



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2022

Was wäre eine angemessene Interpretation? Philologische Hermeneutik im Spiegel der Rhetorik

Rüegger, Hans-Ulrich

Abstract: Das hermeneutische Problem, das ich bearbeiten möchte, lässt sich in drei Sätzen charakterisieren: – Eine Interpretation eines Textes kann unter bestimmten Umständen als falsch erkannt werden. – Oft kann mehr als eine Interpretation als nicht falsch angenommen werden. – Wie ist zu entscheiden, wenn in einem gegebenen Deutungszusammenhang mehrere Interpretationen als nicht falsch in Frage kommen? Der Vorschlag, den ich in sechs Thesen zur Diskussion stelle, folgt dem Anliegen einer philologischen Hermeneutik der Angemessenheit. Die Frage der Geltung einer Textinterpretation kann sich an der Unterscheidung von Sprache und Rede orientieren. Meine Grundthese lautet: Betreffend Grammatik und Wortschatz einer Sprache können wir die Korrektheit einer Interpretation prüfen; was pragmatische Aspekte der Rede betrifft, erwägen wir ihre Angemessenheit.

DOI: https://doi.org/10.30965/9783657703227_009

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-217411>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Rüegger, Hans-Ulrich (2022). Was wäre eine angemessene Interpretation? Philologische Hermeneutik im Spiegel der Rhetorik. In: Mauz, Andreas; Tietz, Christiane. Interpretation und Geltung. Paderborn: Brill, 125-160.

DOI: https://doi.org/10.30965/9783657703227_009

Was wäre eine angemessene Interpretation?

Philologische Hermeneutik im Spiegel der Rhetorik

Hans-Ulrich Rügger

In: Andreas Mauz / Christiane Tietz (Hg.), Interpretation und Geltung (Hermeneutik und Interpretationstheorie 3), Paderborn 2022, 125–160.

Prolog – Interpretieren und Übersetzen

I. Gültigkeit einer Interpretation

1. Interpretieren ist eine Form des Handelns in den Weisen des Verstehens und des Redens.
2. Eine Interpretation wird von einem gewissen Forum in einer bestimmten Hinsicht als gültig anerkannt.
3. Die Geltung einer Interpretation ist unter systemischen und pragmatischen Gesichtspunkten zu bedenken.

II. Richtigkeit und Angemessenheit

4. Im Spiegel der Rhetorik reflektiert philologische Hermeneutik Fragen der Richtigkeit und der Angemessenheit.
5. Eine Interpretation kann als falsch erkannt werden, wenn sie systemische Voraussetzungen verfehlt, die einer Sprache eigen sind.
6. Zur Frage der Richtigkeit tritt die Frage der Angemessenheit, die sich an pragmatischen Gesichtspunkten der Rede bemisst.

Epilog – das Ethos der Grazie

Prolog – Interpretieren und Übersetzen

Das hermeneutische Problem, das ich bearbeiten möchte, lässt sich in drei Sätzen charakterisieren:

- Eine Interpretation eines Textes kann unter bestimmten Umständen als *falsch* erkannt werden.
- Oft kann *mehr als eine* Interpretation als *nicht falsch* angenommen werden.
- Wie ist zu entscheiden, wenn in einem gegebenen Deutungszusammenhang mehrere Interpretationen als nicht falsch in Frage kommen?

Der Vorschlag, den ich in sechs Thesen zur Diskussion stelle, folgt dem Anliegen einer philologischen *Hermeneutik der Angemessenheit*.¹ Die Frage der Geltung einer Textin-

¹ Verschiedene Thesen wurden vorgetragen im Neutestamentlichen Forschungsseminar in Zürich am 16. Mai 2019, an den 41. Metageitnia in Freiburg i. Br. am 18. Januar 2020 und am Neutestamentlichen Kolloquium in Fribourg am 24. Oktober 2020. Aus den Diskussionen habe ich viel gelernt. Wichtige Anregungen verdanke ich Simon Dürr, Konrad Haldimann, Andreas Mauz, Christoph Riedweg und Samuel

terpretation kann sich an der Unterscheidung von *Sprache* und *Rede* orientieren. Meine Grundthese lautet: Betreffend Grammatik und Wortschatz einer Sprache können wir die *Korrektheit* einer Interpretation prüfen; was pragmatische Aspekte der Rede betrifft, erwägen wir ihre *Angemessenheit*.²

Zur Anschauung befrage ich *Übersetzungen* in theologischer Tradition, die mich öfters beschäftigt haben. Die Herkunft der Beispiele hat insofern keinen Einfluss auf die Thesen, als sie nicht bibelhermeneutische, sondern philologisch-hermeneutische Thesen sind. Die Tätigkeit des Übersetzens verstehe ich als ein Paradigma des Interpretierens. Verschiedene Übersetzungen sind die *Gegebenheiten*, mit denen ich mich beschäftige. Der *Gegenstand*, der mich interessiert, ist der Vorgang der *Interpretation*. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem ich die Übersetzungen betrachte.³ Selbstverständlich lassen sich bei weitem nicht alle Probleme des Interpretierens am Beispiel des Übersetzens diskutieren. Aber an Übersetzungen und ihren Gründen können wir Probleme einer Interpretation gleichsam durch ein Brennglas studieren.

Die Frage nach der *Gültigkeit einer Interpretation* – ob sie richtig sei und ob sie angemessen sei – setzt voraus, dass etwas, in unserem Fall ein Text, interpretiert wurde. Das erscheint trivial. An einer Beobachtung auf einer Insel vor Neapel kann ich erläutern, was auf dem Spiel steht. An einem Strand in der Nähe von Ischia Porto wird auf einer Tafel in verschiedenen Sprachen vor möglichen Gefahren beim Baden gewarnt. Für deutsche Touristen wird die Bedeutung der roten Flagge wie folgt angegeben:

Rote Fahne: Die Bade erzählt und als nicht gefährlich für den schlechten Zeitpunkt oder Mangel an Service und Rettung empfohlen.

Woran wäre bei dieser Aneinanderreihung von Wörtern zu denken? – Sie ist ungrammatisch und unsinnig. Und dass ausgerechnet eine rote Flagge das Baden als »nicht gefährlich« signalisieren sollte, erscheint widersinnig: Es widerspricht farbsemiotischen Codes. Die italienische Vorlage ist nicht elegant formuliert, doch immerhin verständlich:

Bandiera rossa: Segnala e sconsiglia la balneazione in quanto pericolosa per il cattivo tempo e per l'assenza del servizio assistenza e salvataggio.

(Rote Flagge: Macht aufmerksam und rät vom Baden ab, da gefährlich wegen des schlechten Wetters und wegen der Abwesenheit des Hilfe- und Rettungsdienstes.)

Vollenweider. Der Text wurden von Annelies Hämmig und Michael Wittweiler philologisch geprüft und kommentiert und von Eva Ursprung gegengelesen, wofür ich ihnen herzlich danke.

² Begründet in: Rügger, Hans-Ulrich, Verstehen, was Markus erzählt. Philologisch-hermeneutische Reflexionen zum Übersetzen von Markus 3,1–6, Tübingen 2002.

³ Ferdinand de Saussure unterscheidet zwischen dem Material (*la matière*) bzw. den Gegebenheiten (*les données*) einerseits und dem Gegenstand der Sprachwissenschaft (*l'objet de la linguistique*) andererseits: Erst der Gesichtspunkt, unter dem man das Material betrachtet, erschafft den Gegenstand: *c'est le point de vue qui crée l'objet* (Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Séchehaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger [1916/22], Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris 1972, 23). Diese Unterscheidung ging mit der deutschen Übersetzung von Herman Lommel (1931) verloren.

Es gibt Ausdrücke in der ›deutschen‹ Anzeige, die sich als falsche Interpretation diskutieren ließen. Die Wortverbindung *per il cattivo tempo* könnte unter Umständen verstanden werden als temporale Bestimmung: »für den schlechten Zeitraum«. Im gegebenen Zusammenhang wird aber die Warnung vor dem Baden meteorologisch begründet: »wegen des schlechten Wetters«. Der springende Punkt indessen ist: Es lässt sich nicht erkennen, dass der italienische Text interpretiert und verstanden oder missverstanden worden wäre. Da ist keine Instanz, die einen Sinn der Aufreihung der deutschen Wörter verantworten könnte. Diese resultiert womöglich aus einem rudimentären Übersetzungsprogramm. Aber sie basiert nicht auf einer Sinndeutung, und sie ergibt keine sinnvolle Mitteilung. Das aber wäre die Voraussetzung, um nach der Gültigkeit einer Interpretation zu fragen.

I. Gültigkeit einer Interpretation

1. Interpretieren ist eine Form des Handelns in den Weisen des Verstehens und des Redens.

Bei seiner Arbeit für die lateinische Bibel ist Hieronymus auf beträchtliche Schwierigkeiten gestoßen. Nachdem er für die Schriften des Alten Testaments zunächst von griechischen Versionen ausgegangen war, begann er im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts in seinem Kloster in Bethlehem, sich mit dem hebräischen Text zu befassen.⁴ Auf dieser Grundlage übersetzte er die Bücher des hebräischen Kanons erneut. Unter allen Schriften hat ihn das Buch Iob mit seinem eigentümlichen Stil besonders herausgefordert, wie er in der Vorrede bekennt. Hieronymus erinnert sich, dass er, um diese Schriftrolle zu verstehen, einen bei den Hebräern angesehenen Lehrer für nicht wenig Geld engagiert hatte⁵:

cuius doctrina an aliquid profecerim nescio, hoc unum scio non potuisse me interpretari nisi quod ante intellexeram (ob ich mithilfe seiner Unterweisung irgendwelche Fortschritte gemacht habe, weiß ich nicht – das eine weiß ich, dass ich nicht zu übersetzen vermochte, was ich nicht vorher verstanden hatte)⁶.

Die Feststellung erscheint auf den ersten Blick banal: Man kann nur übersetzen, was man verstanden hat. Bedenkenswert finde ich die Unterscheidung von zwei Akten der Interpretation. Es gibt einen *Akt der Sinndeutung*, der auf den gegebenen Text fokussiert. Hieronymus nennt diesen Akt *intellegere*: (unterscheidend) wahrnehmen, erken-

⁴ Fürst, Alfons, Art. Hieronymus, in: Döpp, Sigmar/Geerlings, Wilhelm (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. B. 1998, 286–290, 287; Fürst, Alfons, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike (2003), Freiburg i. B. ²2016, 88f.

⁵ Hier. *Vulg. Iob prol.* 731, 20f. (Weber): *memini me ob intellegentiam huius voluminis lyddeum quemdam praeceptorem, qui apud Hebraeos primas habere putabatur, non parvis redemisse nummis, [...].* Das folgende Zitat schließt unmittelbar an, ebd. 21–23.

⁶ Übersetzungen sind von mir, wo nichts anderes angegeben ist.

nen, verstehen. Das Verstehen setzt Sprachkenntnisse voraus, die mit beträchtlichem Aufwand erworben werden. Weiter gibt es den *Akt der Mitteilung* dessen, was er verstanden hat. Hieronymus nennt diesen Akt *interpretari*: vermitteln, erklären, übersetzen. Die Bedeutung des deutschen Wortes *interpretieren* ist demnach weiter gefasst, indem es die Akte der Sinndeutung und der Mitteilung umfasst. In jedem Akt ist die Beziehung zum anderen jeweils vorausgesetzt. Wenn Hieronymus sich mit der hebräischen Sprache beschäftigt, tut er dies als römischer Christ. Und indem er ins Latein überträgt, was er verstanden hat, tut er dies mit Rekurs auf den hebräischen Text. Ob er mithilfe seines Lehrers eine gültige Übersetzung bewerkstelligt hat, das kann Hieronymus nicht wissen. Die Leserschaft wird darüber befinden – und sie tut das noch heute. Nur das weiß er, dass er nichts zu übersetzen vermochte, ohne verstanden zu haben. In ähnlicher Weise fasst er in einem Brief an Augustin im Jahr 404 sein Vorgehen bei den späteren Übertragungen aus dem Alten Testament zusammen ⁷:

de ipso Hebraico, quod intellegebamus, expressimus, sensuum potius veritatem quam verborum interdum ordinem conservantes (aus dem Hebräischen selbst haben wir das, was wir verstanden, [in der Übersetzung] zum Ausdruck gebracht, wobei wir bisweilen eher den wahren Sinn als die Wortfolge bewahrten).

Es gibt eine ansprechende Vermutung, welche *inter-pretari* mit *pretium* («Wert«, «Preis») in Verbindung bringt. Hiernach wäre die etymologische Bedeutung des Wortes, bei einem Handel als Vermittler zwischen zwei Parteien den Wert oder Preis festzusetzen. ⁸ Diese Annahme ist anregend für die Vorstellung eines Übersetzungsvorgangs: Wer übersetzt, ermittelt und bestimmt den Wert oder Sinn eines Textes, den er anderen vermitteln will. Als *eine* Form des Interpretierens veranschaulicht der Vorgang des Übersetzens die Komposition einer Interpretation. Wir sind geneigt, *interpretieren* mit einem Akt der Sinndeutung zu identifizieren. Wo immer das Ergebnis einer Sinndeutung seinerseits verstanden werden soll, bedingt *interpretieren* auch einen Akt der Mitteilung, in welchem der gedeutete Sinn zum Ausdruck gebracht wird. Sinndeutung und Mitteilung sind gleichsam die zwei Seiten der Medaille »Interpretation«. Das gilt schon dann, wenn man nur *für sich selbst* das Ergebnis der Sinndeutung prüfen möchte – wenn man gleichsam in einer Selbstmitteilung sich klar macht, was man verstanden hat. ⁹ Es gilt erst recht, wenn man anderen das Ergebnis der Sinndeutung mitteilen möchte. Bei einer alltäglichen Unterhaltung kann die Mitteilung in einer Rückmeldung bestehen, die *dialogisch* zu dem gedeuteten Text *hinzutritt*: »Ich habe dich so verstanden ...« Als Bestandteil eines Gesprächs kann auf die Rückmeldung ihrerseits reagiert werden: »Ich fürchte, du hast mich missverstanden.« – Bei einer wissenschaftlichen Arbeit kann die Mitteilung in einem Kommentar bestehen, der *erläuternd* an

⁷ Hier. *Ep.* 112,19 (CSEL 55, 389); zum Datum s. FC 41/1, 181²²⁹ (Fürst).

⁸ Walde, Alois, Art. *interpres*, in: Lateinisches etymologisches Wörterbuch, neubearb. Auflage von Johann Baptist Hofmann, Bd. 1, Heidelberg ³1938, 711.

⁹ »Auslegen ist [...] der Vollzug des Verstehens selbst, das sich nicht nur für die anderen, für die man etwas auslegt, sondern ebenso für den Interpreten selbst in der Ausdrücklichkeit sprachlicher Auslegung erst vollendet.« (Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Gesammelte Werke 1, Tübingen ⁵1986, 401.)

den gedeuteten Text *anschließt*: »Das lässt sich so verstehen ...« Diese Erklärung gehört nicht der Konstellation an, die sie deutend referiert. Sie ist Bestandteil einer Metakommunikation, die sich an andere Personen richtet und nur von diesen befragt werden kann: »Lässt sich das nicht auch anders verstehen ...?« – Bei einer Übersetzung muss die Mitteilung in einer Wiedergabe bestehen, die als anderssprachiger Text *an die Stelle* des gedeuteten Textes *tritt*. Sie ist weder Bestandteil der Konstellation, auf die sie deutend referiert, noch erscheint sie als Kommentar, die anderen den gedeuteten Text als Vorgabe präsentiert. Eine Übersetzung ist insofern die delikateste Form der Mitteilung, als das mitgeteilte Ergebnis der Sinndeutung potenziell den gedeuteten Text ersetzt.

2. *Eine Interpretation wird von einem gewissen Forum in einer bestimmten Hinsicht als gültig anerkannt.*

a) Das Forum der Gelehrten und die einfachen Leser

Um das Jahr 410 übersetzte Rufinus von Aquileia in Latium die ersten drei von zehn Büchern des Kommentars des Origenes zum Hohelied.¹⁰ Vermutlich war es ihm nicht vergönnt, sein Werk zu vollenden: Als die Goten im August 410 Rom eroberten, floh er nach Sizilien, wo er um die Wende zum Jahr 412 starb.¹¹ An einer Stelle des Kommentars unterbricht Rufin seine Übersetzung, um sein Vorgehen zu rechtfertigen¹²:

melius est enim, ut grammaticos offendamus, quam legentibus scrupulum aliquem in veritatis explanatione ponamus. (Es ist nämlich besser, dass wir die Sprachgelehrten vor den Kopf stoßen, als dass wir den Lesenden irgendein Steinchen in den Weg legen bei der Auslegung der Wahrheit.)

Nehmen wir die denkwürdige Gegenüberstellung von Sprachgelehrten und Lesenden als Plädoyer für eine Übertragung, erscheint die Frage ihrer Geltung als eine Frage der *Akzeptanz*. Dass eine Interpretation gültig sei, ist kein Prädikat, das sinngemäß für sich allein stehen kann. Vielmehr wird eine Übersetzung als Mitteilung einer Deutung von einem gewissen *Forum* in einer bestimmten *Hinsicht* als gültig anerkannt.¹³ Der Konflikt der Übertragung wird von Rufin als ein Konflikt der Verantwortung gegenüber verschiedenen hermeneutischen Sozietäten herausgestellt. Da ist zum einen die Zunft

¹⁰ Marti, Heinrich, Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen, München 1974, 293; Skeb, Matthias, Art. Rufin von Aquileia, in: Döpp, Sigmar/Geerlings, Wilhlem (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. B. 1998, 536–537, 536.

¹¹ Fürst, Alfons/Strutwolf, Holger (Übers.), Origenes, Der Kommentar zum Hohelied, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 9.1, Berlin 2016, 3–4.

¹² Rufin. *Orig. in cant.* 3,5,2 (GCS 33, 180, 6–8; SC 376, 524).

¹³ In diesem Sinn spricht der Japanologe Eduard Klopfenstein von der »bislang einzig gültigen Übersetzung« der Geschichte vom Prinzen Genji durch Oscar Benl (1966), da die deutsche Ausgabe von Herbert E. Herlitschka (1954) auf einer englischen Übertragung des japanischen Romans basiert (Tanizaki Jun'ichirō, Liebe und Sinnlichkeit [1931], aus dem Japanischen übersetzt und kommentiert von Eduard Klopfenstein, Zürich 2011, 78).

der Sprachgelehrten (*grammatici*): Das sind die Experten in sprachlichen und literarischen Fragen, die das rechte Sprachverständnis beziehungsweise den richtigen Sprachgebrauch und die zünftige Auslegung poetischer Werke lehren. Da sind zum andern die Lesenden (*legentes*): Sie sind das Publikum, für das Rufin übersetzt und von dem er nicht voraussetzt, dass es gebildet ist. Was Rufin aus dem griechischen Text des Origenes verstanden hat, das könnte er vor Sprachgelehrten in gepflegtem Latein wiedergeben. Um seiner vulgärlateinischen Leserschaft verständlich zu sein, muss er sich hingegen an ihren alltagsprachlichen Kenntnissen orientieren. Es spielt eine Rolle, zu wem man spricht.

Die Argumente, mit denen Hieronymus und Rufin die Schwierigkeiten ihrer Arbeit vor Augen führen, umreißen das Spannungsfeld, in welchem sich ein Unternehmen des Übersetzens bewegt. Da ist zum einen der *Ausgangstext*, den es zu verstehen gilt im Ringen mit sprachlichen, stilistischen und literarischen Eigenarten – und einem oft unbekanntem Hintergrund, den man erst durch den Text zu erkunden sucht. Da ist zum andern das *Publikum*, dem man verständlich machen möchte, was man meint, verstanden zu haben – und dessen Verstehensvoraussetzungen man nur vermuten kann. Diese Problematik wird von beiden Gelehrten in den Beispielen je anders fokussiert. Hieronymus akzentuiert den *Akt der Sinndeutung*. Er erwähnt die Schwierigkeiten, die ihm der hebräische Ausgangstext in seiner poetischen Eigenart beschert. Rufin argumentiert für den *Akt der Mitteilung*. Er bedenkt die Verstehensmöglichkeiten seines vulgärlateinischen Publikums, dem er soweit als möglich entgegenkommen will.

b) Das Forum der Kirche

Über Fragen einer adäquaten Übersetzung haben Rufin und Hieronymus sich in Korrespondenzen und öffentlichen Stellungnahmen auseinandergesetzt. Sie waren seit ihrer Studienzeit befreundet und haben sich in einem Streit während einem Jahrzehnt über die Interpretation der Schriften des Origenes entzweit.¹⁴ Im Verlauf der Auseinandersetzung wurden auf beiden Seiten Vorwürfe und Rechtfertigungen zu Übersetzungen und hermeneutischen Haltungen geschrieben.¹⁵ Der sogenannte origenistische Streit war ein Kampf um eine gültige Interpretation. Auch wenn dabei philologische und translatorische Argumente zur Sprache kamen – maßgebend war ein anderes Referenzsystem. Es ging um die Frage, ob die Schriften des Origenes mit der katholischen Lehre vereinbar seien. Rufin verteidigte das origenische Denken, Hieronymus hatte sich von ihm distanziert. Ausschlaggebend war das Forum der Kirche, und das Kriterium war die rechte Lehre des Glaubens. Die Gültigkeit einer Interpretation wird nicht nur nach philologischen und translatorischen Gesichtspunkten entschieden, sondern im Widerstreit politischer Kräfte: im Kampf um die Deutungshoheit zwischen konkur-

¹⁴ Fürst, Art. Hieronymus, 288; Skeb, Art. Rufin, 536; Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft, 238–240.

¹⁵ Anschauungen bei Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit, 40f., 52, 57f., 75–79, 92f., 100–102; Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft, 272–279.

rierenden Parteien und vor dem Hintergrund der Definitionsmacht einer Institution.¹⁶ Welche Rolle in der origenistischen Auseinandersetzung die Frage der Rechtgläubigkeit spielte, illustriert Rufin mit der Behauptung, dass in allen Schriften des Origenes ein katholisches Verständnis offenkundig erwiesen sei.¹⁷ Es gelte festzuhalten an der Richtlinie des Glaubens (*fidei regula*), wie sie in den origenischen Schriften selbst gefunden werde. Die Konsequenz ist für Rufin, bei internen Widersprüchen und unorthodoxen Stellen spätere Fälschungen anzunehmen¹⁸:

si quid autem inventum fuerit in his [libris Origenis], quod cum fide catholica non consonat, hoc ab haereticis suspicamus insertum, et tam ab illius sensu quam a nostra fide ducimus alienum. (Wenn aber etwas in diesen [Büchern des Origenes] gefunden wird, das mit dem katholischen Glauben nicht übereinstimmt, haben wir den Verdacht, das sei von Häretikern eingeführt worden, und wir meinen, es sei seinem Verständnis ebenso fremd wie unserem Glauben.)

3. Die Geltung einer Interpretation ist unter systemischen und pragmatischen Gesichtspunkten zu bedenken.

Die Stelle im Kommentar des Origenes, zu welcher Rufin seine Übersetzung erläutert, betrifft eine Passage im Hohelied, in welcher die Geliebte von ihrem Geliebten schwärmt (Cant 2,3). In Ermanglung der origenischen Vorlage gebe ich den Text der Septuaginta und die Übersetzung Rufins¹⁹:

ὥς μῆλον ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ δρυμοῦ,
οὕτως ἀδελφιδός μου ἀνά μέσον τῶν υἰῶν·
ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ἐπεθύμησα καὶ ἐκάθισα,
καὶ καρπὸς αὐτοῦ γλυκὺς ἐν λάρυγγί μου.

*sicut arbor mali inter ligna silvae,
ita fraternus meus inter medium filiorum;
in umbra eius concupivi et sedi,
et fructus eius dulcis in faucibus meis.*

¹⁶ Beim Nachdenken über diese historische Reminiszenz ist mir bewusst geworden, wie wirksam der Konflikt der Interpretationen in der Dynamik gesellschaftlicher Verhältnisse ist – nicht nur in religiösen, sondern in jeglichen Kollektiven, in der Familie, in der Politik, in der Wirtschaft, in den Wissenschaften.

¹⁷ Rufin. (*apol. Orig.*), *De adulteratione librorum Origenis* 1,5-8 (CChr.SL 20, 7; SC 464, 282–284): *ut scias hanc quidem fidei regulam, quam de libris eius supra exposuimus, esse, quae et amplectenda sit et tenenda. in omnibus enim his catholicum inesse sensum evidenter probatur.*

¹⁸ Rufin. (*apol. Orig.*), *De adulteratione librorum Origenis* 16,8–11 (CChr.SL 20, 17; SC 464, 320). – Ähnlich argumentiert die Zürcher Bibel (2007) betreffend die irritierende Weisung in 1 Kor 14,34–35, dass die Frauen in der Gemeindeversammlung schweigen sollen: »V. 34–35 sind aufgrund sprachlicher und inhaltlicher Merkmale als spätere Ergänzung nicht paulinischer Herkunft zu betrachten.«

¹⁹ LXX Cant 2,3 und Rufin. *Orig. in cant.* 3,5,1 (GCS 33, 179, 17–19; SC 376, 524).

Wie ein Apfelbaum unter den Hölzern des Waldes,
so ist mein Geliebter inmitten der Söhne;
in seinem Schatten habe ich Lust bekommen und mich niedergelassen,
und seine Frucht war süß in meiner Kehle.

Aus dem Kommentar des Origenes übersetzt Rufin den folgenden Satz und schließt daran als Exkurs seine Erklärung zur Übertragung an (die ich nach modernen Gepflogenheiten in Klammern setze)²⁰ :

comparat ergo eum arbori mali.

(sed ne ex similitudine sermonis simpliciores aliqui ›arborem mali‹ malam arborem putent et a ›malitia‹ dictam, dicamus nos ›arborem meli‹, graeco quidem nomine utentes, sed simplicioribus quibusque Latinorum plus notiore quam ›mali‹. melius est enim, ut grammaticos offendamus, quam legentibus scrupulum aliquem in veritatis explanatione ponamus.)

comparat igitur eum arbori meli, sodales vero eius reliquis arboribus silvae.

Sie vergleicht ihn also mit einem Apfelbaum [*arbor māli*].

(Doch damit nicht aufgrund der Ähnlichkeit des Ausdrucks irgendwelche einfacheren Leute meinen, *arbor māli* bedeute einen schlechten, einen unfruchtbaren Baum [*māla arbor*] und sei von ›Schlechtigkeit, Unfruchtbarkeit‹ [*mālitia*] abgeleitet, wollen wir *arbor mēli* sagen, indem wir zwar das griechische Nomen verwenden, das aber gerade den einfacheren Leuten unter den Lateinern viel bekannter ist als *māli*. Es ist nämlich besser, dass wir die Sprachgelehrten vor den Kopf stoßen, als dass wir den Lesenden irgendein Steinchen in den Weg legen bei der Auslegung der Wahrheit.)

Sie vergleicht ihn also mit einem Apfelbaum [*arbor mēli*], seine Kameraden dagegen mit den übrigen Bäumen des Waldes.

Das Problem, mit dem Rufin ringt, lässt sich in der deutschen Übersetzung nicht imitieren. Ich muss es am lateinischen Kommentar erläutern. Origenes nimmt das poetische Bild auf, in dem die Geliebte ihren Geliebten mit einem Apfelbaum vergleicht. Rufin setzt dafür zunächst einen Ausdruck, den ein gebildeter Lateiner erwarten könnte: *arbor māli*, »Apfelbaum«, wobei das Wort für Apfel mit einem langen *ā* gesprochen wird.²¹ Das aber, so befürchtet der Übersetzer, könnten einfachere Leute verwechseln mit einem ganz ähnlich lautenden Ausdruck, der mit einem kurzen *ă* gesprochen wird: *arbor māli*. Das würde bedeuten, wie Rufin erläutert, »einen schlechten, einen unfruchtbaren Baum« (*māla arbor et a ›mālitia‹ dicta*).²² Um ein Missverständnis zu vermeiden, wählt Rufin das Fremdwort nach dem griechischen *mēlon* (μήλον), von dem er

²⁰ Rufin. *Orig. in cant.* 3,5,2–3 (GCS 33, 180, 2–9; SC 376, 524).

²¹ Hieronymus setzt für μήλον in Cant 2,3 einfach *mālum*.

²² In seinem *opus agriculturae* nennt Palladius die Unfruchtbarkeit eines Baumes *arboris malitia* (s. v. *malitia* II, in: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch [= Georges], Bd. 2, ausg. von Karl Ernst Georges, Nachdruck der achten verb. und verm. Auflage von Heinrich Georges, Hannover 1992, 781).

weiß, dass es populär und unter einfacheren Leuten gebräuchlicher und verständlicher sei: *arbor mēli*.²³

Was illustriert dieses Beispiel hinsichtlich der Geltung einer Interpretation? Inwiefern sind in Rufins Argumenten systemische und pragmatische Gesichtspunkte im Spiel? Die Rechtfertigung seiner Übertragung betrifft nicht den Akt der Sinndeutung. Der Satz des Origenes lässt sich ohne Umstände verstehen. Die Diskussion betrifft den *Akt der Mitteilung*: Es gäbe eine richtige Übersetzung in gutem Latein, die falsch verstanden werden könnte. Die Lösung, für die Rufin sich entscheidet, begründet er in der Abwägung von zwei unterschiedlich gebildeten *Leserschaften*. Zum einen denkt er an irgendwelche einfacheren Leute (*simpliciores aliqui*).²⁴ Solche Leute könnten eine Wiedergabe in korrekter Sprache mangels lautlicher Differenzierung verwechseln.²⁵ Es würde indessen den Sinn verkehren, wenn der Geliebte statt mit einem Apfelbaum mit einem schlechten, einem unfruchtbaren Baum verglichen würde. Das wäre eine falsche Interpretation. Vielleicht befürchtet Rufin auch, dass einfachere Leute bei *arbor mēli* an jenen Baum im Garten Eden erinnert werden, von dessen Frucht zu essen Eva und Adam zum Verhängnis wurde.²⁶ Vor solchen Missverständnissen möchte der Interpret sein vulgärlateinisches Publikum bewahren und entscheidet sich für eine *pragmatische* Lösung: Er rechtfertigt seine Übersetzung als eine *Sprechhandlung*, als eine Mitteilung, die auch von einfacheren Leuten richtig verstanden werden soll.

Dabei nimmt Rufin in Kauf, eine andere, literarisch gebildete Leserschaft vor den Kopf zu stoßen. Für Sprachgelehrte, so nimmt er an, bedeutet es ein Ärgernis, einen populären Ausdruck zu lesen, der dem Griechischen entlehnt ist.²⁷ Es spielt dabei keine Rolle, dass beide Wörter griechische Wurzeln haben: *mālum* stammt vom dorischen *mālon* (μάλον), *mēlum* vom attischen *mēlon* (μήλον). Ausschlaggebend ist vielmehr, dass das erstere – wie viele aus dem Griechischen stammende Wörter – im Latein heimisch geworden ist und als lateinische Vokabel gilt. Das letztere hingegen wird als vulgäres Fremdwort angesehen.²⁸

Rufins Befürchtung wird verständlich, wenn wir uns eine Grundregel gebildeten Sprachgebrauchs in Erinnerung rufen: »vorgeschrieben wird als erstes, dass wir rein lateinisch sprechen« (*praecipitur primum, ut pure et Latine loquamur*), wie wir bei Cicero lesen.²⁹ Als rhetorische Vorschrift ist diese sprachliche Norm selbstverständlich für die Praxis

²³ Vgl. Grandgent, Charles Hall, *An Introduction to Vulgar Latin*, Boston 1907, § 195.5: »Beside *mālum* (< Doric μάλον) there was a *mēlum* (< μήλον), used by Petronius and others.«

²⁴ Ganz ähnlich wird Luther für seine Bibelübersetzung darauf achten, wie die Mutter im Haus und der einfache Mann reden.

²⁵ Auch uns fällt es im Deutschen nicht leicht zu unterscheiden, ob »die Maler langsam *malen*« oder »die Mühlen langsam *mahlen*«, ob wir von »denselben *Maßen*« oder von »denselben *Massen*« sprechen.

²⁶ Vulg. Gen 2,17: *de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas*.

²⁷ Die *grammatici* scheinen hierin eine ähnliche Berufung zu haben, wie später die Mitglieder der *Académie française* mit der Vereinheitlichung und Pflege der französischen Sprache.

²⁸ Für uns gilt das Adjektiv *falsch* selbstverständlich als deutsches Wort, obwohl es vom lateinischen *falsus* abgeleitet ist. Wie indessen Fremdwörter als solche populär werden, können wir am inflationären Gebrauch des englischen *fake* beobachten. Thomas Ribi fragt in seiner Rezension von Johannes Fried *Kein Tod auf Golgatha* (NZZ, 20.4.2019): »Die Auferstehung Jesu wäre also, salopp gesagt, ein Fake?«

²⁹ Crassus spricht in Cic. *de orat.* 1,144.

des Redens und Schreibens bestimmt. Doch der Referenzrahmen, an dem sich die Korrektheit bemisst, ist nicht die *Sprechhandlung* in einer konkreten Situation, sondern das *Sprachsystem* mit seinem Wortschatz und den Regeln seiner Verwendung. Die Beurteilung erfolgt nicht unter pragmatischen, sondern unter lexikalischen und grammatikalischen Gesichtspunkten.

Wir können demnach in Rufins Exkurs eine zweifache Orientierung in einer zweistufigen Argumentation unterscheiden. Erstens ist er sich der *systemischen* Voraussetzungen bewusst, deren Beachtung von einer Übersetzung erwartet wird: Sie soll in richtigem Latein geschrieben sein. Im Blick auf die sprachliche Norm könnten Sprachgelehrte reklamieren: ›Du hast nicht die Bedeutung des Wortes in echtes Latein übertragen, sondern das griechische Wort lateinisch gebraucht – wie es der Pöbel tut.« Zweitens nimmt Rufin in Kauf, aus *pragmatischen* Gründen gegen die lexikalische Norm zu verstoßen: Angesichts der Verstehensvoraussetzungen einfacher Leute möchte er von diesen verstanden werden. Der Verstoß ist insofern bemerkenswert, als ein verständlich geschriebener Text üblicherweise einen korrekten Sprachgebrauch voraussetzt. Es ist eine Ausnahme, die zur Rechtfertigung nötig ist, wenn die pragmatische Orientierung die sprachliche Norm aussetzt und überbietet. Um die Regeln zu brechen, musst du sie zuerst beherrschen, lautet der anregende Gedanke einer Werbung: *To break the rules, you must first master them.*³⁰ Wo es darum geht, bei einer Hörer- oder Leserschaft wirklich anzukommen, hat die Korrektheit unter Umständen nicht das letzte Wort. Auch Augustinus argumentiert in einer Predigt für eine volkstümliche Wortwahl, um ein Missverständnis aufgrund lautlicher Verwechslung zu vermeiden³¹:

sic [vulgo] enim potius loquamur: melius est reprehendant nos grammatici, quam non intellegant populi. (Wir wollen nämlich lieber so [gewöhnlich] reden: Es ist besser, dass uns die Sprachgelehrten zurechtweisen, als dass die Leute es nicht verstehen.)

II. Richtigkeit und Angemessenheit

4. *Im Spiegel der Rhetorik reflektiert philologische Hermeneutik Fragen der Richtigkeit und der Angemessenheit.*

Wenn ich im Folgenden einen Blick auf die Rhetorik der Antike werfe, tue ich dies als ein Philologe der Neuzeit. Leitend für mein Vorverständnis sind die beiden Vorbegriffe³², die ich eingangs erwähnt habe: die *Sprache* als ein System von Zeichen und den Regeln ihrer Verwendung und die *Rede* als eine sprachliche Äußerung in einer konkreten Situation. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts exponierte Georg von der Gabelentz

³⁰ Reklame der Uhrenfirma Audemars Piguet.

³¹ Aug. in *psalm.* 138,20 (CChr.SL 40, 2004, 7–9; CSEL 95/4, 151). Damit man in Vulg Ps 138,15 *ös* (»Knochen«) nicht mit *ōs* (»Mund«) verwechselt, braucht Augustin in seiner Predigt das vulgäre *össum* (vgl. Grandgent, Vulgar Latin § 356.3).

³² Vgl. Bultmann, Rudolf, Die Bedeutung der »dialektischen Theologie« für die neutestamentliche Wissenschaft (1928), in: ders., Glauben und Verstehen, Tübingen 1933, 114–133, 126, Anm. 1.

für die Sprachwissenschaft die Unterscheidung zwischen der *Rede* als Erscheinung der Sprache, als jeweiliges Ausdrucksmittel für die jeweiligen Gedanken, und der *Sprache* als Gesamtheit solcher Ausdrucksmittel für jeden beliebigen Gedanken, z. B. der Sprache eines Volkes, einer Berufsklasse, eines Schriftstellers.³³ Wirkmächtig für die Linguistik des 20. Jahrhunderts wurden die Begriffe in der Form, die Ferdinand de Saussure in seinen Vorlesungen zur Allgemeinen Sprachwissenschaft prägte: Er unterschied die *langue* als soziales System von Zeichen und die *parole* als sprachliche Äußerung eines Individuums.³⁴ Erweitert wurde die Systematik von Eugenio Coseriu, der seit den 1950er Jahren über eine Linguistik des Textes nachdachte.³⁵ Auf der Ebene der Sprachen ordnet er dem »idiomatischen Wissen« das Kriterium der *Korrektheit* zu. Auf der Ebene der Redeakte und Texte entspreche dem »expressiven Wissen« die Bewertung der *Angemessenheit*: Das Sprechen in einer bestimmten Situation sei *adäquat* hinsichtlich der Sache, über die man spricht, *passend* hinsichtlich der Gesprächspartner, zu denen man spricht, und *angebracht* hinsichtlich der Umstände des Gesprächs.³⁶ Im Blick auf das System einer Sprache wäre demnach darauf zu achten, Grammatik und Wortschatz *richtig* anzuwenden. Im Blick auf die Pragmatik einer Rede wäre danach zu trachten, *angemessen* zu handeln. Diese Unterscheidung³⁷ ist keine neuzeitliche Entdeckung, sondern wurzelt in der Redebildung der Antike.³⁷ Beide Anforderungen wurden in der griechischen Rhetorik gelehrt und in die römische Redekunst aufgenommen. Zu den Voraussetzungen eines guten Redners gehört die sprachliche Kompetenz: das grammatische und lexikalische Wissen, wie man richtig spricht (*recte loquendi scientia*).³⁸ Die eigentliche Aufgabe der Rhetorik gilt der rednerischen Kompetenz: Es geht um das pragmatische Wissen, wie man gut redet (*bene dicendi scientia*).³⁹

³³ Gabelentz, Georg von der, Die Sprachwissenschaft. Ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse (1891/1901), Tübingen 1984, 3. Ich sehe hier und im Folgenden ab von der dritten Begriffsbestimmung, dem menschlichen *Sprachvermögen*, das de Saussure *le langage* und Coseriu *das Sprechen im Allgemeinen* nennen wird.

³⁴ De Saussure, Cours de linguistique générale, 29–32, 36–39.

³⁵ Die eigentliche Textlinguistik ist für Coseriu eine »Linguistik des Sinns«, die »mit der richtig verstandenen Philologie und auch mit der Hermeneutik zusammenfällt« (Coseriu, Eugenio, Textlinguistik. Eine Einführung [1980], hg. und bearb. von Jörn Albrecht, Tübingen³1994, 46).

³⁶ Coseriu, Eugenio, Die Ebenen des sprachlichen Wissens. Der Ort des »Korrekten« in der Bewertungsskala des Gesprochenen, aus dem spanischen Manuskript *El problema de la corrección idiomática* (1957), übers. von Susanne Höfer, in: Jörn Albrecht (Hg.), *Energeia und Ergon. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, Bd. 1. Schriften von Eugenio Coseriu (1965–1987), Tübingen 1988, 327–364, 336; ders., Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens, bearb. und hg. von Heinrich Weber, Tübingen 1988, 180; vgl. Coseriu, Textlinguistik, 54–58.

³⁷ Für Coseriu (Die Ebenen des sprachlichen Wissens, 342) stellt das »expressive Wissen« »den eigentlichen Gegenstand der antiken Rhetorik dar« (mit Hinweis auf die Überlegungen des Aristoteles über das Angemessene). Eine jüngere Linguistik des Sprachgebrauchs scheint erneut den Begriff der Angemessenheit als Maßstab für Sprachkritik zu entdecken (Kienpointner, Manfred, Dimensionen der Angemessenheit. Theoretische Fundierung und praktische Anwendung linguistischer Sprachkritik, in: Aptum. Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur 1, 2005, 193–219; Schiewe, Jürgen [Hg.], Angemessenheit. Einsichten in Sprachgebräuche, Göttingen 2016).

³⁸ Quint. *inst.* 1,4,2.

³⁹ Quint. *inst.* 2,15,38.

a) Rhetorik

Der methodische Rahmen, in dem die Beurteilung der Richtigkeit und der Angemessenheit in der antiken Redebildung behandelt wird, ist die Beschäftigung mit der sprachlichen Formulierung und stilistischen Gestaltung (λέξις bzw. *elocutio*). Es scheint, dass nach Aristoteles sein Nachfolger Theophrast von den Römern als Vermittler dieser Lehren angesehen wurde. Seine rhetorischen Schriften sind uns nicht überliefert, sie haben lediglich Spuren hinterlassen.⁴⁰ Das gilt etwa für die Unterscheidung von drei Stilebenen, in welchen eine Rede gehalten werden kann: Neben dem gehobenen und dem schlichten Stil gibt es einen mittleren, gemischten Stil, dessen Genese Theophrast kommentiert.⁴¹ Es gilt auch für die vier Kriterien, an denen sich die Qualität des sprachlich-stilistischen Ausdrucks orientiert. Cicero verfasst mit sechzig Jahren eine von seinen persönlichen Erfahrungen geprägte rhetorisch-philosophische Schrift, in der er das Bild eines idealen Redners entwirft. Das im Jahr 46 v. u. Z. geschriebene Buch trägt den einfachen Titel *Der Redner (Orator)*. Am Beispiel des schlichten Stils zeigt Cicero auf, wie eine typische Rede sich an den besagten Kriterien bemisst⁴²:

- [1.] *sermo purus erit et Latinus;*
- [2.] *dilucide planeque dicetur;*
- [3.] *quid deceat, circumspicietur.*

- [1.] Die Ausdrucksweise wird rein lateinisch sein.
- [2.] Es wird klar und deutlich geredet werden.
- [3.] Was angemessen ist, wird umsichtig bedacht werden.

Fehlen wird, wie Cicero ergänzt, was Theophrast als viertes Stilprinzip aufzählt: »jene gefällige und reiche Ausschmückung«⁴³. Sie würde zu einem schlichten Stil nicht passen.

Als Bestandteile rhetorischer Methodik sind die vier Stilqualitäten aus einer Praxis des Redens erwachsen und für die Praxis des Redens bestimmt.⁴⁴ In dieser Hinsicht ist nachvollziehbar, dass die Anforderung der Klarheit und Deutlichkeit lehrmäßig als ein eigener Punkt aufgeführt wird. Aus systematischer bzw. pragmatischer Sicht gehörte

⁴⁰ Die Fragmente sind gesammelt und kommentiert von William W. Fortenbaugh: ders. (ed.), *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought, and influence, part two*, Leiden 1992, 508–553; ders., *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought, and influence, Commentary volume 8: Sources on rhetoric and poetics*, Leiden 2005, 153–350. Vgl. Beer, Beate, *Rhetorik des Hellenismus: Von Theophrast bis Philodem*, in: Erler, Michael/Tornau, Christian (Hg.), *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin 2019, 361–382, 365, mit Vorbehalt: »Die Anbindung solch stilistischer Klassifikation an Theophrast scheint allerdings eher auf einer antiken Tradition zu gründen, als dass sie sich eindeutig belegen ließe.«

⁴¹ Dion. Hal. *Dem.* 3 (Fortenbaugh, ed., *Theophrastus of Eresus*, 1992, no. 685); cf. Arist. *rhet.* 3,2, 1404b 1-4.

⁴² Cic. *orat.* 79; cf. Cic. *de orat.* 1,144; 3,37.

⁴³ Cic. *orat.* 79: *unum aberit, quod quartum numerat Theophrastus in orationis laudibus: ornatum illud suave et affluens* (Fortenbaugh, ed., *Theophrastus of Eresus*, 1992, no. 684).

⁴⁴ Cic. *de orat.* 1,109.

sie zum dritten Stilkriterium, insofern sich die Verständlichkeit nach den Adressaten richtet.⁴⁵ Es sind demnach die Konzepte des ersten und des dritten Merkmals, für die wir uns interessieren. Sie betreffen die *Richtigkeit des Sprachgebrauchs* und die *Angemessenheit der Rede*.

α) Eine *Sprache richtig zu gebrauchen* bedeutet, sie entsprechend ihrem Wortschatz und ihren grammatischen Regeln zu verwenden. Hierin hat schon Aristoteles die Grundlage stilistischer Gestaltung gesehen⁴⁶: ἔστι δ' ἀρχὴ τῆς λέξεως τὸ ἐλληνίζειν («Basis des sprachlichen Ausdrucks ist der Gebrauch des Griechischen»).

Gemeint ist selbstverständlich der richtige Gebrauch des Griechischen. Das illustriert Aristoteles an der Verwendung von Wortarten und grammatischen Regeln. Dazu gehört etwa »die ordentliche Verwendung der Konjunktionen« (τὸ εὖ ἐν τοῖς συνδέσμοις).⁴⁷ Weitere Beispiele betreffen die Kongruenz, die formale Übereinstimmung grammatischer Kategorien wie Genus und Numerus: Man muss das grammatische Geschlecht »richtig wiedergeben« (ἀποδιδόναι ὀρθῶς), und man muss Mehrzahl und Einzahl »richtig nennen« (ὀρθῶς ὀνομάζειν).⁴⁸

Die römischen Lehrer haben den besagten Grundsatz in die lateinische Redekunst übernommen. Wir finden ihn bei Cicero in seiner früheren Schrift *Über den Redner* (*De oratore*) aus dem Jahr 55 v. u. Z., die in dialogischer Form vom idealen Redner handelt. Was er seinen Protagonisten Crassus über das erste Kriterium des sprachlichen Ausdrucks sagen lässt, erscheint wie eine lateinische Paraphrase des aristotelischen Gedankens⁴⁹:

audieram etiam, quae de orationis ipsius ornamentis traderentur, in qua praecipitur primum, ut pure et latine loquamur [...]. (Ich hatte auch gehört, was über die Ausgestaltungen der Rede selbst überliefert wurde, für die als erstes vorgeschrieben wird, dass wir rein lateinisch sprechen [...].)

Die Lehre von der idiomatischen Sprachverwendung ist, wie gesagt, nicht Aufgabe der Redebildung, sie gehört zu ihren Voraussetzungen. Bevor ein römischer Student den Rhetorikunterricht besucht, muss er in die Schule der Sprachgelehrten (*grammatici*). Hier lernt er, die griechische und die lateinische Sprache richtig zu gebrauchen.⁵⁰ Die Rhetoriklehrer ihrerseits achten auf den korrekten Sprachgebrauch als Grundlage des sprachlichen Ausdrucks.

⁴⁵ In Cic. *de orat.* 3,38 meint Crassus zum zweiten Kriterium, zur Klarheit der Ausdrucksweise: »wer nicht sagt, was wir verstehen, kann auch nicht sagen, was wir bewundern« (*neque vero, qui non dicat, quod intellegamus, hunc posse, quod admiremur, dicere*).

⁴⁶ Arist. *rhet.* 3,4, 1407a 19–20.

⁴⁷ Arist. *rhet.* 3,4, 1407a 20–31, τὸ εὖ bedeutet hier so etwas wie »das Wohlgeordnete, das Regelrechte«.

⁴⁸ Arist. *rhet.* 3,5, 1407b 6–10.

⁴⁹ Cic. *de orat.* 1,144.

⁵⁰ Quint. *inst.* 1,4,1–2.

β) *Angemessen zu reden* bedeutet, in einer bestimmten Situation sich den Personen, dem Gegenstand und den Umständen entsprechend auszudrücken. In der hellenischen Kultur betraf das Verb *prépein* (πρέπειν) zunächst nicht eine Regel der Kunst, sondern eine Form der typischen Erscheinung im sozialen Leben und sodann eine Regel des gebührenden Verhaltens: Was zu einem passt (πρέπει), ist angemessen (πρέπον).⁵¹ Ein kleines Kind babbeln und lallen zu hören, das finden wir vergnüglich und zum Alter des Kindes passend⁵² – einem Erwachsenen würde es nicht anstehen, so zu plaudern. Im Besonderen wird die Rede eines Menschen als angemessen bewundert, wofern sie ihm selbst zum Ansehen und dem Gegenstand zur Würdigung gereicht und so die Zuhörer begeistert.⁵³ In diesem Sinn wurde der Grundsatz der Angemessenheit in die Rhetorik aufgenommen als pragmatische Anforderung kunstgemäßer Rede. Aristoteles definiert sie wie folgt⁵⁴:

τὸ δὲ πρέπον ἔξει ἡ λέξις, ἐὰν ᾗ παθητικὴ τε καὶ ἠθικὴ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀνάλογον. (Die Angemessenheit wird der sprachliche Ausdruck haben, wenn er Empfindung und Charakter zeigt und den zugrundeliegenden Sachverhalten entspricht.)

Die in der Kürze einer Vorlesungsnotiz skizzierte Bestimmung wird verständlich mit den Erläuterungen, die Aristoteles in der folgenden Reihenfolge notiert. 1. Die *Entsprechung* (ἀνάλογον) zu einem Sachverhalt ist dann gegeben, wenn etwa über⁵⁵ Wichtiges nicht leichtfertig und über Belangloses nicht feierlich gesprochen wird. Eine Rede ist angemessen im Blick auf ihren Sachverhalt, wenn die Ausdrucksweise dem entspricht, worüber gesprochen wird. 2. Auch die zum Ausdruck gebrachte *Empfindung* (πάθος) muss zu dem passen, worüber gesprochen wird: Im Fall einer mutwilligen Untat etwa wird es der Ausdruck von einem sein, der erzürnt ist, im Fall von Frevelhaftem und Schändlichem wird es der Ausdruck von einem sein, der sich ablehnend und besorgt zeigt.⁵⁶ In pragmatischer Hinsicht liegt der springende Punkt in der Wirkung, welche die zum Ausdruck gebrachte Empfindung auf das Publikum hat. Rhetorisch ist das für Aristoteles das entscheidende Moment: *die Beeinflussung der Adressaten*. »Der Zuhörer hat stets dieselben Empfindungen wie derjenige, der mit dem Ausdruck der Empfindung spricht, auch wenn er so gut wie nichts sagt.«⁵⁷ 3. Auf der anderen Seite

⁵¹ In Anlehnung an Max Pohlenz (Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes [1933], in: ders., Kleine Schriften, Bd. 1, hg. von Heinrich Dörrie, Hildesheim 1965, 100–139, 100), der die begriffliche Entwicklung in den Kunstlehren und der Philosophie der griechischen Antike beschreibt. Die Geschichte des rhetorischen Begriffs bis in die Neuzeit skizziert: Asmuth, Bernhard, Art. Angemessenheit, in: Ueding, Gert (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 1, Tübingen 1992, 579–604.

⁵² Beispiel nach Plat. *Gorg.* 485 a: πρέπον τῆ τοῦ παιδίου ἡλικία.

⁵³ Exemplarisch Plat. *Symp.* 198 a: πάντας ἔφη ὁ Ἀριστόδημος ἀναθορυβῆσαι τοὺς παρόντας, ὡς πρεπόντως τοῦ νεανίσκου εἰρηκότος καὶ αὐτῷ καὶ τῷ θεῷ.

⁵⁴ Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 10f.

⁵⁵ Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 11–13: τὸ δ' ἀνάλογόν ἐστιν ἐὰν μήτε περὶ εὐόγκων αὐτοκαβδάλως λέγηται μήτε περὶ εὐτελῶν σεμνῶς.

⁵⁶ Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 16f.: παθητικὴ δέ, ἐὰν μὲν ᾗ ὕβρις, ὀργιζομένου λέξις, ἐὰν δὲ ἀσεβῆ καὶ αἰσχρά, δυσχεραίνοντος καὶ εὐλαβομένου.

⁵⁷ Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 23f.: συνομοπαθεῖ ὁ ἀκούων ἀεὶ τῷ παθητικῶς λέγοντι, κἂν μὴθὲν λέγη.

zeigt der zum Ausdruck gebrachte *Charakter* (ἦθος), *was der Redner für einer ist: welcher Art er ist und wie er lebt.*⁵⁸ »Wenn man nun auch die Worte entsprechend seiner Lebensart formuliert, wird man dem Charakter Gestalt geben. Denn ein Bauerntölpel könnte nicht dasselbe und auch nicht auf dieselbe Weise sagen wie ein Gebildeter.«⁵⁹ Es gäbe weitere Aspekte, die später für die Angemessenheit einer Rede bedacht werden, etwa die äußeren Umstände wie Zeit und Ort oder die moralische Haltung, die zum Ausdruck kommt.⁶⁰ Was Aristoteles skizziert, betrifft die *elementaren Gegebenheiten*, die eine Rede als Sprechhandlung bestimmen: jemand, der spricht, etwas, worüber gesprochen wird, und jemand, zu dem gesprochen wird.⁶¹ Diese pragmatische Orientierung der Angemessenheit wird von Cicero in aller Deutlichkeit herausgestellt⁶²:

semperque in omni parte orationis ut vitae, quid deceat, est considerandum: quod et in re, de qua agitur, positum est et in personis, et eorum, qui dicunt, et eorum, qui audiunt. (Und stets ist bei der Rede wie im Leben in jeder Hinsicht zu erwägen, was angemessen ist:⁶³ Das kommt auf den Sachverhalt an, über den verhandelt wird, und auf die Personen, sowohl auf diejenigen, die sprechen, wie auf diejenigen, die zuhören.)

Die Anspielung auf Anforderungen im täglichen Leben erinnert daran, dass die Frage der Angemessenheit nicht erst für die Redekunst bedeutsam ist, sondern sich als existenzielle Frage stellt, wie wir unser Leben gestalten.⁶⁴ Diese zu verfolgen, ist hier nicht der Ort, ein kurzer Ausblick im Epilog muss genügen.

Was die Summe der rhetorischen Regel betrifft, ist Ciceros Formulierung schulbildend geworden. In seinem Standardwerk über die »Rednerausbildung« (*Institutio oratoria*) widmet sich Quintilian zu Beginn des elften Buches eingehend dem Anliegen, wie wir passend reden können (*cura, ut dicamus apte*). Das meint in aller Kürze: Die Ausgestaltung einer Rede soll »angepasst sein an die Sachverhalte und die Personen« (*accom-*

⁵⁸ Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 26f: καὶ ἠθικὴ δὲ [...], ὅτε ἀκολουθεῖ ἡ ἀρμόττουσα ἐκάστῳ γένει καὶ ἔξει.

⁵⁹ Arist. *rhet.* 3,7, 1408a 30–33: εἰς οὖν καὶ τὰ ὀνόματα οἰκεῖα λέγει τῇ ἔξει, ποιήσει τὸ ἦθος· οὐ γὰρ ταῦτα οὐδ' ὡσαύτως ἀγροῖκος ἂν καὶ πεπαιδευμένος εἴπειεν.

⁶⁰ Quint. *inst.* 11,1,46: *tempus quoque ac locus egerit observatione propria.* – Quint. *inst.* 11,1,60: *esse et in verbis, quod deceat aut turpe sit, nemini dubium est.*

⁶¹ Arist. *rhet.* 1,3, 1358a 37 – 1358b 1: σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἕκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὄν.

⁶² Cic. *orat.* 71, ausführlich 69–74; cf. Cic. *de orat.* 3,53, ausgeführt 3,210–212.

⁶³ *Quid deceat* hat Cic. *orat.* 70 bereits kommentiert: πρέπον *appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum*, was im Deutschen herkömmlich unter Betonung des sittlichen Aspekts als das »Schickliche« oder »Geziemende« wiedergegeben wird.

⁶⁴ Cic. *orat.* 72: *itaque hunc locum longe et late patentem philosophi solent in officiis tractare.* In seiner Auseinandersetzung mit der Ethik des Stoikers Panaitios diskutiert Cic. *off.* 1,93–149 die Bedeutung des πρέπον bzw. *decorum* für ein moralisch gutes Leben. Mit *officium* übersetzt Cicero den stoischen Leitgedanken des καθήκον (*fin.* 3,20). »Was einem zukommt«, lässt sich nach der Tradition der Stoa indes treffender als Begriff *angemessenen Handelns* verstehen (Hossenfelder, Malte, Das »Angemessene« in der stoischen Ethik, in: Merker, Barbara u. a. [Hg.], *Angemessenheit. Zur Rehabilitierung einer philosophischen Metapher*, Würzburg 1998, 83–99).

modatus rebus et personis).⁶⁵ Wer passend redet, wird nicht nur darauf schauen, was Erfolg verspricht, sondern auch darauf, was – auch im moralischen Sinn – angemessen ist (*quid deceat*). Für gewöhnlich geht beides zusammen. Im Konfliktfall allerdings wird über bloße Nützlichkeit das siegen, was angemessen ist (*ipsam utilitatem vincet, quod deceat*). Das können wir an der Apologie des Sokrates einsehen: Zu dessen Freisprechung wäre eine übliche Verteidigungsrede dienlicher gewesen, um die Richter günstig zu stimmen – aber das hätte am wenigsten zu Sokrates gepasst (*verum id eum minime decebat*). An diesem Beispiel möchte Quintilian das eigentliche Ziel der Rhetorik festmachen: »nicht zu überreden, sondern gut zu reden« (*non persuadendi, sed bene dicendi*).⁶⁶

b) Hermeneutik

Rhetorik und Hermeneutik beschäftigen sich mit menschlichem Handeln, das sich aus einer Sprache und in einer Rede konstituiert. Insofern sind die Konzepte der Richtigkeit und der Angemessenheit für beide Kunstlehren relevant. Die zwiefältige Natur des hermeneutischen Geschäfts bedingt, beide Kriterien für die zwei Seiten der Interpretation zu bedenken, für den Akt der Sinndeutung und für den Akt der Mitteilung.

α) Insofern der *Akt der Mitteilung* in eine Rede mündet, ist er dem rhetorischen Geschäft verwandt. Auch wenn eine Übersetzung nicht darauf abzielt, ein Publikum zu überzeugen, sondern das Ergebnis einer Sinndeutung zu vermitteln, sind die rhetorischen Kriterien der Richtigkeit und der Angemessenheit auf sie anwendbar. Rufin hat die Abwägung systemischer und pragmatischer Aspekte im Exkurs zu seiner Übersetzung aus dem Hoheliedkommentar des Origenes illustriert. Er weiß um die Anforderungen an einen korrekten Sprachgebrauch, rein lateinisch zu schreiben, und entscheidet sich für die Zweckmässigkeit seiner Übertragung, damit sie von einfacheren Leuten verstanden wird. Indem er hierfür in Kauf nimmt, die Sprachgelehrten vor den Kopf zu stossen, nimmt er eine Freiheit in Anspruch, die nach der römischen Schule eher einem Dichter als einem Redner zugestanden war.⁶⁷ Aus textlinguistischer Sicht wird Eugenio Coseriu pointieren: »Die Angemessenheit kann die Korrektheit aufheben, das sprachlich Nicht-Korrekte kann für gewisse Texte gerade das Angemessene sein.«⁶⁸

β) Insofern der *Akt der Sinndeutung* auf eine gegebene Rede abhebt, die es zu verstehen gilt, lässt sich die hermeneutische Aufgabe gleichsam im Spiegel des rhetorischen Geschäfts verstehen. Indem sich der Ausgangstext seinerseits aus einer Sprache und in

⁶⁵ Quint. *inst.* 11,1,1–2

⁶⁶ Quint. *inst.* 11,1,8–11.

⁶⁷ Quint. *inst.* 1,5,11; 1,5,18; 10,1,28: *meminerimus tamen, non per omnia poetas esse oratori sequendos nec libertate verborum nec licentia figurarum.*

⁶⁸ Coseriu, *Textlinguistik*, 57; vgl. ders., *Die Ebenen des sprachlichen Wissens*, 350; ders., *Sprachkompetenz*, 176–179. – Hier berührt sich der rhetorisch-hermeneutische Begriff der Angemessenheit mit dem juristischen Begriff der Billigkeit (ἐπιείκεια) als der besseren Gerechtigkeit. Da jede gesetzliche Bestimmung generell formuliert, was aber für einzelne Fälle manchmal nicht richtig trifft, nennt Aristoteles das, was billig ist, eine »Berichtigung« gesetzlicher Gerechtigkeit: τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου (EN 5,14; 1137b 11–13).

einer Rede konstituiert, sind systemische und pragmatische Aspekte im Spiel, die nach den Kriterien der Richtigkeit und der Angemessenheit zu bedenken sind. Oft sieht man einer Übersetzung allerdings nicht an, von welchem Verständnis die Sinndeutung sich leiten ließ. Die letzten Worte des markinischen Jesus werden im Deutschen meist so wiedergegeben (Mk 15,34): »Mein Gott, mein Gott, *warum* hast du mich verlassen?« Diese Übersetzung ist missverständlich. Wohl hat die Frage nach dem Warum einen weiten Bedeutungsumfang. Namentlich in der Umgangssprache könnte sie auch in der Richtung einer finalen Begründung verstanden werden.⁶⁹ In der Schriftsprache wird sie gewöhnlich als kausale Frage nach dem vorausliegenden Grund aufgefasst. Insofern sie Lesende verleitet, so zu verstehen, scheint mir die Wiedergabe nicht angemessen. Was indessen den Akt der Sinndeutung bedirft, kann erst eine Erklärung dessen Verständnis erhellen. So kommentiert Rudolf Pesch, die markinische Frage *eis tí* (εἰς τί) habe »den kausalen Sinn von ›warum?‹«. ⁷⁰ Hierin verfehlt er sowohl das semantische Potenzial der griechischen Frage wie auch den Sinnzusammenhang der markinischen Erzählung. Seine Erklärung erweist die Sinndeutung, die der Übersetzung zugrundeliegt, als falsch. Demgegenüber wäre die Bedeutungsrichtung der griechischen Frage ernst zu nehmen, wie sie in der hellenischen Literatur und dann in der Septuaginta, in den Evangelien und später in der Alten Kirche verwendet wurde: gelegentlich als Frage nach der einer Handlung immanenten Folge, öfters als *Frage nach dem Sinn einer Handlung oder nach ihrem Zweck*.⁷¹ Auf dieser Grundlage wäre nach dem Sinn der Frage im Markusevangelium zu fragen.⁷¹

5. *Eine Interpretation kann als falsch erkannt werden, wenn sie systemische Voraussetzungen verfehlt, die einer Sprache eigen sind.*

Im Herbst 2018 wurde in der Sammlung Tusculum unter dem Namen des Hieronymus eine lateinisch-deutsche Ausgabe der *Biblia Sacra Vulgata* veröffentlicht. Die von zahlreichen Übersetzerinnen und Übersetzern vorbereiteten Beiträge wurden von den drei Herausgebern unabhängig voneinander mit dem lateinischen Text verglichen und in Korrespondenz mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bereinigt.⁷² Das Buch lob wurde von Frank Oborksi übersetzt, für den Wortlaut der Druckfassung zeichnen die Herausgeber Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers und Michael Fieger verantwortlich. Die Passage der Vorrede, in der Hieronymus beschreibt, welche Schwierigkeiten ihm der eigentümliche Stil des Buches bereitet, liest sich in der Tusculum-Vulgata wie folgt⁷³:

⁶⁹ Weinrich, Harald, Textgrammatik der deutschen Sprache, unter Mitarbeit von Maria Thurmair u. a., Mannheim 1993, 890.

⁷⁰ Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium (1977), Bd. 2, Freiburg i. B. ²1991, 495.

⁷¹ Ausführlich Rügger, Hans-Ulrich/Hämmig, Annelies, »Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?« Philologische Annäherung an eine theologische Frage (Mk 15,34), in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 102 (2011), 40–58, bes. 57f.

⁷² Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata* [= TuscVulg]. Lateinisch-deutsch, 5 Bde., hg. von Andreas Beriger u. a., Berlin 2018, Bd. 2, 10–11.

⁷³ Hier. *Vulg. lob prol.* (Weber 731, 17–20); Tusc-Vulg. 2, 1333–35 (Übersetzung).

obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus et quod Graece rethores vocant ἑσχηματισμένος, dumque alius loquitur alius agit, ut si velis anguillam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur. (Denn auch bei den Hebräern wird das ganze Buch als schief und schlüpfrig angesehen, und als das, was die Rhetoriklehrer auf griechisch eschematismenos^a nennen, und während es das eine sagt, tut es etwas anderes, wie, wenn du einen Aal oder eine Muräne fest in den Händen halten willst, er umso schneller entgleitet.)

Die Frage nach der Gültigkeit der Übersetzung muss sich an den Grundsätzen orientieren, die für diese Arbeit leitend waren. Da ist zunächst die »Absicht, eine philologisch korrekte, dokumentarische Übersetzung zu erarbeiten«⁷⁴. Dieser Grundsatz richtet sich nach den *sprachlichen* Voraussetzungen und entscheidet die Frage der Korrektheit unter lexikalischen und grammatikalischen Gesichtspunkten. Weiterhin sind *pragmatische* Orientierungen relevant: *Ein Text handelt von etwas und ist seinerseits die Handlung einer Person, die sich damit an andere Personen wendet.* In dieser Hinsicht sind die Situationen des Ausgangstextes und des Zieltextes zu unterscheiden. Im Blick auf die erstere bestand die Absicht, »den in der Vulgata vorliegenden Text so zu übersetzen, wie er mutmaßlich von (zugegebenermaßen hypothetischen) Leserinnen und Leser[n] im Zeitraum bis zur Reformation auch verstanden wurde, die keinerlei Zugang zu den Texten hatten, die hier ins Lateinische übersetzt worden waren«⁷⁵. Im Blick auf die aktuelle Situation wurde eine Übersetzung angestrebt, »welche das spätklassische Latein des 4./5. Jahrhunderts in der heutigen Zielsprache Deutsch so gut wie möglich wiedergibt«⁷⁶.

Unter Berücksichtigung dieser Grundsätze werde ich drei Beispiele der Übersetzung diskutieren. Das Buch *Iob* wird von Hieronymus an erster Stelle als *obliquus* charakterisiert. In einem Wörterbuch werden die ersten Bedeutungen des Adjektivs mit »schräg, schief« wiedergegeben. Nur, was sollen wir uns unter einem »schiefen Buch« vorstellen? Wohl kaum – wie etwa einen schiefen Turm – ein Buch, das nicht gerade ist. Aber wenn sich in unserem Wortgebrauch jemand »ein völlig schiefes Bild von den Verhältnissen macht«, was wäre dann ein schiefes Buch: eines, das einen falschen, entstellenden Eindruck vermittelt?⁷⁷ Die Übersetzung erscheint mir *unangemessen*, insofern sie für eine zeitgenössische Leserschaft missverständlich ist und ihr nicht vermittelt, wie der lateinische Wortlaut sich verstehen lässt. Und die Übersetzung kann als *falsch* beurteilt werden, insofern sie die semantischen Differenzen des lateinischen und des deutschen Wortgebrauchs übersieht. Zwischen einer konkreten, in diesem Fall physi-

^a Fußnote in der Tusc-Vulg.: »griech. »gekünstelt, betrügerisch«.

⁷⁴ TuscVulg 2, 9.

⁷⁵ TuscVulg 2, 10. – Andreas Beriger hat in einem Gespräch am 2. April 2019 als exemplarisch vorgestellten Leser Beda Venerabilis (672/73–735) genannt.

⁷⁶ TuscVulg 2, 9.

⁷⁷ Vgl. Art. *schief*, in: Duden Deutsches Universalwörterbuch [= DDU], hg. und bearb. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter Leitung von Günther Drosdowski, Mannheim²1989, 1316.

schen Bedeutung und ihren übertragenen Verwendungen gilt es zu unterscheiden: Die Ausbildung der Mehrbedeutigkeit (Polysemie) von Wörtern wie *obliquus* oder »schief« ist idiomatisch: Sie gehört zum eigentümlichen Wortschatz einer Sprache und funktioniert in verschiedenen Sprachen auf je eigene Weise. Die metaphorischen Verwendungen von »schief« im Deutschen entsprechen nicht einfach den übertragenen Bedeutungen von *obliquus* im Latein. In einem rhetorischen Lehrbuch bezeichnet *adlocutio obliqua* nicht eine »schiefe Rede«, sie wird als Begriff für eine indirekte oder abhängige Rede verwendet.⁷⁸ In seiner Vorrede bedeutet Hieronymus mit *liber obliquus* nicht ein »schiefes Buch«, er beschreibt einen Text, der nicht gerade heraus, nicht eindeutig, sondern indirekt spricht: »während er etwas sagt, handelt er von etwas anderem« (*dumque alius loquitur alius agit*).⁷⁹

Weiter wird das Buch lob von Hieronymus als *lubricus* apostrophiert. Wiederum wird in einem Wörterbuch die erste Bedeutung mit »schlüpfrig« wiedergegeben. Nur, was sollen wir uns unter einem »schlüpfrigen Buch« vorstellen? Wenn für uns ein »schlüpfriger Witz« ein anstößiger und unanständiger Witz ist⁸⁰, was wäre dann ein schlüpfri- ges Buch? Das von Hieronymus zur Anschauung gebrachte Bild vom glitschigen Aal, der den Händen entgleitet, verdeutlicht, was gemeint ist: Er ist schwierig zu fassen. Eine alternative philologisch korrekte und dokumentarische Übersetzung könnte demnach lauten: »Denn als mehrdeutig und schwierig zu fassen gilt das ganze Buch auch bei den Hebräern ...«

Schließlich wird das dritte Prädikat, mit dem Hieronymus das Buch beschreibt, in der Tusculum-Vulgata nach dem Griechischen transkribiert (*eschematismenos*) und in einer Fußnote erläutert: »gekünstelt, betrügerisch«. Von philologischer Korrektheit der Erklärung kann hier nicht die Rede sein. Hieronymus bringt die griechische Vokabel als rhetorischen Terminus ins Spiel, und als solcher muss sie auch verstanden werden. Gegenüber einer kunstlosen Rede ohne Figuren plädiert Quintilian in seinem Lehrbuch über die Ausbildung des Redners für eine kunstgemäße, mit rhetorischen Figuren gestaltete Rede, die er *oratio éσχηματισμένη* nennt. Als Redefigur (*σχήμα* bzw. *schema*) soll aufgefasst werden, »was eine Veränderung der einfachen und spontanen Rede- weise im Sinne des Poetischen oder Rhetorischen darstellt«⁸¹. In der Darstellung des Hieronymus ist das Buch lob nicht gekünstelt, sondern kunstvoll, nicht betrügerisch, sondern reich an rhetorischen Figuren – wobei er besonders an Tropen denkt, die das Gemeinte nicht direkt benennen, sondern mit einem anderen Ausdruck umschrei- ben.⁸²

⁷⁸ Quint. *inst.* 9,2,37.

⁷⁹ Suet. *Dom.* 2,3 erwähnt, dass Domitian seinen Bruder öfters mit doppelsinnigen Reden und Edikten schlecht machte: *saepe etiam carpsit obliquis orationibus et edictis*.

⁸⁰ DDU 1332, s. v. *schlüpfrig*.

⁸¹ Quint. *inst.* 9,1,13 (Übers. nach Helmut Rahn [TzF 3]): *id demum hoc loco accipi schema oportebit, quod sit a simplici atque in promptu positio dicendi modo poetice vel oratorie mutatum*. Beda Venerabilis hat unter dem Titel *De schematibus et tropis sacrae scripturae* ein Lehrbuch über biblische Stilistik geschrieben, in dem er wie Quintilian zwischen Redefiguren (*schemates*) und Tropen (*tropi*) unterscheidet.

⁸² Mit der Erläuterung, *dumque alius loquitur alius agit*, ist Hieronymus in guter Gesellschaft, insofern er wie viele Rhetoriklehrer nicht zwischen *tropus* und *schema* unterscheidet, vgl. Quint. *inst.* 9,1,1: *plerique has [σχήματα] tropos esse existimaverunt*.

Ich fasse zusammen. Zur Veranschaulichung der Schwierigkeiten, die das Buch Iob ihm als Interpreten bereitet, beschreibt Hieronymus es in seiner poetischen Eigenart als einen mehrdeutigen und schwierig zu fassenden Text, der literarisch kunstreich gestaltet ist. In der deutschen Übersetzung der Tusculum-Vulgata wird daraus ein schiefer und schlüpfriger Text, den Rhetoriklehrer als gekünstelt und betrügerisch bezeichnen würden. Das erinnert mich an einen Ausruf des Hieronymus: »Wenn ich wörtlich über-⁸³setze, klingen die Wiedergaben absurd« (*si ad verbum interpretor, absurde resonant*). Bereits fünfzehn Jahre früher hat Alfons Fürst in seiner Monographie über Hieronymus eine Übersetzung der Vorrede vorgelegt⁸⁴:

Die Ausdrucksweise des ganzen Buches ist nämlich auch im Hebräischen vieldeutig und schwer zu fassen, eben das, was die griechischen Rhetoren ›metaphernreich‹ (ἑσχηματισμένος) nennen, indem das eine gesagt, aber etwas anderes angezielt wird. Das ist gerade so, wie wenn man einen Aal oder eine kleine Muräne mit bloßen Händen packen und festhalten will: Je stärker man drückt, desto schneller flutschen sie heraus.

In pragmatischer Hinsicht scheint mir diese Übertragung verständlicher: Es gelingt ihr eher, das, was Hieronymus über das Buch Iob schreibt, im Deutschen so wiederzugeben, dass Leserinnen und Leser sich ein entsprechendes Bild machen können. Gleichwohl lassen sich auch bei dieser Übersetzung Einzelheiten diskutieren. Es werden grammatische Differenzen von Wortarten und Fällen übersehen, was zu Bedeutungs- und Sinnesänderungen führt. Nicht von der Ausdrucksweise des Buches *im Hebräischen* ist die Rede, sondern davon, wie seine Ausdrucksweise »auch bei Hebräern angesehen wird« (*etiam apud Hebraeos fertur*). Es geht also nicht um die hebräische Sprache, sondern um Menschen hebräischer Sprache, die das Buch zu verstehen auch in ihrer Muttersprache schwierig finden. Und es sind nicht *griechische Rhetoren*, sondern Rhetoren überhaupt – auch römische –, welche den figurativen Stil »auf Griechisch« (*Graece*) ἑσχηματισμένος nennen. In der deutschen Übersetzung fällt Quintilian heraus, während er bei Hieronymus dazugehört. Hier wird anschaulich, wie grammatikalische Versehen den Weltbezug einer Aussage verändern können.

6. *Zur Frage der Richtigkeit tritt die Frage der Angemessenheit, die sich an pragmatischen Gesichtspunkten der Rede bemisst.*

Im sogenannten Zweiten Brief an die Gemeinde in Korinth entfaltet Paulus nach der Grußadresse ein theologisches Thema, das die Preisung Gottes mit der gegenwärtigen Situation des Paulus und seiner Gemeinde verbindet (2 Kor 1,3–4):

⁸³ Hieronymus zitiert in *Epistula* 57,5,7 (CSEL 54, 510) – die er später sein Buch *Von der besten Art des Übersetzens* (*De optimo genere interpretandi*) nennt – aus seiner Einleitung in seine Übersetzung der Chronik des Eusebios (chron. praef. [GCS Eus. 7, 2]).

⁸⁴ Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft, 335.

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν, εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

»Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus,

»Gepriesen der Gott und Vater unseres Herrn Jesus des Messias,

der Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes,

der Vater der Barmherzigkeit und Gott aller Ermutigung.

der uns tröstet in aller unserer Trübsal, damit auch wir trösten können, die in allerlei Trübsal sind, mit dem Trost, mit dem wir selber getröstet werden von Gott.«⁸⁵

Er ermutigt uns in all unserer Drangsal, auf dass wir vermögen euch zu ermutigen in aller Drangsal mit der Ermutigung, mit der wir selber von Gott ermutigt werden.«⁸⁶

Der griechische Text stellt Interpreten vor vielfältige Herausforderungen. Auf *eine* möchte ich fokussieren: Wie ist das Wortfeld zu verstehen, das Paulus zur Grundlage seiner Überlegungen macht? Ist Gott ein Gott des Trostes, der uns tröstet in unserer Trübsal – wie es in der Lutherbibel 1984 heißt? Oder ist Gott ein Gott der Ermutigung, der uns ermutigt in unserer Drangsal – wie Fridolin Stier übersetzt? Das Wortfeld des Trostes sitzt seit der Ersten deutschen Bibel um 1466 fest in der Tradition deutscher Übersetzungen und repräsentiert gleichsam die Lesart des Mehrheitstextes. Das Wortfeld der Ermutigung ist demgegenüber eine abweichende Interpretation, die nur selten bezeugt wird, etwa vom Alttestamentler Fridolin Stier (postum 1989) oder im Münchener Neuen Testament (1998).

Fragen wir nach der semantischen Gemeinsamkeit von *trösten* und *ermutigen*, liegt es nahe, an ein anteilnehmendes Zureden zu denken. Hierin liegt auch so etwas wie einer der semantischen Kerne der griechischen Wörter *parakaleîn* (παρακαλεῖν) und *paráklēsis* (παράκλησις), die entweder eine Art des Herbeirufens, eine Art des Anrufens oder eine Art des Zurufens bedeuten können. Ein Zuspruch oder ein Zureden lässt sich je nach den Umständen etwa verstehen als Bitten, Auffordern, Ermahnen, Ermutern, Ermutigen oder Trösten. Nach dem semantischen Potenzial des griechischen Wortes sind verschiedene Interpretationen möglich.

Fragen wir nach den differenten semantischen Merkmalen von *trösten* und *ermutigen*, bietet die temporale Ausrichtung des jeweiligen Zuredens ein mögliches Kriterium. Der Akt des Tröstens nimmt Bezug auf ein Ereignis, das geschehen ist. Die Wahrnehmung der Gegenwart ist durch die *Erinnerung des Vergangenen* bestimmt: Etwas hat sich ereignet, das für ein Leben eine Erschütterung bedeutet. Das Geschehnis ist nicht rückgängig zu machen – ein Mensch ist bekümmert, betrübt, traurig. Ein anteilneh-

⁸⁵ Lutherbibel 1984.

⁸⁶ Stier, Fridolin, Das Neue Testament, aus dem Nachlass hg. von Eleonore Beck u. a., München 1989.

mendes Zureden in solcher Situation bedeutet, einen Menschen zu trösten.⁸⁷ Anders blickt der Akt des Ermutigens nach vorne. Die Wahrnehmung der Gegenwart wird durch die *Ausicht auf die Zukunft* bestimmt. Was geschehen ist, mag belastend sein, und was gegenwärtig ist, mag schwierig sein. Aber es gibt eine Hoffnung. Ein zuversichtliches Zureden in solcher Situation bedeutet, einen Menschen zu ermutigen. Die temporale Orientierung ermöglicht eine weitere Differenzierung der semantischen Potenziale. Ein tröstender Zuspruch lässt sich verstehen als eine Zuwendung, die einen Menschen begleitet auf seinem Weg, *ein Geschehen anzunehmen, das sich nicht ändern lässt*. Auch ein ermutigender Zuspruch kann einen Menschen stärken und aufrichten. Anders als eine anteilnehmende Erinnerung vermag ein anteilnehmender Blick in die Zukunft überdies auch *Mut zu machen, etwas zu tun*.⁸⁸ Soweit sich die semantische Differenz in solchen Merkmalen verstehen lässt, ist sie prototypisch gedacht. Ein Trost kann selbstverständlich auch ermutigend, und eine Ermutigung kann auch tröstend sein. Vorausgesetzt ist, dass die Differenz der Bedeutungen von einem bestimmten Zeitpunkt aus gedacht ist: Es ist die Wahrnehmung einer Gegenwart, die eher durch die tröstende Erinnerung des Vergangenen oder eher durch die ermutigende Aussicht auf die Zukunft dominiert wird. Insofern vermitteln die beiden Übersetzungen unterschiedliche Interpretationen desselben griechischen Textes. Wenn aus sprachlichen Gründen beide Übersetzungen möglich sind, führt die Frage nach der richtigen Interpretation nicht weiter. Es bleibt, nach pragmatischen Gründen zu fragen: Was wäre eine angemessene Interpretation?

Ich frage zunächst a) nach den *Personen*: Was sind das für Menschen, an die Paulus schreibt? Was bringen sie für Verstehensvoraussetzungen mit? Und was können wir aufgrund des paulinischen Wortgebrauchs für Bedeutungen erwarten? Ich frage weiter b) nach den Umständen: In welcher *Situation* wendet sich Paulus an die Gemeinde in Korinth. Und ich frage schließlich c) danach, worum es in der Einleitung des Briefes geht: Was ist das Anliegen, was ist die *Sache*, von der gehandelt wird.

a) Personen

α) Das Fundament für die christliche *Gemeinde in Korinth* hat Paulus gelegt, wie er in dem Schreiben in Erinnerung ruft, das uns als Erster Brief an die Korinther überliefert ist.⁸⁹ Paulus versteht sich als geistlicher Vater der Gemeinde und schreibt an die Korinther als seine geliebten Kinder (ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ, 1 Kor 4,14–15).

Wie die Gesellschaft der Hafenstadt am Isthmos so stammen auch die Mitglieder der jungen Gemeinde aus sehr unterschiedlichen sozialen Schichten und kulturellen Herkunftswelten.⁹⁰ Paulus betont die Einheit angesichts der Vielfalt und der Kontraste (1

⁸⁷ Vgl. DDU s. v. *Trost*: etwas, was jemanden in seinem Leid, seiner Niedergeschlagenheit aufrichtet; s. v. *trösten*: durch Teilnahme und Zuspruch jemandes Leid lindern.

⁸⁸ Ich danke Simon Dürr für seine Anregung (E-Mail vom 20.10.2020), zu unterscheiden zwischen einer Rede, die auf eine veränderte Gefühlssituation abzielt (›emotionsregulativ‹), und einer Rede, die auf eine veränderte Handlungsdisposition abzielt (›handlungsmotivational‹).

⁸⁹ 1 Kor 3,6.10; vgl. 9,1c–2.

⁹⁰ Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 1, Zürich 1991, 32: Die korinthische Gemeinde »rekrutierte sich mehrheitlich aus den niederen Ständen und ärmeren Schichten der Bevölkerung,

Kor 12,13): »Denn in *einem* Geist sind wir alle in *einen* Leib getaucht worden, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie.«⁹¹ Es gab ehemalige Juden (Ἰουδαῖοι) in der korinthischen Gemeinde, die wie Paulus mit der Tradition der Synagoge vertraut waren.⁹²

Viele Probleme, die Paulus im Ersten Brief bespricht, deuten indessen darauf hin, dass die Gepflogenheiten im Gemeindeleben geprägt wurden durch Menschen, die römisch-hellenistisch sozialisiert waren.⁹³ Die unterschiedlichen Herkunftswelten bestimmen unterschiedliche sprachliche und literarische Kompetenzen, um das Schreiben zu verstehen. Das gilt in exemplarischer Weise für das Verständnis des Wortfeldes, das Paulus in der Einleitung seines Zweiten Briefes so prominent herausstellt.

Judenchristliche Gemeindeglieder könnten sich zunächst an den Wortgebrauch erinnern haben, den sie in den Heiligen Schriften der Synagoge kennengelernt hatten: In besonderer Weise ist es die Bedeutung des Tröstens, die in den griechischen Übersetzungen der Septuaginta mit dem Wortfeld von *parakaleîn* verbunden wird.⁹⁴ Vom tröstenden Zuspruch unter Menschen ist die Rede, wo jemand nach einem Todesfall oder wegen einem anderen Leid bekümmert, betrübt, in Trauer ist. In eigentümlicher Weise wird das Wortfeld verwendet, um den Trost Gottes zu verheißen und zu bezeugen⁹⁵, exemplarisch in der Heilsprophetie am Ende des Jesajabuches (LXX Is 66,13): ὡς εἴ τινα μήτηρ παρακαλέσει, οὕτως καὶ ἐγὼ παρακαλέσω ὑμᾶς, καὶ ἐν Ἱερουσαλήμ παρακληθήσεσθε. (»Wie wenn einen eine Mutter trösten wird, so werde auch ich euch trösten, und in Jerusalem werdet ihr getröstet werden.«)

Die Verheißung blickt auf das Ende der Geschichte. In der Zukunft liegt der Zeitpunkt, in dem Israel von Gott getröstet werden wird. Für die aktuelle Gegenwart der Hörenden und Lesenden bedeutet es Ermutigung, dass sie am Ende der Weltzeit die tröstende Gegenwart Gottes erwarten dürfen. Diese Zusage bezeugt nicht nur Gottes Anteilnahme an der Trübsal seines Volkes, vielmehr die künftige Erneuerung der Gemeinschaft mit ihm.⁹⁶

Für diejenigen Gemeindeglieder, die Paulus *Griechen* (Ἕλληνες) nennt, ist anzunehmen, dass sie weder mit der Septuaginta noch mit der dort spezifisch geprägten Bedeutung von *parakaleîn* seit ihrer Kindheit vertraut sind. Sie werden die Heiligen

also aus Sklaven und Freigelassenen, Hafen- und Lohnarbeitern, Matrosen und Handwerkern u. ä. (vgl. 1 Kor 1,26–28; 7,21; 12,13), während eine Minderheit den sozial bessergestellten Kreisen zugehörte.«

⁹¹ Zu Interpretation von εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν s. Schumacher, Thomas, Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις, Bonn 2012, 167.

⁹² Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 32: »Jedenfalls ist der jüdische Anteil auch zur Zeit des 1. Korintherbriefes nicht verschwunden, wie 7,18; 10,32 und 12,13 andeuten.«

⁹³ Vgl. Becker, Jürgen, Paulus. Der Apostel der Völker (1989), Tübingen³ 1998, 158, und Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 31, mit Hinweisen auf 1 Kor. 7,12ff.; 8,10; 10,27; 12,2.

⁹⁴ In der überwiegenden Zahl der Fälle, in denen παρακαλεῖν in der LXX als Übersetzung vorkommt, steht es für $\square\pi\iota$ *nhm* pi., meist in der Bedeutung von »trösten«: Schmitz, Otto/Stählin, Gustav, Art. παρακαλέω, παράκλησις (1954), in: Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 5, Stuttgart 1990, 771–798, 775f.; Stoebe, Hans Joachim, Art. $\square\pi\iota$ *nhm* pi. trösten, in: Jenni, Ernst/Westermann, Claus (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. 2, Gütersloh 1971, 59–66, 66.

⁹⁵ Schmitz/Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις, 776, 786–788.

⁹⁶ Stoebe, Art. $\square\pi\iota$, 62.

Schriften bei den Lesungen im Gottesdienst nach und nach kennenlernen, aber diese gehören nicht zu ihrer literarischen Sozialisation. Wir können auch nicht, wie für die judenchristlichen Gemeindeglieder, auf *eine* typische Referenzliteratur abheben. Immerhin ist bemerkenswert, dass im gemeingriechischen Sprachgebrauch Beispiele für die Verwendung von *parakaleîn* in einer möglichen Bedeutung des Tröstens sehr spärlich sind und sich eher im Sinn des ermutigenden Zuspruchs verstehen lassen.⁹⁷ Überhaupt findet sich die Bedeutung der ermunternden Aufforderung nicht selten in kriegerischen Verhältnissen vom ermutigenden Aufruf an Soldaten⁹⁸, so etwa in Xenophons *Anabasis* (3,1,24):

[...] πρὸς τῶν θεῶν μὴ ἀναμένωμεν ἄλλους ἐφ’ ἡμᾶς ἐλθεῖν παρακαλοῦντας ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἔργα, ἀλλ’ ἡμεῖς ἄρξωμεν τοῦ ἐξορμῆσαι καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τὴν ἀρετὴν. ([...] bei den Göttern, wir wollen nicht warten, dass andere zu uns kommen, um uns zu den trefflichsten Taten zu ermutigen, vielmehr wollen wir den Anfang machen, auch die anderen zur Tapferkeit anzuspornen).

Anschaulich ist an diesem Beispiel, dass das Zureden vorgestellt ist als eines, das in die Zukunft blickt und Mut macht zum Handeln (ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἔργα). Ähnlich spricht Paulus vom Zureden Gottes, das ihn nun seinerseits befähigt, anderen wiederum zuzureden (εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν).

An eine ermunternde Bedeutung des Verbs zu denken, wäre auch *Judenchristen* möglich. Namentlich in den Makkabäerbüchern wird *parakaleîn* in einer semantischen Vielfalt gebraucht, die den Verwendungen im Gemeingriechischen entsprechen. Nie wird es in der Bedeutung des Tröstens gebraucht, öfters indessen in der Bedeutung des Ermutigens⁹⁹, zum Beispiel unter jüdischen Krieger (1 Makk 12,50b): καὶ παρεκάλεσαν ἑαυτοὺς καὶ ἐπορεύοντο συνεστραμμένοι ἔτοιμοι εἰς πόλεμον («Und sie ermutigten einander und zogen in geschlossenen Reihen aus, bereit zum Kampf.»)¹⁰⁰

Blicken wir von diesen vorläufigen Beobachtungen auf die eingangs zitierten Übersetzungen, wird anschaulich, dass beide Interpretationen möglich sind – je nachdem an welche Adressaten gedacht wird. Für judenchristliche Ohren können die prominente Bedeutung in den Heiligen Schriften und die Zusagen Gottes, wie sie in Jesaja überliefert sind, zum Vorbild werden, in der Einleitung des Paulusbriefes an den Gott allen Trostes zu denken. Bei griechischchristlichen Gemeindegliedern ist ein solches Vorverständnis nicht in der gleichen Weise zu erwarten. Sie könnten aber durchaus im Bedeutungsfeld des gemeingriechischen Wortgebrauchs an den Gott aller Ermutigung denken. Diese Ambiguität ist bezeichnend für das Ringen um eine angemessene Inter-

⁹⁷ Schmitz (Art. παρακαλέω, παράκλησις, 774) erwähnt als Beispiel *tröstlichen Zuredens* Plut. *Otho* 16,2, wo »der sterbende Kaiser seinen jungen Neffen παρακάλει, »tapfer zu sein (θαρρεῖν) und den Vitellius nicht zu fürchten«. – Liddell-Scott-Jones geben für die Bedeutung *comfort, console* nur biblische Belege (s. v. παρακαλέω III.2, in: A Greek-English Lexicon, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones, Oxford 1994).

⁹⁸ Schmitz (Art. παρακαλέω, παράκλησις, 773), spricht von *ermahnen* in militärischen Zusammenhängen, mit sechs Belegen aus Polybios. – Vgl. die Beispiele in Liddell-Scott-Jones, s. v. παρακαλέω III.1 *exhort, encourage*.

⁹⁹ Schmitz (Art. παρακαλέω, παράκλησις, 776) mit sechs Belegen aus 1–3 Makk: *Mut einsprechen*.

¹⁰⁰ Zürcher Bibel. Deuterokanonische Schriften (2019).

pretation. In pragmatischer Orientierung gibt es nicht ein einziges richtiges Verständnis, es ist oft jeweils in dieser oder in jener Hinsicht angemessen.¹⁰¹

β) Es gibt einen Referenztext, von dem wir annehmen dürfen, dass er allen Gemeindegliedern in Korinth bekannt geworden ist, insofern er in ihren Versammlungen vorgelesen wurde. Das Schreiben, das als *Erster Brief an die Korinther* überliefert ist, gewährt uns einen Einblick in den Wortgebrauch des Paulus, wie ihn die Gemeinde kennenlernte. Gleich nach der Einleitung geht Paulus *medias in res* und spricht über die Probleme, die ihm bekannt geworden sind: Es gibt Spaltungen (σχίσματα) und Zwistigkeiten (ἔριδες). Dieses Thema eröffnet und schließt Paulus mit einer zweifachen *Aufforderung*: Die Korinther sollen einstimmig reden, es dürfe keine Spaltungen unter ihnen geben (1 Kor 1,10), und sie sollen sein Beispiel nachahmen (4,16). Zum dritten Mal folgt eine *Aufforderung* am Schluss des Briefes, wo Paulus der Gemeinde zuredet, sie möge sich dem Haus des Stephanas unterordnen (16,15).

Παρακαλῶ ὑμᾶς ...

»Ich rede euch zu ...«, das kann etwa heißen:

»Ich bitte euch ...«,

»Ich rufe euch auf ...« oder

»Ich ermahne euch ...«.

An zwei weiteren Stellen braucht Paulus das Verb mit ähnlichen Bedeutungen, die sich mit Nuancen in demselben semantischen Feld verstehen lassen (4,13; 16,12).¹⁰² Die Vulgata setzt für *parakaleîn* an diesen Stellen dreimal *obsecrare* (1,10; 4,13; 16,15) und zweimal *rogare* (4,16; 16,12). Hieronymus versteht das Verb also im Sinn des inständig oder nachdrücklich zurendenden Bittens und des bittenden Ersuchens.

In einem anderen Zusammenhang sind zwei weitere Verwendungsweisen zu beobachten. Im Gegensatz zu seiner Zurückhaltung und Kritik gegenüber der Zungenrede plädiert Paulus für die prophetische Rede im Gottesdienst, die er wie folgt charakterisiert (14,3.31):

ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.
(Wer aber prophetisch redet, spricht Menschen an zur Erbauung und zur Ermutigung und zum Trost.)

¹⁰¹ Coseriu, Sprachkompetenz, 179: »Das Angemessene ist [...] an sich sehr viel komplizierter als das Korrekte«, es entspricht »den verschiedenen Faktoren des Sprechens. Es ist darum vielleicht nur in dieser oder jener Hinsicht angemessen, z. B. der Situation, aber nicht der Sache, oder der Sache, aber nicht den Hörern oder Lesern, oder einer bestimmten Gruppe von Adressaten, aber nicht der Sache usw.«

¹⁰² In 1 Kor 4,13 wird für *parakaleîn* allgemein die Bedeutung »gute Worte geben, freundlich reden« angenommen (Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 348, mit Anm. 209); *δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν* lässt sich aber auch einfach verstehen: »werden wir in Verruf gebracht, ermahnen wir« (vgl. Münchener Neues Testament).

δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται. (Einer nach dem andern könnt ihr nämlich alle prophetisch reden, damit alle lernen und alle ermutigt werden.)

Paulus schreibt im Blick auf prophetische Rede von Trost, doch er wählt im Unterschied zu *paráklēsis* ein anderes Nomen: *paramythía* (παραμυθία) bedeutet auch einen Zuspruch, der schon von Hieronymus im Sinn der Tröstungen verstanden wird (*consolationes*).¹⁰³ Anders als in den bereits erwähnten Aufforderungen übersetzt er das Wortfeld von *parakaleîn* im Zusammenhang der prophetischen Rede mit *exhortatio* und *exhortari*, wohl in der Bedeutung von *ermuntern, aufmuntern, ermutigen*.¹⁰⁴ Es wäre nicht unmöglich, *paráklēsis* (und auch *exhortatio*) in der Wirkung prophetischer Rede als Ermahnung zu verstehen, wie dies die Lutherbibel seit ihren Anfängen bis heute tut.¹⁰⁵ Viele neuere Übersetzungen sind aber dazu übergegangen, von *Ermütigung* und *ermutigen* zu sprechen.

Die Gemeinde in Korinth hat in diesem paulinischen Schreiben für das Wortfeld *parakaleîn* ein Spektrum an Bedeutungen kennengelernt, das dem gemeingriechischen Wortgebrauch entspricht: *zureden, bitten, aufrufen, ermahnen, ermutigen* – nicht aber *trösten*. Blicken wir noch einmal zurück auf die eingangs zitierten Übersetzungen, neige ich dazu, mit dem Vorverständnis der Korinther in der Einleitung des Zweiten Briefes an den Gott der Ermutigung zu denken.

b) Situation

α) Es gibt eine *sekundäre Situation* der Rezeption, die sich von der Situation der Gemeinde in Korinth unterscheidet. Als im 4. Jahrhundert die Schriften der Septuaginta und die neutestamentlichen Schriften in einen großen Codex zusammengebunden werden und als Hieronymus sich anschickt, die biblischen Schriften für ein römisches Publikum zu revidieren und neu zu übersetzen, da gehört der Zweite Brief an die Korinther zum Kanon der Heiligen Schrift und wird in diesem Horizont gelesen. Die tröstliche Prophezeiung im Jesajabuch ist dann nicht bloß ein möglicher Referenztext für eine judenchristliche Minderheit in Korinth. Er gehört vielmehr integral zum Referenzkorpus, in dem die Teile der Heiligen Schrift gelesen und interpretiert werden. In diesem Zusammenhang kann es nicht erstaunen, dass Hieronymus in der Einleitung des Zweiten Korintherbriefes im Einklang mit dem Propheten an den Gott allen Trostes denkt: *Deus totius consolationis*. Dabei kombiniert er in eigentümlicher Weise die Bedeutungen des Tröstens und des Ermutigens:

¹⁰³ Vgl. Vulg. 1 Thes 2,12: *deprecantes* (παρακαλοῦντες) *vos et consolantes* (παραμυθοῦμενοι) *testificati sumus*; sogar 5,14: *consolamini pusillanimes* (παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους).

¹⁰⁴ Georges 1, 2555, s. v. *exhortor*.

¹⁰⁵ So auch Schrage (Der erste Brief an die Korinther, 3, 375, 387): »Παράκλησις hat dabei vermutlich stärker ermahnen, παραμυθία stärker tröstenden Charakter, obwohl beide Worte schon als solche beides einschließen können und ihnen oft eine Doppelbedeutung zukommt.« Allerdings ist παραμυθία Hapaxlegomenon im NT.

benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra, ut possimus et ipsi consolari eos, qui in omni pressura sunt, per exhortationem, qua exhortamur et ipsi a Deo. (Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater des Erbarmens und der Gott des umfassenden Trostes, der uns tröstet in all unserer Bedrängnis, so dass auch wir selbst die, die durch allerlei bedrückt sind, trösten können durch die Ermutigung, durch die auch wir selbst von Gott ermutigt werden.)¹⁰⁶

Hieronimus ist des semantischen Potenzials des griechischen Wortfeldes gewahr und sucht seine Mehrdeutigkeit zu spiegeln. Mit der lateinischen Übersetzung wird die Ambiguität von Trost und Ermutigung *expressis verbis* in die biblische Überlieferung eingeführt.

β) Die *primäre Situation*, in welcher der Zweite Brief an die Korinther seinen Sitz im Leben hat, ist durch Konflikte geprägt. Waren im Ersten Brief Probleme innerhalb der Gemeinde im Fokus, steht nun Paulus selbst im Brennpunkt der Auseinandersetzung. Es ist hier nicht der Ort, die mutmaßlichen Einzelheiten des Konfliktes und die Frage der Einheitlichkeit des Briefes zu diskutieren.¹⁰⁷ Ich beschränke mich auf zwei Andeutungen, die sich dem überlieferten Schreiben entnehmen lassen. Es sind fremde Missionare in Korinth tätig geworden, die gegen Paulus Stimmung machen (v. a. in 2 Kor 10–12). Bei einer Auseinandersetzung – mutmaßlich bei einem Zwischenbesuch in Korinth – kommt es zu einem Zerwürfnis zwischen der Gemeinde und ihrem Apostel, wobei sich ein Gemeindeglied in verletzender Weise gegen Paulus exponiert (2 Kor 2,5; 7,12). Wie emotional belastend für ihn dieses Ereignis war, bringt Paulus selbst zum Ausdruck (2 Kor 2,4):

ἐκ γὰρ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας ἔγραψα ὑμῖν διὰ πολλῶν δακρῶν, οὐχ ἵνα λυπηθῆτε, ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνῶτε, ἣν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς. (Aus großer Bedrückung und Beklemmung des Herzens habe ich euch geschrieben unter vielen Tränen, nicht in dem Sinn, dass ihr betrübt werdet, sondern dass ihr die Liebe erkennt, die ich ganz besonders für euch empfinde.)

Angesichts der erschütternden und beunruhigenden Umstände können wir uns vorstellen, dass Paulus des Trostes bedarf wie auch der Ermutigung.

c) Sache

Die Frage nach dem theologischen Anliegen, das in der Einleitung des Briefes zur Sprache kommt, würde im Grunde bedingen, das ganze Schreiben oder die Briefsammlung

¹⁰⁶ Caecilia-Désirée Hein (TuscVulg) übersetzt *Aufmunterung* und *aufgemuntert werden*.

¹⁰⁷ Zur Rekonstruktion vgl. Becker, Paulus, 168–189, 229–254, der für 2 Kor eine Briefsammlung postuliert, und Thomas Schmeller, der eine weitgehende Einheitlichkeit des 2 Kor annimmt (ders., Der zweite Brief an die Korinther, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2010, 38–40).

bis zum Schluss zu besprechen. Ich muss mich auf die aus dem Anfang zitierten Zeilen beschränken und kann nur einige Überlegungen andeuten.

Die Sache, von der in einem Text die Rede ist, erscheint in zwei Seinsweisen, die wir unterscheiden müssen. Da ist zum einen eine *Tatsache*, ein *Sachverhalt* oder *ideeller Gegenstand*, worauf durch den Text Bezug genommen wird (ein Referenzobjekt). Wir wissen zum Beispiel durch den Zweiten Brief von den *Konflikten*, die es zwischen den Korinthern und Paulus gegeben hat. Das sind historische Ereignisse, die uns nur in Andeutungen sprachlich vermittelt sind. Da ist zum andern eben diese sprachliche Vermittlung, welche die historischen Ereignisse mit bestimmten *Bedeutungen* begreift (mit semantischen Referenzpotenzialen) und sie in *sinnvollen Zusammenhängen* zu bedenken sucht. So stellt Paulus in der Einleitung des Briefes das Zureden Gottes in den Zusammenhang mit einem Umstand, den er *thlipsis* (θλίψις) nennt. Dieser Umstand prägt die Wahrnehmung der Gegenwart, in der Paulus von Gottes Zuwendung spricht: der »Gott jeder Ermutigung, der uns Ermutigende bei all unserer *Bedrängnis*«, heißt das im Münchener Neuen Testament. Luther übersetzte in seiner Bibelausgabe letzter Hand (1545): »der vns troestet in alle vnsERM truebsal«. Noch in der revidierten Fassung von 1984 wurde die Trübsal wieder eingeführt. Die revidierten Texte von 1975 und zuletzt von 2017 setzen stattdessen: »der uns tröstet in aller unserer *Bedrängnis*«. Es stellt sich allerdings die Frage, ob ein Mensch in der Bedrängnis statt des Trostes nicht eher der Ermutigung bedarf.

α) Die *thlipsis* (θλίψις), der Druck, bedeutet übertragen einen Umstand oder Zustand, der einen Menschen unter Druck setzt, ihn bedrängt, in Not bringt, belastet, neu-deutsch könnten wir sagen: der Stress verursacht. Es überrascht nicht, dass Paulus sich dieses Wortfeldes im Zweiten Brief häufig bedient.¹⁰⁸ Exemplarisch schreibt er etwa an die Korinther, wie er nach seiner Ankunft in Makedonien in keiner Weise entlastet war (2 Kor 7,5b–7a):

[...] ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι. ἀλλ' ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ παρουσίᾳ Τίτου· οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ παρακλήσει ἣ παρεκλήθη ἐφ' ὑμῖν [...]. ([...] in jeder Hinsicht waren wir bedrängt – außen Streitigkeiten, innen Ängste. Doch der, der die Niedergedrückten ermutigt, Gott, er hat uns ermutigt durch die Ankunft des Titus, und nicht allein durch seine Ankunft, sondern auch durch die Ermutigung, durch die er bei euch ermutigt wurde [...].)

Was Paulus bedrängt, kommt von zwei Seiten, wie er schreibt. Da sind die äußeren, durch die menschliche Gemeinschaft geprägten Belastungen: *máchai* (μάχαι) – Konflikte, Streitereien, Auseinandersetzungen, mit denen er in Makedonien ebenso konfrontiert war wie in Korinth. Und da sind die inneren, in seinem seelischen Befinden geprägten Belastungen: *phóboi* (φόβοι) – Empfindungen von Furcht und Angst. Sollten

¹⁰⁸ Eric Weidner untersucht die Leidbewältigung in 2 Kor 1–8 anhand der Verwendungen von θλίψις, bleibt aber für παράκλησις/παρακαλέω in 1,3–7 bei »der Hauptbedeutung ›Trost/Trösten‹« (ders., Strategien zur Leidbewältigung im 2. Korintherbrief, Stuttgart 2017, 112).

wir da nicht verstehen können, dass der Gott, der die Niedergedrückten aufrichtet, ein Gott der Ermutigung ist, der den allseits Bedrängten Mut macht?

β) Denselben Textausschnitt können wir indessen auch anders verstehen. Wer mit der Septuaginta vertraut ist, kann durch die paulinische Formulierung an eine Prophezeiung im Buch Jesaja erinnert werden (LXX Is. 49,13):

[...] ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ
καὶ τοὺς ταπεινοὺς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ παρεκάλεσεν.

»[...] denn erbarmt hat sich *Gott* seines Volkes
und *die Niedergedrückten* seines Volkes *hat er getröstet*«. ¹⁰⁹

Wer beim Lesen oder Hören des Briefes an diesen Vers erinnert wird, der könnte, was Paulus schreibt, auch so verstehen (2 Kor 7,6-7a): »Doch der, der die Niedergedrückten tröstet, Gott, er hat uns getröstet durch die Ankuft des Titus, und nicht allein durch seine Ankuft, sondern auch durch den Trost, durch den er bei euch getröstet wurde [...]«.

γ) Die Interpretation pendelt zwischen *Trost* und *Ermutigung* – je nachdem, in welcher Hinsicht wir die Bedeutung der *paráklēsis* zu entdecken suchen. Das Dilemma des hermeneutischen Geschäfts wurde von Friedrich Schleiermacher (1829) treffend formuliert:

Man kann in vielen Fällen wol beweisen [...] daß ein Wort in einer gegebenen Verbindung keine andere als eine bestimmte Bedeutung haben könne; ja man kann durch das Ineinandergreifen solcher Elementarbeweise wenn man nur irgendwo außerhalb dieses Kreises einen Standpunkt hat auch wol den Sinn eines Sazes befriedigend beweisen: aber wieviel andere Fälle gibt es – und solche sind vorzüglich das Kreuz der neutestamentischen Auslegung – wo eben weil man von dem einen Stützpunkt aus etwas anderes wahrscheinlich machen kann als von dem anderen, zu einer nothwendigen Einsicht kein Raum bleibt. ¹¹⁰

Wo zu einer notwendigen Einsicht kein Raum bleibt, da gibt es nicht eine einzige richtige Lösung. Wir können bei der Einleitung des Briefes mit Gründen an den Gott der Ermutigung denken. Dann wäre wohl der Trost mit zu bedenken. Wir können mit anderen Gründen an den Gott des Trostes denken. Dann wäre jedenfalls die Ermutigung mit

¹⁰⁹ Die griechische Version vertauscht die Prädikat-Objekt-Relationen des Hebräischen Textes, den Martin Buber übersetzt: »denn ER tröstet sein Volk, | seiner Gebeugten erbarmt er sich«.

¹¹⁰ Schleiermacher, Friedrich, Über den Begriff der Hermeneutik. Erste Abhandlung, vorgetragen in der Plenarsitzung der Berliner Akademie am 13. August 1829, in: ders., Akademievorträge, hg. von Martin Rössler unter Mitwirkung v. Lars Emersleben (KGA I, 11), Berlin 2002, 599–621, 610f.

zu bedenken.¹¹¹ Für eine Übersetzung stellt sich die Frage, ob es möglich wäre, das *semantische Potenzial* des griechischen Wortfeldes offen zu halten oder wenigstens seine Ambiguität zu spiegeln, wie dies Hieronymus versuchte.

Auf der anderen Seite ist zu fragen, *worauf* Paulus in der Einleitung Bezug nimmt. Was ist, linguistisch gesprochen, das *Referenzobjekt*, von dem er hofft, dass die Korinther es bedenken. Auch in dieser Hinsicht ist eine merkwürdige Ambivalenz zu entdecken. Zum einen trifft der Zuspruch Gottes die Menschen immer wieder in allen möglichen Situationen, in denen sie bedrängt sind (ἐν πάσῃ θλίψει). Zum andern spricht Paulus von einem bestimmten Zuspruch, mit dem er sich selbst von Gott angesprochen weiß (ἡ παράκλησις ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ). Folgen wir dieser Spur, könnten wir an *den* Zuspruch Gottes denken, der im Zentrum der paulinischen Erfahrung und Wirksamkeit steht: an das Evangelium von Christi Tod und Auferstehung, das Paulus in den Jahren seines Aufenthalts in Korinth verkündete und das er der Gemeinde in seinem Ersten Brief in Erinnerung rief (1 Kor 15).¹¹² Der Zuspruch des Evangeliums bedeutet Trost und Ermutigung und Aufforderung. Das Wort vom Kreuz (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, 1 Kor 1,18) wird unter dem Eindruck der Auseinandersetzungen, in die Paulus verwickelt wird, im Zweiten Brief in ein denkwürdiges Theologoumenon geprägt. Es ist das Wort von der Versöhnung (ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς): Gott war es, der in Christus den Menschen Versöhnung mit sich gewährt (2 Kor 5,19). Hierin liegt der allumfassende Zuspruch, den Paulus selbst von Gott empfangen hat (5,18) und von dem er überzeugt ist, dass er wiederum in die Gegenwart wirkt (5,20):

ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ. (Anstelle Christi treten wir nun als Gesandte auf, so als rede Gott durch uns [euch] zu: Wir bitten anstelle Christi, lasst euch versöhnen mit Gott!)

Mit dem Zuspruch Gottes, mit dem er in Vertretung Christi den Korinthern zuredet, blickt Paulus von der Gegenwart in die Zukunft und fordert die Adressaten auf, die von Gott gewährte Versöhnung anzunehmen. Mit diesen Gedanken kehre ich zurück an den Anfang:

Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater des Erbarmens und Gott allumfassenden Zuspruchs, der uns zuredet bei allem, was uns bedrängt, auf dass wir den allseits Bedrängten zuzureden vermögen mit dem Zuspruch, mit dem wir selbst von Gott angesprochen sind.

¹¹¹ Vgl. Schmitz, Art. παρακαλέω, παράκλησις, 795, Anm. 180: »Es ist wichtig, bei παρακαλεῖν und παράκλησις, wenn es für »trösten« und »Tröstung« bzw. »Trost« gebraucht wird, diesen Ton der Aufmunterung in den Ausdrücken mit zu hören.«

¹¹² In 1 Thes 2,2–4 identifiziert Paulus seinen Zuspruch (ἡ παράκλησις ἡμῶν) mit dem Zur-Sprache-Bringen des Evangeliums (λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ). Vgl. Schmitz, Art. παρακαλέω, παράκλησις, 792: »So wird παρακαλεῖν Ausdruck für die *werbende Heilsverkündigung der apostolischen Predigt*.«

Epilog – das Ethos der Grazie

*ut enim in vita, sic in oratione nihil est difficilius
quam, quid deceat, videre.*

»Wie nämlich im Leben, so ist auch in der Rede nichts
schwieriger, als zu sehen, was angemessen ist.«

Cicero, *Orator* 70

Angemessenheit ist nicht erst eine Frage des sprachlichen Handelns. Es ist eine Frage des Lebens, was wir tun oder unterlassen angesichts der Anforderung einer konkreten Situation.

Wir blicken auf die Undergroundstation Westlake in Seattle im US-Bundesstaat Washington. Zwei jugendliche Mädchen warten an der Haltestelle auf den Bus. Eine der beiden geht zu einer Gruppe von drei Wachmännern, die durch gelbe Westen gekennzeichnet sind. Sie habe sich zu den Sicherheitskräften gestellt, wird sie später sagen, weil sie auf deren Schutz hoffte. Eine weitere Jugendliche nähert sich der Gruppe. Während das erste Mädchen versucht, sich zwischen den Wachleuten in Sicherheit zu bringen, wird sie von der hinzutretenden attackiert und auf die Fahrbahn gestoßen. Vor den Augen der Sicherheitskräfte kommt es zu einer heftigen Prügelei. Das Opfer wird mit den Fäusten geschlagen, zu Boden geworfen und immer wieder mit den Füßen gegen den Kopf getreten. Die Wachmänner und die Passanten schauen tatenlos zu.¹¹³

Warum in aller Welt haben die Sicherheitskräfte nicht eingegriffen? – Die Antwort ist zunächst systemisch in den vorgegebenen Regeln begründet: weil der Vertrag des Verkehrsunternehmens mit der privaten Überwachungsfirma festlegt, dass Wachleute nicht intervenieren, wenn sie verdächtiges Verhalten oder kriminelle Handlungen wahrnehmen. Ihr Auftrag ist, illegale Aktivitäten zu beobachten und zu melden. Die Öffentlichkeit wolle keine »unnötige körperliche Konfrontation«, erklärt der Chef des Verkehrsunternehmens. Die Wachmänner haben die vorgeschriebenen Regeln befolgt, sie haben sich korrekt verhalten.

Versteht man den Vorfall als Herausforderung, etwas anders zu machen, ließen sich Konsequenzen in zwei Hinsichten denken. Bei den Institutionen liegt die *systemische* Verantwortung. Nachzudenken wäre über die Vorschriften, die das Handeln regeln: Sind sie zielführend, sind sie notwendig, sind sie unbedenklich? Die *pragmatische* Verantwortung ist Sache des Einzelnen. Unter den jeweiligen Umständen obliegt es dem Menschen zu erwägen, was angemessen ist. Das kann gegebenenfalls bedeuten, sich über das, was korrekt wäre, hinwegzusetzen. »Es gibt eine Aufgefordertheit durch die Gewalt der konkreten Situation, durch die Gegenwart alles dessen, was mit dem Men-

¹¹³ Die Szene wurde von einer Überwachungskamera am 28. Januar 2010 gefilmt: The Seattle Times, February 10, 2010; Spiegel online, 11.2.2010, <https://www.spiegel.de/video/unsinnige-anordnung-maedchen-verpruegelt-und-keiner-darf-helfen-video-1045631.html> (4.6.2021).

schen lebt«, schreibt Helmuth Plessner.¹¹⁴ »Nicht für jede Kollision und Konstellation ist ein ideales Verhalten vorbildlich festgelegt. Hier heißt es, sich weiterhelfen und die Situation meistern. Hier gibt es kein stabiles Gleichgewicht des Lebens mehr [...], hier herrscht labiles Gleichgewicht, hier gilt tänzerischer Geist, das Ethos der Grazie.«

¹¹⁴ Plessner, Helmuth, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt a/M³2019, 7–133, 111–112; das folgenden Zitat ebd., 80.