder הַקָּתָן (huqqāh) „Satzung“ (Tyndalearchive 2017), מִשְׁפָּט (mišpāt) „Rechtssatz“ (Tyndalearchive 2017), מִשְׁוָּה (mišwāh) „Gebot“ (Tyndalearchive 2017) und תֹּרַתְהָ (tôrāh) „Weisung“ (Tyndalearchive 2017) bzw. „Belehrung“ (Tyndalearchive 2017) bezeichnet. Über den Rechtssammlungen steht immer Gott, denn er ist Stifter des Rechts (vgl. Bibelwissenschaft 2015).

חֲטֹאת (chaṭā’t)	Sünde, Unheil
דִין (dîn)	Recht, Verurteilung
נֶגֶף (nægæf)	Schlag
עֲוֹן (‘āwon)	Strafe
פָעַלָה (pə’ulāh)	Tat,
שְׁפָט (šæfæt)/ שְׁפָטָה (šəfôt)	Verurteilung
תֻקְחָה (tôkhechâh)	Strafgericht, Strafe

Tabelle 5: Substantive Strafe (vgl. Tyndalearchive 2017)

יִכַּח (jkch)	strafen
נְגַף (ngf)	q. schlagen
שָׁלֵךְ (slq)/ רָגֶם (rgm)	steinigen
פְּקַד (pqd)	q. genau beobachten, bestrafen
צְדָקָה (ṣdq)	gerecht sein Hif'il: für gerecht erklären
רָשָׁע (rš')	gemein sein Hif'il: für schuldig erklären
שְׁפָט (šft)	richten

Tabelle 6: Verben Strafe (vgl. Tyndalearchive 2017)

גָּמֹל (gəmûl)	Wohltat, Vergeltung
צְדָקָה / צְדָקָה (ṣdq / ṣədāqāh)	Gerechtigkeit
שְׁלָמָם (šilm)	Rache

Tabelle 7: Substantive Vergeltung (vgl. Tyndalearchive 2017)

לְמַלְגֵּן (gml)	q. antun, erweisen
שָׁוֵב (šwb)	q. zurückkehren, rächen
שְׁלָמָם (šlm)	q. etwas vollständig sein Pi'el: vollständig machen

Tabelle 8: Verben Vergeltung (vgl. Tyndalearchive 2017)

טִהָּר (ṭihar)	Reinigung
קִפְּרָה (kippær)	Sühne
נִסְלָחָה (nislach)	Vergebung
שִׁדְדֵּךְ (qiddeš)	Weihe

Tabelle 9: Substantive Sühne (vgl. Tyndalearchive 2017)

הַוְקֵה (hoq)/ הַעֲקֵה (huqqâh)	Satzung
מִשְׁוָאָה (mišwâh)	Gebot
מִשְׁפָּט (mišpât)	Rechtssatz
תּוֹרָה (tôrâh)	Weisung, Belehrung

Tabelle 10: Substantive Versöhnung (vgl. Tyndalearchive 2017)

5. Nachwort

Das erste Buch des Pentateuchs gliedert sich in zwei Teile. Der eine Teil, Genesis 1-11, umfasst die Urgeschichte, die die Paradieserzählung, Vertreibung und Zerstörung der ursprünglichen Welt durch die von Gott geschickte Sintflut zum Inhalt hat. Der zweite Teil behandelt die sogenannte Väterfamiliengeschichte, die mit Noachs Nachkommenschaft beginnt und mit Jakobs Tod endet. Die biblische Darstellung des Gartens Eden, der auch als Paradies bezeichnet wird, ist eng mit Tempel- und Königsgärten im Alten Orient verbunden. Nicht umsonst leitet sich das hebräische Substantiv פַּרְדֵּס (pardes) von altiranisch pairidaēza, das eine umzäuntes Gebiet bezeichnete, ab. Im sumerischen Mythos ist damit der Ort Dilmun gemeint, an dem Mensch und Tier friedlich zusammenlebten und wo sie weder Krankheit noch Tod kannten (vgl. Bibelwissenschaft 2006).

Besonders in der Zeit des babylonischen Exils gab es eine intensive Auseinandersetzung mit der Schöpfung. Nach der Zerstörung des Tempels begannen die IsraelitInnen an der Macht des eigenen Gottes im Hinblick auf die Götter gegnerischer Nationen zu zweifeln. Damit war eine Rückbesinnung auf JHWH umso wichtiger, um den Zusammenhalt als Nation gewährleisten zu können. Trotzdem scheuteten sich die Verfasser nicht, mesopotamische und ägyptische Mythen in die Bibel aufzunehmen (vgl. Bibelwissenschaft 2017).

Unter den Erzvätern werden gemeinhin die genealogisch miteinander verbundenen Stammesväter Abraham, Isaak, Jakob und Josef verstanden. Letzterer wird jedoch nicht in jeder Gliederung aufgeführt, das er bereits den Übergang zu den Exoduserzählungen bildet. Allen gemeinsam ist die Zusage Gottes zahlreicher Nachkommenschaft und Prosperität, was auch Landbesitz beinhaltet. Ein expliziter Bind mit Gott wird nur von Abraham geschlossen. Isaak und Jakob sind darin automatisch miteinbezogen. Die unterschiedliche geographische Ansiedelung der Geschichten deutet darauf hin, dass diese erst im Nachhinein zu einem Erzählstrang zusammengefügt wurden. Jakob nimmt unter ihnen eine herausragende Stellung ein, da er gewissermaßen als Stellvertreter für das Volk Israel steht. Wurde früher versucht, die Erzelternerzählungen zeitlich mit amoritischen und aramäischen Wanderungsbewegungen im 2. Jahrtausend v. Chr. in Verbindung zu bringen, so wird heutzutage davon Abstand genommen, das Leben Abrahams, Isaaks und Jakobs zeitlich einordnen zu wollen. Eine zeitliche Einordnung ist auch für deren theologische Bedeutung für Israel unerheblich. Denn Abraham, Isaak und Jakob repräsentieren die Ahnen, die von Gott erwählt werden, um sich in dem ihnen von Gott versprochenen Land anzusiedeln. Damit soll ein Gemeinschaftsgefühl unter den IsraelitInnen erzeugt werden (vgl. Bibelwissenschaft 2009).

In den letzten 40 Jahren ist eine Fülle von Bibelübersetzungen auf den Markt gekommen, die unterschiedliche Funktionen erfüllen sollten, jedoch nicht zuletzt dazu gedacht waren, für das Zielpublikum zugänglicher und verständlicher zu sein. Alle neueren Übersetzungen haben ihren Ursprung in Eugene A. Nidas Theorien einer dynamischen und funktionalen Äquivalenz, indem sie sie erweiterten oder davon ausgehend für einen anderen kulturellen Kontext adaptierten oder verwarfene und etwas Neues entwarfen. Denn Nidas Bestrebung war es, aus dem Übersetzen einen durch Methoden kontrollierten Vorgang zu machen. Das war nicht immer so. Luthers Anspruch war beispielsweise, den Sprachgebrauch der Menschen seiner Zeit in seiner Übersetzung zu verwenden, um eine möglichst natürlich klingende Übersetzung zu erzeugen. Sein Hauptanliegen war es, dass seine Gemeinde ihn verstand. Die Aufgabe von modernen ÜbersetzerInnen ist heutzutage noch ein wenig komplexer geworden. Denn heute geht es bei der Bibelübersetzung darum, einen Text aus damaliger Sicht zu verstehen und sein Verstehen dann einer modernen LeserInnenschaft vermitteln (vgl. Bibelübersetzungen 2017).

Neben Nidas kommunikativem Ansatz der Bibelübersetzung gibt es nach wie vor jedoch auch noch Übersetzungsschulen, die das Ziel haben, den AT möglichst genau wiederzugeben. In diesem *formorientierten Ansatz* sollen die stilistischen Eigenheiten der Sprache behalten werden, wodurch der ZT oft spröde klingt. Außerdem kann es dazu kommen, dass der Text durch allzu große Wörtlichkeit unverständlich wird. Welche Übersetzungstechnik bei der Bibelübersetzung am sinnvollsten ist, vermag wahrscheinlich nur der/die einzelne LernerIn zu beurteilen. Denn nicht zuletzt kommt es auch auf deren Vorstellungen an, zu welcher Bibelübersetzung sie greifen. Wer den alten Sprachen näher sein möchte, diese aber nicht beherrscht, kann durchaus zu einer formorientierten Übersetzung greifen, sollte sich aber bewusst sein, dass eine solche Übersetzung ihre Schwächen hat und nie das gesamte Bedeutungsspektrum eines Wortes vermitteln kann. Bei der kommunikativen Übersetzung müssen TranslatorInnen sich bewusst sein, wie und was sie ihren LeserInnen vermitteln wollen. Das ist natürlich fehleranfällig, wenn TranslatorInnen sich irren oder ungeschickt formulieren (vgl. Kuschmierz & Kuschmierz 2007: 18-21).

Natürlich beginnen die Schwierigkeiten der Übersetzung nicht erst bei der Zielgruppe und den auf diese zurechtgeschnittenen Übersetzungen. Bereits zu Beginn müssen sich TranslatorInnen entscheiden, welche Version des Originaltextes sie heranziehen sollen. Denn als Kanon anzusehen sind nicht nur der hebräische Text und das griechische Neue Testament, sondern auch die Vulgata und die syrische Peshitta. Die Unterschiede betreffen dabei nicht nur die Sprache, sondern auch den Text und die Anordnung. So stellen sich unterschiedlichste

Fragen: Sollte beispielsweise besser der Leningrader Codex des Alten Testaments oder doch die Biblia Hebraica Stuttgardiensis herangezogen werden? Wie sehr ist sich auf die vorhandene Vokalisierung zu verlassen? Ermöglicht der unvokalisierte Text nicht noch andere Lesarten? Wurde ein Text ausgewählt, so bleibt immer noch das Problem, dass der Bibeltext nicht lückenlos verständlich ist, auch wenn das in den Übersetzungen gerne verdeckt wird (vgl. Academia 2008).

Ausschlaggebend für das Entstehen der Arbeit war die Neuübersetzung der Bibel durch die deutsche, österreichische und Schweizer Bischofskonferenz. Da die Autorin seit geraumer Zeit sich dem Studium des Alten Testaments in der hebräischen Sprache widmet, kam ihr der Gedanke, eine Übersetzungsanalyse der deutschen Übersetzung vorzunehmen. Bei ihren Recherchen stieß sie außerdem auf eine ziemlich rezente Übersetzung des hebräischen Bibeltextes ins Russische. Das brachte sie auf den Gedanken, in ihre Analyse auch diese Übersetzung der Russischen Bibelgesellschaft aufzunehmen. Das war insofern ein spannendes Unterfangen, als sich die in der russisch-orthodoxen Kirche üblichen Bibelausgaben nicht auf den hebräischen Text stützen, sondern großteils auf die griechische Septuaginta. Die vorliegende russische Übersetzung wurde hingegen direkt auf Basis Biblia Hebraica Stuttgardiensia erstellt und in modernem Russisch verfasst. Auch darin unterscheidet sie sich von den in orthodoxen Kirchen verwendeten Ausgaben. Im Zuge dieser Analyse sollte besondere Aufmerksamkeit der Übersetzung der abgeleiteten Stämme zuteil werden, da es sich diese Formen oftmals in einer Fremdsprache nicht wiederzugebende Bedeutungsinhalte haben. Neben einer Übersetzungsanalyse wollte sich die Autorin mit der Theorie der Bibelübersetzung in deren unterschiedlichen Formen und Schulen auseinandersetzen.

Die Auswahl der behandelten Texte stammt ausschließlich aus dem 1. Buch Mose. Dieses Buch erschien deshalb so geeignet, als es sich in drei Themenblöcke einteilen lässt, die göttlichen Segen und Fluch, Hochzeit und Streitschlichtung umfassen. Im Zuge dessen sollte nämlich ein kleines Glossar oder eher eine Wortliste erarbeitet werden, die die zuvor analysierten Bibelstellen nochmals lexikalisch zusammenfassen sollte. Es sei jedoch angemerkt, dass das darin aufgenommene Vokabular über die Lexik der behandelten Textstellen hinausgeht. Der Grund hierfür besteht in einer möglichst umfassenden Darstellung des zu diesen Themen vorhandenen Vokabulars.

Natürlich besteht ein wesentlicher Teil der Arbeit auch in einer historischen Darstellung der hebräischen Sprache und Schrift, der Bibelübersetzung sowie unterschiedlicher Übersetzungsschulen und deren Anwendbarkeit auf die Bibelübersetzung. Die erfreulichste Erkenntnis dabei war, dass sich auch in einer eher konservativen Disziplin wie der

Bibelübersetzung allmählich neuere Ansätze, wie beispielsweise eine skoposorientierte Übersetzungsweise oder gendergerechte Ansätze, etablieren und allgemein mehr Augenmerk auf eine Miteinbeziehung der weiblichen Kirchengemeinde gelegt wird. Das zeigt sich auch in der neuen deutschen Bibelübersetzung, die sich an angemessenen Stellen einer inklusiven Übersetzungsstrategie bedient. In der russischen Übersetzung wie auch in der russischen Sprache allgemein wird sich keiner inklusiven Sprache bedient, da diese Sprachpolitik in der russischen Gesellschaft noch keine Akzeptanz erfahren hat. Es sei jedoch erwähnt, dass eine inklusive Übersetzungsweise im 1. Buch Mose noch keine breite Anwendung findet.

Vorangehende Arbeit half der Autorin, einen neuen Blick auf das Wesen der Übersetzung und vor allem der konservativeren Bibelübersetzung zu gewinnen. Es zeigte sich, dass trotz moderner Bestrebungen der Etablierung modernerer Ansätze die philologische Übersetzungsstrategie sich weiterhin großer Beliebtheit erfreut. Das zeigt sich im deutschen ZT, der den Anschein erweckt, das Original in seinem Wortlaut möglichst genau wiedergeben zu wollen, aber auch in der russischen Übersetzung, obwohl der Autorin hierbei aufgefallen ist, dass sie sich zwecks besserer Stilistik mehr Freiheiten herausnimmt als der deutsche Text wie auch gelegentlich Auslassungen aufzeigt, die sich die Autorin allerdings nicht recht erklären kann. Im Hinblick auf die Übersetzung der abgeleiteten Stämme ist der Autorin aufgefallen, wie bemüht die ÜbersetzerInnen bei deren Wiedergabe waren und wie gelungen die Übersetzungen in so gut wie allen Fällen sind. Besonders im Hinblick auf die Wiedergabe des faktitiv-resultativen Charakters eines Pi'els hat die russische Sprache mit dem vollendeten Aspekt des Verbs, der eine einmalige abgeschlossenen Handlung in der Vergangenheit bezeichnet, einen eindeutigen Vorteil. Aber auch die deutsche Übersetzung schafft es durch geschickte Auswahl der Verben zumeist einen resultativen Charakter zu erzeugen. Bei klassischen Hif'il-Konstruktionen ist hingegen die deutsche Sprache mit der modalen Verwendung des Verbs *lassen* deutlich im Vorteil, da diese im Russischen nicht vorhanden ist und somit umschrieben werden muss. Schließlich sei noch angemerkt, dass die russische Übersetzung Passiv-Konstruktionen oftmals aktiv übersetzt. Das hat wiederum möglicherweise ebenfalls stilistische Gründe. Schließlich möchte die Autorin ihre Hochachtung vor den ihrer Meinung nach sprachlich sehr gelungenen und anspruchsvollen Übersetzungen zum Ausdruck bringen, die der LeserInnenschaft keine unverständlichen und umständlichen, dem AT zu sehr verhafteten Formulierungen präsentieren, sondern trotz mitunter sehr wörtlicher Übersetzungsstrategie einen stilistisch schönen Text darstellen. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass dieses Urteil der Autorin aus ihrer westeuropäischen, in der christlichen Tradition verhafteten Perspektive getroffen wurde und Menschen anderer

kultureller Hintergründe eine solche Übersetzung mit anderen Augen lesen. Deswegen begrüßt es die Autorin auch, dass sich für unterschiedliche Kulturen maßgeschneiderte Übersetzungen eingebürgert haben. Hier seien die nach der Skopostheorie übersetzte Bibel in Südafrika oder adaptierte Bibelübersetzungen in Malaysia und Indonesien erwähnt. Das Hauptanliegen der Bibel ist es, Menschen, die sich diesem Glauben zuwenden wollen, verständlich zu sein, wie sie es auch für das damalige Zielpublikum war, und eben kein magischer Geheimtext zu sein, der LeserInnen möglichst im Unklaren über seine Bedeutung lässt. Das erfordert für unterschiedliche Kulturen unterschiedliche übersetzerische Herangehensweisen, um die Botschaft der Bibel verständlich zu machen.

6. Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Bibel. 2016. *Bibel Einheitsübersetzung*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Neues Lexikon des Judentums. 1998. Scheops, Julius H. (Hg.). Gütersloh/München: Bertelsmann.

Seleznev, M. G. 1999. *Kniga Bytija*. Moskau: Rossijskojeckoe Biblejskoje Obščestvo.

Sekundärliteratur:

Academia. 2008. Probleme der Bibelübersetzung. In:
http://www.academia.edu/1281325/Probleme_der_Bibelübersetzung, Stand: 05.02.2017.

Adler, Bettina. 2013. *Die Übersetzung. Bible, překlad 21. Stoleti. Eine neue tschechische Bibel im Kontext der tschechischen Bibelübersetzungen*. München/Berlin/Washington: Verlag Otto Sagner.

Andrason, Alexander. 2012. Grammaticalization paths and non-equilibrium: thermodynamics of the biblical Hebrew verbal system. *Journal of Semitic Studies: Supplement* 2012: 29, 145-163.

Archeology. 2000. First Alphabet Found in Egypt. In:
<http://archive.archaeology.org/0001/newsbriefs/egypt.html>, Stand: 16.05.2017.

Baker, D. L.. 2007. Concubines and Conjugal Rights. נָשָׁה in Exodus 21:10 and Deuteronomy 21:14. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 2007: 13, 87-101.

Bertsch, August. 1968³. *Kurzgefaßte hebräische Sprachlehre*. Stuttgart: Kohlhammer.

Bibel in gerechter Sprache. 2016. Sendbrief vom Dolmetschen. In: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/download/martin-luthers-sendbrief-vom-dolmetschen-1530/>, Stand: 16.05.2017.

Bibelkommentare. 2017. Qeré und Ketibh, Qeré und Kethib. In:
https://www.bibelkommentare.de/?page=dict&article_id=4166, Stand: 16.05.2017.

Bibelübersetzungen. 2017. Einführung: Eine revolutionäre Übersetzungstheorie bricht sich Bahn. In: <http://bibeluebersetzungen.ch/fisch/einfuehrung19mai.pdf>, Stand: 20.01.2017.

Bibelwerk. 2016. Die neue Einheitsübersetzung. In:
https://www.bibelwerk.de/sixcms/media.php/157/Flyer_Einheitsuebersetzung.pdf, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2006. Genesis. In: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/genesis/ch/31682f628edb3532c0f9734bb2ac1f0c/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2006. Paradies/Paradieserzählung. In:
<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/paradies-paradieserzaehlung/ch/5cee93ab1727a7afde54984e44810ee1/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2007. Strafe. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/strafe/ch/e6f8a14e9de8444dfeff10fd67f0cba9/#h3>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2007. Sühne (AT). In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/suehne-at/ch/d3d9d3ccbb7aa79f57b73059f92cfcd2/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2008. Segen / Segnen (AT). In:
<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/segen-segnen-at/ch/15cbcdc81115f1b948aaab2baf4a6ebe/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2008. Vergeltung (AT). In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/vergeltung-at/ch/957a650a29c561948e1eec3a17ed28a5/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2009. Erztern. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/erztern/ch/182376de55fa519a67c002e983791487/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2009. Bibelübersetzungen, christliche deutsche. In:
<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bibeluebersetzungen-christliche-deutsche/ch/73ef820864a3879e22854008a752c356/>, Stand: 16.05.2017.

Bibelwissenschaft. 2009. Sohn / Tochter (AT). In:
<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/sohn-tochter-at/ch/48b78875b632f5f4b6b44fe2945a642f/>, Stand: 19.02.2017.

Bibelwissenschaft. 2010. Ehe. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/ehe-at/ch/3d6d29b1010bc69c1e5884cbf386c3ee/>, Stand: 19.02.2017.

Bibelwissenschaft. 2012. Noah. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/noah/ch/c4d5b4aacdf7b72f4a0436dce8ecbf53/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2013. Fluch, Fluchspruch (AT). In:
<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fluch-fluchspruch-at/ch/88f845eedc5a8aeaed253831a02f7430/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2014. Hagar. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/hagar/ch/650f7baf1cb385255b5215abb9005b66/>, Stand: 19.02.2017.

Bibelwissenschaft. 2015. Baum der Erkenntnis / Baum des Lebens. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/baum-der-erkenntnis-baum-des-lebens/ch/8fea3169126f84baa4a2a1413226766/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2015. Versöhnung. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/versoehnung-at/ch/cd996c6802b94d22c3da8e67b06205f8/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2016. Septuaginta. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/startseite/wissenschaftliche-bibelausgaben/septuaginta/>, Stand: 07.02.2017.

Bibelwissenschaft. 2017. »Masora«, »Masoreten«, »masoretischer Text«. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/startseite/wissenschaftliche-bibelausgaben/biblia-hebraica/masora/>, Stand: 16.05.2017.

Bibelwissenschaft. 2017. Die Tora / Der Pentateuch. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/altes-testament/torapentateuch/>, Stand: 16.05.2017.

Bibelwissenschaft. 2017. Schöpfung. In: <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-at/schoepfung/>, Stand: 29.07.2017.

Bibelwissenschaft. 2017. Engel im Alten Testament In: <http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-at/engel-im-at/>, Stand: 19.02.2017.

Biblehub. 2017. Clarke's Commentary. In: <http://biblehub.com/commentaries/clarke/genesis/16.htm>, Stand: 19.02.2017.

Biblehub. 2017. Gill's exposition. In: <http://biblehub.com/commentaries/gill/genesis/1.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2017. Gill's exposition. In: <http://biblehub.com/commentaries/gill/genesis/13.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2017. Gill's exposition. In: <http://biblehub.com/commentaries/gill/genesis/29.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2017. Gill's exposition. In: <http://biblehub.com/commentaries/gill/genesis/3.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2017. Gill's exposition. In: <http://biblehub.com/commentaries/gill/genesis/6.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2017. Gill's exposition. In: <http://biblehub.com/commentaries/gill/genesis/9.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2017. Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary. In: <http://biblehub.com/commentaries/jfb/genesis/1.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2017. Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary. In: <http://biblehub.com/commentaries/jfb/genesis/3.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2016. Lange Commentary on the Holy Scriptures. In: <http://biblehub.com/commentaries/lange/genesis/1.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2016. Lange Commentary on the Holy Scriptures. In: <http://biblehub.com/commentaries/lange/genesis/13.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2016. Lange Commentary on the Holy Scriptures. In: <http://biblehub.com/commentaries/lange/genesis/29.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2016. Lange Commentary on the Holy Scriptures. In: <http://biblehub.com/commentaries/lange/genesis/3.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2016. Lange Commentary on the Holy Scriptures. In: <http://biblehub.com/commentaries/lange/genesis/6.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2016. Lange Commentary on the Holy Scriptures. In: <http://biblehub.com/commentaries/lange/genesis/9.htm>, Stand: 29.07.2017.

Biblehub. 2017. Genesis 1:3. In: <http://biblehub.com/interlinear/genesis/1-3.htm>, Stand, 30.06.2017.

Biblehub. 2017. Genesis 17:16. <http://biblehub.com/interlinear/genesis/17-16.htm>, Stand, 30.06.2017.

Biblehub. 2017. Genesis 1:1. <http://biblehub.com/interlinear/genesis/1-1.htm>, Stand: 30.06.2017.

Biblehub. 2017. Proverbs 24:14. In: <http://biblehub.com/interlinear/proverbs/24-14.htm>, Stand: 30.06.2017.

Biblehub. 2017. Exodus 34:3. In: <http://biblehub.com/interlinear/exodus/34-3.htm>, Stand: 30.06.2017.

Biblica. 2017. When was the Bible written? In: <http://www.biblica.com/bible/bible-faqs/when-was-the-bible-written/>, Stand: 06.02.2017.

Blau, Joshua. 1976. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Carstensinner. 2014. Hermeneutisches Übersetzen. In: http://www.carstensinner.de/Lehre/uebersetzungswissenschaft/Dossiers2014/7_Hermeneutik.pdf, Stand: 16.02.2017.

Christian Classicss Etheral Library. 1995. The Letter of Aristeas. In:
<http://www.ccel.org/c/charles/otpseudepig/aristeas.htm>, Stand: 16.05.2017.

Christianity. 2017. Story Behind King James Bible. In:
<http://www.christianity.com/church/church-history/timeline/1601-1700/story-behind-king-james-bible-11630052.html>, Stand: 16.05.2017.

Das Bibelwerk. 2017. Bibelübersetzungen im Vergleich (Auswahl). In:
<https://www.bibelwerk.de/Bibel.12790.html/Bibel%C3%BCbersetzungen+im+Vergleich.85153.html>, Stand: 05.02.2017.

Deutsche Bibelgesellschaft. 2017. Die BibliaSacra Vulgata und ihre Geschichte. In:
<https://www.bibelwissenschaft.de/startseite/wissenschaftliche-bibelausgaben/vulgata/>, Stand: 07.02.2017.

Deutsche Bibelgesellschaft. 2017. Die Septuaginta - Entstehung, Eigenständigkeit und Gebrauch. In: <https://www.die-bibel.de/bibeln/bibelkenntnis/wissen-bibeluebersetzung/geschichte-der-bibeluebersetzung/septuaginta/>, Stand: 07.02.2017.

Deutsche Bibelgesellschaft. 2017. Luther. In: <https://www.die-bibel.de/bibeln/bibelkenntnis/wissen-bibeluebersetzung/geschichte-der-bibeluebersetzung/luther/>, Stand: 16.05.2017.

Deutsche Bibelgesellschaft. 2017. Die Entstehung des Alten und Neuen Testaments. In:
<https://www.die-bibel.de/bibeln/bibelkenntnis/die-entstehung-der-bibel/die-entstehung-des-alten-und-neuen-testaments/>, Stand: 06.02.2017.

Élektronnaja Jevrejskaja Èncyklopedija. 1995. Biblija. Izdanija i perevody. In:
<http://www.eleven.co.il/article/15447>, Stand: 05.02.2017.

Erudit. 2017. Theories of Translation. In:
<https://www.erudit.org/revue/ttr/1991/v4/n1/037079ar.pdf>, Stand: 15.02.2017.

Evangelische. 2017. Bibelübersetzungen im Überblick. In: <https://evang.at/glaube-leben/bibel-online/bibeluebersetzungen/>, Stand: 05.02.2017.

Finkelstein, Israel & Silberman, Neil Asher. 2003⁴. *Keine Posaunen vor Jericho*. München: Beck.

Fritsch-Oppermann, Sybille. 1996. Sprache und Wahrheit. Feministische Linguistik und Hermeneutik. Eine Erwiderung auf Andreas Wagner. *Evangelische Theologie* 1996: 3, 239-249.

Great Seal. 2016. Charles Thomson Translates the Bible. In:
<http://greatseal.com/committees/finaldesign/thomsonbible.html>, Stand: 16.05.2017.

Greek and Hebrew. 2009. Does the Qal passive exist? In:
<https://greekandhebrew.wordpress.com/2009/06/24/does-the-qal-passive-exist/>, Stand: 28.05.2017.

- Jacob, Benno. 2000. *Das Buch Genesis*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Jakovleva, Jelena Leonidova. 2014. Inkljusivnyj podchod k bytiju. In: http://нэб.рф/catalog/000199_000009_007514751/, Stand: 29.07.2017.
- Jewish Encyclopedia. 2011. Tetragrammaton. In: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14346-tetragrammaton>, Stand: 27.05.2017.
- Journals Sagepub. 2013. Implementing Skopos theory in Bible translation. In: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2051677013507216>, Stand: 17.02.2017.
- Kahn, Lily. 2014. *The Routledge introductory course in biblical Hebrew*. Oxford/New York: Routledge.
- Kienast, Burkhart. 2001. *Historische Semitische Sprachwissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kiethe, Ulrich. 2001. Nichtdiskriminierende Sprache in der (englischen) Bibelübersetzung: Die Inclusive Version des Neuen Testaments und der Psalmen. In: Messner, Sabine & Wolf, Michaela (Hg.) *Übersetzung aus aller Frauen Länder. Beiträge zu Theorie und Praxis weiblicher Realität in der Translation*. Graz: Leykam, 101-107.
- Kloepfer, Rolf. 1967. *Theorie der literarischen Übersetzung*. Band 2. München: W. Fink.
- Krause, Martin. 2012³. *Hebräisch. Biblisch-Hebräische Unterrichtsgrammatik*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Kuschmierz, Monika & Kuschmierz, Rainer. 2007. *Handbuch Bibelübersetzung. Von Luther bis zur Volxbibel*. Wupperthal: Brockhaus Verlag.
- Lambdin, Thomas O. 2003⁴. *Lehrbuch Bibel-Hebräisch*. Gießen: Brunnen Verlag.
- Linguistik Online. 2003. In: http://www.linguistik-online.de/23_05/stolze.html, Stand: 16.02.2017.
- Neef, Heinz-Dieter. 2012⁵. *Arbeitsbuch Hebräisch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nida, Eugene A. 1964. *Toward a Science of Translating with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden: E. J. Brill.
- Nida, Eugène Albert & Taber, Charles Russell. 1969. *The theory and practice of [Biblical] translation*. Leiden: E. J. Brill.
- Nord, Christiane. 1997. *Translating as a Purposeful Activity: Functional Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome.
- Orthodox England. 2017. The Septuagint. In: <http://orthodoxengland.org.uk/hp.php>, Stand: 16.05.2017.

PROEL. 2013. Casiodoro de Reina. 2013. In:
<http://www.proel.org/index.php?pagina=traductores/reina>, Stand: 16.05.2017.

Rational Christianity. 2017. Slavery laws in the Old Testament. In:
https://www.rationalchristianity.net/slavery_ot.html, Stand: 19.02.2017.

Reiß, Katharina. 1993. Frauengerechte Sprache? In: Meurer, Siegfried (Hg.) *Die vergessenen Schwestern. Frauengerechte Sprache in der Bibelübersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 37-52.

Roinila, Pauli. 1993. Überlegungen zu der neuen finnischen Bibelübersetzung aus übersetzungstheoretischer Sicht. In: Holz-Mänttäri, Justa & Nord, Christiane (Hg.) *Traducere navem. Festschrift für Katharina Reiß*. Tampereen Yliopisto, 367-382.

Russkaja pravoslavnaja cerkov'. 2017. Perevody biblii: istorija i sovremennost'. In:
<http://www.patriarchia.ru/db/text/3394042.html>, Stand: 16.05.2017.

Scharbert, Josef. 2000³. *Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Genesis 12 – 50*. Würzburg: Echter Verlag.

Scharbert, Josef. 2005⁶. *Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Genesis 1 – 11*. Würzburg: Echter Verlag.

Schröter, Jens. 2007. Ideologie und Freiheit. Die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen einer Bibelübersetzung. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2007: 104, 142-171.

ScienceNews. 2016. Oldest alphabet identified as Hebrew. In:
<https://www.sciencenews.org/article/oldest-alphabet-identified-hebrew>, Stand: 06.02.2017.

Seeba, Hinrich C. 2010. »Lost in Translation«. Zur Übersetzung als Bewältigung des Unverständlichen. *Zeitschrift für Interkulturelle Germanistik* 2010: 1, 59-74.

Smalley, William A. 1991. *Translation as Mission. Bible Translation in the Modern Missionary Movement*. Macon: Mercer University Press.

Stoellger, Philipp. 2010. Sprachdenken zwischen Schleiermacher, Kierkegaard und Rosenzweig. *Naharaim* 2010: 4, 97-119.

Stolze, Radegundis. 1992. *Hermeneutisches Übersetzen: linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen: Narr.

Stolze, Radegundis. 2002. Translatorische Textproduktion: Hermeneutik und Linguistik. *Linguistica Antverpiensia* 2002: 1, 65-76.

Stolze, Radegundis. 2003. *Hermeneutik und Translation*. Tübingen: Narr.

Sochorek. 2015. Martin Luther: Sendbrief vom Dolmetschen. In:
<http://www.sochorek.cz/archiv/werke/luther.htm>, Stand: 30.07.2017.

Tel Aviv University. 2014. Principles Of Translation As Exemplified by Bible Translating. In: <http://resources.thegospelcoalition.org/library/principles-of-translation-as-exemplified-by-bible-translating>, Stand: 15.02.2017.

The New York Times. 2011. Rev. Eugene A. Nida, Who Spurred a Babel of Bibles, Is Dead at 96. In: http://www.nytimes.com/2011/09/04/us/04nida.html?_r=0, Stand: 15.02.2017.

Theobald, Michael. 2014. Für Gottesdienst und Schule. Die „Einheitsübersetzung“ und ihre Revision. *Bibel und Kirche* 2014: 1, 20-24.

Theology. 2016. Septuaginta. In: <http://www.theologie.de/theologie/fachbereiche/altestestament/septuaginta.php>, Stand: 07.02.2017.

Translation journal. 2002. Cultural Implications for Translation. In: <http://translationjournal.net/journal/22delight.htm>, Stand: 29.07.2017.

Tyndale Bible History. 2008. The history of William Tyndale and his Bibles. In: <http://www.william-tyndale.com/tyndale-bible-history.html>, Stand: 16.05.2017.

Tyndalearchive. 2017. Hebrewand Chaldee Lexicon by Friedrich Wilhelm Gesenius. In: <http://www.tyndalearchive.com/tabs/Gesenius/>, Stand: 19.02.2017.

Universität Innsbruck. 2008. Der Brief an die Epheser, Kapitel 5. In: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/eph5.html>, Stand: 28.05.2017.

University of Chicago. 2017. The Passive of Qal. In: <http://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/368929>, Stand: 28.05.2017.

University of Pennsylvania. 2017. Brenton's Translation of the Septuagint. In: <http://ccat.sas.upenn.edu/ioscs/brenton/>, Stand: 16.05.2017.

Wegener, Hildburg. 1993. Allen die Bibel, die sie brauchen. Die Übersetzung der Bibel in heutigen Deutsch, kritisch gesichtet aus der Perspektive von Frauen. In: Messner, Sabine & Wolf, Michaela (Hg.) *Übersetzung aus aller Frauen Länder. Beiträge zu Theorie und Praxis weiblicher Realität in der Translation*. Graz: Leykam, 13-36.

Werner, Eberhard. 2011. *Bibelübersetzung in Theorie und Praxis. Eine Darstellung ihrer Interdisziplinarität anhand der Ausbildungspraxis*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.

7. Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Wortliste Segen und Fluch	113-114
Tabelle 2: Substantive der Eheschließung	118
Tabelle 3: Verben der Eheschließung	118
Tabelle 4: Verben der Scheidung	118
Tabelle 5: Substantive Strafe	121
Tabelle 6: Verben Strafe	122
Tabelle 7: Substantive Vergeltung	122
Tabelle 8: Verben Vergeltung	122
Tabelle 9: Substantive Sühne	122
Tabelle 10: Substantive Versöhnung	122

8. Abstract (Deutsch)

Das Thema der Masterarbeit lautet *Fachsprachlich-linguistische Analyse der Übersetzungsmöglichkeiten der abgeleiteten Stämme des Hebräischen am Beispiel der Genesis*. Dabei sollte die 2016 erschienen neue Einheitsübersetzung und die auf Basis der Biblia Hebraica Stuttgardiensia russische Bibelübersetzung aus 1999 auf die Übersetzbarkeit der abgeleiteten Stämme begutachtet werden. Die Kapitelauswahl fokussierte dabei auf die Stellen der Genesis, die Gottes Segen, Fluch, Hochzeit und Streitschlichtung behandeln. Zu diesen Themen wurden auch rudimentäre Glossare erstellt. Die Analyse der Textstellen ergab, dass das Russische wie das Deutsche durchaus geeignet sind, die Bedeutungsnuancen der abgeleiteten Stämme wiederzugeben, wobei sich herausstellte, dass das Russische aufgrund seiner Verbalaspekte besonders für Übersetzung der faktitiv-resultativen Bedeutung des Pi'el geeignet ist, während das Deutsche das modale Hilfsverb besser Hif-il-Formen wiedergeben kann.

9. Abstract (English)

The title of this thesis is: *Linguistic analysis of translation solutions concerning the derived stems of the Hebrew verbal system in selected parts of the Book of Genesis and glossary of the most common terms concerning divine blessing, curses, marriage as well as dispute settlement.* This thesis was motivated by the recently published bible translation commissioned by the catholic church as well as the Russian bible translation based on the Hebrew text of the Biblia Hebraica Stuttgardiensia, which was published on 1999. Analysing both translations the author found that both languages are well able to render the nuances of meaning of the derived stems. The Hebrew language, however, is better able to express the resultative meaning of the Piel whereas in German, especially due to its use of the auxiliary verb 'lassen', it is easier to render Hifil stems.