STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A (Aufsätze)

Band 35

2010

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A (Aufsätze), Band 35

Adressen der Autorinnen und Autoren

DDr. Heinz Giesen, Kölnstraße 415, D-53117 Bonn
DI Karl Kirchmayr, Am Pfarrerfeld 52, A-4840 Vöcklabruck
Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Straße 50, D-44227 Dortmund
Dr. Thomas J. Kraus, Stroberstraße 61a, D-92318 Neumarkt i.d.OPf.
Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Rainer Schwindt, Universitätsstraße 1, D-56070 Koblenz
Dr. Roland Schwarz, Zanaschkagasse 12/30/16, A-1120 Wien
Dr. Thomas Witulski, Universitätsstraße 13, D-48143 Münster
Dr. Michael Zugmann, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU)
Bethlehemstraße 20 E-Mail: sntu@ktu-linz.ac.at
A-4020 Linz Home: http://www.ktu-linz.ac.at/sntu

Druck: Plöchl Druck-Gesellschaft m.b.H., Werndlstraße 2, A-4240 Freistadt

ISSN 1027-3360

© 2010 SNTU Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort *(Konrad Huber)* 5

In memoriam Prof. DDr. Albert Fuchs (1937 – 2010) *(Christoph Niemand)* 7

Aufsätze

Heinz Giesen: Gottes Zuwendung zu seinem Volk. Die Auferweckung eines jungen Mannes aus Naïn (Lk 7,11-17) 11

Karl Kirchmayr: Das sexagesimale System als Schlüssel zu Zahlen in der Offenbarung des Johannes 35

Beate Kowalski: Die Ezechielrezeption in der Offenbarung des Johannes und ihre Bedeutung für die Textkritik 51

Thomas J. Kraus: Die Welt der Miniaturbücher in der Antike und Spätantike. *Prolegomena* und erste methodische Annäherungen für eine Datensammlung 79

Christoph Niemand: Übersetzungsprobleme im Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8) 111

Roland Schwarz: Ordination durch Handauflegung in den Pastoralbriefen 145

Rainer Schwindt: Bibelhermeneutische Überlegungen zur Himmelfahrtserzählung Apg 1,4-11 161

Thomas Witulski: Die flavischen Kaiser und die römische Provinz *Asia*. Anmerkungen zu einem imperialen Entwicklungsprogramm 177

Michael Zugmann: Philo Iudaeo-Hellenisticus. Judentum und Hellenismus in der Sicht des alexandrinischen Gelehrten 189

Rezensionen

Bock D. L. / Webb R. L. (Ed.), Key Events in the Life of the Historical Jesus *(H. Giesen)* 231

Burridge R. A., Imitating Jesus. An Inclusive Approach to NT Ethics *(M. Zugmann)* 234

Carter W., The Roman Empire and the New Testament *(J. Hintermaier)* 241

Chester A., Messiah and Exaltation *(K. Huber)* 241
Frey J. u. a. (Hg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion *(W. Grünstäudl)* 243
Frey J. / Krauter S. / Lichtenberger H. (Hg.), Heil und Geschichte *(H. Giesen)* 245
Gäckle V., Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom *(A. Fuchs)* 248
Gradl H.-G., Zwischen Arm und Reich *(K. Huber)* 249
Hernández J., Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse *(K. Huber)* 250
Horn F. W. / Zimmermann R. (Hg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ *(H. Giesen)* 252
Hurtado L. W., How on Earth Did Jesus Become a God? *(A. Fuchs)* 255
Jefford C. N., The Apostolic Fathers and the New Testament *(A. Fuchs)* 256
Kugler R. / Hartin P., An Introduction to the Bible *(A. Fuchs)* 256
Lindemann A., Die Evangelien und die Apostelgeschichte *(H. Giesen)* 257
Loader W., The New Testament with Imagination *(A. Fuchs)* 260
Matthews V. H., Manners & Customs in the Bible *(W. Urbanz)* 261
McGinn S. E. (Ed.), Celebrating Romans. Template for Pauline Theology *(A. Fuchs)* 262
Mittmann-Richert U., Der Sühnetod des Gottesknechts *(A. Fuchs)* 262
Negrov A. I., Biblical Interpretation in the Russian Church *(A. Fuchs)* 263
Perkins P., Introduction to the Synoptic Gospels *(A. Fuchs)* 264
Rondez P., Alltägliche Weisheit? *(H. Giesen)* 265
Wagner J. R. / Rowe C. K. / Grieb A. K. (Ed.), The Word Leaps the Gap *(A. Fuchs)* 266
Westcott B. F. / Hort F. J. A., The Greek New Testament *(M. Zugmann)* 267
Witherington B., The Letters to Philemon, the Colossians *(H. Giesen)* 270

Eingegangene Schriften (1. Oktober 2009 – 30. September 2010) 271

Übersetzungsprobleme im Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8)

CHRISTOPH NIEMAND

Einer konsensfähigen Auslegung des Textes Lk 18,1-8 stehen nach wie vor Schwierigkeiten entgegen, die in einigen Textteilen schon das fundamentale Wort- und Satzverständnis betreffen, bzw. Schwierigkeiten, die sich schon im ersten Übersetzungsversuch zeigen. Es ist also durchaus meine Absicht, den bestehenden (deutschsprachigen) Übersetzungen für diese Perikope einen weiteren Vorschlag hinzuzufügen. Mehr als es im normalen Exegesegeschäft sonst meistens der Fall ist, zeigt sich hier, wie sehr Lektüre, Übersetzung und Auslegung letztlich ein zusammenhängender Vorgang sind.

Meine Arbeit wird über weite Strecken darin bestehen, die semantischen Valeurs einzelner verwendeter Lexeme abzuschreiten, um die im gegebenen Text jeweils realisierte Bedeutung besser bestimmen zu können. Obwohl für ein solches Verfahren natürlich grundsätzlich im ganzen zugänglichen Raum der antiken griechischen Sprache nachzuforschen ist, beschränke ich mich hier weitgehend auf das Feld der biblischen Gräzität: Septuaginta (LXX) und NT.[1]

Ich nehme dabei in Anspruch, dass die vorgenommene Begrenzung in diesem Fall und für einen ersten, vorläufigen Arbeitsvorgang auch sachlich gerechtfertigt ist: Für die zu diskutierenden Einzelworte bzw. -phrasen wie ebenso für Lk 18,1-8 im Ganzen gilt ja, dass eine intensive *intertextuelle* Verbindung zu Einzeltexten und großräumigen Motivkonstellationen aus dem griechischen Alten Testament, der Septuaginta (LXX), besteht. Ebenso gilt, dass Lk 18,1-8 innerneutestamentlich nur eine von mehreren Rezeptionen dieser biblischen Texte und Motive darstellt: Das Gleichnis bewegt sich somit sprachlich in einem vom Urchristentum intensiv besetzten Feld. All dies nährt die Zuversicht, dass man die einschlägig relevante semantische Palette der zu untersuchenden Lexeme im Bereich von LXX und NT ausreichend vorgeführt findet.

---

[1] Dieses Feld kann mit dem von mir verwendeten Programm (BIBLEWORKS 6.0, © 2003) bequem durchkämmt werden.

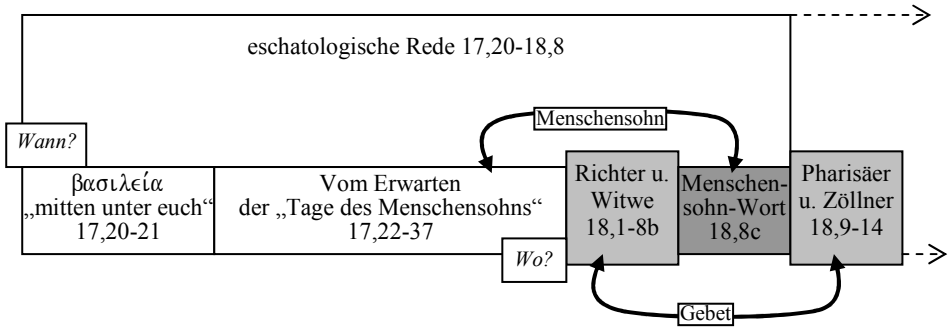
Neben der semantischen Sichtung, die für das Grundverständnis bzw. die Übersetzung in einigen Fällen schon ausreicht, wird in anderen auch ein intensiverer Blick auf die Satzsyntax und auf die syntaktische Struktur von Sätzen nötig sein.

Eingangs biete ich den Text von Lk 18,1-8b in eigener Sinnzeilengliederung nach NA[27] bzw. GNT[4], aus der ich die von den Editoren gesetzten Satzzeichen entferne, weil sie an einigen Stellen eine bestimmte, diskutable Lektüre bereits voraussetzen.

In der Textdarstellung markiere ich durch Einrückungen die drei Kommunikationsniveaus. *Äußere* Ebene: Stimme des erzählenden Evangelisten (*ad* LeserInnen); *mittlere* Ebene: Stimme des (erzählten) Gleichniserzählers Jesus (*ad* Jünger); *innere* Ebene: Stimmen der erzählten Gleichnisfiguren (*ad invicem* bzw. *ad se ipsum*).

Aus dem zu diskutierenden Text schließe ich das Menschensohn-Wort Lk 18,8c (πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς) aus. Der Satz gehört nicht unmittelbar zum Gleichnis vom Richter und der Witwe: weder zur eigentlichen Gleichniserzählung noch zum Transfer, den der erzählte (!) Gleichniserzähler Jesus in V. 6-8b anbietet, noch zum Transfer, den der Evangelienerzähler einleitend in V. 1b anbietet.

Der Spruch führt vielmehr vom (mit V. 6-8b eschatologisch gelesenen) Gleichnis wieder zurück zur eschatologischen Rede 17,20-18,8 und schließt diese ab. – *Dennoch* erwächst der Spruch in gewisser Hinsicht aus dem Gleichnis selbst, zwar nicht im Blick auf Gattung, Thema oder Semantik, vielmehr im Blick auf den *narrativen Kommunikationsakt*, der sich in der „Stimmen-Führung" zeigt: Denn die LeserInnen hören die nachgehende Frage wohl unbefangen als von *Jesu Stimme* gesprochen und nicht etwa von der Erzählerstimme des Evangelisten. (Diese ist erst wieder in 18,9 zu vernehmen.) Deshalb kann man nicht sagen, dass 18,8c nach Schluss des Gleichnisses und als Schluss der eschatologischen Sequenz nachklappend in der Luft hinge. Als hier zu übersetzenden Gleichnistext lege ich aber Lk 18,1-8b fest. – Die folgende Graphik mag die komplexe Kontextverortung verdeutlichen, in der über das Abschlusswort V. 8c hinweg und in (unaufdringlicher) Verschränkungstechnik auch schon die nächste Perikope *ad vocem* Gebet aufgerufen wird.



1 a Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς
b πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν λέγων
2 a κριτής τις ἦν ἔν τινι πόλει
b τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος
3 a χήρα δὲ ἦν ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ
b καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτὸν λέγουσα
c ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου
4 a καὶ οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον
b μετὰ δὲ ταῦτα εἶπεν ἐν ἑαυτῷ
c εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι
5 a διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην
b ἐκδικήσω αὐτήν
c ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με
6 a Εἶπεν δὲ ὁ κύριος
b ἀκούσατε τί ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας λέγει
7 a ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ
b τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός
c καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς
8 a λέγω ὑμῖν ὅτι
b ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει

1. ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος (V. 2b)

Es ist eine Übersetzung zu wählen, die den Richter in *beiden* Teilpropositionen gleichsinnig, und nach Vorgabe der ersten (fürchtet Gott nicht) *negativ* charakterisiert. Die Bedeutung von ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος ist deshalb *nicht* in eine Verbindung mit der positiv konnotierenden Wendung „nicht auf das Ansehen eines Menschen schauen/achten" zu bringen.

> Die Vorstellung einer doppelt positiven Charakterisierung im Sinn seiner Unabhängigkeit sowohl von *ideologisch-religiösen Vorurteilen* (fürchtet Gott nicht) als auch von *sozialer Parteilichkeit* (kümmert sich nicht um Menschen), weil dieser Richter allein dem „Recht an sich" dienen würde, wäre der gewaltsame Eintrag modern-aufgeklärter Rechtsideologeme und somit eine grandiose Fehllektüre![2]

---

2 So aber in etwa C. W. HEDRICK, Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus, Peabody 1994, 187-207, bes. 195-197.

Syntagmen wie πρόσωπον λαμβάνειν bzw. θαυμάζειν bzw. ἐπιγινώσκειν (und die zugehörige, schon technische Wortfamilie προσωπολημψία, προσωπολημπτεῖν, προσωπολήμπτης) bezeichnen innerhalb des semantischen Feldes der Rechtspflege die Parteilichkeit von Richtern entlang der sozialen Schichtung, insofern der Rechtszugang sozial Schwacher notorischerweise gefährdet ist, besonders in Fällen gegenüber Reichen oder Vornehmen. Solches *Ansehen der Person* verbietet die Tora und schärft das Gerechtigkeitsgebot mit dem Hinweis auf das zu fürchtende Herr-Sein Gottes ein.

> Lev 19,14-15: „… du sollst deinen Gott fürchten (φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεὸν σου). Ich bin der Herr. Ihr sollt in der Rechtsprechung kein Unrecht tun. Du sollst weder für einen Geringen noch für einen Großen Partei nehmen (οὐ λήμψῃ πρόσωπον πτωχοῦ οὐδὲ θαυμάσεις πρόσωπον δυνάστου)"; vgl. auch Dtn 16,19.

Gott, von dem jedes Recht ausgeht und der es garantiert, ist unbestechlich und bei ihm gibt es kein Ansehen der Person.[3] Gesetzliche und weisheitliche Paränese mahnen deshalb Unparteilichkeit im Gericht dringend an.[4] Diese Semantik der LXX findet im NT nahtlos ihre Fortsetzung.[5]

Mit der Formulierung ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος ist nun der Richter von Lk 18,2 *keineswegs* im zuvor beschriebenen Sinn als „rücksichtslos" gegenüber dem sozialen Status der Menschen und somit positiv charakterisiert. Dies erhellt eindeutig aus mehreren Argumenten:

(i) Dass er „Gott nicht fürchtet", wie die LeserInnen auktorial vernehmen, gibt die Grundcharakterisierung vor. Und gemäß Lev 19,14-15 (s. o.) ist die Gottesfurcht (in der Wertewelt der impliziten Lese-Instanz) zugleich Motivation und Möglichkeitsbedingung für gerechte Richterschaft unter den Menschen, weil Gott als Rechtsquelle auch Rekursinstanz ist.

(ii) Da sich die vorliegende Gleichniserzählung in extremer Kürze entwickelt, ist von vornherein zu erwarten, dass man eine ebenso schlichte wie eindeutige Konfliktkonstellation der Figuren vor sich hat. (Alles andere würde den akuten Rezeptionsakt einer solchen Miniaturerzählung heillos überfordern.) Somit gilt aber auch: Angesichts der sozioökonomischen und biblisch-intertextuellen Assoziationen, die für die

---

3 Vgl. Dtn 10,17 (οὐ θαυμάζει πρόσωπον οὐδ᾽ οὐ μὴ λάβῃ δῶρον); 2 Chr 19,7; Sir 35,16 (οὐ λήμψεται πρόσωπον ἐπὶ πτωχοῦ); PsSal 2,18 (ὁ θεὸς κριτὴς δίκαιος καὶ οὐ θαυμάσει πρόσωπον).

4 Siehe Dtn 1,17; Spr 24,23; 42,1. – In Ps 82/81 klagt der Beter vor seinem Gott die Vertreter des vorfindlichen Rechtswesens an, in dem es normal wäre, dass die mächtigen Frevler bevorzugt sind: πρόσωπα ἁμαρτωλῶν λαμβάνετε. Der Beter der ohnmächtig-wütenden Klage Ps 58/57 verwendet die einschlägigen Syntagmen nicht, unterstellt aber ganz offensichtlich eine gleiche Situation.

5 Siehe Lk 20,21; Apg 10,34; Röm 2,11; Gal 2,6; Eph 6,9; Kol 3,25; Jak 2,1.9; Jud 16.

implizite Lese-Instanz vorauszusetzen sind, *kann* die Konstellation „Rechtssuchende Witwe versus Richter" nicht anders aufgefasst werden als so: *Diesen Richter lässt eine religiöse Begründung und Einschärfung der Gerechtigkeit ebenso unbeeindruckt wie er gegenüber menschlichen Gerechtigkeitsansprüchen unempfindlich ist.* Er ist immun gegen „Gottes- und Menschenrecht" (und insofern eine Fehlbesetzung in diesem Amt).

(iii) Die Wahrnehmung des *semantischen Valeurs* von ἐντρέπειν führt in die gleiche Richtung. Auszugehen ist vom Befund, dass dieses Verb in LXX und NT *nicht* im Kontext der eingangs vorgestellten Wendungen zum Ausdruck von „Parteilichkeit zugunsten sozial Starker" auftaucht.[6] Wenn man dann die biblischen Vorkommen von ἐντρέπειν selbst durchgeht und sie mit der Bedeutungsbreite des Verbs gemäß der gängigen Wörterbücher vergleicht, zeigt sich rasch, dass das biblische ἐντρέπειν seinerseits idiomatische Charakteristik entwickelt hat.

> Das Verb ist Kompositum von τρέπω. Dieses Simplex bedeutet im transitiven Aktiv grundlegend „jemand/etwas (in eine bestimmte Richtung) wenden". Das Passiv wird oft deponential in medial-reflexivem Sinn („sich wenden") verwendet. In erweiterter Bedeutung bekommt das Verb dann entweder eine Note der Richtungs*änderung* („jemand/etwas ab- oder wegwenden, abhalten, verhindern". Das entsprechende deponentiale Passiv bedeutet „sich weg- oder abkehren", absolut auch „sich ändern": z. B. τετραμμένος „einer der seine Grundausrichtung bzw. sich geändert hat) oder aber in Verbindung mit entsprechenden Präpositionalobjekten eine Note der *Zuwendung*: „sich auf jemand/etwas hin ausrichten".

Die Sinnpalette des Kompositums ἐν-τρέπω – grundlegend „umwenden, umkehren machen" – realisiert erstens einmal häufig die *nach innen* gewandte Bedeutung des Präpositionalpräfixes und drückt darüber hinaus fast durchwegs richtungsändernde Handlungen *an Menschen* aus, die manchmal zwangsweise geschehen (z. B. den Feind im Krieg zum Umkehren zwingen, d. h. besiegen), oft aber auch in den semantischen Feldern von Psychologie, Ethik, Erkenntnis und natürlich Religion angesiedelt sind: als transitives Aktiv z. B. „jemanden (in sich) (ein)kehren machen; bewirken, dass jemand in sich geht; jemanden zur inneren Verhaltensänderung bewegen"; von daher dann auch die standardisierte Spezialbedeutung „jemanden beschämen", in der mitgedacht ist, dass es die Einsicht in die bisherige Fehlgerichtetheit ist, die zur Neuausrichtung führt. Häufiger als im transitiven Aktiv begegnet das Verb interessanterweise aber im (wiederum deponentialen) Passiv mit medial-reflexiver Bedeutung. Einerseits begegnet es mit der Note von *Hinwendung* und Aufmerksamkeit: „durch jemanden/etwas zur Ein-, Um- oder Hinkehr gebracht werden", erweitert-

---

6 Die einzige Ausnahme von der Regel, dass πρόσωπον λαμβάνειν und ἐντρέπειν nicht zusammen stehen, ist Sir 4,22. Sie kann das Urteil aber nicht schwächen. Ich werde die Stelle eigens diskutieren.

reflexiv dann „sich kehren an; Aufmerksamkeit zeigen für; sich kümmern um; Sorge tragen um“.[7] Andererseits begegnet auch hier wieder die Note der Richtungs*änderung*: „sich zur Verhaltensänderung bewegen lassen, sich beschämen lassen“. Beide Nuancen können sich auch verselbständigen: „jemand/etwas beachten bzw. respektieren bzw. scheuen“ und „sich schämen (vor jemand/etwas)“.[8]

> Sir 4,22 (μὴ λάβῃς πρόσωπον … καὶ μὴ ἐντραπῇς) verdient ein eigene Besprechung. Der Vers kann aber keinesfalls die Annahme stützen, dass ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος einen Richter als μὴ λαβῶν πρόσωπον charakterisieren würde: Im Abschnitt 4,20-30 geht es *nicht* um das Verhalten bei Gericht bzw. als Richter, wir haben vielmehr Mahnungen zum rechten Ausgleich von Bescheidenheit und Scham mit Selbstbewusstsein und offenem Auftreten vor uns. Deshalb warnt der griechische Sirachtext mit μὴ λάβῃς πρόσωπον auch nicht vor richterlichem Parteiisch-Sein gegenüber Niedrigen, vielmehr ganz allgemein vor zu großem Respekt gegenüber *sozial oder politisch Höhergestellten* (vgl. V. 27 μὴ λάβῃς πρόσωπον δυνάστου). Dementsprechend wendet sich auch die zweite Zeile καὶ μὴ ἐντραπῇς – annähernd synonym – gegen ein Sozialverhalten, das sich von den Großen allzu sehr beeindrucken und klein machen lässt. Ich würde den griechischen Sirach so übersetzten: „Schau nicht auf die (Stellung der) Person … sei nicht unterwürfig“.[9]

(iv) Für die außerbiblischen Literatur wird gern u. a. auf eine Stelle bei Dionysios von Halikarnass verwiesen, in der die Rede ist von den schändlichen Taten der Feinde

---

7 Einen modernen „Engagierten“ (englisch: a caring person) könnte man somit gut und gern auch als einen (absolut zu setzenden) ἐντετραμμένος bezeichnen.

8 Vgl. Ex 10,3 (Pharao unterwirft sich Gott nicht); Lev 26,41 (unbeschnittenes Herz wird beschämt); Num 12,14 (Beleidigung beschämt); Ri (LXX) 3,30; 8,28; 11,33 (den Feindvölkern wird durch Israels Hand Einhalt geboten); 2 Kön 22,19; 2 Chr 7;14; 12,7; 12,12; 30,11.15; 34,27; 36,12 (hier meist „sich vor dem Herrn demütigen“ synonym mit „sich bekehren“); 1 Esra 1,45; 8,51.71; Esra 9,6; 1 Makk 1,18; 6,6; Ps 35/34,4.26; 40,15; 69,7; 70,3; 71,24; 83,18 (in Feindklage und Vertrauensbekundung des Psalters oft „zum Zurückweichen gebracht werden“); Od 7,44; Ijob 32,21; Weish 2,10; 6,7 (Frevler weicht nicht vor dem Greis zurück, Gott nicht vor den Großen der Welt); Sir 4,22.25; 41,16; Jes 16,7.12; 41,11; 44,11; 45,16.17; 50,7; 54,4; Ez 36,32; Dan 3,44. In vielen der Stellen ohne Übersetzungshinweis steht ἐντρέπομαι synthetisch-parallel zu (κατ)αἰσχύνομαι. – Die neutestamentlichen Vorkommen (neben Lk 18,2.4): Mt 21,37 par Mk 12,6 par Lk 20,13 (ἐντραπήσονται τὸν υἱόν – den Sohn werden sie respektieren); 1 Kor 4,14; 2 Thess 3,14; Tit 2,8 (je beschämen); Hebr 12,9 (respektieren, achten).

9 Besteht zwischen einem so verstandenen μὴ ἐντραπῇς und dem *lōʾ ṯikkāšēl* der erhaltenen hebräischen Fassung (Nifal der Wurzel *kšl*, straucheln, stürzen: F. VATTIONI, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca [Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi 1], Neapel 1968, 22-23) noch eine Entsprechung? Etwa diese: sich (von den Mächtigen) ständig Richtungsänderung diktieren lassen (LXX) ist ein sturzgefährlicher Zick-Zack-Kurs (hebr.). – Die Frage kann auf sich beruhen bleiben, da das griechische Sirachbuch jedenfalls ein Text eigenen Rechtes ist.

Roms, die „den göttlichen Zorn nicht fürchten und menschliche Rache nicht scheuen“ (οὔτε θεῖον φοβηθέντες χόλον οὔτε ἀνθρωπίνην ἐντραπέντες νέμεσιν).[10] Auch sie widerstreitet einer Lektüre, die die zweite Proposition von Lk 18,2b als positive Charakterisierung nehmen möchte.

Es gibt insgesamt somit durchaus mehrere legitime Übersetzungsmöglichkeiten für das (deponentiale) Partizip Präsens Passiv (ἄνθρωπον) μὴ ἐντρεπόμενος. In der Grundrichtung sind sie aber gleich:

In einer Stadt gab es einen Richter, der Gott nicht fürchtete …
… und sich von Menschen nicht betroffen machen bzw. beschämen ließ.
… und Menschen nicht respektierte.
… und dem Menschen gleichgültig waren.
…

Aufgrund des im Folgenden herauszuarbeitenden ironischen und vor allem *burlesken* Zuges, der die Figurencharakterisierung des Richters vom Schluss her prägt, bevorzuge ich aber schon für die Übersetzung des Anfangs die etwas *derbere* Variante:

In einer Stadt gab es einen Richter,
der Gott nicht fürchtete und sich um Menschen *nicht scherte*.

2. Die beiden Imperfekta ἤρχετο und οὐκ ἤθελεν (V. 3b.4a) und die Nominalgruppe διά τὸ παρέχειν μοι κόπον (V. 5a)

Innerhalb der durativen Aktionsart des Präsensstammes realisiert das Imperfekt ἤρχετο (sie kam) zweifellos eine *iterative* Nuance.[11] Das nächste Imperfekt οὐκ ἤθελεν (er wollte nicht) schließt daran an. Im ersten Fall übersetze ich also „sie kam immer wieder“. Im zweiten Fall allerdings würde eine Übersetzung, die diesen Aspekt explizit macht – etwa durch eine Zufügung: „in keinem dieser Fälle“ –, über das Ziel hinausschießen. Dies deshalb, weil der iterative Aspekt der beiden Verbformen im Rahmen der *Temporastruktur* des Gesamttextes durchaus *diskret* formuliert ist und nicht isoliert oder gepresst werden darf.[12]

---

10 Zitiert nach M. WOLTER, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 588. Dort auch Hinweise auf weitere Texte.

11 Dies ist weithin anerkannt; für viele B. HEININGER, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA 24), Münster 1991, 201.

12 *Übersteuert* ist m. E. deshalb die Übersetzung „… die kam pausenlos zu ihm gelaufen und sagte immer wieder …“ von A. MERZ, Die Stärke der Schwachen (Von der bittenden Witwe).

Der durativ-iterative Aspekt des Handelns der Witwe spiegelt sich nochmals in der nominalen Formulierung διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον (V. 5a): Der mit der akkusativischen (und somit kausal aufzulösenden) Präposition διά verbundene, substantivierte Infinitiv παρέχειν (seinerseits zusammen mit χήραν einen AcI bildend) ist ideal, um die Vorstellung eines länger währenden Zustandes zu generieren, in dem sich der Richter ständig belästigt fühlt. Diese Nuance übertrage ich durch den Zusatz *andauernd*.

3. Zur Wortsemantik und Übersetzung von ὑπωπίαζειν (V. 5c)

Die Etymologie des Verbs ist unzweideutig: Die Stammsilbe -ωπ- gehört zur weitverzweigten griechischen Wortfamilie für Auge (ὄμμα und ὀφθαλμός), Gesicht (ὄψις und πρόσ-ωπ-ον), sehen (z. B. im Futur ὄψομαι), Blick (ὠπή). Das Präfix ὑπ- bringt die räumliche Bestimmung „unter" ein. τὸ ὑπώπιον ist somit die Gegend des Gesichts unterhalb der Augen. Die Verbbildung ὑπ-ωπ-ιάζειν bedeutet grundlegend „jemanden ins Gesicht treffen", näherhin „jemanden *unter* die Augen schlagen". Und weil dort aufgrund der besonderen Gewebestruktur die spektakulärsten Blutergüsse entstehen, wird ein im Deutschen idiomatisches „Veilchen" im Altgriechischen als ὑπωπιασμός bezeichnet. Die Wortfamilie weitet sich auf eine etwas breitere Palette von Verwendungsfeldern aus: die medizinischen Bezeichnungen „Quetschung, Strieme, Bluterguss"[13] sind ebenso darunter wie das boxerisch-joviale „ein Veilchen verpassen". Das „blaue Auge" im etymologischen Hintergrund führte dazu, dass die Wortfamilie auch die Note sozialer Demütigung bzw. Lächerlichmachung entwickelt.[14] Überall aber bleiben die dokumentierten Vorkommen in der Nähe des physischen Blutergusses, wobei eine Lokalisierung im Gesicht nicht immer gegeben sein muss. – Übertragene Bedeutungen (etwa: körperliche Misshandlung allgemein)

Lk 18,1-8, in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 667-680: 667. *Das* gibt καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτὸν λέγουσα einfach nicht her!

13 So der einzige Beleg in LXX: Spr 20,30.

14 Einmal belegt bei Plutarch (Mor 921f [= Fac Lun 5]; Text bei K. WEISS, ὑπωπιάζω, in: ThWNT 8 (1969) 588-590: 588f.). Manche Theorien über die Beschaffenheit des Mondes würden diesen *beflecken* und *verdunkeln* und dies sei ein beschämendes ὑπωπιάζειν. Es ist aber Vorsicht geboten, daraus schon eine verbreitete übertragene, abstrahierende Verwendung im Sinn von beschämen, schänden abzuleiten: Die facies lunae bietet sich auch ohne vorgängig eingeführte verallgemeindernden Gebrauch für diverse dunkle Flecken an!

und abgeschwächte Verwendungsformen (etwa: „nervende Quälerei“) lassen sich trotz gelegentlicher Gegenbehauptung nicht dokumentieren.[15]

Im NT kommt ὑπωπιάζειν außer hier nur noch in 1 Kor 9,27 vor. Diese Stelle wird oft als Beleg für eine weitere Übertragung genommen, nunmehr ins Verwendungsfeld der *Askese*. Dagegen spricht: Es ist doch eher der athletisch-boxerische Kontext des vorangehenden Verses, der Paulus zur Wahl von ὑπωπιάζω veranlasst. Eine selbständige asketische Figurativverwendung des Wortes im Sinn von „kasteien“ kann so kaum begründet werden!

Ich sehe überhaupt keinen Anlass dafür, die sehr anschauliche und präzise Semantik des Verbs in einen weitläufig übertragenen Sinn hinein zu verwischen.

Gerade das tun aber nicht wenige Übersetzungen und Kommentare: „beat down“ (ESV), „wear out“ (NAU), „wary“ (NKJ), „quälen“ (ELO)[16] „utterly shame“[17], „belästigen“[18], annoy to death“[19]. – Im deutschsprachigen Raum demgegenüber ist die konkretere Übersetzung „ins Gesicht schlagen“ sehr verbreitet.[20] Sie ist nicht falsch, lässt aber leserseitig den (angesichts der extravaganten Verbwahl erzählerisch gewollten!) Abruf des entsprechenden Assoziationsspektrums nicht zu. – M. Wolter sieht in den präsentischen Formen ἐρχομένη und ὑπωπιάζῃ eine konative Aktionsart angedeutet und übersetzt „… und mich verprügeln will“.[21]

Das m. E. wichtigste Argument für ein Textverständnis, das die konkreten Assoziationen der Wortetymologie aktiviert sieht, liefert der Blick auf die *Erzählkommunikation* des Gleichnisses: Diese ist ohne die Wahrnehmung von *humorvoller Ironie*

---

15 „Alle zur Zeit ermittelbaren Belege aus der antiken Literatur“ sichtet WOLTER, Lk (Anm. 10) 589. Siehe schon J. D. M. DERRETT, Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge, in: NTS 18 (1971-1972) 178-191, bes. 191, und WEISS, ὑπωπιάζω (Anm. 14).

16 Zur Kennzeichnung der zitierten Übersetzungen verwende ich die Kürzel von BIBLEWORKS (Anm. 1): ESV English Standard Version (2001); NAU New American Standard Bible (1995); NKJ New King James Version (1982); ELO Unrevidierte Elberfelder (1905).

17 J. NOLLAND, Luke 9:21-18:34 (Word Biblical Commentary 35B), Dallas 1993, 865.868, aufgrund der genannten Plutarch-Stelle, die dies so aber wohl kaum hergibt, und in der – m. E. falschen – Absicht, ironische Aspekte zu unterdrücken.

18 H. KLEIN, Das Lukasevangelium (KEK 1/3), Göttingen 2006, 576.579 Anm. 26.

19 K. SNODGRASS, Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus, Grand Rapids 2008, 458.

20 So EIN Einheitsübersetzung (1980); LUT Revidierte Lutherbibel (1984); ELB Revidierte Elberfelder (1993); MNT Münchener NT (1998); vgl. auch NJB New Jerusalem Bible „slap in the face“.

21 WOLTER, Lk (Anm. 10) 589. Die Präsensformen halten ihn auch von einer Übersetzung mit „ein blaues Augen hauen“ ab, weil ein solcher „im wahrsten Sinn des Wortes punktueller Vorgang“ Aorist verlangen würde. Das halte ich für eine übertriebene Wahrnehmung der durativen Aktionsart im Rahmen einer fiktiven Erwägung. Abgesehen davon könnte man ja immer noch „… und versucht, mir ein blaues Auge zu hauen“ übersetzen.

und *burlesker Komik* schlechterdings nicht zutreffend zu beschreiben:[22] Allein schon die aktoriale Wiederholung der zuvor auktorial gegebenen Figurencharakterisierung lässt aufhorchen. Was die Lese-Instanz bei V. 2b noch als sachliche Negativbeschreibung (bekümmert) ernst nahm (und vielleicht für einen Augenblick Anlass zu pessimistischen Nebengedanken über den Zustand des Rechtswesens oder gar der Welt insgesamt war), provoziert in der Wiederholung als Selbstcharakterisierung V. 4c erstes Kopfschütteln. Die Lese-Instanz mag sich vielleicht nicht ganz entscheiden können zwischen: „Dieser Zynismus schlägt dem Fass den Boden aus!" und „Auch wenn er noch so groß dran ist: Das wird ihm nicht gut bekommen!" – Und dann: Er, der sich frech brüstet, weder Gott (oder Tod oder Teufel) zu fürchten noch sich um irgendeinen Menschen zu scheren – er zieht den Schwanz ein, da er an diese an sich hilflose Witwe gerät, deren energisches Insistieren ihm unheimlich ist: Er stellt sich vor, dass die ganze Causa unangenehm eskalieren möchte und malt sich schaudernd die „unschöne Szene" aus, in der er gar ein Veilchen davontragen könnte. Die Gleichnisminiatur ist also absolut raffiniert: Von hinten her mischt sie die ganze Figurencharakterisierung neu auf und lässt beide in neuem Licht dastehen.

Das Ganze ist aber natürlich nicht unvorbereitet: Was die Lese-Instanz bisher über Richter und Witwe vernahm, durfte diese Schlussstellung nicht verunmöglichen, durfte sie aber auch noch nicht verraten: Deshalb der *nur verhalten* iterative Ton für das Auftreten der Witwe[23] und der trocken-unkommentierte Vortrag ihrer Petition. Deshalb die *zunächst verwunderliche* „Zitierung der Erzählerstimme durch die Figur Richter": Er fürchtet zwar Gott nicht und schert sich um keine Menschenseele, aber *diese* kleine Witwe jagt ihm einen solchen Schauer über den Rücken, so dass der ehrenwerte Herr Richter dann doch noch seines Amtes waltet!

Nicht gerade eine Übersetzung, aber eine m. E. durchaus zulässige moderne *Paraphrasierung* kann man auch versuchen mit dem umgangssprachlichen Neo-Anglismus „jemanden handbagen" (von „to *handbag* somebody"), der ungefähr so zu „übersetzen" ist: Wie die legendäre britische Premierministerin Margaret Thatcher jemanden so lange mit der sprichwörtlichen Handtasche attackieren, bis er wie der ebenso legendäre deutsche Kanzler Helmut Kohl weich geworden ist. – Ich finde, dass diese köstliche (und typisch britische) Wortbildung die komische Drastik der vom Richter phantasierten Szene sehr angemessen wiedergeben kann: Er fürchtet, *gehandbagt* zu werden. *Das* bringt ihn schließlich zum Handeln.

---

22 Dazu W. HARNISCH, Die Ironie als Stilmittel in Gleichnissen Jesu, in: EvTh 32 (1972) 421-436, und DERS., Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung (UTB 1343), Göttingen ^{4}2001, 39f. Kurz und richtig HEININGER, Metaphorik (Anm. 11) 202: „Zum Lachen!"

23 Vgl. nochmals meine Kritik an MERZ, Stärke (Anm. 12).

Insgesamt ist m. E. eine ganz wörtliche Übersetzung die angemessenste: „… sonst kommt sie am Ende noch daher und knallt mir eine aufs Aug' …".[24]

4. ἐκδικεῖν (V. 3c.5b) und ἐκδίκησιν ποιεῖν (V. 7a.8b)

4.1. Vorbemerkungen

Es ist schwierig, die semantisch richtige Nuance gerade dieser Lexeme so wiederzugeben, dass ihr ausgangssprachlicher assoziativer Zusammenhang auch in der Zielsprache breit genug aufgerufen und nicht verengt wird oder dass gar falsche Assoziationen geweckt werden. Dies verkompliziert sich in unserem Fall noch, weil die bibelgriechischen Lexeme ἐκδικεῖν und ἐκδίκησις ihrerseits bereits Übersetzungen sind. Sie stehen in LXX häufig für das hebräische *nqm*, was wiederum im Deutschen meist als Rache bzw. rächen wiedergeben wird.[25]

> Bei einer Rede, die „Rache" und „Gott" in irgendeiner Weise verbindet, ergeben sich mehrere Probleme, die es schwierig machen, biblische Texte nahe an ihrer eigenen Sprachwelt (auch nur) zu hören: Wir stehen nicht nur (i) vor dem „normalen" semantischen Transferproblem, mit dem jede Übersetzung notwendigerweise umgehen muss. Schwierig ist in diesem Fall besonders auch (ii) die kulturelle Besetzung, die sich in der abendländischen Religions-, Kultur- und Sozialgeschichte der Rede vom „rächenden Gott" einprägte und die eine unverstellte Wahrnehmung einschlägiger biblischer Texte belastet. Schließlich kann (iii) auch der moderne Einspruch gegen eine tradierte und gesellschaftlich vermittelte Rache-Rede (bzw. ihre Zerrformen) idiosynkratische Abwehrhaltungen generieren, die neuerlich einem offenen Wahrnehmen von Texten entgegenstehen.[26]

Um das semantische Feld in der Bibel komplett abzuschreiten, müssen mehrere Sichtungen übereinander gelegt und abgleichend ausgewertet werden: (i) ἐκδικέω κτλ. und welche hebräischen Lexeme es jeweils übersetzt; (ii) *nqm* und *nqmh* und mit welchen griechischen Lexemen es jeweils übersetzt wird; schließlich muss (iii) be-

---

24 Ähnlich MERZ, Stärke (Anm. 12), 667: „… verpasst mir ein blaues Auge". Statt dem aus der deutschen Idiomatik kommenden *blauen* Auge nehme ich lieber den ὑπ-Aspekt in die Übersetzung mit, den ich allerdings an die deutsche Idiomatik anpasse. Die Assoziation bleibt aber zugänglich.

25 Zur Wurzel siehe G. SAUER, נקם *nqm* rächen, in: THAT[6] 2 (2004) 106-109.

26 Überlegungen zur hermeneutischen Grundproblematik der biblischen Rede vom „rächenden Gott" und semantische Erschließungsversuche liefern u. a. E. ZENGER, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg i. Br. 1994 (z. B. 134-155), und J. EBACH, Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?, in: ders., Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 81-93.

achtet werden, welche anderen Lexeme (hebräisch bzw. griechisch) jeweils in den synthetischen Parallelismen daneben stehen, weil oft erst sie die jeweilige semantische Nuance bestimmbar machen.[27]

4.2. Semantische Sichtungen

Ich beginne mit der Feststellung, dass in der LXX ἐκδικέω κτλ. häufig, aber keineswegs monopolistisch das hebräische *nqm* (Verb und Substantiv) bzw. *nqmh* (Substantiv) übersetzt.

> Dabei schlage ich vor, *nqm* (etc.) zunächst bewusst nicht mit *rächen* zu übersetzen, sondern mit *ahnden*: Dies nicht aus besagter moderner Idiosynkrasie, sondern weil Rache im Deutschen normalerweise für den Akt einer (bloß) emotional-außerrechtlichen Gegenschlag-Reaktion auf zugefügte Gewalt oder Beleidigung steht und deshalb in ethischen, rechtlichen und religiösen Diskursen *unserer* Sprachwelt meist sehr negativ konnotiert. Das hebräische *nqm* kann zwar auch solches Abreagieren von Beleidigungswut ausdrücken, umfasst jedoch – wie die an vielen Stellen damit verbundenen Lexeme zeigen – *eine breite Palette von zivil- und kultrechtlich geregelten Umgehensweisen mit geschehener Schädigung:* Schadensausgleich (sich schadlos halten); Wiederherstellung von Ehre und Integrität der Gruppe; gesellschaftswirksame Aufrichtung des Rechts; Erweis der Unschuld des Opfers; Sühne; Bestrafung des Täters. Eine generalisierende Übersetzung mit *rächen* läuft deshalb Gefahr, die Assoziation dieses breiten semantischen Umfeldes von vornherein zu verhindern und das Textverständnis auf einen im jeweiligen Fall u. U. gar nicht gegebenen Einzelaspekt (etwa „Kühlung des Zorns durch blinden Gegenschlag") festzulegen. Deshalb empfehle ich – wenn es um eine erste Annäherungsübersetzung geht, die der jeweils gegebenen Nuance erst nachspüren muss – das im Deutschen semantisch offenere *ahnden*.
>
> Im Qal begegnet *nqm* transitiv als „jemanden (das Schädigungsopfer!) bzw. etwas (den Schadensfall!) ahnden" und intransitiv „Ahndung bewirken", das Nifal drückt das reflexive „sich Ahndung verschaffen" aus, kann aber auch „Ahndung leisten" bedeuten. Die Täter der Beleidigung, Verletzung oder Schädigung stehen dabei als Präpositionalobjekt mit *min-* (von … her[aus], auf Grund von, auf Seiten von etc.): Von ihnen her kam die Attacke; die ahndende Wiederherstellung der Integrität hat also auch auf ihrer Seite bzw. von ihrer Seite her zu geschehen.

nqm versprachlicht die axiomatische Grundgewissheit, dass Übel- oder Gewalttat an anderen nicht gleichgültig ist und nicht folgenlos bleibt. Geschehene Gewalt ändert alles und in irgendeiner Form wird immer auf sie reagiert. ἐκδικεῖν κτλ. realisiert daran vor allem den Aspekt, dass Ahndung immer der Versuch einer Wiederherstellung des (subjektiv gefühlten) Rechts ist. Das Präpositionalpräfix ἐκ- macht deutlich,

---

[27] Die Mühe der BIBLEWORKS-Recherche wird aber belohnt durch gelegentlich überraschende Einsichten und insgesamt erhellende Überblicke. Ich versuche hier einen groben Abstract.

dass es (allenfalls mit untauglichen Mitteln) darum geht, aus einem instabilen und prekären Zustand verletzter Beziehung herauszukommen.

Ich präsentiere eine kleine Auswahl jener vielen Stellen, wo *nqm(h)* durch ἐκδικεῖν κτλ. wiedergeben ist, um die semantische Breite und Differenziertheit der Bedeutungsnuancen ansichtig zu machen.

Im ersten biblischen Vorkommen, Gen 4,15.24, gewährt Gott dem nunmehr selbst bedrohten Kain Schutz durch Androhung siebenfacher Ahndung: Auch die Ermordung des Mörders würde nicht folgenlos bleiben. – Gemäß Ex 21,20f. kann Totschlag auch an einem Sklaven und auch wenn er vom Besitzer begangen wird, nicht folgenlos bleiben: Er ist zu ahnden. – In der Ansage von Segen (für Leben im Bund) und Fluch (bei Abfall vom Bund) wird in der Fluchpassage Lev 26,25 Krieg angedroht als „Ahndung des Bundes" (*nəqam-bərîṯ*; LXX: Gott schickt das Schwert ἐκδικοῦσαν δίκην διαθήκης). – David, dem Saul nach dem Leben trachtet, hatte diesen, als er ihm in der Höhle ausgeliefert war, nicht angetastet. In 1 Sam 24,13 konfrontiert er den König damit und ruft Gott an: „Der *Herr* soll zwischen mir und dir richten. Der *Herr* ahnde mich dir gegenüber (ἐκδικήσαι με κύριος ἐκ σοῦ / *nəqāmanî yhwh mimmekkā*). *Aber meine Hand* soll dich nicht anrühren!" – Das vergossene Blut seiner Knechte möge Gott selbst ahnden: Ps 79/78,10. – In Ps 99/98,8 wird Gott gepriesen in einem Atemzug für sein vergebendes ebenso wie für sein ahndendes Tun (ἐκδικῶν / *nōqēm*) am Gottesvolk. – Dass Ahndungen oft im emotionalen Zustand von Zorn und Wut geschehen, zeigt sich an nicht wenigen Stellen. Solches begegnet auch in der Gottesvorstellung – laut Mi 5,14 kündigt Gott sein endzeitliches Handeln so an: „In der Hitze des Zorn (*bəʾaṗ ûḇəḥēmāʰ* / ἐν ὀργῇ καὶ ἐν θύμῳ) vollziehe ich Ahndung an den Völkern" –, vor allem aber in Racheakten von Menschen, bei denen es dann auch um die symbolische und/oder physische Revanche-Schädigung des Gegners geht: 1 Sam 18,25 (David soll dem Saul die Vorhäute von 100 Philistern bringen, dass dieser Rache an seinen Feinden habe: ἐκδικῆσαι εἰς ἐχθροὺς / *ləhinnāqēm bəʾōḇê*); oder 2 Sam 4,8: Der abgeschlagene Kopf Ischbaals wird dem David gebracht zur (vermeintlichen) Rache, die Gott ihm am Haus Sauls geschaffen habe. Ps 58/57,11 bietet dem Beter die drastische Phantasie vom Baden seiner Füße im Blut des Frevlers an. Sie ist allerdings nicht mit eigenem Rachevollzug verbunden, sondern mit dem Sehen jener Ahndung, für die Gott sorgt.

Ebenso erhellend ist der Blick auf jene anderen hebräischen Lexeme, die gelegentlich auch mit ἐκδικεῖν κτλ. übersetzt werden und damit dessen semantisches Spektrum in der biblischen Gräzität erweiternd mitprägen:

Nicht selten steht ἐκδικεῖν κτλ. für *šepēṭ* (Gericht) und verwandte Lexeme: Bei *nqm(h)* geht es also auch um (meist göttliche, gelegentlich menschliche) Rechtsakte und Rechtskonflikte.[28] – Für *ḏāraš* (nachforschen, [unter]suchen, zur Rechenschaft bzw. Verantwortung ziehen) steht es in Dtn 18,19. – Oft im griechischen Zwölfprophetenbuch, aber auch bei Jeremia und Ezechiel übersetzt es *pāqad*, das seinerseits eine breite Sinnpalette einbringt: mustern, zählen, genau betrachten, kalkulieren, heimsuchen bzw. „visitieren" (und

28 Vgl. Ex 7,4; 12,12; Num 33,4; 1 Sam 3,13; 2 Chr 3,13; Obd 1,21; Ez 7,27; 14,21; 16,38 u. a.

positive oder negative – strafende – Konsquenzen daraus ziehen).[29] – In Joël 4,21 steht es (keineswegs *notwendigerweise* als Lesefehler des Übersetzers!) für *nāqah* (Piel: als unschuldig behandeln, ungestraft lassen, als gerecht erweisen). Bei Jes 57,16 für *rîḇ* (einen [Rechts]Streit führen), in Jes 66,15 für *gə'ārāh* (Zurechtweisung, Tadel).

Im außerbiblischen Frühjudentum begegnet dann vermehrt die (paraphrastische) Formulierung ἐκδίκησιν ποιεῖν (mit Genitiv der Person).[30] Allerdings ist zu konstatieren, dass unsere Lexeme – obwohl sie in LXX schon durchaus für das gerichtliche (auch eschatologische: Mi 5,14) Eingreifen Gottes stehen – in den apokalyptischen Texten des Intertestaments nicht zu standardisierten Termini technici für das endzeitliche Gottesgericht avancieren.

Im NT, wo ἐκδικεῖν und ἐκδίκησις nicht gerade häufig auftreten, steht es nun allerdings meist in eschatologisch-apokalyptischen Kontexten: viermal bei Lukas in unserer Stelle und noch in 21,22. (In den anderen Evangelien erscheinen die Lexeme aber überhaupt nicht.) Endgerichtliches Gotteshandeln bezeichnen sie auch in 2 Thess 1,8; Offb 6,10; 19,2. Eschatologisch sind auch Röm 12,19 und Hebr 10,30 zu lesen.[31]

Es ergibt sich, dass ἐκδικεῖν und ἐκδίκησις theologisch besetzt sind: Sowohl im umfassenden Kontext des allgemeinen Tun-Ergehen-Zusammenhangs als auch gemäß der heilsgeschichtlichen Bundes-Thematik garantiert Gott Ahndung und Rechts-(wieder)herstellung. Als solche sind seine „geschichtlichen Gerichte" anzusehen. Und sein erhofftes „endzeitliches Gerichtshandeln" wird den Tun-Ergehen-Zusammenhang ebenso endgültig aufrichten wie es die Bundesgaben für seine Erwählten definitiv sicherstellt. Wenn auch nicht Termini technici, so sind die untersuchten Lexeme doch Bestandteil des semantischen Repertoires eschatologischer Gerichtsrede.

Es ist natürlich nicht so, dass im *breiten* Feld biblischer Theologien Gott von vornherein ein Ahndungs-Monopol zugesprochen wäre.[32] Aber eine entscheidende Rolle spielt er doch: Als Quelle des Rechts ist Gott auch Rekursinstanz bei dessen Verletzung und garantiert bzw. vollzieht jene geschichtliche und/oder eschatologische Ahndung, die seinem Recht entspricht: Er ist der „Gott der Ahndungen" (Ps 94/93,1: *'ēl-nəqāmôṯ* / θεός ἐκδικήσεων).

---

29 Vgl. Hos 1,4; 2,15; 4,9 etc.; Am 3,2.14; Mi 7,4; Zef 1,8.9.12; Jer 15,3; 23,2.34 etc.; Ez 9,1 u. a. Zur Wurzel siehe W. SCHOTTROFF, פקד *pqd* heimsuchen, in: THAT[6] 2 (2004) 466-486.

30 Belege bei WOLTER, Lk (Anm. 10) 590.

31 Im Sinn von gemeindlicher Disziplin bei 2 Kor 7,11; 10,6; politisch 1 Petr 2,14. Siehe weiters Apg 7,24.

32 Erst Paulus – in Nachfolge jesuanischer Verkündigung – versteht dies in Röm 12,19 so: ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω. Er zitiert dabei Dtn 32,35 nach dem hebräischen Text *lî nāqām wəšillēm* (Bei mir sind Ahndung und Vergeltung bzw. Wiedergutmachung; LXX diff.). Was dort einfachhin positiv gemeint ist („Ich sorge für Ahndung …"), liest er jetzt exklusiv und eschatologisch.

4.3. Zur Übersetzung in Lk 18,3c.5b und 18,7a.8b

(i) Die beiden Formen von ἐκδικεῖν in V. 3c und V. 5b muss man demnach mit „Recht verschaffen“ oder „Recht (wieder)herstellen“ übersetzen, was im gegebenen Erzählkontext ohnehin naheliegt. Die der lebensweltlichen Situation einer Gerichtsangelegenheit völlig entsprechende Formulierung ihrer Petition durch die Witwe ruft *als solche* noch keine religiöse Transferebene auf. Angesichts der vorangehenden semantischen Sichtungen gilt aber ebenso: Gerade diese Formulierung wird einen Transfer in jenen religiösen Kontext, wo Gott als Rechtsgarant und Rechtshersteller geglaubt wird, *ermöglichen*.

(ii) Für die beiden Formen ποιεῖν τὴν ἐκδίκησιν in V. 7a.8b wählen aber gerade jüngere Kommentierungen eine andere Übersetzung (und weichen damit überdies vom Konkordanzprinzip ab).

A. Merz übersetzt in V. 3c.5b „Recht verschaffen“, in V. 7a.8a aber „Vergeltung üben“, M. Wolter „Genugtuung schaffen“ (V. 3c.5b) und „Vergeltung üben“ (V. 7a.8b).[33]

Dafür kann ich keinen überzeugenden Grund erkennen: Natürlich umfasst das biblisch bestimmte semantische Spektrum von ποιεῖν τὴν ἐκδίκησιν auch solches. Aber in eschatologischen Kontexten, und der ist für die lukanische Parabel unstrittig, ruft die gewählte Formulierung erstens *mehr* und zweitens präziserweise *andere* Vorstellungsinhalte auf: Das eschatologische Eingreifen Gottes als gerechter Richter ist *universale* Aufrichtung des Rechtes und es ist die Wiederherstellung des *individuellen* Lebensrechtes jener, denen es im alten Äon geschmälert oder geraubt ist und die – nicht zuletzt deshalb – Gottes Erwählte sind.

Deshalb ist zu übersetzen: „das Recht seiner Erwählten (bzw. ihr Recht) wiederherstellten“. Damit expliziere ich bewusst einen Aspekt der *Wieder*herstellung.

Ähnlich, aber ohne diesen Aspekt übersetzen V. 7a.8b etwa G. Petzke (Recht schaffen), F. Bovon und H. Klein (Recht verschaffen).[34]

Ich denke, die Übersetzung „*wieder*herstellen“ ist nicht nur erlaubt, sondern tatsächlich angebracht: (i) Der Aspekt ist im Präpositionalpräfix ἐκ- angedeutet. (ii) Die breite semantische Sichtung zeigte, dass bei Ahndungsterminologie fast immer die Note der Bearbeitung eines vormaligen Zustands der Störung mitschwingt. (iii) Vor allem

---

33 Vgl. MERZ, Stärke (Anm. 12) 667; WOLTER, Lk (Anm. 10) 585f.

34 Vgl. KLEIN, Lk (Anm. 18) 576; G. PETZKE, Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas (ZWKB), Zürich 1990, 158; F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1-19,27 (EKK 3/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 185. – Die deutschsprachigen Bibelübersetzung haben ebenfalls meist „Recht (ver)schaffen“ oder Ähnliches ohne den Aspekt der *Wieder*herstellung.

aber korrigiert das eschatologische Gericht einen vormaligen Zustand des Unrechts, der sich textlich auch darin äußert, dass die Erwählten bei Tag und bei Nacht zu Gott schreien.

5. Zur Übersetzungsproblematik von καὶ μακροθυμεῖ ἐπ᾽ αὐτοῖς (V. 7c)

Die Schwierigkeit besteht darin, die grundlegende Wortsemantik von μακροθυμεῖν (langmütig bzw. geduldig sein) und die Bedeutung des Wortes im Satzganzen abzugleichen. Ich beginne mit der Betrachtung der syntaktischen Struktur, für deren Verständnis es zwei Grundoptionen gibt.

5.1. Erste Möglichkeit: V. 7c als Weiterführung der rhetorischen Frage V. 7a

Der (selbständige) Fragesatz V. 7a ist folgendermaßen gefügt:[35] Einleitend markiert der *nominativus pendens* ὁ δὲ θεὸς den Transfer vom Richter auf Gott (gleichzeitig *e negativo* und *a minore ad maius*). Die eigentliche Frage steht als Aoristkonjunktiv ποιήσῃ, ist also *deliberativ-dubitativ*, was im Deutschen durch „sollte … etwa" wiedergeben werden kann. Diese Frage ist nun aber selbst schon emphatisch negiert (οὐ μή), wodurch die unterstellte negative Antwort als besonders betont herauskommt: Gott aber, sollte er etwa das Recht seiner Erwählten *nicht* wiederherstellen? – Nein, *keinesfalls* wird er ihr Recht *nicht* wiederherstellen! Da diese Proposition jetzt aber doppelt negiert ist, ist die unterstellte Antwort inhaltlich umso heftiger positiv: *Jedenfalls und ganz sicher wird er ihr Recht wiederherstellen!* V. 8b wird dies am Schluss ja auch so sagen.

Wenn nun aber V. 7c die (so formulierte) Frage V. 7a weiterführt, dann gilt: Die Frageformulierung V. 7c *mutiert* gegenüber V. 7a erstens durch Übergang vom deliberativen Konjunktiv zum einfachen Indikativ (Präsens) μακροθυμεῖ und zweitens durch Verzicht auf die Negation in der Fragestellung. – *Welche Antwort ist aber für den als Frage gelesenen Satz 7c vorausgesetzt?*

Das hängt davon ab, ob man eine *positive* oder eine *negative* semantische Konnotierung des Verbs selbst voraussetzt, d. h. ob das μακροθυμεῖν Gottes an den Auserwählten als ein von diesen erwünschtes oder unerwünschtes Tun anzusehen ist. Die vom Text unterstellte Antwort müsste sich von daher ergeben, dass die Gesamtbedeutung – Gottes Handeln an seinen Auserwählten – jedenfalls positiv gedacht werden muss:

---

35 Als einfache Entscheidungsfrage *könnte* V. 7a auch (wie ein Behauptungssatz) indikativisch formuliert sein (vorzugsweise im Futur; eventuell mit Umstellung der Wortfolge und/oder einer Fragepartikel) Etwa so: ἆρα (oder εἰ) ποιήσει θεὸς ἐκδίκησιν; Wird Gott Rechtswiederherstellung bewirken? – Tatsächlich ist sie aber komplexer formuliert.

Variante a: „langmütig / geduldig sein"
Wenn die durch μακροθυμεῖν ausgedrückte Gotteshandlung für die davon Betroffenen als sachlich positiv bzw. *erwünscht* anzusehen ist – was gemäß der üblichen Bedeutung *langmütig* bzw. *geduldig sein* eigentlich erwartbar wäre! – dann lautet die Frage „und ist er langmütig/geduldig bei ihnen?", und sie müsste unbedingt mit *Ja* beantwortet werden. – Das ergibt zusammen mit der ersten Frage aber keinen wirklich befriedigenden Sinn: Wenn einerseits ein von den Auserwählten erwünschtes göttliches Gerichtshandeln zugesagt wird, andererseits aber die göttliche Langmut ebenso zugesagt wird, wie sollte sich dies zu einem sinnvollen Zusammenhang fügen? Gerichtshandeln und Langmut sind doch einander widerstrebende Vorstellungen! Ein weiterer, nur mühsam überwindlicher Widerspruch ergäbe sich zwischen dem als „langmütig sein" verstandenen μακροθυμεῖν und der Zeitbestimmung ἐν τάχει aus der Zusage von V. 8b.

ἐν τάχει bedeutet einerseits *„in Kürze, bald"* (hinsichtlich des Zeitpunktes des Eintreffens, bes. in eschatologischen Kontexten);[36] andererseits *„rasch, plötzlich"* (hinsichtlich des Ablaufs eines Ereignisses).[37]

Ein Versuch, den genannten Widerspruch auszuräumen, müsste den Ausdruck ἐν τάχει als „rasch/plötzlich (geschehend)" auffassen und ihn als Ausdruck des lukanischen Eschatologie-Konzepts verstehen: „*geduldige* Stets-Erwartung", in die hinein die Parusie dann unvermutet und *plötzlich* einbrechen würde (vgl. 17,26-35). Dieses Konzept läge nun auch dem Gleichnistransfer V. 6-8b zugrunde: Auch wenn u. U. lange auf das erhoffte Gerichtshandeln Gottes zu warten ist, es wird *sicher* geschehen, näherhin aber *in raschem Geschehen*, das *dann* keine Zeit zur Umkehr mehr lassen wird. – Unproblematisch ist diese Lektüre allerdings keineswegs: Erstens fungiert in eschatologischen Kontexten ἐν τάχει regelmäßig eben als Ausdruck des für *bald* erwarteten Geschehenseintritts. (Und einen eschatologischen Zusammenhang haben wir hier nun ja zweifellos vor uns!) Zweitens scheint ein so angelegter Transfer auf zu *viele* und zu *disparate* Zielaussagen zu gehen, die sich in der einfachen Lektüre der erzählten Kurzparabel natürlicherweise kaum einstellen, nämlich: (i) Gott wird *sicher* Rechtswiederherstellung wirken. (ii) Er ist zu seinen Erwählten *langmütig*. (iii) Wenn die Rechtswiederherstellung kommt, wird sie *plötzlich* hereinbrechen.

Variante b: „zögern / sich säumig verhalten"
Wegen dieser Widersprüche wählen viele für μακροθυμεῖν die im Erzählzusammenhang negativ bzw. unerwünscht besetzte Alternative *„zögern, sich säumig verhalten"*

---

36 So in Bar 4,22.24.25; Röm 16,20; Offb 1,1; 22,6; weiters Apg 25,4; 1 Tim 3,14.

37 So in Dtn 11,17; 28,20; Jos 8,18f.; 1 Sam 23,22; Ps 2,12; Sir 27,3; Ez 29,5; Apg 12,7.

als Übersetzung und unterstellen eine *ablehnende* Antwort.[38] In Aussagesätze gewandelt heißt das: Gott wird für seine Auserwählten sicherlich Rechtswiederherstellung wirken und er wird darin auch *nicht zögerlich* sein! Der Sinn einer solchen Auffassung ist befriedigend, er läuft durchaus kongruent mit der syntaktischen Gestalt und wäre durch V. 8b feierlich bestätigt.[39]

Aber: Dieser Übersetzungs- und Verstehensversuch steht und fällt mit der Frage: Gibt die lexikalisch feststellbare Wortsemantik von μακροθυμεῖν eine negativ besetzte Wiedergabe als „zögern" auch wirklich her?

5.2. Zweite Möglichkeit: V. 7c als Behauptungssatz

Wenn man die rhetorische Frage Jesu mit V. 7b als beendet ansieht, kann man V. 7c als neuen, einfachen *Behauptungssatz* lesen und den Wechsel von Konjunktiv auf Indikativ als syntaktisches Signal für einen solchen Neuansatz auffassen. Es ergäbe sich:

> Gott aber, sollte er etwa das Recht seiner Erwählten nicht wiederherstellen
> – da sie (doch) zu ihm schreien bei Tag und bei Nacht?
> *Und er ist langmütig* bzw. *geduldig bei ihnen* (d. h. ihnen gegenüber).[40]

Kann das einen akzeptablen Sinn ergeben? Vorweg: Eine allfällige, negativ-unerwünschte Konnotierung von μακροθυμεῖν (zögern, säumig zuwarten) kommt nicht in Frage bei Annahme eines einfachen Behauptungssatzes über ein Tun Gottes an seinen Auserwählten. Dann bleiben Bedeutungsvarianten, die von einem aus der Sicht der Auserwählten positiv-erwünschten Handeln Gottes ausgehen. Dabei gilt aber:

(i) Eine positiv zugesagte *Langmut* bzw. *Geduld* Gottes für seine Auserwählten macht im Zusammenhang mit der Vorstellung vom herbeigesehnten Gerichtshandeln

---

38 So WOLTER, Lk (Anm. 10) 586 mit Begründung 590. Zögernd, aber doch HEININGER, Metaphorik (Anm. 11) 199 Anm. 4 (von der Vorseite). Ebenso die Übersetzungen EIN, ELB LUT (Kürzel wie Anm. 20).

39 Beide Bedeutungsvarianten von ἐν τάχει ergeben nach „nicht zögern" guten Sinn: Ein *baldiges* Gerichtseintreffen ist sachlich gleichbedeutend mit einem *verneinten Zögern* Gottes. Ein *plötzlich* eintretendes Gericht wäre zwar nicht gleichbedeutend mit Gottes Nicht-Zögern, widerspräche ihm aber auch nicht, sondern würde einen weiteren, kompatiblen Aspekt hinzufügen.

40 So PETZKE, Sondergut (Anm. 34) 158: Er zögert ihretwegen (in Parenthese gesetzt). BOVON, Lk (Anm. 34) 185: Und er wartet ihnen gegenüber ab. KLEIN, Lk (Anm. 18) 576: Er übt doch Langmut an ihnen. MERZ, Stärke (Anm. 12) 667f., bleibt in der Übersetzung und deren anschließender Begründung letztlich unentschieden.

Gottes, in dem er das Recht seiner Auserwählten wiederherstellt, keinen rechten Sinn, sie wäre *out of order*.

(ii) *Eine* Ausräumung dieser Inkonzinnität geschieht mittels *literarkritischer* Operation: V. 7c sei als glossenartige Zufügung anzusehen.[41] Lukas hätte seine V. 7a.7b. 8a umfassenden Vorlage bzw. Sondergutquelle hinsichtlich ihrer Zusage einer im Kontext der Parusie-Naherwartung verstanden *baldigen* Rechtswiederherstellung korrigieren wollen. *Sein* Text wäre so aufzufassen: Zwar wird Gott das Recht der Seinen wiederherstellen (V. 7a.7b: traditionell). Aber er tut es nicht gleich (V. 7c: redaktionell). Wenn er es aber dann tut, dann wird dies plötzlich geschehen (V. 8a: Lk lese das ursprünglich *bald* meinende ἐν τάχει seinerseits als *plötzlich*). – Meine Kritik: Wer sich die schriftstellerische Arbeit des Lk so vorstellt, schätzt seine literarischen Fähigkeiten für ziemlich erbärmlich ein. Er hätte in einen in sich sinnvollen Text aus „dogmatischen" Gründen einen unangepassten Satz als Korrektiv eingefügt mit der Folge, dass der ursprüngliche Text nicht mehr funktioniert und sein Zusatz, weil unvermittelt, auch nicht überzeugt.[42] Und, wie schon oben angemerkt: Dieser angenommen Dreischritt an „Sinn" (?) ergibt sich kaum aus einer unverstellten Lektüre des Textes von V. 7a-8a. Als mitvollziehbarer Transfer aus der Gleichnislektüre ergibt er sich noch weniger. Eine „Problemausräumung" nach diesem Muster wäre m. E. ein Akt exegetischer Selbstaufgabe. So sollte diachrones Arbeiten nicht geschehen.

(iii) Man kann schließlich überlegen, ob die semantische Bedeutung von μακροθυμεῖν nicht *auszuweiten* ist auf (positiv-erwünschte) Handlungen oder Haltungen, die über (zuwartende) Geduld hinausgehen und so einen „besseren Sinn" ergeben. Etwa dergestalt: Gott ist *groß-mütig* im Sinn von „bereit, Großes zu schenken", „umfassend gebe-willig", „großherzig", „gnädig". Das zugesagte eschatologische Gerichtshandeln wäre somit umfangen von seiner umfassenden Großmut, Gnade und Heilswilligkeit, die sein Handeln motiviert. – Aber: Wie im Fall einer negativen Ausweitung der Semantik in Richtung „zögern" ist auch hier zu fragen: Wäre die Unterstellung einer derart erweiternden Bedeutung lexikalisch zu untermauern? Und wäre die Ansage der „Großherzigkeit" Gottes im vorliegenden Kontext von *Gleichnis* und *Transfer* überhaupt ein plausibler, d. h. treffender Sinn?

---

41 So nach älteren Vorbildern BOVON, Lk (Anm. 34) 195f.

42 So verstanden hätte V. 7c tatsächlich den Charakter einer sprachlich nicht in den Satzbau eingebundenen *Glosse*, deren parataktische Einführung mit καί man angesichts der angeblichen Sinnkomplexität nur als *hilflos* bezeichnen kann. So etwas sollte man dem dritten Evangelisten nicht zutrauen!

Es hilft nichts. Um V. 7c *kontrolliert* und verantwortet übersetzten zu können, müssen wir – wenigstens – die biblischen Verwendungen von μακροθυμεῖν κτλ. sichten und ihre semantischen Felder bestimmen.

5.3. Lexikalischer Nachvollzug der semantischen Palette von μακροθυμεῖν κτλ.

Ich nehme die vier Lexeme μακροθυμεῖν, μακροθυμία, μακρόθυμος und μακροθύμως, für die wir im Deutschen eine analoge Wortgruppe um das Substantiv „Langmut" haben, zusammen: LXX und NT weisen 59 Vorkommen (in 57 Versen) auf. Eine Gruppierung, die die semantischen Valeurs nachvollziehen will, geschieht am besten nach dem Kriterium des Subjekts: Von Langmut ist die Rede als Eigenschaft, Tugend oder handlungsleitend gewordenem Habitus von *Menschen*. Und von Langmut ist die Rede als Charakteristikum *Gottes*.

Auf der Seite *menschlicher* Langmut finden sich Belege, die eines der Lexeme zum Ausdruck von Geduld und Nachsicht gegenüber anderen Menschen verwenden, in weiteren erscheinen sie als ethisch-weisheitlich typisierter Ausdruck für die Fähigkeit zu Ausdauer und kluger Nachhaltigkeit.[43] Von solchen Verwendungen in den Bereichen des Sozialen und Charakterlichen kann man eine spezifisch religiöse Verwendung unterscheiden: Dabei ist jene geduldige Durchhaltefähigkeit der Gläubigen (Juden und Christen) ins Wort gebracht, die unbeirrt mit Gottes verheißungsgemäßem (Gerichts-)Handeln rechnet, auch wenn dieses noch nicht (gleich) sichtbar und erfahrbar ist. Insofern befähigt Langmut zum treuen Durchhalten in der gläubigen Existenz.[44] Zwischen diesen beiden Formen von *Langmut als Ethos* und *Langmut als Glaubensgeduld* steht – mit Kontakten auf beide Seiten hin! – jene Gruppe von Belegen, die die μακροθυμία der *Christen* als eine „Frucht des Geistes", als lebendige Ausdrucksform der neuen Existenz „in Christus" versteht, die in der Gemeindeparänese empfohlen und eingefordert wird.[45]

---

[43] Die Grenze zwischen diesen beiden Gruppen ist fließend. Siehe aus der Weisheitsliteratur Spr 14,29; 15,18 (2-mal); 16,32; 17,27; 19,11; 25,15; Koh 7,8; Ijob 7,16; Sir 5,11; 29,8. Außerweisheitlich 1 Makk 8,4; Mt 18,26.29; Apg 26,3; Jak 5,2 (zweites Vorkommen im Vers!). – Ich reihe hier auch die „apostolische Langmut" von 2 Kor 6,6; 2 Tim 3,10; 4,2 ein.

[44] Diese Form von Langmut im Glauben begegnet als Geduld der Gerechten (in sachlicher Nähe zur passio iusti) in Sir 1,23; 2,4; Jes 57,15 (LXX diff MT); Bar 4,25; Hebr 6,12.15; Jak 5,10. – In Jak 5,7 (erstes Vorkommen) und 5,8 gilt die Langmut der von den Christen ersehnten Parusie ihres Herrn.

[45] Vgl. Gal 5,22; Eph 4,2; Kol 3,12; 1 Thess 5,14. – Soll man 1 Kor 13,4 (Langmut als *ein* Aspekt der Welt- und Himmelsmacht Liebe) auch hier einreihen? Im Blick auf die paränetische Funktion, die das „Loblied auf die Liebe" im Brief hat, doch wohl schon. Auch Kol 1,11 ist im weiteren Sinn gemeindeparänetisch.

Daneben begegnet die Wortfamilie annähernd gleich häufig zum Ausdruck einer typischen *Eigenschaft Gottes* bzw. einer bei ihm *habituellen Verhaltensweise.* Diese Klasse von Verwendungen kann wie folgt differenziert werden.

5.3.1. Semantische Grundlage – Der langmütige Gott

Hinweise auf Gottes Langmut begegnen sowohl in (offenbarenden) Selbstprädikationen Gottes als auch in bekennenden und liturgisch-lobpreisenden Prädikation durch die Gottesgemeinde.[46] Ex 31,6 ist als Selbstpräsentation Gottes am Sinai von grundlegender Bedeutung:

yhwh yhwh	JHWH JHWH	κύριος ὁ θεὸς
ʾēl raḥûm wəḥannûn	ein erbarmender und gnädiger Gott,	οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων
ʾerek ʾappayim	lang(sam) zum Zorn,	μακρόθυμος
wərab-ḥesed weʾĕmet	groß an Freundlichkeit und Treue	καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινὸς

Der sehr anschauliche hebräische Ausdruck *ʾerek ʾappayim* – lang(sam) zum Zorn[47] – ist durch das griechische μακρόθυμος etc. in sehr naheliegender Weise wiedergegeben, da θύμος u. a. eben auch den Zorn ausdrückt.

5.3.2. Terminus technicus – Gottes Langmut hält das Gericht zurück

Innerhalb dieser grundlegenden Gottesprädikation hebt sich ein klar benennbares thematisches Spezialfeld heraus, in dem die Wortfamilie μακροθυμ- zur Thematisierung jener menschenfreundlichen Geduld Gottes verwendet wird, in der er sein rechtschaffendes Gericht noch *zurückhält*, um den Sündern und Frevlern *Gelegenheit zur Umkehr* zu geben.

Von dieser das Gericht aufhaltenden Langmut Gottes ist die Rede in *Ps 7,12* (LXX diff MT: μακρόθυμος μὲ ὀργὴν ἐπάγων καθ' ἑκάστην ἡμέραν: langmütig den Zorn nicht täglich, d. h. „nicht tagesaktuell" anbringend); *Dan 4,27 TH* (als Bußeinladung formuliert); *Sir 5,4* (als komplexer Bußaufruf: „Sag nicht: Ich habe gesündigt, doch was ist mir geschehen? Denn der Herr ist sehr langmütig" … doch das Gericht kommt *sicher* und dann *plötzlich:* 5,7 ἐξάπινα); *Sir 18,11* (Gott ist geduldig mit den Menschen, weil er um ihre Hinfälligkeit weiß) und *2 Makk 6,14*[48].

---

46 Siehe Ex 31,6; Num 14,18; Neh 9,17; Ps 86/85,15; 103/102,8; 145/144,8; OdSal 12,7; Weish 15,1; Joël 2,13; Nah 1,3.

47 Der Dual *ʾappayim* bedeutet als Konkretum Nase, Nasenlöcher. Im hebräischen Abstraktum für „Zorn, Wut" ist somit dessen leiblicher Ausdruck – die wütend geblähten Nasenflügel, das zornige Schnauben durch die Nase – noch sehr präsent.

48 In 2 Makk 6,14f. ist die Vorstellung erwählungstheologisch eigenwillig differenziert: Nur gegenüber den *Heiden* warte Gott *langmütig* mit dem Gericht bis das Sündenmaß voll ist. Bei Israel strafe er aber *je sofort*, was aber letztlich die größere Gnade sei: Aufgrund dieser andau-

Einige ntl. Vorkommen schließen sich an: *Röm 2,4* warnt (wie schon Sir 5,4) davor, Gottes μακροθυμία zu missdeuten: Gott ermöglicht damit Umkehr! Eine israeltheologisch-heilsgeschichtliche Anwendung versucht *Röm 9,22*: In μακροθυμία hätte Gott die „Gefäße des Zorns" ertragen, damit er seine Herrlichkeit an den „Gefäßen des Erbarmens" erweisen kann. *1 Tim 1,16* verortet die Langmut in der Biographie des Apostels: Christus habe am Sünder und Christenverfolger Paulus als erstem seine ganze μακροθυμία erwiesen und dadurch gezeigt, dass allen Menschen Umkehr, Glaube und ewiges Leben offen stehen. Und schließlich habe gemäß *1 Petr 3,20* Christus in seinem *descensus* sogar noch jenen von der Sintflut Hingerafften gepredigt, die vormals die Gelegenheit zur Umkehr nicht wahrnahmen, als die μακροθυμία Gottes mit der Flut zuwartete, bis die Glaubenden die rettende Arche fertig gestellt und bestiegen hatten.

5.3.3. Eine besondere Gruppe – Gottes Langmut als Problem

In einigen Belegen meldet sich dann die Vorstellung oder Erfahrung zu Wort, dass Gottes das Gericht verzögernde Geduld mit den Sündern eine höchst prekäre, ja unerwünschte Sache sein kann – *für jene nämlich, die auf Gottes gerichtliches Eingreifen hoffen bzw. hoffen müssen!* Es handelt sich um Jer 15,15; Jona 4,2; Sir 35,22 (= 35,19 = 32,19). Diese Stellen sind für die Frage, wie Lk 18,7c angemessen zu übersetzen und verstehen sei, von großen Bedeutung. Darum diskutiere ich sie einzeln.

Eines der Ergebnisse der Untersuchung schicke ich voraus: In keinem dieser Belege ändert sich die *wortsemantische* Bedeutung der μακροθυμ-Lexeme: Sie bezeichnen hier wie in allen anderen Fällen die *in der Perspektive des jeweiligen Objekts* als *positiv* aufzufassende, das Gericht zurückhaltende und Umkehr ermöglichende Langmut Gottes. Aber in diesen Stellen ist die diese Perspektive des (möglichen) Objekts der Langmut *nicht die Perspektive des jeweiligen Sprechers!* Aus dessen Perspektive trifft – oder könnte treffen – die Langmut Gottes die Falschen! Also: Nicht die Wortsemantik erfährt eine Änderung, sondern die satzsemantische Stellung erfordert die nähere Betrachtung des jeweiligen Sprachaktes!

(i) Jer 15,15

Es handelt sich um einen Gebetsruf des Propheten gegen seine Verfolger im Kontext der sog. „Zweiten Konfession". Da ich die meisten vorliegenden Übersetzungen des Textes im für uns entscheidenden Textteil für unbefriedigend halte, versuche ich eine eigene. (Ich halte mich bei dieser Stelle etwas länger auf, weil sie nicht nur für die Semantik von μακροθυμεῖν κτλ. entscheidend ist, sondern diese – wie es auch in Lk 18,1-8 der Fall ist – mit der Semantik von „Rechtswiederherstellung" bzw. Ahndung" verbindet.)

---

ernden Erziehung erspare er seinem Eigentumsvolk, das die Sünde nie zum Äußersten treiben kann, die völlige Verurteilung.

a Du weißt (es), JHWH, denk an mich und nimm dich meiner an,
b und schaff dir Ahndung in Bezug auf mich seitens meiner Verfolger.
c (Handle) nicht nach deiner Langmut, du raffst mich (sonst) hin!
d Wisse, dass ich um deinetwegen Schmach trage.

Zu Zeile b: Die Übersetzung „räche mich an meinen Verfolgern" (LUT, ELB [vgl. Anm. 20]) wird dem hebräischen Text (*wəhinnāqem lî mērōḏpay) nicht* gerecht. Näher daran ist schon EIN mit „Nimm für mich Rache an meinen Verfolgern". Die verwendete Form des Verbs *wəhinnāqem* ist Nifal Imperativ des Verbs *nqm*, also: *schaff dir Ahndung* (angesichts bzw. wegen des *dir* Angetanen). Damit verbunden sind zwei Präpositionalobjekte: *l-* mit Suffix der 1. Person Singular (*in Bezug auf mich*) und *min-* mit suffiziertem Partizip (*seitens meiner Verfolger*).

Mein Übersetzungsvorschlag versucht also, die alte Ahndungsvorstellung in ihrem hier vorliegenden sprachlichen Ausdruck genau nachzuvollziehen: Wenn Jeremia *hinnāqem* im Nifal (schaff *dir* Ahndung) sagt, dann unterstellt diese Formulierung, dass *Gott* der eigentlich Attackierte ist, wenn sein Prophet verfolgt wird. Dieser war weder das eigentliche Objekt der Beleidigung noch ist er jetzt das (von Gott zu vertretende) Subjekt der Ahndung. Vielmehr: Er war der *Referenzpunkt* einer Gottesbeleidigung und möchte auch der Referenzpunkt der göttlichen Ahndung sein (*lî: in Bezug auf mich*). Die Position der Verfolger des Jeremia im Ahndungsgeschehen drückt sich in der Präposition *min-* (von … her[aus], auf Grund von, auf Seiten von etc.) aus: Von ihnen her kam die Attacke; die ahndende Wiederherstellung der Integrität hat also auch *auf ihrer Seite* bzw. von ihrer Seite her zu geschehen.

Zeile c lautet in MT *ʾal-ləʾerek̲ ʾappək̲ā tiqqāḥēnî*. „Raff mich nicht hinweg, sondern schieb deinen Zorn hinaus" (so EIN) übersetzt dies keinesfalls richtig. „Lass mich nicht hinweggerafft werden, während du deinen Zorn über sie noch zurückhältst" (LUT) trifft den hebräischen Text besser, ist aber auch nicht genau genug.

MT setzt ein mit dem vetitiven Ruf *ʾal-ləʾerek̲ ʾappək̲ā* (*nicht gemäß deiner Langmut*). Das unausgedrückte logische Objekt der in diesem Fall unerwünschten göttlichen Langmut ist natürlich nicht der Prophet, sondern dessen Verfolger, die das Gericht unverzüglich treffen möge. Das Prädikatsverb ist ebenfalls nicht ausgedrückt. (Zu ergänzen ist etwa: *handle* oder *verfahre* … Der Ruf, der schon asyndetisch begonnen hat, bleibt emphatisch knapp.) Es folgt vielmehr die neue und noch knappere Proposition *tiqqāḥēnî*, die wiederum asyndetisch steht, was insgesamt den Eindruck besonderer (sozusagen „atemloser") Dringlichkeit der Hilferufe generiert. *tiqqāḥēnî* (2. Person Singular Qal Imperfekt des Verbs *lqḥ* [u. a. wegnehmen, hinraffen] mit Suffix der 1. Person Singular) bedeutet: *du raffst mich hin*.[49]

---

[49] Ich denke nicht, dass man dafür einen *jussiven* Sinn unterstellen darf. Das tun aber die meisten Übersetzungen, auch LUT, die deshalb auch die vetitive Partikel *ʾal* (trotz ihrer tatsächlichen Position bei Gottes Langmut) zum Verb ziehen und *dieses* als vetitiv negiert auffassen: raff mich nicht weg!

Man kann und sollte nahe am Hebräischen bleiben und die beiden Rufe ganz wörtlich übersetzten: *Nicht nach deiner Langmut! Du raffst mich hin!* Der unterstellte sachlich-logische Zusammenhang der beiden Propositionen ist im Rahmen des Kontextes gut durchschaubar. Er liegt im Überschneidungsbereich von hypothetisch-kondizional und hypothetisch-konsekutiv*: Wenn* du mit ihnen geduldig bist, raffst du mich hin. Mein Ende wäre die *Folge* deiner Langmut. Die asyndetische Aneinanderreihung macht nun diese Zusammenhänge nicht explizit, erreicht aber einen umso stärkeren Eindruck als *Gleichsetzung*, gegen die vetitiver Einspruch erhoben wird: Das Gewährenlassen der Gegner käme dem (qal-aktiven!) Dahinraffen seines Propheten durch Gott selbst gleich! Das darf nicht sein. Deshalb schreit Jeremia gegen Gottes Langmut an! In meiner obigen Übersetzung verdeutliche ich dieses m. E. einzig richtige Verständnis des masoretischen Textes durch Ergänzungen in Klammer: (Handle) nicht nach deiner Langmut, du raffst mich (sonst) hin!

Wie übersetzt und versteht nun die LXX die einschlägigen Passagen dieses Gebets des Propheten?

Die nähere Betrachtung der *Zeile b* ist interessant bes. im Hinblick auf die Ahndungsvorstellung: *wəhinnāqem lî mērōḏpay* (schaff dir Ahndung in Bezug auf mich seitens meiner Verfolger) wird übersetzt als ἀθῷωσόν με ἀπὸ τῶν καταδιοκωτόντων με – „*lass mich ungestraft* bzw. *erweise mich als unschuldig* gegenüber meinen Verfolgern" (Imperativ Aorist Aktiv von ἀθῳόω; Aktiv: ungestraft lassen, als unschuldig betrachten bzw. erweisen; Passiv: ungestraft bleiben, schuldlos sein, als schuldlos erwiesen sein). Natürlich kann diese Verbwahl auf einem Lesefehler beruhen und *nqm* (ahnden) mit der Wurzel *nqh* (Nifal: frei von Schuld sein) verwechseln. ἀθῳόω steht in LXX ja sonst ganz regelmäßig als Übersetzung von *nqh*. Die beiden einzigen Ausnahmen (beide in den Jeremia-Konfessionen!) sind aber bedenkenswert: Unsere Stelle 15,15 setzt ἀθῳόω für *nqm* (ahnden) und Jer 18,23 für *kippēr* (sühnen): Das kann neuerlich zeigen, dass Ahndungsvorstellungen und „Rache-Recht" im AT keineswegs primitiv oder atavistisch sind, vielmehr von hoher sozialer und psychologischer Differenziertheit: Sie umfassen auch die semantischen Valeurs von ἀθῳόω. Zur „biblischen Rache" gehört der öffentliche Aufweis von Integrität und Schuldlosigkeit des Opfers. Und dieser Aufweis geschieht von der Seite der Täter her (*min*- bzw. ἀπό), die Verantwortung übernehmen (müssen).

Von *Zeile c* des hebräischen Textes bringt LXX nur die erste Proposition (Nicht nach deiner Langmut!) und übersetzt dies passgenau als μὴ εἰς μακροθυμίαν, was auch im Griechischen einen Vetitivruf darstellt. (Nur die Possessivbestimmung unterbleibt. Über Gründe für das Fehlen der zweiten Proposition mutmaße ich hier nicht.) Festzuhalten ist deshalb zu Jer 15,15: Gottes Langmut, die sein gerichtliches Zurückweisen der Gegner des Jeremia aufhalten könnte, soll im Hilferuf des verfolgten Propheten – hebräisch wie griechisch in vetitiver Formulierung – außer Kraft gesetzt werden. Denn käme sie zum Tragen, wäre sein Durchhaltevermögen schlicht überfordert.

(ii) Jona 4,2

Weniger dramatisch, dafür voll tiefgründiger (erzählerischer und theologischer) Ironie ist in dieser köstlichen Passage die *Gebetsklage über die göttliche Langmut* durch den frustrierten Propheten Jona. Er habe es ja, so jammert er, von Anfang an gewusst: Gott sei ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος – die Anspielung auf den Leittext Ex 34,6 ist evident –, und das Ninive angedrohte Übel habe er nur zu gern bereut … – Auch hier gerät also die das Gericht verzögernde (in diesem Fall gar revozierende) Langmut Gottes in die Perspektive der *Unerwünschtheit*. (Natürlich liegt das Kommunikationsziel des Jonabuchs darin, diese Perspektive zurecht zu rücken. Aber es unterstellt, dass es bei seinen LeserInnen genau diese Perspektive geben kann!)

(iii) Sir 35,21-23 (= 35,17-20 = 32,17-20)

Dieser Text, bei dem in den verschiedenen Ausgaben nicht nur Kapitel-, sondern auch die Verszahlen variieren, ist für unsere Übersetzungsfrage absolut einschlägig. Er ist in Lk 18,7c wenn schon nicht zitiert, so doch jedenfalls intertextuell eingespielt.[50] Ich biete LXX (und für die beiden entscheidenden Zeilen auch den hebräischen Text[51]) mit eigener Übersetzung:

a	προσευχὴ ταπεινοῦ νεφέλας διῆλθεν		V. 21
b	καὶ ἕως συνεγγίσῃ οὐ μὴ παρακληθῇ		
c	καὶ οὐ μὴ ἀποστῇ ἕως ἐπισκέψηται ὁ ὕψιστος		
d	καὶ κρινεῖ δικαίοις καὶ ποιήσει κρίσιν		V. 22
e	καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ	[גם אל לא יתמהמה >	auch wird Gott nicht zögern]
f	οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς	[וכגבור לא יתאפק >	und, wie ein Kriegsheld,
g	ἕως ἂν συντρίψῃ ὀσφὺν ἀνελεημόνων		er wird sich nicht zurückhalten, bis …]
h	καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀνταποδώσει ἐκδίκησιν …		V. 23

a Das Gebet des Niedrigen durchdringt die Wolken
b und bis es sich angenähert hat, lässt es (er?) sich nicht beruhigen.
c Und es (er?) lässt nicht ab, bis der Höchste darauf schaut.
d Und er wird richten die Gerechten, und er wird Gericht halten.
e Und der Herr wird gewiss nicht zögern,

---

50 Zum inhaltlichen Zusammenhang allgemein P. DUMOULIN, La parabole de la veuve. De Ben Sira 35,11-24 à Luc 18,1-8, in: N. Calduch-Benages / J. Vermeylen (Ed.), Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom (FS M. Gilbert) (BEThL 143), Leuven 1999, 169-179. Zur einschlägigen Wortsemantik jüngst M. ROGLAND, μακροθυμεῖν in Ben Sira 35:19 and Luke 18:7. A Lexicographical Note, in: NT 51 (2009) 296-301.

51 Vgl. P. C. BEENTJES, The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts (VT.S 68), Leiden 1997, 61. – VATTIONI, Ecclesiastico (Anm. 9) 186f., bietet dafür noch keinen hebräischen Text.

f und gewiss wird er auch nicht langmütig sein bei ihnen,
g bis er die Lenden der Erbarmungslosen zerschlagen hat.
h Und an den Völkern wird er Rechtswiederherstellung schaffen …

Für unsere Übersetzungsfrage zu Lk 18,7c καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς interessiert momentan vor allem der Satz οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς (Zeile f): Der Sinnzusammenhang, der bei Sirach klar nachvollziehbar ist, sollte helfen, die Semantik des Verbs μακροθυμεῖν besser zu profilieren:

> Voraus geht eine Paränese gegen Rechtsbeugung, die auf die Unbestechlichkeit und Unparteilichkeit Gottes hinweist. Er garantiert das Recht der Armen, die in den prototypischen Figuren Waise und Witwe konkretisiert sind.

Mit dem Neueinsatz Sir 35,21 ist in quasi-personaler Vergegenständlichung das Gebet „des Niedrigen" (προσευχὴ ταπεινοῦ) geschildert, wie es unablässig die Aufmerksamkeit Gottes sucht und auch findet. Der Herr wird die Gerechten richten: Er richtet das Recht derer auf, denen es verweigert wurde. Die *Zeilen e bis h* sind dann gleichermaßen eine Zusage an Beter, die bei Gott ihr Recht einklagen, wie auch eine Warnung an jene, die den Rechtszugang der Niedrigen verhindern. ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ schließt ein Zögern Gottes in seinem Gerichtswirken aus.[52] Dies sagt Zeile f in synthetischem Parallelismus dann nochmals anders: οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς – *und nicht wird er langmütig sein bei ihnen*.[53]

> Dass mit diesem synthetischen Parallelismus aber gerade nicht gegeben ist, dass die beiden Verba βραδύνειν und μακροθυμεῖν synonym gebraucht wären, hat zuletzt auch M. Rogland herausgestellt mit dem Hinweis, dass lexikalische Bedeutung und kontextuelle Bedeutung zu unterscheiden sind. Die Sirach-Stelle taugt also nicht dazu, die Wortsemantik für Lk 18,7c mit einer negativen Variante zu erweitern.[54]

Und wer sind die mit dem dativischen Präpositionalobjekt ἐπ' αὐτοῖς Angesprochen? Wer sind jene, bei denen die Langmut Gottes in diesem Fall nicht gilt? (Diese Frage ist auch für die Übersetzungsproblematik von Lk 18,7c erheblich, denn dort lesen wir dasselbe Präpositionalobjekt!)

> Die Durchsicht aller Stellen in der LXX und im NT, wo bei μακροθυμεῖν ebenso ein Objekt ausgedrückt ist, zeigt folgenden Befund: 1 Thess 5,14 (μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας) und

---

52 οὐ μὴ + Konjunktiv Aorist (von βραδύνω: sich zögerlich oder nachlässig verhalten) zur emphatischen Negation eines künftigen Geschehens.

53 Damit entspricht LXX in Zeile f nicht dem Text des oben gebotenen hebräischen Fragments B. Dieses wechselt mit der Rede vom *Kriegshelden, der sich nicht zurückhält*, sondern die Feinde attackiert, schon in Zeile f auf eine militärische Terminologie. LXX bleibt jedoch an dieser Stelle mit μακροθυμήσῃ noch im Vorstellungsbereich von Gott als Richter und vollzieht den Wechsel auf Gott den Krieger erst mit Zeile g.

54 Siehe ROGLAND, μακροθυμεῖν (Anm. 50) 298f.

2 Petr 3,9 (μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς) konstruieren mit anderen, akkusativischen Richtungspräpositionen, die angeben, auf wen hin die Langmut wirkt.[55] Normalerweise aber wird das eigentliche Objekt der Langmut mit ἐπί + Dativ angegeben: Sir 18,11 (ἐπὶ αὐτοῖς); Sir 29,8 (ἐπὶ ταπεινῷ); Mt 18,25.29 (jeweils ἐπ' ἐμοί). Dies ist auch völlig verständlich, denn ἐπί + Dativ drückt idealerweise den *Geltungsbereich* des Prädikatsverbs aus (bei ihnen). Zugleich mag sich darin auch ein Reflex des (bloßen) *dativus commodi* zeigen, der als Dativ der begünstigten Person (auf die Frage „zu wessen Vorteil?") hier nahe steht. – Auch Sir 35,22 formuliert mit ἐπ' αὐτοῖς.[56] Aber welche der kontextuell vorhandenen Personengruppen ist dabei gemeint?

Die mit μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς gemeinten Objekte der *negierten* göttlichen Langmut sind die „*Erbarmungslosen*" von Zeile g, die (im Kontext) den Rechtszugang der Niedrigen verhindern. Keinesfalls aber referiert αὐτοῖς auf die „Gerechten" von Zeile d, die ihrerseits mit den „Niedrigen" von Zeile a und den Armen, Waisen und Witwen des Vorangehenden in einer Linie stehen.

Diese Lektüre ist schon vom Sinnganzen her nur natürlich. Sie entspricht aber auch dem eindeutigen Befund, dass Gottes Langmut in *keinem* der biblischen Vorkommen jemandem gilt, der ebenda als gerecht, fromm, treu etc. bezeichnet würde. Vielmehr: Die biblische Rede von Gottes Langmut ist *immer* verbunden mit der Konstatierung von *Sünde, Frevel* und *Gerichtsverfallenheit*. (Gegenüber seinen Gerechten muss Gott gar keine das Gericht zurückhaltende Langmut aufbringen!)

Folgende Argumentenkette erhärtet diese Lektüre zusätzlich und m. E. auch abschließend: (i) Im untersuchten Literaturfeld befindet sich kein einziger Beleg für das Verb μακροθυμεῖν, in dem dieses *selbst* eine negative Konnotation – etwa „säumig zögern" – entwickelt, die mit βραδύνω synonym wäre. (ii) Die beiden Zeilen e und f stellen insgesamt aber einen synthetischen Parallelismus dar, müssen also im Ganzen gleichsinnige Aussagen machen. (iii) Wenn die beiden (jeweils negierten) Prädikatsverba nicht synonym sind, sondern unterschiedlich konnotieren (βραδύνω negativ „zögerlich sein", μακροθυμεῖν positiv „langmütig sein") und dennoch für Zeile e und f eine gleichsinnige Aussage herauskommen muss, dann gilt: (iv) Die *negierte* göttliche Langmut gilt jenen, die in der folgenden Zeile g mit dem nominal gebrauchten Adjektiv ἀνελεήμων als die „Erbarmungslosen" bezeichnet sind und deren Bestrafung angesagt wird.

---

55 2 Makk 6,14 kann man bei näherer Betrachtung nicht unter die Fälle von μακροθυμεῖν mit Präpositionalobjekt verbuchen: Hier steht zwar ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν (ἐπί + Genitiv), dies ist aber nicht Objekt zum adverbialen Partizip μακροθυμῶν, sondern steht als präpositionale Umstandsergänzung zum Prädikatsverb ἀναμένει: bei den anderen Völkern *wartet* er geduldig.

56 Ich weise darauf hin, dass sowohl die Belege für μακροθυμ- als solches als auch die Belege für μακροθυμεῖν ἐπί + Dativ gerade *im Sirachbuch massiert* auftreten.

> Das Personalpronomen αὐτοῖς steht demnach im Textverlauf *vor* dem Nomen, auf das es referiert. Das ist zwar zugegeben eine gewisse Schwierigkeit für die vorgeschlagene Lektüre, die aber doch gut auszuräumen ist: ἐπ' αὐτοῖς führt durch seine Schlussstellung in den unmittelbar anschließenden Temporalsatz hinein (ἕως ἂν συντρίψῃ ὀσφὺν ἀνελεημόνων), der das unverzögerte Schicksal derer, denen die göttliche Langmut gerade nicht gilt, drastisch beschreibt. Zwischen den Zeilen f und g herrscht natürlicherweise ein ungebrochener Lesefluss, der diesen Zusammenhang auch gut realisieren lässt. Die Konjunktion ἕως (bis) stellt ihn sicher, wobei diese temporale Verknüpfung – in Verbindung mit der Zeitmatrix der negierten Verba *zögern* und *langmütig sein* – eine Note der Schnelligkeit einbringt. Deshalb gilt aber auch, dass ἕως zusätzlich zur (raschen) Zeitverknüpfung eine annähernd konsekutive Note entfaltet: Der Herr wird keine Langmut bei ihnen zeigen, und das hat zur unmittelbaren Folge, dass …

Für unsere semantische Untersuchung der Wortfamilie μακροθυμ- können wir festhalten: Nicht die Wortsemantik selbst ist ambivalent – etwa manchmal positiv für Geduld und manchmal negativ für Säumigkeit –, nein: die *Wortsemantik* konnotiert immer positiv auf Geduld. Aber im Ganzen der *Satzsemantik* kann die (für ihre Objekte immer positive) Langmut Gottes *aus der Perspektive anderer* höchst unerwünscht sein. Jeremia wollte sie in seinem Gebetsruf vetitiv für seine Verfolger außer Kraft setzen. Und Ben Sira negiert sie überhaupt in kategorischer Weise für jene erbarmungslosen Frevler, die den Rechtszugang der Armen und Niedrigen, der Witwen und Waisen durch ihre missbrauchte Machtposition hintanhalten.

5.3.4. Universalisierung der Wortsemantik – 2 Petr 3,9

An letzter Stelle muss noch 2 Petr 3,9 diskutiert werden. Der Vers spricht von Gottes Makrothymie in einem *problematisierten* Zusammenhang: Die urchristliche Erfahrung, dass die *Gerichtsparusie Christi bisher ausblieb*, verbindet er mit Gottes Langmut. – Sehen wir näher zu:

> Zuvor stellt 2 Petr 3,4 die spöttische Anfrage in den Raum: „Wo bleibt denn seine verheißene Ankunft?" Und der Text bringt im weitergehenden „Gegner-Zitat" auch noch den vollmundigen und vorgeblich evidenzbasierten Satz von einem durch Gottes Eingreifen völlig ungestörten Weltlauf (πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως).

Der Einspruch der Secunda Petri bietet ab 3,8 zwei biblische Texte auf: Zuerst gibt der Hinweis auf Ps 90/89,4 (ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές) die Gelegenheit, die Länge chronologischer Zeitstrecken angesichts der Ewigkeit Gottes zu relativieren. Dann wird mit unverkennbarer Bezugnahme auf den zuvor diskutierten Sirach-Text (35,22 bzw. 32,19) ein göttliches Motiv für das bisherige Ausbleiben der Gerichtsparusie gesucht. Die intertextuelle Referenz ist dabei aber keineswegs geradlinig, sondern greift in den – nicht zitierten – Bezugstext durchaus verändernd ein:

2 Petr 3,9	Sir 35,22
οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας …	καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ

ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς
μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι
ἀλλὰ πάντας εἰς μετάμοιαν χωρῆσαι

οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς
ἕως ἂν συντρίψῃ ὀσφὺν ἀνελεημόνων

Die Secunda Petri hält also in der Linie ihres Referenztextes zunächst daran fest, dass das negativ konnotierende βραδύνειν keine zulässige Ausdrucksweise für das Noch-nicht-erfolgt-sein der verheißenen Gerichtsparusie ist. *Dann aber dreht sie ab:* Während Ben Sira in *synthetischem* Parallelismus weiterfuhr (und mit dem ausgeschlossenen Gottes-Zögern auch ausschloss, dass Gott gegenüber den erbarmungslosen Rechtsbeugern gerichtsaufhaltende Langmut erzeige), wandelt der neutestamentliche Text den Parallelismus in einen *antithetischen* ab. Damit geht einher, dass die Negation unterbleibt und das (wie immer) positiv konnotierende μακροθυμεῖν nun nicht mehr auf die Frevler zielt.

Sehr raffiniert ist nun im neuen Text die – doppelte! – Besetzung des Objekts der die Parusie zurückhaltenden Langmut Gottes: Einerseits sind es die christlichen Briefleser. Wie aber sollten diese das bisherige Ausbleiben der ersehnten Parusie als Ausdruck der göttlichen Langmut *ihnen gegenüber* ansehen? Die Antwort wird in den folgenden Versen gegeben (3,11-13: „… wie heilig und fromm müsst ihr dann leben, den Tag Gottes erwarten und seine Ankunft beschleunigen …") und sie besteht in der Aufforderung zu gesteigerter Intensität christlicher Lebensführung. Implizit wird damit auch unterstellt, dass sie selbst, die Christen, für jenen Tag womöglich noch gar nicht ausreichend bereit sind. – Neben dem ὑμᾶς der Briefleser steht als Objekte der die Parusie zurückhaltenden Langmut Gottes aber dann auch und vor allem die *universale Menschheit:* Gott will nicht dass irgendjemand (τινας) verloren geht, sondern dass alle der rettenden Umkehr Raum geben.

Damit schließt sich der semantische Kreis der göttlichen μακροθυμία: Langmut ist, dass Gott je und je Raum zur Umkehr schafft. Und Langmut ist, dass Gott will und befördert, dass die Menschen der Umkehr auch Raum in ihrem Leben geben. (Rückblickend sagt es 2 Petr 3,15: Dass der Herr langmütig ist, ist unsere σωτερία.)

Wie fügt sich 2 Petr 3,9 nun in die interessante Gruppe von Stellen ein, in denen das μακροθυμεῖν Gottes zum Problem geworden ist? – Ich denke so: Langmut ist in biblischen Kontexten immer positiv konnotierend. Als Eigenschaft bzw. Habitus Gottes ist sie semantisch streng funktionalisiert auf das Gerichtshandeln Gottes *an den Sündern*, das zu deren Glück und im Hinblick auf ihre Umkehr je und je zurückgehalten sein kann. Damit aber kann Gottes Langmut gegenüber den Frevlern *in Konflikt kommen* mit seiner Zuverlässigkeit als Helfer der Frommen und Richter der Entrechteten. In solchen Fällen versuchte biblisches Sprechen, die göttliche Langmut gebetsweise und vetitiv zu sistieren (Jeremia). Und es wagte, Gottes Langmut gegenüber korrupten Rechtsbeugern überhaupt für ausgeschlossen oder unwirksam zu

erklären (Ben Sira). – Nun schließlich kann es in der Secunda Petri versuchen, auch noch das eigentlich als problematisch erfahrene Ausbleiben der Evidenz göttlicher Gerechtigkeit in unserer Welt zu verarbeiten und unter das Stichwort einer Langmut zu stellen, die *wahrhaft universell* ist, weil sie wirklich *allen* gilt: Denen, die sich nach göttlichem Eingreifen sehnen, um sie zu größerer Intensität in dieser ihrer gott-orientierten Existenz anzuspornen. Aber genauso jenen, die ihn nicht kennen und mit einem Gott, der diese Bezeichnung verdient, nicht rechnen. Ihnen bietet er, der in seiner μακροθυμία über schier unendlichen Mut verfügt, Erfahrungsräume des μετα-νοεῖν an.

Hier geschieht, anders als in den diskutieren Stellen bei Jeremia und Jesus Sirach, tatsächlich eine semantische Entwicklung. Aber diese betrifft nicht eigentlich das *denotatum* des Wortes, sondern bezieht sich auf die möglichen Objekte: Die Christen stehen wie die Gottlosen unter *derselben* gerichtsverzögernden Langmut Gottes, damit – je unterschiedlich – alle zum Heil kommen. Erstere indem sie ihre bereits gegebenen Heiligkeit auch lebenspraktisch einholen. Letztere indem sie überhaupt erst zur Umkehr gelangen.

5.4. Rückkehr zur Übersetzungsfrage von Lk 18,7c

Nach diesen Reflexionen ziehe ich meine Konklusionen:

5.4.1. Der Satz 7c ist unbedingt als Frage zu lesen, die somit insgesamt V. 7a bis 7c umfasst. Dies kann mit dem Hinweis auf den starken Neueinsatz V. 8a, der nun die zuvor aufgegebenen Fragen durch Jesus beantworten lässt, m. E. sehr gut gesichert werden.

Dass nach der konjunktivischen Frageform von V. 7a dabei auf eine indikativische gewechselt wird, ist kein ausschließender Einwand: Erstens hat V. 7b retardierenden Parenthese-Charakter und macht dadurch einen gewissen Neueinsatz bei V. 7c ohnehin verständlich. Und zweitens konnte V. 7c, auch wenn Sir 35,22 unmittelbar vor Augen steht, nicht dessen Formulierung (mit seinem Aoristkonjunktiv) glatt übernehmen. Die dort doppelte Negierung muss ja jedenfalls wegfallen, wenn eine positiv gestellte Frage mit erwarteter Negativantwort herauskommen soll. Und überhaupt mag das Einschwenken in den Sirach-Zusammenhang eine Übergangsmarkierung auch in syntaktischer Hinsicht wünschenswert gemacht haben. – Die Gegenprobe: Ein Versuch, die Frage von V. 7a nach V. 7b (!) und mit dem sprachlichen Material von Sir 32,22 syntaktisch gleichförmig weiterzuführen, führt m. E. zu keinem befriedigenden Ergebnis!

5.4.2. Wortsemantisch bleibt es dabei: μακροθυμεῖν meint auch in Lk 18,7c das geduldige Zuwarten Gottes mit dem (eschatologischen End-)Gericht. Dass dieses nicht von Seiten der Erwählten, die von diesem Gericht Heil und Rechtsaufrichtung erwarten dürfen, wünschbar ist, liegt auf der Linie der unter 5.3.3. diskutierten Stellen: Die rhetorische Frage geht auf eine negative Antwort.

5.4.3. Wir bekommen so eine hervorragende Gesamtstruktur, in der sich Syntax und Argumentationsaufbau gegenseitig stützen: Zwei Fragsätze Jesu mit der jeweils erwarteten Antwort Nein (V. 7ac) stehen einem markant eingeleiteten Antwortsatz Jesu (V. 8b) gegenüber, der jede der beiden Fragen aufnimmt und inhaltlich positiv bescheidet:

Frage (i)	Verweigert Gott seinen Erwählten die Rechtswiederherstellung?
Frage (ii)	Hält er langmütig das Gericht zurück?
Doppelzusage:	(i) Rechtsherstellung (ii) unverzüglich

5.4.4. Mit dieser Lektüre ist gegeben, dass die Passage V. 6b-8b nicht diachron dekomponiert werden kann. Dies schließt traditions- bzw. redaktionsgeschichtliche Modellüberlegungen zur Textgenese von Lk 18,1-8 nicht aus. Vielmehr ist im Zuge einer diachronen Thesenbildung gerade von der Einheitlichkeit von V. 6b-8b auszugehen.

> Wenn also V. 6b-8b vor dem Hintergrund der *beginnenden* Parusieverzögerungsproblematik das Jesus-Gleichnis V. 2a-5c so liest, dann käme im Transfer heraus: Eine Intensivierung der Parusieerwartung, nicht in chronologischer Hinsicht, sondern in Hinsicht auf das „Tag und Nacht zu Gott schreien". – Wenn Lk das Gleichnis mit dieser Transferschicht übernimmt und in V. 1b ein neues Transferangebot beifügt, sieht man: Textwachstum geschieht im Traditionsprozess als anreichernde Relecture, nicht als widersprüchliches Herumbasteln mit Schere und Kleister. Und für die je spätere Relecture ist anzunehmen, dass sie die frühere Transferebene respektiert und hochschätzt, ihr aber einen neugefundenen Sinn hinzufügt.

5.4.5. Ein Problem bleibt dann aber immer noch – ἐπ' αὐτοῖς. Wenn man nicht zuletzt im Blick auf Sir 35,22 für μακροθυμεῖν nicht auf „zögern" ausweicht und damit die negative Note nicht in der Wortsemantik, sondern der Satzsemantik einer zu verneinenden Frage verortet, wie steht es dann mit der Besetzung des pronominal ausgedrückten Objekts?

Wir haben in der Sirach-Stelle gesehen: Die Objekte der göttlichen Langmut werden mit ἐπί + Dativ ausgedrückt. Gemäß der dortigen kontextuellen bzw. satzsemantischen Bedeutung kommen dafür nur die erbarmungslos-frevlerischen Rechtsbeuger in Frage, wobei eben die Langmut in ihrem Fall abrogiert wird. Wenn man dies auf Lk 18,7c anwendet, wo ein ähnlich ausschließender Sprechakt vorliegt – nunmehr in Form der Frage und ihrer unausgedrückten, aber erwarteten Antwort –, dann erhebt sich das Problem: Welche im Text anwesende Personengruppe taugt zur Besetzung der Stelle als Objekt der diesfalls gerade ausgeschlossenen Langmut Gottes. Die Auserwählten von V. 7a können es (in Analogie zu den Gerechten aus Sir 35) eigentlich nicht sein. Aber welche negativ besetzte Gruppe soll man dann als vom Pronomen ausgedrückt sehen: Die – ungenannten, aber hinzuzudenkenden – „Bedränger" der Auserwählten, gegen die sie in dieser eschatologischen Stunde Tag

und Nacht vor Gott an-schreien müssen? Oder soll man auf die Gleichniserzählung V. 2-5 zurückschauen und an Leute wie den Richter und den ἀντίδικος von V. 3c denken?

Beide Lösungen befriedigen nicht restlos. (Aber ist eine Rundum-Zufriedenheit bei dieser notorisch schwierigen Stelle überhaupt erreichbar?[57]) Deshalb will ich zwei weitere Überlegungen hinzufügen:

(i) Urchristliche Tradenten haben in dem (ursprünglich wie auch immer zu transferierenden) Jesusgleichnis angesichts der drängenden Erfahrung einer bisher ausgebliebenen Parusie eine neue Sinndimension entdeckt und dabei auch die oben diskutierte Sirach-Passage intensiv bedacht. Und in der Textierung jener neuen Textpassage, die das Angebot des neu gefundenen Transfers auch festschreibt, kommt jenes Präpositionalobjekt aus dem Prätext mit in den Referenztext. (Darüber, ob dies bewusst als Signal oder unbewusst gleichsam als Versehen geschehen wäre, braucht man nicht spekulieren.) Sinnlos wäre es ja keineswegs, wenn in Lk 18,7c ein Seitenblick auf jene Widersacher fällt, die die Erwählten in der Zeit vor dem Ende herausfordern.

(ii) Eine weitere Möglichkeit: Angesichts der besonderen Herausforderung, die die Versprachlichung der komplexen eschatologischen Matrix des Urchristentums darstellte, kann es sein, dass sich in der urchristlichen Sprachwelt die *syntaktische Objekte-Struktur* des Verbs μακροθυμεῖν änderte bzw. entwickelte. Es ist durchaus denkbar, dass im Gegensatz zum bibelgriechisch Eingeführten, μακροθυμεῖν ἐπ' αὐτοῖς tatsächlich nunmehr nicht die Objekte der (ausgeschlossenen) göttlichen Langmut bezeichnet, sondern jene Menschengruppen, bei denen sich die (ausgeschlossene) Langmut negativ auswirken würde – eben die Erwählten. Dann könnte man übersetzen: und ist er langmütig *bei ihnen*? Gemeint wären die Erwählten nicht als Objekte einer erwünschten Langmut, sondern als der kollaterale Bereich, der von einer Langmut Gottes mit den Widersachern der Gottesherrschaft negativ betroffen wäre. Vielleicht lässt sich diese Nuance am klarsten so ausdrücken:

> Gott aber, sollte er etwa das Recht seiner Erwählten nicht wiederherstellen
> – da sie doch zu ihm schreien bei Tag und bei Nacht –,
> und ist er langmütig in Bezug auf sie?

5.4.6. Nicht nur im Blick auf semantische Entwicklungen, überhaupt scheint mir, dass man Lk 18,7c am besten versteht, wenn man es in eine *trajectory* mit Sir 35,22

---

[57] „Doch ist zweifelhaft, ob sich überhaupt eine glatte Lösung erreichen lässt": HEININGER, Metaphorik (Anm. 11) 199 Anm. 4 (von der Vorseite). Ich erlaube mir, seinen Satz auch auf *meinen* Vorschlag anzuwenden.

und 2 Petr 3,6 stellt, und zwar in eine Entwicklungsbahn, die von Sirach zur Secunda Petri – mit Lk 18,7c in der Mitte – verläuft: Bei Sirach ist die Semantik ebenso wie die Objekt-Syntax unverändert; es erfolgt vielmehr eine bereichsweise Außerkraft-Erkärung der Langmut. In 2 Petr ändert sich nicht die Semantik, aber entschieden die Objekte-Struktur, so dass die Langmut je immer und je allen gelten kann. Lk 18,7c ist noch nicht so weit, aber schon unterwegs: Die bibelgriechisch eingeführte Objekte-Syntax von μακροθυμεῖν erweist sich hier schon als ambivalent und entspricht der Komplexität einer Verwendung des Verbums im Bereich urchristlicher Eschatologie nur ungenügend. Darum wird eine *Übersetzung* des Objekts ἐπ' αὐτοῖς uneindeutig bleiben und zum Innehalten einladen müssen: *und ist er langmütig in Bezug auf sie?*

Ich schließe mit meinem Übersetzungsvorschlag:

1 a Er aber erzählte ihnen eine Parabel –
b über der Notwendigkeit, dass sie allzeit beten und darin nicht ermüden. – Er sagte:
2 a In einer Stadt gab es einen Richter,
b der Gott nicht fürchtete und sich um Menschen nicht scherte.
3 a Und es gab auch eine Witwe in jener Stadt;
b die kam immer wieder zu ihm und sagte:
c Verschaff mir Recht gegen meinen Rechtsgegner!
4 a Er aber wollte lange Zeit nicht.
b Danach jedoch sagte er sich:
c Wenn ich auch Gott nicht fürchte und mich nicht um Menschen schere –,
5 a diese Witwe aber fällt mir andauernd lästig.
b Ich werde ihr also Recht verschaffen,
c sonst kommt sie am Ende noch daher und knallt mir eine aufs Aug'!
6 a Und der Herr sprach:
b Achtet darauf, was der rechtlose Richter sagt!
7 a Gott aber, sollte er etwa das Recht seiner Erwählten nicht wiederherstellen
b – da sie doch zu ihm schreien bei Tag und bei Nacht –,
c und ist er langmütig in Bezug auf sie?
8 a Ich sage euch:
b Er wird ihr Recht wiederherstellen – und zwar unverzüglich!

Abstract

Einer konsensfähigen Auslegung des Gleichnisses vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8) stehen nach wie vor in einigen Passagen Probleme des grundlegenden Textverständnisses entgegen. Diese wirken sich in massiv differierenden Übersetzungen in den Bibelausgaben und Kommentaren aus. Die besonders kontroversiellen Textstellen sind ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος (V. 2b); ἐκδικεῖν bzw. ἐκδίκησιν ποιεῖν (V. 3b.5b.7a.8b); ὑπωπιάζῃ (V. 5c) und ganz besonders μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς (V. 7c). – Der vorliegende Beitrag versucht, durch die aufmerksame Sichtung der semantischen Palette dieser Lexeme in der griechischen Bibel (LXX und NT) sowie durch Beobachtungen zur Erzählkommunikation des Gleichnisses und zur syntaktischen Struktur der betreffenden Sätze eine Klärung voranzutreiben. Daraus entsteht ein neuer Übersetzungsvorschlag.

A concurrent exegesis of the parable of the judge and the widow (Lc 18,1-8) is still marred as for some of its passages even a basic understanding of the text itself remains controversial. This can be seen in comparing the massive differences in the translations featured by Bible editions and commentaries. The controversial passages are ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος (V. 2b); ἐκδικεῖν / ἐκδίκησιν ποιεῖν (V. 3b.5b.7a.8b); ὑπωπιάζῃ (V. 5c) and mostly μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς (V. 7c). – This essay attempts to promote clarification by attentively reviewing the semantic spectra of these lexemes within the Greek Bible (LXX and NT) and by observations regarding the narrative communication of the parable as well as the syntactical structure of the passages in question. Finally it proposes a new (German) translation.