

Übers Ziel hinausgeschossen

Zur »Bibel in gerechter Sprache«

Günter Röhser

Abstract

Die »Bibel in gerechter Sprache« ist nach wie vor heiß umstritten. Der folgende Aufsatz versucht einen Beitrag zur Versachlichung der Diskussion zu leisten, indem er zunächst das Projekt in allgemeinere Überlegungen zur Übersetzungstheorie und zur Legitimität unterschiedlicher Bibelübersetzungen einordnet. Sodann werden die Hintergründe in der Entwicklung der neueren Bibelwissenschaft kurz dargestellt (jüdische, feministische, sozialgeschichtliche Auslegung) und durch einige Beispiele illustriert. Die anschließende kritische Besprechung weiterer ausgewählter Textstellen will zeigen, dass die Übersetzung oftmals die berechtigten Grundlagen ihres Ansatzes verlässt und die Grenzen dessen, was eine »textgerechte« Übersetzung an Interpretation und Deutung enthalten darf, beträchtlich überschreitet. Als hermeneutisches Grundproblem stellt sich heraus, dass die drei Kriterien der Übersetzungsgerechtigkeit sowohl formal (textorientiert) als auch funktional (leser[in]orientiert) verstanden und angewendet werden können – was zu einem unlösbaren Zielkonflikt und zu einer Übertreibung des letzteren Anliegens führt. Dies schließt nicht aus, dass die »Bibel in gerechter Sprache« interessante und anregende Übersetzungsvorschläge enthält, die es wert sind, im Einzelnen ernsthaft diskutiert zu werden.

I.

Die Bibel zu übersetzen, ist und bleibt ein schwieriges Geschäft. Dies hat nicht nur mit den grundsätzlichen Schwierigkeiten des Übersetzens zu tun (»Jeder Übersetzer ist ein Verräter« – nämlich am Ausgangstext, den er zwangsläufig verändern muss), sondern in diesem Fall auch mit dem besonderen Gegenstand – einem »heiligen«, in gewissem Sinne »unantastbaren« Gegenstand für viele Menschen. Die wütenden Proteste und die teilweise maßlose Polemik gegen das Projekt der »Bibel in gerechter Sprache« helfen aber nicht weiter, sondern erschweren eine sachliche Auseinandersetzung mit diesem sicherlich kritikwürdigen, aber eben auch wahrhaft »der Kritik würdigen« Unternehmen oder machen sie ganz unmöglich. Deswegen hier zunächst einige grundsätzliche Feststellungen¹:

1. Es gibt eine legitime Vielfalt von Bibelübersetzungen. Auch eine ehrwürdige, bewährte, kulturprägende und segensreiche Bibelübersetzung wie diejenige Martin Luthers kann nicht als solche Maßstab sein, wie schon die Geschichte ihrer immer erneuten Revision zeigt (sie soll im Übrigen trotz anders lautender Gerüchte keines-

1. Zum Folgenden vgl. auch meinen Beitrag: Die Bibel übersetzen – eine bleibende Herausforderung, in: *Oecumenica* 18 (2006), 75-81, hg. v. Freundeskreis Oekumenisches Institut und Wohnheim der Universität Heidelberg e. V. (s. auch unter www.oecumenica.de).

wegs durch die »Bibel in gerechter Sprache« verdrängt oder ersetzt werden – das wäre auch ein lächerliches Unterfangen). Maßstab kann immer nur der biblische Urtext sein, und jeder Übersetzungsversuch ist auf seine Textgemäßheit und gleichzeitige Verständlichkeit für seine Adressaten hin zu überprüfen. Dabei ist in der Übersetzungswissenschaft unumstritten, dass es zwei verschiedene Grundtypen von Übersetzungen gibt: einen »formalen« oder »philologischen«, bei dem die Orientierung an der Sprachgestalt des zu übersetzenden Textes im Vordergrund steht (im Extremfall eine Wort-für-Wort-Übersetzung, die in der Zielsprache keinen sinnvollen Text ergibt), und einen »dynamischen« oder »funktionalen« Typ, bei dem es vor allem um eine gleichartige Wirkung des übersetzten Textes auf seine Leserinnen und Leser geht, so wie sie beim ursprünglichen Text und in der ursprünglichen Situation intendiert war (dafür werden ggf. auch sehr weitgehende Abweichungen vom ursprünglichen Wortlaut in Kauf genommen bzw. für notwendig gehalten).² Unbestritten ist auch: Die Angemessenheit der jeweiligen Übersetzung entscheidet sich an ihrem Verwendungszweck und ihrer Adressatenschaft. Während für eine formal-äquivalente Übersetzung wohl immer nur die wissenschaftliche Arbeit als Verwendungszweck in Frage kommt, spaltet sich der Kreis der Benutzerinnen und Benutzer von dynamisch-äquivalenten Übersetzungen in eine Vielzahl möglicher Adressatengruppen auf und erfordert jeweils wiederum eine Vielzahl von Entscheidungen über Aufmachung, Ausstattung, Sprach- und Textgestaltung der jeweiligen Übersetzung (die immer auch Interpretationsentscheidungen beinhalten!). Man denke etwa nur an Schulbibeln oder Religionsbücher und deren Auswahl und Bebilderung von Texten (beides stellt bereits eine Interpretationsentscheidung dar), an missionarisch-evangelistische Übersetzungen oder an Kinderbibeln (die oftmals schon die Grenze von der Bibelübersetzung zur freien Bibelübertragung oder -bearbeitung überschreiten). Die Adressaten von übersetzten Bibeltexten können sich nach Alter, Schichtenzugehörigkeit, Dialekt oder auch Geschlecht unterscheiden. Was die »Bibel in gerechter Sprache« angeht, so ist sie keineswegs nur von Frauen für Frauen veranstaltet, sondern wird auch von Männern mit verantwortet und richtet sich genauso auch an männliche Leser. Dass sie sich an ein eher gebildetes Publikum wendet (das auch bereit ist, einführende Texte zu lesen, ein Glossar zu benutzen und andere Übersetzungen zum Vergleich heranzuziehen), wird man ihr nicht vorwerfen können, da sie mit dem Anspruch der »Wissenschaftlichkeit« auftritt.

Damit sind wir bei einem zweiten Gesichtspunkt:

2. Man kann die verschiedenen Übersetzungen in der Regel nicht jeweils exklusiv einem bestimmten Typ zuordnen und die verschiedenen Übersetzungstypen nicht exklusiv einander gegenüberstellen. Formal- und dynamisch-äquivalente Übersetzung kommen kaum jemals in Reinform vor. Letztere bedarf immer auch der Gegenkontrolle an der Form und Sprachgestalt des Ausgangstextes, wenn sie Anspruch auf Seriosität erheben und Inhalt nicht einfach durch Funktionalität ersetzen will (hier liegt die Bedeutung des Kriteriums der »Textgerechtigkeit«, welches auch der »Bibel in gerechter Sprache« zugrunde liegt). Umgekehrt ist es eine Illusion zu meinen, es

2. Zielsetzung ist, so der »Erfinder« dieser Übersetzungstheorie, die »Erstellung einer Übersetzung, die die heutigen Empfänger befähigt, richtig zu verstehen, wie die Empfänger des Originals reagiert haben müssen oder können« (E. A. Nida, *Einige Grundsätze heutiger Bibelübersetzung*, in: S. Meurer [Hg.], *Eine Bibel – viele Übersetzungen*, Stuttgart 1978, 11–18, hier: 15). Der dafür von Nida bevorzugte Begriff ist »functional equivalence« (»funktionale Gleichwertigkeit«).

könne eine gewissermaßen »neutrale« Übersetzung geben, die in »Treue« gegenüber dem Urtext (was heißt das eigentlich gegenüber der Sprache einer fremden, vergangenen Kultur?) nur die Wörter und Sätze desselben wiedergibt und die Interpretation ganz der nachfolgenden Erklärung und Auslegung überlässt. Das beste Beispiel dafür gibt Luther selbst, wenn er in der bekannten Passage aus dem »Sendbrief vom Dolmetschen« von 1530 die Einfügung des »allein« in Röm 3,28 damit rechtfertigt, dass es der »Absicht des Textes« entspreche. Man müsse nicht die »Buchstaben« (Text-treue!), sondern die einfachen Leute (Schichtenspezifik!) fragen und ihnen »aufs Maul sehen, wie sie reden, und danach übersetzen, so verstehen sie es denn, und merken, dass man deutsch mit ihnen redet.« Man wird mir entgegnen, dass es sich bei dem »allein« um eine sachgemäße Ergänzung, nicht um eine Interpretation des Textes handle.³ Als Exeget kann ich dem einerseits zustimmen, muss aber andererseits auch darauf hinweisen, dass dieses »allein« einer Paulusdeutung im Sinne eines prinzipiellen Gegensatzes von Glaube und Werken Vorschub geleistet hat, die erst durch die neuere Forschung im Zeichen einer »new perspective on Paul« überwunden werden konnte. Es hilft nichts: Der Übersetzer und die Übersetzerin können ihrer Standortgebundenheit und ihren eigenen Verstehensprämissen nicht enttrinnen, sollen dies auch gar nicht und müssen deshalb versuchen, diese offen zu legen und nach Möglichkeit zu kontrollieren – anders gesagt: die eigene Übersetzungstheorie und -praxis transparent zu machen. Luther hat dies in vorbildlicher Weise getan, und die Herausgeberinnen und Übersetzenden der »Bibel in gerechter Sprache« taten und tun dies in einer Ausführlichkeit, wie wohl kein Übersetzungsprojekt seit Luther es getan hat. Damit wächst aber auch das Risiko gravierender Missverständnisse bei Leserinnen und Lesern, die nicht bereit oder in der Lage sind, sich mit dem ganzen Reflexionsumfeld dieses Projektes zu beschäftigen und kritisch auseinanderzusetzen. Ob eine Übersetzung ein solches Risiko eingehen sollte, ist für mich eine offene Frage.

3. Die Einsicht in die Verschiedenheit der Übersetzungstheorien und -praktiken ist umso wichtiger, als die »Bibel in gerechter Sprache« – und das ist ein Novum in der Geschichte der Bibelübersetzungen – die Entscheidung über den genaueren anzuwendenden Übersetzungstyp den jeweiligen Übersetzenden der einzelnen biblischen Schriften überlassen hat. Das beste Beispiel dafür ist die unterschiedliche Wiedergabe der im Hebräischen fast identischen Zehn Worte in Ex 20 und Dtn 5. Die eine Übersetzung wird man im Sinne der obigen Typisierung als eher (nicht ausschließlich!) funktional (oder auch »leser[in]orientiert«), die andere als eher (nicht ausschließlich!) wörtlich-historisch (oder auch »textorientiert«) bezeichnen dürfen. Beide stehen neben- und gegeneinander und reizen zum Vergleich (fast zwangsläufig auch mit weiteren, z. B. wissenschaftlichen Kommentar-Übersetzungen oder freien Übertragungen). Man muss sich von der Vorstellung frei machen, die Verantwortlichen der »Bibel in gerechter Sprache« seien ein Kreis finsterner Verschwörer(innen) mit einer einheitlichen Ideologie, die nichts anderes im Sinn hätten, als mit aller Macht eine neue »Einheitsübersetzung« (im schlechten Sinne des Wortes) durchzusetzen. Nach eigenem Bekunden handelt es sich vielmehr um einen kontrovers diskutierenden Kreis, der sich nicht immer einig war und ist und der offen ist für Veränderung und Kritik (vgl. dazu in der »Einleitung« des Herausgabekreises,

3. Sie ist allerdings verbunden mit einer Umstellung von Satzteilen, die den Glauben durch Endposition im Satz besonders hervorhebt.

S. 25 f.; wie grundsätzlich und weitgehend diese Kritik allerdings sein darf, muss sich noch erweisen). Auch von daher ist pauschale Kritik an dem Unternehmen zunächst einmal unangebracht und nicht zielführend.

Fazit: Es gibt nicht die eine »richtige« Übersetzung, sondern eine Vielfalt verschiedener »sinnvoller« Übersetzungen für verschiedene Rezipienten und Rezeptionssituationen. Der Versuch, in einer neuen Übersetzung ein bestimmtes Anliegen besonders zur Geltung kommen zu lassen, ist insofern grundsätzlich legitim.

II.

Dieses Anliegen wird in der »Bibel in gerechter Sprache« – wie schon ihr Name andeutet – durch die Beachtung von drei Kriterien der »Gerechtigkeit« (neben der schon oben genannten »Textgerechtigkeit«) verfolgt: Geschlechtergerechtigkeit, Gerechtigkeit im Hinblick auf das christlich-jüdische Verhältnis und soziale Gerechtigkeit im Hinblick auf die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Menschen der Bibel. Und hier ist nun folgende Feststellung zentral wichtig: Die Tatsache, dass die vorliegende Übersetzung eine »gerechte« Sprache in den genannten drei Aspekten sucht, macht sie noch nicht von vornherein zu einer »zeitgeistigen« Marotte oder »ideologischen« Angelegenheit im schlechten Sinne des Wortes. Es liegt auf der Hand, dass die »Bibel in gerechter Sprache« im Zusammenhang mit entsprechenden Bemühungen nach dem Holocaust, im Zuge der Geschlechterforschung und einer neuen Aufmerksamkeit für die soziale und politische Dimension religiöser Erfahrungen entstanden und als ein Teil dieser Geschichte, ja als ein Zwischenergebnis derselben zu sehen ist. Jedoch allein dadurch, dass dieses sich so verhält, sind die erzielten Ergebnisse und Erkenntnisse noch nicht einfach falsch oder unseriös. Im Gegenteil: Erst durch ein erkenntnisleitendes Interesse kommt Erkenntnis zustande, die dann immer wieder auf ihre Sachgemäßheit hin überprüft werden kann und muss. Und hier gilt im vorliegenden Fall: Die genannten Bemühungen haben für die christliche Bibelwissenschaft in Gestalt der Einbeziehung des jüdischen Schriftverständnisses, in Gestalt der feministischen Exegese und in Gestalt der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung bleibende Erkenntnisse gebracht, hinter die *keine* wissenschaftliche Bibelübersetzung mehr zurück kann. Vieles ist überhaupt erst aufgrund solcher hartnäckigen Bemühungen entdeckt oder wiederentdeckt worden. Ich möchte hier nur an zwei bekannte, ähnlich gelagerte Beispiele erinnern⁴: Obwohl der philologische, textkritische und exegese-geschichtliche Befund eigentlich schon immer deutlich und es bis ins Mittelalter auch nahezu unstrittig war, dass es sich um eine Frau handelt, konnte sich die Apostelin »Junia« aus Röm 16,7 erst in der Gegenwart von neuem und nun endgültig in der Exegese und Wiedergabe des Textes durchsetzen (gegen die – in der Antike nicht nachweisbare – männliche Namensform »Junias«, die erst seit der Reformation vorherrschend geworden war). Und obwohl philologisch schon immer klar war, dass ἀδελφοί im Griechischen nicht nur »Brüder«, sondern auch »Geschwister« bedeuten kann, hat erst die feministische Exegese der Wiedergabe des entsprechenden Vokativs der Anrede in den neutestamentlichen Briefen

4. Zum Folgenden s. M. Fander, Probleme einer inklusiven Übersetzung, in: S. Meurer (Hg.), Die vergessenen Schwestern. Frauengerechte Sprache in der Bibelübersetzung, Stuttgart 1993, 67–94, hier: 70–83.

mit »(liebe) Brüder und Schwestern« (oder umgekehrt) zum Durchbruch verholfen. Die durchgängige Verwendung von »Geschwister« an diesen und an anderen Stellen in der »Bibel in gerechter Sprache« halte ich zwar für möglich, aber ungünstig, weil dieser Begriff im Deutschen eher zur Bezeichnung von Blutsverwandten benutzt wird (für die »stammverwandten« jüdischen Landsleute in Apg 2,29 heißt es hingegen richtig: »Liebe Schwestern und Brüder ...«).⁵

Einen besonders eindrücklichen Fall stellt die Übersetzung von Röm 11,15a dar. Claudia Janssen übersetzt in BigS (S. 2099) wie folgt: »Dadurch dass sie (sc. die nichtchristlichen Israeliten, G. R.) ›Nein‹ sagen, kam es zur Versöhnung der Welt.« Diese Wiedergabe basiert auf einer neuen Auffassung der ἀποβολή am Versanfang nicht als (passive) »Verwerfung« Israels (durch Gott aufgrund seines Unglaubens – was ja gerade in 11,1 zurückgewiesen worden war!), sondern als (aktives) »Verwerfen« des Evangeliums = »Nein sagen« (durch die Mehrheit Israels). Dementsprechend meint προσλημψις in 11,15b dann nicht die »Wiederannahme« Israels (durch Gottes Gnade am Ende), sondern sein »Ja sagen« zum Evangelium. – Klaus Haacker hat in einem schönen Beitrag⁶ gezeigt, wie dieser Neuvorschlag zur Übersetzung des Verses überhaupt erst aufgrund des entstandenen jüdisch-christlichen Dialoges möglich war und aus ihm hervorgegangen (und speziell mit der Person von Heinz Kremers verbunden) ist. Erst die Überwindung der Substitutionstheorie (Enterbung und Ersetzung Israels durch die Kirche) machte den Blick frei für eine neue Deutung dieses Verses, die philologisch schon immer möglich war und semantisch nicht zu beanstanden ist. Es soll hier nicht das Für und Wider dieser Auffassung diskutiert (Haacker selbst spricht sich für eine Rückkehr zur Vulgata, zu Luthers und Bengels Übersetzung von ἀποβολή mit »amissio« bzw. »Verlust« aus)⁷, sondern nur darauf aufmerksam gemacht werden, wie hier das erkenntnisleitende Interesse des christlich-jüdischen Dialogs eine Erkenntnis und immer schon mögliche Übersetzung zutage gefördert hat, die dann wiederum natürlich auf ihre Sachgemäßheit hin geprüft werden kann und muss.⁸

Ich möchte dem Initiativkreis der »Bibel in gerechter Sprache« zugutehalten, dass sie von solcherlei Erfahrungen ausgegangen sind und nicht von einer vordergründigen Orientierung am »Zeitgeist«. Dass sich solcherlei Erfahrungen und Entdeckungen zugleich als wegweisend und »befreiend« für heutige Theologie, für Frauen, für sozial Benachteiligte usw. erwiesen haben, wird man den Beteiligten nicht zum Vorwurf machen können, sondern man wird sich vielmehr darüber freuen. Ihnen hermeneutische Naivität oder ein unreflektiertes Vermischen von historischem und aktuellem Textsinn vorzuwerfen, ist für eine akademische Theologin oder einen akademischen Theologen fast schon ehrenrührig. Des Problems waren die Überset-

5. Vielleicht darf in diesem Zusammenhang auch daran erinnert werden, dass die Frage, inwieweit in alttestamentlichen Rechts- und Kulttexten Frauen »mitgemeint« sind, die (jüdische) Auslegung schon immer beschäftigt hat, von daher eigentlich keine neue Fragestellung und auch in der modernen Exegese immer wieder einmal behandelt worden ist.
6. K. Haacker, *Bibelübersetzung nach dem Holocaust: Ein Beispiel aus dem Römerbrief*, in: ders., *Versöhnung mit Israel. Exegetische Beiträge*, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 2002, 209–216.
7. S. dazu jetzt auch K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig '2006, 254–256. Anders zuletzt D. Sänger, *Verwerfung und Annahme*, in: ders./U. Mell (Hg.), *Paulus und Johannes*, FS J. Becker (WUNT 198), Tübingen 2006, 381–410, hier: 398 ff.
8. Am Rande sei darauf hingewiesen, dass die Tradition der jüdischen Bibelübersetzungen selbst immer eine Tendenz zur »Texttreue«, zur formalen Äquivalenz aufwies – von der kai ge-Rezension der LXX über Aquila bis hin zu Buber/Rosenzweig.

zerinnen und Übersetzer sich sehr wohl bewusst (wie die »Einleitung« zeigt; vgl. etwa BigS S. 25: »Zuweilen gerieten die Kriterien in Konflikt miteinander und es gab Kompromisse. Manche Spannungen konnten nicht gelöst werden.«) – ob sie es freilich angemessen gelöst haben oder zumindest angemessen damit umgegangen sind, ist eine andere Frage.

III.

Steht es so, dann muss die entscheidende kritische Frage an die »Bibel in gerechter Sprache« lauten, ob die Herausgeberinnen und Übersetzer in berechtigter Freude über neue Erkenntnisse und Aufbrüche in der Bibelauslegung nicht weit über das Ziel hinausgeschossen sind. Dies scheint mir tatsächlich der Fall zu sein.

Beginnen wir als Beispiel mit der viel und zu Recht kritisierten Übersetzung von Mt 23,2: »Auf dem Stuhl Moses' sitzen toragelehrte und pharisäische Leute«. Der Begriff »Leute« soll implizieren, dass es auch »Pharisäerinnen« gegeben haben könnte (so durchgängig in der Mt-Übersetzung von Luise Schottroff). Ich will mich gar nicht so sehr auf diese Frage kaprizieren – auch sie ist zunächst einmal keine feministische Marotte, sondern eine historische Sachfrage, und immerhin gibt es in der Mischna eine – umstrittene – Stelle, die man in diesem Sinne deuten könnte. Die Mehrheit der Exegeten lehnt, soweit ich sehe, diese Auslegung (auf die Existenz pharisäischer Frauen im Sinne einer religiösen Gruppierung) zwar ab⁹, aber nirgendwo steht geschrieben, dass die Übersetzung einer Bibelstelle der »communis opinio« der Exegeten folgen muss (allerdings macht die Penetranz, mit der bei Schottroff die Pharisäerinnen in den Text eingetragen werden, aus dieser möglichen Mücke einen Elefanten bzw. aus der Möglichkeit eine Gewissheit und vermittelt im Ergebnis wohl ein historisch völlig unzutreffendes Bild). Es geht mir jedoch hier mehr um die Tilgung des bestimmten Artikels im Plural – eine formale Übersetzung von Mt 23,2 müsste lauten: »Auf Moses' Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und die Pharisäer.« Wenn Schottroff diesen bestimmten Artikel (»die« Schriftgelehrten und »die« Pharisäer) weglässt, so beseitigt sie damit – erklärtermaßen (s. die Einleitung zum Matthäusevangelium, S. 1836) – die generalisierende (aus heutiger Sicht »ungerechte«) Sprechweise des Evangelisten Matthäus, der *alle* Pharisäer und Schriftgelehrten (die er offensichtlich weitgehend miteinander identifiziert) seiner Zeit pauschal anklagen will – gerade angesichts und im Gegenzug zu der überraschend positiven Aussage von V. 3a (»Alles, was sie euch lehren, das tut und daran haltet euch«). Gegen die Tendenz des Matthäus hat Schottroff das ganze Kapitel 23 in subtiler Weise umgestaltet, indem sie immer nur *bestimmte* toragelehrte und pharisäische Leute angesprochen sein lässt; vgl. bes. V. 3b (»wenn ihre Worte nicht mit ihren Taten übereinstimmen«), V. 5 (»Alles, was *solche* Leute tun«), V. 13 (»Wehe euch ..., wenn ihr den Menschen die Welt Gottes zuschließt«), V. 15.23.25.27.29 (»Wehe euch, ihr Scheinheiligen *unter* den toragelehrten und pharisäischen Männern und Frauen«), V. 26 (»Ihr Unverständigen *unter* den pharisäischen Leuten«). Es kann m. E. nicht das Ziel

9. Vgl. nur E. W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart u. a. 1995, 145 mit 361 Anm. 105 im Anschluss an P. Schäfer, *Der vorrabbinische Pharisäismus*, in: M. Hengel/U. Heckel (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 125–175, hier: 129f.

einer Übersetzung sein, solche historisch bedingten Anstößigkeiten zu beseitigen – auch dann nicht, wenn diese Anklagen nach einer verhängnisvollen Wirkungsgeschichte heute noch einmal anders klingen als damals in der Ursprungssituation. Ulrich Luz hat hier völlig richtig geurteilt: »Grundsätzlich meine ich, dass bei einer Übersetzung das Kriterium der Texttreue in Fällen, wo es sich mit dem Kriterium der Wirkung des Textes auf die Leser/innen nicht verbinden lässt ..., den Vorrang hat.«¹⁰ Oder, um ein alttestamentliches Beispiel zu wählen: Die beinahe durchgängige Ergänzung der Anrede »mein Sohn« durch »meine Tochter« in der Weisheitslehre des Sprüchebuches erweckt m.E. einen völlig falschen Eindruck von der Stellung der Frauen und Mädchen in einer patriarchalischen Gesellschaft des Alten Orients. Die Hinweise auf mögliche Ausnahmen (z.B. Spr 31 oder den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht) rechtfertigen auch hier nicht die generelle Veränderung im Wortlaut des biblischen Textes. Die Weisheit ist zwar »weiblich«, aber gerade deshalb wird sie dem jungen Mann anstelle der »fremden Frau« empfohlen und ans Herz gelegt (so ganz deutlich in Spr 7,1–5, wo sich auch die einzige Ausnahme von der Übersetzungspraxis des BigS-Sprüchebuches findet; falsch deshalb die Wiedergabe von Spr 2,1 in Verbindung mit 2,16: »... meine Tochter ... Du sollst vor der fremden Frau bewahrt bleiben«!).

Ein besonders schwieriger Fall sind die sog. Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48). Ich halte die von Schottroff angebotene Wiedergabe (»Ich lege euch das heute so aus« statt »Ich aber sage euch«) für falsch – und zwar vor allem wegen des im Griechischen nicht vorhandenen »heute«. Jesus kommentiert hier nicht die Tora in einer Weise, die morgen oder irgendwann durch eine andere oder bessere ersetzt oder überwunden werden könnte oder sollte, sondern er redet als »eschatologischer« Schriftgelehrter, als letzter, endgültiger, als der »wahre« Lehrer – dies ist das Mindeste, was christologisch in diesem Zusammenhang gesagt werden muss, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe.¹¹ Von diesem Punkt abgesehen wird man aber mit der Auffassung Schottroffs nicht so leicht fertig werden. Die Bezeichnung »Antithesen« ist längst fragwürdig geworden – ebenso wie diejenige des »Antijudaismus«, wenn damit ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Judentum und Christentum schon im Neuen Testament angezeigt werden soll. Es ist längst keine Außenseitermeinung mehr, dass »Antijudaismus« keine angemessene Kategorie für die Interpretation neutestamentlicher Texte sein kann (umso mehr allerdings für die nachfolgende Wirkungsgeschichte!), da es sich bei den Ursprungskonflikten, wie die neutestamentlichen Schriften sie bezeugen, noch um eine Art innerjüdischen »Familienstreit« oder »Geschwisterrivalität« handelt. Deswegen ist um das Verständnis von Mt 5 längst eine lebhafte Diskussion im Gange, und jede Übersetzung impliziert exegetische Entscheidungen und Deutungsmöglichkeiten, die umstritten bleiben werden. Und wann wären sich Exeget(inn)en über solch schwierige Fragen je einig gewesen?

Auf der anderen Seite ist gerade die Eingangswendung zu den sog. Antithesen ein schönes Beispiel dafür, wie man allzu weitgehende Interpretationen vermeiden oder offenhalten kann, wenn man möglichst wörtlich-formal übersetzt. Im vorliegenden

10. U. Luz, Zum Problem der Übersetzung der matthäischen »Antijudaismen«, in: J. Kerkovský (Hg.), EPITAOUTO, FS P. Pokorný, Prag 1998, 246–256, hier: 254. (im Orig. teilweise kursiv).

11. G. Röbser, Jesus – der wahre »Schriftgelehrte«. Ein Beitrag zum Problem der »Toraverschärfung« in den Antithesen der Bergpredigt, ZNW 86 (1995), 20–33.

Fall könnte dann allenfalls strittig sein, ob die Partikel *δέ* eher im verbindenden (»und«) oder eher im gegensätzlichen (»aber«, »jedoch«) Sinne gemeint ist, was sprachlich beides möglich ist und nur aufgrund des Kontextes entschieden werden kann. Eine genaue Deutung der Wendung (anti-jüdisch oder inner-jüdisch) ist damit aber nicht zwangsläufig verbunden. Dies führt uns zu unserem nächsten Punkt.

IV.

Eine Übersetzung kann eine Interpretation nicht ersetzen. Wohl kann man mit H.-G. Gadamer sagen, die Übersetzung sei die Vollendung der Auslegung; trotzdem kann sie nicht alle Möglichkeiten des Nicht- und Missverstehens ausschließen und vermeiden, so dass eine zusätzliche Erklärung in jedem Fall überflüssig wäre. Dies zeigt die »Bibel in gerechter Sprache« ja auch selbst, indem sie dem Textteil immerhin 48 Seiten Anmerkungen und ein Glossar von 50 Seiten anfügt. Wenn aber – um ein besonders heftig umkämpftes Beispiel zu nennen – L. Schottroff in Mt 6,9 (und darüber hinaus) »Vater und Mutter im Himmel« übersetzt, so trägt sie damit einen zusätzlichen Aspekt (dass es nämlich auch weibliche Gottesbilder in der Bibel gibt; vgl. im Glossar unter *pater*, S. 2376) in den Text ein, obwohl er dort sprachlich nicht repräsentiert ist. Damit »überanstrengt« sich die Übersetzung und schießt erneut – trotz des sachlich berechtigten Anliegens, die Bildhaftigkeit des bildlichen Redens von dem bildlosen Gott bewusst zu machen (s. ebd.)¹² – über das Ziel hinaus. Analoges gilt beispielsweise auch für die (sachlich zutreffende) Hinzufügung Saras zu »Abraham und seinen (jetzt: ihren) Nachkommen« in Lk 1,55. Solches kann man m. E. in selbst gestalteten liturgischen Texten machen, aber nicht in einer Übersetzung. Ähnlich problematisch ist die aus denselben Motiven erfolgende konsequente Verdrängung (»Neutralisierung«) der Bezeichnungen »Sohn« und »Menschensohn« für Jesus. Man wird durchaus einräumen, dass *υἱός* = »Sohn« auch allgemeiner »Kind« oder »Nachkomme« bedeuten und – besonders im Plural – beide Geschlechter umfassen kann (siehe z. B. Mt 5,9.45 »Kinder« in der Luther-Übersetzung) und dass die gewählten Ersetzungen für »Menschensohn« (siehe im Glossar unter *hyios*, S. 2361) eine lange und breite exegetische und religionsgeschichtliche Diskussion über den Titel »Menschensohn« widerspiegeln, dessen Herkunft und genaue Verwendung in den Evangelien nach wie vor umstritten ist. Dennoch wäre es für eine »Übersetzung« angemessener, die (höchst unsichere) Deutung der letztgenannten Wortverbindung dem Leser/der Leserin bzw. einer zusätzlichen Erklärung zu überlassen (dafür gibt es »Kommentare«) und sie nicht durch die Wiedergabe im Deutschen vorab festzulegen – zumal hier zentrale Fragen der Christologie berührt sind.

12. L. Schwienhorst-Schönberger weist zu Recht darauf hin, dass das Bilderverbot des Dekalogs sich »nicht gegen Sprach-, sondern gegen Kultbilder richtet« (*ders.*, Auslegung statt Übersetzung? Eine Kritik der »Bibel in gerechter Sprache«, Herder-Korrespondenz 61/1, 2007, 20–25, hier: 22). Doch wenn ich BigS richtig verstehe, will sie durch ihre Übersetzung des Gottesnamens die Gottesbilder nicht »vermehrten« (vgl. ebd.: »innerbiblische Bildvermehrung«), sondern gerade dafür sorgen, dass sie nicht zu »Kultbildern« werden, sondern sich gegenseitig irritieren und relativieren (vgl. eine so paradoxe Formulierung wie »Mutterschoß des Vaters« in Joh 1,18). Sie will also den »Anthropomorphismus« (a. a. O., 25) gerade überwinden. Mit einer »Beigesellung« im Sinne des islamischen Vorwurfs gegen das Christentum (a. a. O., 23) oder einer – wie immer wieder zu hören – »Sexualisierung« Gottes hat das nichts zu tun.

Der Vorwurf einer Bevormundung der Leserschaft und einer »entchristologisierenden« Tendenz ist hier – wie an vielen anderen Stellen – nicht von der Hand zu weisen. Hier ist es dann umso wichtiger, die vorliegende Übersetzung nicht als einzige zu benutzen. Nicht ob »Interpretation« oder nicht, sondern die Tendenz und das Ausmaß derselben steht dann zur Diskussion.

Auch die Übersetzung des Johannes-Prologs (»der Logos« als »die Weisheit«) ist nicht nur einfach »feministisch bewegt«, sondern aufgrund der engen Zusammengehörigkeit der drei göttlichen »Hypostasen« Logos, Sophia und Dynamis im hellenistischen, speziell alexandrinischen Judentum auch durch die religionsgeschichtliche Forschung inspiriert. Auch wenn man zugesteht, dass das deutsche »Wort« (zumindest außerhalb des biblischen Zusammenhangs) die Bedeutungstiefe und –fülle des antiken λόγος nicht annähernd einzufangen und auszuschöpfen vermag, so erreicht dies das deutsche »Weisheit« noch viel weniger: Es reduziert »Logos« noch stärker auf einen bestimmten, für sich genommen nicht falschen Aspekt (vgl. 1 Kor 1,24), weil es die Bezüge zum Schöpfungsbericht der Hebräischen Bibel (Wort-Schöpfung) und zu sonstigen neutestamentlichen Logos-Aussagen sowie zum außerjüdischen Bereich (der Logos als kosmisches Prinzip und »Weltvernunft« in der Stoa) zum Verschwinden bringt. Die Übersetzerinnen (Judith Hartenstein und Silke Petersen) formulieren in ihrer Einleitung zum Johannesevangelium (S. 1982) die Forschungshypothese, in Joh 1,1–18 sei »ein Lied auf *die* Weisheit auf *ihn* (sc. Jesus) übertragen« (Hervorhebungen von mir; G. R.) – aber nicht umgekehrt (wie die Übersetzung verfäht) von Jesus auf die Weisheit.

Schließlich möchte ich kurz auf die Wiedergabe des Gottesnamens in dieser Bibelübersetzung eingehen, die in besonderer Weise auf Unverständnis und Widerspruch gestoßen ist: Auf jeder linken (geraden) Seite wird eine zufällige Auswahl von mehr oder weniger abstrakten Gottesbezeichnungen, persönlicher Anrede, männlichen und weiblichen Titeln angeboten, die an den grau unterlegten Textstellen (Tetragramm bzw. *kyrios*) eingesetzt werden können. Damit sollen die Unaussprechbarkeit, besser: das Geheimnis, die Unverfügbarkeit des heiligen Namens Gottes zum Ausdruck gebracht und für das laute Lesen Ersatzvorschläge gemacht werden. Auch diese Praxis ist m. E. differenziert zu betrachten: Für das Alte Testament bzw. die Hebräische Bibel halte ich den Vorschlag für diskussionswürdig. Er spiegelt durchaus sachgemäß eine Debatte wieder, die etwa auch in jüdischen Kreisen anlässlich einer neuen amerikanischen Tora-Übersetzung geführt wurde und die man im Archiv des SBL-Forums (8/4/2006–9/3/2006: »God's Name in a Gender-Sensitive Jewish Translation« von David E. S. Stein) nachlesen kann (zu finden über www.sblforum.org/publications/SBLForum.aspx). Allerdings hat man sich dort am Ende auf eine einheitliche Lösung (das Tetragramm in hebräischen Buchstaben, als nicht übersetzter Name) festgelegt. Dies ist m. E. ein deutliches Indiz für das, was ich auch als theologisches Argument anführen würde: Der ursprünglich hebräische Name Gottes »gehört« Israel und sollte nicht in das griechische Neue Testament transportiert werden. Natürlich hängt eine solche Einschätzung auch davon ab, welchen Stellenwert man der Hebräischen Bibel insgesamt im Rahmen der ganzen christlichen Bibel einzuräumen bereit ist (das gilt auch für die ungewöhnliche Reihenfolge der biblischen Bücher in der »Bibel in gerechter Sprache«, die zunächst die Schriften der Hebräischen Bibel bietet und dann erst die Apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften folgen lässt). Aber schon in der hellenistischen Diaspora (in der im Übrigen auch die Septuaginta und damit eine Vorstufe des späteren christlichen Kanons entstanden

ist) gab es eine partielle Tendenz, den Gottesnamen (das Tetragramm) zugunsten von Gottesbezeichnungen und anderen Gottesanreden (z. B. Gott, Herr, Vater) zurücktreten zu lassen – nachdem klar geworden war, dass nur dieser eine, Israel bekannte Gott existierte und er der eine Herr (κύριος) der ganzen Menschheit ist (so später auch von Jesus¹³). Erst recht gilt diese Zurückhaltung gegenüber dem Namen Gottes für das jüdische Mutterland. In einer solchen Tradition stehen m. E. auch Jesus und die frühen Christen, für die der *hebräische* Gottesname eine immer geringere Rolle spielte (vgl. aramäisch: »Abba«). Er tritt wohl auch gegenüber dem Gewicht der in Jesus geschehenen endgültigen Offenbarung Gottes zurück. Aber auch hier gilt: Die »Bibel in gerechter Sprache« trifft an dieser Stelle historische Urteile und theologische Entscheidungen, die man nicht zu teilen braucht (ich teile sie nicht), die man aber respektieren und diskutieren kann. Und sie macht zumindest auf die schwierige Frage aufmerksam, welche Rolle der alte hebräische Gottesname im Bewusstsein aramäisch und griechisch sprechender Judenchristen der Anfangszeit eigentlich noch spielte (z. B. in der Vaterunser-Bitte Mt 6,9 par. Lk 11,2: »dein Name werde geheiligt«) – und damit auch für uns zu spielen hätte?!

V.

Trotz aller Zugeständnisse des Herausgabekreises bezüglich der Unabgeschlossenheit und des Spannungsreichtums der vorgelegten Übersetzung bleibt am Ende die Frage, ob das zugrunde gelegte hermeneutische Konzept überhaupt aufgehen *kann*. Schon ein Blick in die ersten Zeilen des Vorwortes von P. Steinacker offenbart die Grundspannung, in der sich das ganze Unternehmen bewegt (S. 5): Wenn die Übersetzungen »deutlich machen« sollen, »dass und wie Frauen an den Geschehnissen und Erfahrungen der biblischen Texte beteiligt und damals wie heute von ihnen angesprochen sind« – was geschieht dann mit Texten, in denen dies offensichtlich (leider) nicht der Fall ist? Werden sie so stehen gelassen und als solche in ihrer Fremdheit ausgehalten – oder wird nicht doch zumindest unterschwellig versucht, sie zu »entschärfen« und für heutige Bedürfnisse »lesbar« zu machen? Wenn es um eine Übersetzung geht, »die versucht, auf antijudaistische Interpretationen zu verzichten« – was ist dann mit Texten, die vielleicht nicht »antijudaistische«, aber vielleicht »israelkritische« Züge aufweisen? Wenn »die sozialen Realitäten im Wortlaut der Übersetzung deutlich werden« sollen, so entspricht das dem Kriterium der »Gerechtigkeit« gegenüber dem »Ursprungstext« – solange nicht zeitgenössische politische und soziale Interessen (die für sich genommen legitim und notwendig sind und ihre unverzichtbare theologische Bedeutung haben) sich in die Übersetzung einmengen (»Gerechtigkeit und Befreiung« sind jedenfalls nicht der einzige Auslegungsschlüssel

13. Vgl. Röm 10,12f. – Dass BigS den Kyrios-Titel an dieser Stelle nicht auf Jesus, sondern auf Gott (»die Lebendige«) bezieht, signalisiert das in der Tat schwerwiegende Problem einer umstandslosen Übertragung alttestamentlicher Gottesaussagen auf Jesus (hier: Joel 3,5; dasselbe in Apg 2,20f.), ist aber gerade deshalb exegetisch und theologisch problematisch (s. auch: Jes 28,16 in Röm 10,11 »Wer auf Gott vertraut ...« – Glaube an Jesus Christus als den auferweckten Herrn ist aber etwas anderes als ein allgemeines Gottvertrauen). Die Wiedergabe des Gottesnamens mit »Herr« wird ganz vermieden (obwohl das hebräische Äquivalent »Adonaj« zur Auswahlliste gehört), weil »der Charakter als Eigenname verloren ging und gleichzeitig die Konnotation von Autorität und ›Herrschschaft verstärkt wurde« (Einleitung, S. 18).

für biblische Texte). Aber kann man beide Ziele *gleichzeitig* und *gleichgewichtig* verfolgen und erreichen? Kann man *gleichzeitig* und *gleichgewichtig* formal und funktional übersetzen? Ich meine nach dem oben unter I.2. Gesagten: gleichzeitig ja, gleichgewichtig nein. Wenn dem aber so ist, wie sehen dann die gefundenen notwendigen Kompromisse der »Bibel in gerechter Sprache« aus? Sind es faule Kompromisse im Sinne einer Anpassung an heutige Fragen und Antworten oder eröffnen sie auch dem Ursprungsverständnis neue Dimensionen? Zugegeben: Die meisten Übersetzungsvorschläge enthalten eine gewisse »*particula veri*«. Aber schafft man sich dadurch, dass man diese wahrnimmt, auf der anderen Seite nicht mehr Probleme, als man damit löst? Die Verdrängung der Sohnes- durch eine – bislang nicht existierende – »Kindeschristologie« oder das Verhältnis von »Glaube« und »Vertrauen« sind dafür gute Beispiele. Alle diese Fragen kann man nur durch sorgfältige Einzelanalysen beantworten und man sollte sich dieser Aufgabe nicht durch pauschale Polemik entziehen wollen.