

## Ungerechte Texte und gerechte Sprache<sup>1</sup>

### Überlegungen zur Hermeneutik des Bibelübersetzens

Ruth ist tugendsam und Boas vermögend, so sehen es zumindest viele Übersetzungen des Buches Ruth, da sie das hebräische Nomen, das Stärke und Kraft zum Ausdruck bringen will, je nach Geschlecht der zu bezeichnenden Person unterschiedlich wiedergeben. Ihnen zufolge liegt die Stärke einer Frau in ihrer Tugend, in ihren inneren Werten, die eines Mannes in seinem Wohlstand. Diese genderspezifische Übersetzung, die in unterschiedlichen Sprachen Niederschlag gefunden hat,<sup>2</sup> trägt genderlichées in die Texte ein und schreibt damit ungleiche, ungerechte Verhältnisse fest.

Innerhalb der Exegese wurden in den vergangenen Jahrzehnten solche und ähnliche Fälle aufgezeigt, wo Sexismus und genderlichées erst im Akt des Übersetzens in Texte eingetragen wurden.<sup>3</sup> Eine Bibelübersetzung in gerechter Sprache<sup>4</sup> will versuchen Übersetzungen, die Machtverhältnisse festschreiben, aufzuheben. Doch wie können Texte, die selbst ungerechte (Geschlechter-)Verhältnisse widerspiegeln, gender-fair übersetzt werden?<sup>5</sup> So richtet sich die Her-

1. Der Beitrag basiert auf einem Kurzreferat, das im Rahmen der von Irmtraud Fischer koordinierten italienisch-/deutschsprachigen Tagung »Gender Studies e testi sacri« in Trento/Italien am 10. Dezember 2004 gehalten wurde.
2. Exemplarisch seien nur einige Wiedergaben genannt: Die Einheitsübersetzung liest in Ruth 2,1 »einen Grundbesitzer«, in Ruth 3,11 »eine tüchtige Frau«; die New International Version in Ruth 2,1 »a man of standing« und in Ruth 3,11 »a woman of noble character«; Nederlands Bijbelgenootschap 1951: Ruth 2,1 »een zeer vermogend man«, Ruth 3,11 »een deugdzame Frau«, demgegenüber wurde eine Verschiebung in der neuen niederländischen Übersetzung vollzogen (Nieuwe Bijbelvertaling 2004) in Ruth 2,1 »belangrijk« und in Ruth 3, 11 »een bijzonder vrouw«. Die protestantische chinesische Standardübersetzung bezeichnet Ruth mit einem genderspezifischen Wort, das ihr eine spezifisch weibliche Tugend zuschreibt, ebenso die New Korean Revised Edition.
3. So hat etwa Irmtraud Fischer für das hebräische Verb »zaba« »dienen/Dienst tun« gezeigt, dass dieses Verb genderspezifisch übersetzt wird, je nachdem, ob es von Männern oder von Frauen im Kontext des Kults ausgesagt wird (in Ex 38,8 für die Frauen, die sich am Eingang des Offenbarungszeltes aufhielten, für die Leviten in Num 8,24, die ihren Dienst tun). Vgl. dies., Genderbias in Übersetzung und Exegese am Beispiel der Dienste am Eingang zum Offenbarungszelt, in: dies., Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten, Münster 2004, 45-62.
4. Vgl. <http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de>.
5. Vgl. Castelli, Elisabeth, Les belles infidèles/Fidelity or Feminism? The Meaning of Fem-

meneutik des Verdachts nicht nur gegen die Auslegung, die Übersetzung, wie im oben skizzierten Fall, sondern auch gegen den Text. Welche Konsequenzen hat dies für die Übersetzung der Texte nicht zuletzt innerhalb eines Projekts, das sich eine »gerechte Sprache« zum Ziel gesetzt hat?

## 1. Können Texte bzw. kann Sprache gerecht oder ungerecht sein?

### 1.1 Eine sprachtheoretische Vorbemerkung

Sprache bildet nicht Wirklichkeit ab, sie konstruiert sie vielmehr. Im Sprechen schaffen wir mit der Sprache einen Raum, in dem wir leben oder eben nicht leben können. Im Diskurs wird festgelegt, wie über Ereignisse gedacht und gesprochen werden kann. Denn Sprache ist ein performativer Akt und Rede Sprachhandlung. Einem Text bzw. der Sprache kommt somit neben der rhetorischen Funktion auch eine soziale zu, da Sprache gemeinschaftsbildend wirkt. Machtverhältnisse werden mittels der Sprache hergestellt und zugleich festgeschrieben, andere Perspektiven bleiben ausgeblendet. Mit Blick auf ungerechte Texte heißt dies, dass sie nicht allein ungerechte Verhältnisse zur Darstellung bringen, sondern, dass sie möglicherweise selbst Unrecht tun.<sup>6</sup>

### 1.2 Was sind un/gerechte Texte?

Mit der Alttestamentlerin Phyllis Trible gesprochen sind ungerechte Texte »texts of terror«<sup>7</sup>, Geschichten des Schreckens und der Gewalt, Geschichten, in denen Frauen und Männer dieser ausgesetzt sind. Sie analysiert vier alttestamentliche

inist Biblical Translation, in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Nr. 6, 1990, 25-39, 26 f.: »We must ask whether it is possible to write a translation of the Bible that is a (sub)version of it? [...] Is our feminist practice of translation guaranteed to produce a text that points ever closer to, attains to a truth of translation? Or is our work not always already undercut by uninterrogated categories of authority and canonicity? Or, to put the question another way, does a feminist translation of a text always produce a nonsexist text?«.

6. Toni Morrison formulierte dies anlässlich der Verleihung des Nobelpreises für Literatur am 7. Dezember 1993 so: »Oppressive language does more than represent violence; it is violence« (vgl. <http://nobelprize.org/literature/laureates/1993/morrison-lecture.html> vom 16.03.2005).
7. Trible, Phyllis, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Phi-

Erzählungen: die Bedrückung und Verstoßung Hagers (Gen 16 und 21), die Vergewaltigung der Königstochter Tamar (2 Sam 13), der Sexualmord an einer namenlosen Frau (Ri 19) und die Opferung von Jephthas Tochter (Ri 11). Die Reihe lässt sich fortsetzen: die Nebenfrauen Davids, die von Absalom in Besitz genommen werden (2 Sam 16,20-23), Frauenhandel und Kriegsgefangenschaft (Ri 12; Dtn 21), Billigung der Versklavung von fremden Frauen und Männern (Lev 25) etc.

Ist das Alte Testament also ein Buch voller ungerechter Texte? »Die erste Rückfrage an die Frage, ob das Alte Testament ein grausames Buch sei, lautet: Kann ein Buch grausam sein? Und wenn ja, dann wie und unter welchen Bedingungen? Ist ein Buch grausam, wenn es Gewalt und Grausamkeit als ein Thema hat? [...] Oder ist ein Buch grausam, wenn es Gewalt und Grausamkeit billigt?«<sup>8</sup>.

Hier zeichnet sich mehr als eine terminologische Schwierigkeit mit Blick auf die inneralttestamentliche Haltung gegenüber Unrecht und Gewalt ab, denn Gewalttexte bilden Unrecht ab, auch ohne dass dies benannt wird. Es besteht ein Unterschied zwischen Texten, die über ungerechte, unrechtschaffende Ereignisse berichten und Texten, die Unrecht legitimieren. Dabei ist es hilfreich, zwischen der dargestellten Gewalt und Gewalt mit den Mitteln der Darstellung zu unterscheiden, wobei auch die Darstellung selbst Gewalt sein kann.<sup>9</sup> Gerade bei narrativen Texten mag die Grenze nicht immer so deutlich sein, es gilt jedoch nach Spuren zu suchen, wo dem Unrecht auch innerhalb von ungerechten Texten Recht entgegengesetzt wird.

Dem stehen alttestamentliche Texte gegenüber, die das Unrecht und die Gewalttaten eindeutig anklagen: etwa in Amos 3,10 die wirtschaftliche Ausbeutung; in Ex 23,1 die Falschaussage vor Gericht, in Gen 49,5 die physische Anwendung von Gewalt, in Lev 25 die Versklavung von hebräischen Männern und Frauen. Diese Erkenntnis, dass alttestamentliche Texte Recht bzw. Gerechtigkeit fördern, bildet eine hermeneutische Voraussetzung des Projekts »Bibel in gerechter Sprache«.<sup>10</sup> Gerechte Texte sind Texte, die zur Kritik am Unrecht befä-

adelphia/Fortress Press 1983 (dt. Mein Gott, warum hast du mich verlassen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 2 1990).

8. Ebach, Jürgen, Ist das Alte Testament ein grausames Buch?, in: Crüsemann, Frank, Theissmann, Udo (Hg.), Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, Gütersloh 1998, 16-20, 16.
9. Exum, Cheryl J., Raped by the Pen, in: dies., Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives (JSOTSS 163) Sheffield 1993, 170-201, unterscheidet zwischen der Erzählung, der literarischen Wiedergabe von (außertextueller) Gewalt und der textuellen Gewalt, in der ein Text selbst zum Mordwerkzeug wird. Vgl. dazu auch Müllner, Ilse, Art. Gewalt, Bibel und Theologie, in: Gössmann, Elisabeth/Kuhlmann, Helga u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 2004, 234-236, 235.
10. Vgl. Ebach, Jürgen, Gerechte Bibelübersetzung – ein Projekt, in: Hardmeier, Christof u. a. (Hg.), Freiheit und Recht. FS für Frank Crüsemann, Gütersloh 2003, 15-41.

higen und die Gemeinschaftstreue und Solidarität (hebr. »zedaqa«) fördern. »Gemeinschaft und Gerechtigkeit sind zwei Seiten einer Medallie.«<sup>11</sup> Gerechtigkeit wird dabei als eine relationale Größe gedacht, die kontextuell verankert ist und sich nicht an einer feststehenden, fixierten, starren Norm, sondern an der anderen/dem anderen, am konkreten Gegenüber ausrichtet.

## 2. Zur Hermeneutik des Übersetzens

Bereits der Vorgang des Übersetzens kann Gerechtigkeit fördern bzw. unterdrückerisch wirken. So geschieht im Übersetzen vielfach eine Kulturaneignung durch den fremden Text, der nicht an uns adressiert war, oder aber die so genannte Zielsprache und Kultur, in die übersetzt wird, wird kolonialisiert,<sup>12</sup> d. h. ihrer Identität beraubt. Doch Übersetzen kann gerade auch Gerechtigkeit schaffen im Austausch.<sup>13</sup> Übersetzen ist dann demokratisierend und ermöglicht Partizipation, denn Übersetzungen eröffnen Zugang zu Texten, Wissen, Erfahrungen unabhängig von Sprachbeherrschung, Kultur- und Bildungsbesitz.

Daneben stellt sich an den Text selbst die Frage nach der Gerechtigkeit. Schließt die Bibel als ein androzentrisches bzw. patriarchales Buch nicht auch in einer Übersetzung die Sicht der Frauen aus. Es scheint, dass eine feministische Übersetzung der Bibel ein Oxymoron ist. Entsprechend wird immer wie-

11. Assmann, Jan/Janowski, Bernd/Welker, Michael, Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: Janowski, Bernd, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 220-246, 232.
12. Vgl. mit Blick auf afrikanische Bibelübersetzungen: Mbuwaweyesango, Dora R., How Local Divine Powers were Suppressed: A Case of Mwari of the Shona, in: Dube, Muse (Hg.), Other Ways of Reading. African Women and the Bible, Atlanta/ Geneva 2001, 63-77 und Ntloedibe-Kuswani, Gomang Seratwa, Translating the Divine: The Case of Modimo in the Setswana Bible, in: ebd., 78-97.
13. Dies ist die Vision, der sich die Hauptdarstellerin Nicole Kidman als Silvia Broome in »The Interpreter« (dt. Die Dolmetscherin) von Sydney Pollack verpflichtet weiß. Aufgrund ihrer Erfahrungen in den Befreiungskämpfen und den sich anschließenden Genoziden in ihrem Heimatland irgendwo und nirgends im südlichen Afrika setzt sie als Weiße nun auf Dialog und will mit ihrer Arbeit als Dolmetscherin bei der UN Frieden und Gerechtigkeit fördern. Fällt der politisch engagierte Film dennoch einem othering anheim, wenn die Schlussfolgerung nach der Betrachtung ist, dass Afrika ohne Hoffnung bleibt (so Thomas E. Schmidt, Kino für Erwachsene, in: Die Zeit Nr. 17, 21. April 2005, 49). Denn diese Stereotypisierung bietet dem afrikanischen Kontinent keinen Weg zu gerechten Verhältnissen. Dass der Film sich der Fiktivität bedient, etwa einer fiktiven indigenen Sprache, ohne jedoch dabei den »Anderen« zu instrumentalisieren, betont Kevin J. Walker in seiner Rezension: <http://www.blackwebportal.com/wire/DA.cfm?ArticleID=2192> (26.03.05).

der Skepsis gegenüber Projekten einer inklusiven, feministischen Bibelübersetzung geäußert. Für Phyllis Bird ist dies eine Aufgabe im Interpretationsvorgang und nicht eine Aufgabe des Übersetzens.<sup>14</sup> Dass Übersetzen vor mehr als eine technische Aufgabe stellt, wird im Übersetzungsvorgang jedoch sichtbar. Zugleich entstammen die Texte zwar einer patriarchalen Kultur, ihre Botschaft drängt allerdings auf Befreiung von Unterdrückung und Gewalt. Der Eindruck, der durch solch eine Aussage geweckt werden könnte, dass Sprache und Aussage voneinander getrennt werden können, ist irreführend, denn wie die einleitenden sprachtheoretischen Bemerkungen deutlich machten, vollzieht sich im Sprechen bereits die Aussageintention. Inhalt und Form sind nicht voneinander zu trennen, die androzentrische und damit exkludierende Sprache, die Mannsein und Menschsein in eins setzt, transportiert immer auch eine bestimmte Weltsicht.<sup>15</sup>

Dem androzentrischen Charakter der hebräischen bzw. griechischen Sprache Rechnung zu tragen, heißt ebenfalls zu erkennen, wo androzentrische Redeweise inklusiv zu verstehen ist und Frauen mitgemeint sind, obwohl sie auf der Ebene der Sprache unsichtbar bleiben.<sup>16</sup> Übersetzen stellt damit einen hermeneutischen Vorgang dar, der deutlich werden lässt, dass die Bibel ein vielstimmiges Buch ist, das von den befreienden Stimmen her zu lesen ist, die Kriterien der Interpretation und der Übersetzung darstellen.

Wo versucht wird, die Intention des Autors/der Autorin bzw. die im Text angelegte Leserreaktion zu übersetzen, geschieht dies unter der Annahme, dass es die eine Reaktion, die eine Bedeutung gäbe, die den Wahrheitsgehalt in sich trägt. Mit Schleiermacher gesprochen sollen die Lesenden zum Text geführt werden und nicht der Text zum Leser, so dass das »Original«<sup>17</sup> zu Gehör gebracht wird. Doch die Autorin/der Autor hat den Text in seiner Wirkungsstruktur hinterlassen, dieser kann nun nachgegangen werden. Lesen ist dabei ein kreativer Prozess, in dem sich Bedeutung realisiert. Eine rezeptionästhetisch

14. Vgl. Bird, Phyllis A., *Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem*, in: dies., *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*, Fortress Press/Minneapolis 1997, 239-247.

15. So auch Bird 1997, 241 (Anm. 14): »any attempt to separate the message of Scripture from its patriarchal matrix must also fail«.

16. So verwendet die Hebräische Bibel »benim« »Söhne« an vielen Stellen inklusiv für weibliche wie männliche Nachkommen, vgl. etwa die erste Verwendung des Begriffs in Gen 3,16.

17. Der Begriff des Originals suggeriert, dass das »Ursprüngliche« das Richtige sei und alles andere »Abklatsch«. Ein Original entsteht jedoch erst durch seine Übersetzungen. Seit der frühen Geschichte des Christentums war die Übersetzung der biblischen Texte fundamental, bis dahin, dass Übersetzungen der Bibel selbst der Status von Originalen zugesprochen wurde bzw. diese im Gebrauch zu »sekundären Originalen« wurden. Zur Frage vgl. Ebach 2003, 27 f. (Anm. 10) und Buden, Boris, *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar?* Berlin 2005, 72, der im Anschluss an Walter Benjamin vom Fortleben des Originals in der Übersetzung spricht.

verankerte Übersetzungstheorie realisiert, dass dem Text ein Sinnüberschuss inhärent ist.<sup>18</sup> Die Rezeptionsgeschichte vollzieht sich als Sinnanreicherung des Textes, in jedem neuen Leseakt verwirklicht sich eine neue Bedeutung und ebenso in jeder neuen Übersetzung. Zugleich ist damit auch ein hohes Ziel an die Übersetzung gestellt, dass sie die Leerstellen, die Offenheit des Textes, möglichst erhalten sollte.

Die Übersetzenden sind dabei verantwortlich für ihr Tun und damit auch für den Text, den sie übersetzen.<sup>19</sup> Sie müssen dem Rechnung tragen, dass der Text neu Raum erhält in der Übersetzung. Doch die Übersetzung muss nicht auf Übereinstimmung der Rezipierenden mit dem Text zielen.<sup>20</sup>

Wie kann darauf geantwortet werden, dass Lesen, Übersetzen und generell die Wiedergabe von Texten, die Gewalt wiedergeben, Unrecht in sich bergen?<sup>21</sup> Diese Texte nicht zu übersetzen, sie im Schweigen zu unterdrücken, wäre ebenso Unrecht. Denn Texte, die Unrecht zu Wort bringen, reflektieren die Realität, in der wir leben. Dadurch, dass von der Gewalt gegen Frauen und Männer erzählt wird, entgehen diese Erfahrungen »dem letzten Unrecht, dem Unrecht des Verschweigens«<sup>22</sup>. Wie diese Erfahrungen allerdings so zu Wort kommen können, dass sie nicht wieder verletzen, dass sie nicht erneut zerstören und ohne dass sie die Gewalt legitimieren, wird nun in der konkreten Übersetzungspraxis nachgegangen.

18. Vgl. Erbele-Küster, Dorothea, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87) Neukirchen-Vluyn 2001.
19. Vgl. Butler, Judith, *excitable speech. A Politics of the Performative*, New York 1997, 27 f. (dt. Hass spricht), die bereits im Blick auf das Sprechen von einer ethischen Aufgabe spricht, wobei die Sprechenden Verantwortung für ihr Reden zu übernehmen haben. Zugleich macht sie darauf aufmerksam, dass der Sprechende gerade durch seine/ihre Sprache konstituiert wird.
20. Vgl. Bird 1997, 243 (Anm. 14): »It is not the translator's duty to make her audience accept the author's message«.
21. »But the act of rereading rape involves more than listening to the silences; it requires restoring rape to the literal, to the body: restoring, that is, the violence – the physical, sexual violation«, so Higgins/Silver, *Introduction*, 4, zitiert nach Bail, Ulrike, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998, 21.
22. Schroer, Silvia, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels*, in: Schottroff, Luise/dies./Wacker, Marie-Theres, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 83-172, 153.

### 3. Aus der Übersetzungspraxis

Vier der oben genannten Texte, die Unrecht und Gewalt zum Thema haben, sollen in den Blick kommen.

#### Gen 16: Hagar und Sarai. GOTT hat das Unrecht gehört

Die Geschichte von Sarai und Hagar in Gen 16 erzählt u. a. von der Macht, die eine Frau über eine andere Frau in einer patriarchalen Gesellschaft ausüben kann, wenn sie unterschiedlichen Gesellschaftsschichten und Ethnien angehören.<sup>23</sup> Die Verfügungsgewalt Sarais gegenüber ihrer ägyptischen Sklavin Hagar kommt in V 6 zum Ausdruck:

»Abram sagte zu Sarai: »Schau, deine Sklavin ist in deiner Hand. Mach mit ihr, was dir gefällt.« Da demütigte Sarai sie so, dass sie vor ihr die Flucht ergriff.«<sup>24</sup>

Wenn in deutschen Übersetzungen für das hebräische Verb »anah« »demütigen« gelesen wird, steht die psychische Gewalt im Vordergrund. Im Nachbarkapitel in Gen 15,13, der Verheißung an Abram, lesen wir in der revidierten Lutherübersetzung von 1984 für dasselbe Verb mit Blick auf die Nachkommen »plagen«; in Gen 31,50 wird Jakob angehalten, dass er seine Frauen nicht »bedrücken« solle, was stärker die physische Gewalt betont.<sup>25</sup>

Der Bote Gottes, der Hagar auf ihrer Flucht in der Wüste aufsucht, wendet sich mit drei unterschiedlichen Botschaften an Hagar. Im Hebräischen findet sich hier dreimal die Einleitungsnotiz: »und es sprach der Bote Gottes zu ihr« (V 9; 10; 11). Zuerst schickt der Bote sie zurück unter die unterdrückerische Hand Sarais (V 9): Sie soll sich selbst demütigen, beugen. Darauf folgt dann eine Vermehrungsverheißung (V 10), die erste innerhalb der Hebräischen Bibel an eine Frau. Und zum Abschluss wird die konkrete Zusage laut, dass sie schwanger sei mit einem Sohn, der Ischmael<sup>26</sup> heißen soll, denn Gott hat auf ihre Unterdrückung gehört (V 11). Im dritten Spruch des Boten geschieht damit eine Kritik am Verhalten Sarais. Sie brachte Elend über Hagar (V 6), doch

23. Vgl. Tamez, Elsa, *Worship Service: This Hour of History*, in: Fabella, Virginia/Torres, Sergio (Hg.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, New York 1983, 183-185; die Hagar als eine dreifach Unterdrückte identifiziert aufgrund ihres Geschlechts-, ihrer Klassen- und ihrer Rassenzugehörigkeit.
24. Vorläufige Übersetzung für die »Bibel in gerechter Sprache«.
25. Ein deutschsprachiges Wörterbuch Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Auflage 1962 liest als Bedeutung mit Blick auf genannte Stellen: »als Rechtlosen, d. i. schlecht behandeln« (604).
26. Der hebräische theophore Name heißt »El/Gott hört«.

dies bleibt vor Gott nicht ungesehen und unbeantwortet. Gott hat die Unterdrückung Hagar durch Sarai gehört. Diese innertextuelle Kritik, der Rückverweis des Boten auf das Verhalten Sarais in V 6, gilt es in der Übersetzung sichtbar werden zu lassen, indem das Wortspiel aufgenommen wird und der Akt der Entrechtlichung nicht verschleiert wird.

Die jeweils neue Redeeinleitung, die im Hebräischen auffällig ist, kann durch einen neuen Absatz oder durch unterschiedliche Redeeinleitungen markiert werden, so dass die widersprüchlichen Stimmen nicht eingeebnet werden.

Die Frage, ob Gen 16 eine Befreiungs- oder eine Unterdrückungsgeschichte ist,<sup>27</sup> ob sie Recht oder Unrecht fördert, lässt sich nicht so einfach beantworten. Die Geschichte erhält in den Sprüchen des Boten jeweils unterschiedliche Ausgänge: Der erste legitimiert gleichsam das Unrecht, indem er Hagar auffordert sich Sarais Hand zu unterwerfen, wohingegen der letzte diese Unterdrückung durch Sarai kritisiert, indem gesagt wird, dass Gott die Unterdrückung gesehen hat. Eine Übersetzung kann diese Spannung widerspiegeln.

## 2 Sam 13,14: Die Vergewaltigung Tamars – Überleben in Übersetzungen

Tamar, der Königstochter, die durch Amnon, ihren Halbbruder, vergewaltigt wurde, bleiben allein Wortlosigkeit und Öde als »Wohnort«. Erst in der Verbindung mit anderen biblischen Texten erhält sie wieder eine Stimme. Dem trägt die neue Erzählbibel<sup>28</sup> Rechnung, indem neben der Geschichte Ps 55, ein Klagespsalm, abgedruckt wird. Der Psalm wird für Tamars Erfahrungen, sie selbst wurde von ihrem Bruder zum Schweigen angehalten, zum Über-Lebenstext, der ihrer Lage Ausdruck gibt: »ich irre umher in meiner Verzweiflung und bin verwirrt wegen des Geschrei des Feindes« (Ps 55, 3b-4a). Der Psalm wird zum Zufluchtsraum, die Klage stellt sich der Gewalt entgegen. In der »Bibel in gerechter Sprache« ist diese Verbindung der Geschichte in 2 Sam 13 mit den Worten der Klage durch die Angabe eines Gesprächstextes am Rand der Bibel möglich. Durch Gesprächstexte wird Lesenden ermöglicht, den Text im Licht eines anderen zu sehen und damit eine erste innerbiblische Interpretation zu vollzie-

27. Vgl. Williams, Dolores S., *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll/New York 1993, 19.33. Hagar verkörpert für sie die »wilderness« Erfahrung, die die selbstmotivierte Befreiung einer Frau, Unterdrückung und Entfremdung sowie eine unmittelbare Begegnung mit Gott beinhaltet, die es ihr ermöglicht zu hoffen und zu handeln (ebd., 26).
28. Vgl. Klöpffer, Diana/Schiffner, Kerstin, *Gütersloher Erzählbibel*, Gütersloh 2004, 159. Eine Erzähl- bzw. Kinderbibel wird daher keineswegs zu einer gender fairen Bibel, indem sie Texte, die von Gewalt gegen Frauen erzählt, ausblendet. Die Verknüpfung von 2 Sam 13 und Psalm 55 geht auf die Studie von Bail 1998 (Anm. 21) zurück.

hen. Wo die Intertextualität im Übersetzungsvorgang sichtbar gemacht wird, können Erfahrungen des Schreckens so versprachlicht werden, dass der Sicht und Sprachmacht des Täters eine andere entgegengesetzt wird.

### Ri 11: Wie an die namenlose Tochter Jephtas erinnern, ohne sie als Opfer zu stilisieren?

Die Geschichte erzählt vom gewaltsamen Tod einer namenlosen Tochter, der verursacht wurde durch das Gelübde ihres Vaters, dass er bei erfolgreichem Ausgang des Kriegs das, was ihm aus seinem Haus entgegenkommt, Gott darbringt. Beim Lesen der Geschichte irritiert der nüchterne Ton. Die patriarchale Gesamtperspektive der Geschichte, die Unterwerfung der Töchter unter die Autorität der Väter suggeriert und die Gewalt als Tragik verschleiert, wird an einzelnen Stellen durchbrochen, etwa wenn Jephtas Tochter ihren Vater subtil darauf verweist, dass nicht sie über ihn das Unheil gebracht hat, sondern er es war, der den Eid gesprochen hat (V 36).

In welchem Sinn ist Jephtas Tochter Opfer<sup>29</sup>? Übersetzungen des kultischen Begriffs »ola« mit Brandopfer bzw. des Verbs mit »opfern« bringen eine irreführende Kategorie ins Spiel, die dazu tendiert die Gewalt, die der Tochter angetan wird, zu sakralisieren. Das hebräische Wort, das verwendet wird, heißt »eine Aufsteigungsgabe darbringen«. Es handelt sich um eine Gabe, die vollständig verbrannt werden soll und daher vollkommen aufsteigt (vgl. Lev 1). Mit der Übersetzung »Opfer« wird eine dem Text fremde Kategorie eingeführt. So kennt das Hebräische keinen Begriff, der dem deutschen Wort »Opfer« korrespondiert.<sup>30</sup> In den »Opfer«bestimmungen in Leviticus ist der Oberbegriff »qorban« »Darbringung«, »Näherung«. Die einzelnen Fachbegriffe für die Darbringungsarten betonen funktionale Aspekte wie das Schlachten, das Aufsteigen der Gabe. Jephtas Tochter ist allein Opfer (»victim«) der väterlichen Verfügungsgewalt.

Der Text erzählt davon, dass sich alljährlich des Schicksals der Tochter Jephtas erinnert wird. Wessen Teil erinnern sich die Frauen? Dient dieses Ritual dem Hörbarwerden des Unrechts oder der Stilisierung einer Tochter, die sich still ihrem Schicksal, dem Unrecht fügt? Eine Übersetzung in gerechter Sprache sucht Letzteres zu verhindern, ohne die Erinnerung an die namenlose Frau preiszugeben.<sup>31</sup>

29. Das deutsche Wort »Opfer«, das sich vom lat. »operari« ableitet, umfasst die Opfergabe (»victim«) und die Handlung (»sacrificium«) selbst.

30. Vgl. Willi-Plein, Ina, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153) Stuttgart 1993, 25 f. und Janowski, Bernd, Art.: Opfer (I) AT, in: NBL, Lfg. 11 (1997) 36-40, 38.

31. So auch Exum, Cheryl J., Das Buch der Richter. Verschlüsselte Botschaften für Frauen,

## Lev 25: Befreiung als Grund der Freiheit – Beschränkung der Freiheit

Der Text in Lev 25 will die Mitglieder der eigenen Gruppe vor Versklavung schützen, in V 46 wendet er sich explizit gegen Gewalt. Doch seine Argumentation fördert nicht uneingeschränkt Gerechtigkeit, so ermöglicht V 44f. die Sklavenarbeit von Nichtisraeliten und Nichtisraelitinnen. Obschon dieser Abschnitt singular in der Bibel ist, führte seine Wirkungs- und Auslegungsgeschichte zur Legitimierung des Sklavenhandels in der (Kolonial-)Geschichte.

39Wenn dein Mitmensch neben dir verarmt und dir verkauft wird, sollst du dich seiner nicht für Sklavenarbeit bedienen.\* 40Wie ein Lohnarbeiter im Status der Schutzbürgerschaft, sei er mit dir; bis zum Jubeljahr arbeite er mit dir. 41Dann soll er von dir freikommen: er selbst und seine Kinder. Er kehrt zu seiner Großfamilie zurück und zu dem Erbland seiner Vorfahren soll er wieder zurückkehren. 42Denn mir dienen sie. Ich habe sie aus Ägypten herausgeführt, darum werden sie nicht in die Sklaverei verkauft. 43Du sollst über ihn nicht mit Gewalt herrschen und du sollst Ehrfurcht vor deinem Gott haben. 44Was deinen Sklaven und deine Magd angeht, die bei dir sind von den Völkern, die um euch her wohnen, von denen kannst du Frauen und Männer zur Sklavenarbeit erwerben.\*\* 45Auch die Nachkommen der mit euch wohnenden Fremden könnt ihr kaufen und von ihrer Sippe, die mit euch ist, die sie in eurem Land bekommen haben. Sie mögen euer Eigentum sein. 46Und ihr könnt sie euren Söhnen, die nach euch kommen, vererben, um sie für immer als Eigentum zu besitzen.\*\*\* Über diese könnt ihr verfügen.\*\*\*\* Aber über eure Geschwister, die Nachkommen Israels, soll nicht einer über den anderen mit Gewalt herrschen.<sup>32</sup>

Gesprächstexte, die in der Bibel in gerechter Sprache am Rand gedruckt werden:

\*Ex 21,1-6; Dtn 15,12-18.

\*\*Lev 19,33-34; Lev 24,22; Jer 22,3.

\*\*\*Jer 34,8-22.

\*\*\*\*Hiob 31,13,15.

Ist der hebräische Text in V 44 in gerechter Sprache verfasst, da er inklusive Sprache gebraucht und explizit Knecht und Magd nennt? Diese Gerechtigkeit

in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh <sup>2</sup>1999, 90-103, 97. Inwiefern das »Opfer« mit Sigrid Brandt (Dies., Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer (ATM 2) Münster/Hamburg/London 2001) auch hier als Gedächtnis Gottes verstanden werden kann und darin das Gedächtnis der Tochter einschließt, oder ob es nicht einfach zur Sakralisierung der Gewalt dient, sei als offene Frage benannt.

32. Vorläufige Übersetzung für die Bibel in gerechter Sprache der Verfasserin.

auf formaler Ebene macht deutlich, dass Unrecht keine Geschlechtergrenzen kennt. Wie kann die inklusive Sprache der Hebräischen Bibel in einer Bibel in gerechter Sprache sichtbar werden, die an vielen Stellen, wo dies sachlich gefordert ist, inklusiv spricht? Oder haben Beispiele wie dieser Vers, die explizit Frauen innerhalb einer Gruppe nennen, Vorbildfunktion für unser Übersetzen? So heißt es in Dtn 15,17, dass mit der Magd / Sklavin ebenso verfahren werden soll, d. h., dass sie analog zu den männlichen Sklaven nach sechs Jahren freigelassen werden soll. Im Status der Leibeigenschaft scheinen die Geschlechterdifferenzierungen eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Lev 25 verwendet ebenso für das Gott-Israel Verhältnis eine soziale Begrifflichkeit (V 42; 55): Die Nachkommen Israels sind Sklaven und Sklavinnen Gottes<sup>33</sup>, was gegenüber anderen ein solches Abhängigkeitsverhältnis unmöglich macht. Die Erfahrung der Sklaverei in Ägypten und der Befreiung davon ist für Leviticus Grund, die Versklavung von Mitgliedern der eigenen Gruppe zu unterbinden.<sup>34</sup> Der Text beschränkt das Recht und die Freiheit auf die Hebräerinnen und Hebräer. Doch Gerechtigkeit kann sich nur relational im Miteinander und ohne Beschränkungen vollziehen, wie auch die am Rand angeführten Texte deutlich machen. Dass sich Gerechtigkeit nicht beschränken lässt, wird vielfach in der Hebräischen Bibel zum Ausdruck gebracht: Lev 24,22 formuliert als Rechtssatz, dass für alle das gleiche Recht gelten soll, unabhängig davon, ob sie als fremde Gäste oder als Einheimische im Land leben.<sup>35</sup> Und Lev 19,33 f. fordert dazu auf, eine fremde Person, die im Land wohnt, nicht zu unterdrücken:

»33 Wenn eine Person mit Gastrecht mit dir in eurem Land lebt, bedrücke sie nicht. 34 Wie eine Einheimische, eine von euch, sei euch die Person, die unter euch als Fremde lebt, liebe sie wie dich selbst, denn Fremde wart ihr in Ägypten – Ich, Adonaj, Gott-für-euch.«<sup>36</sup>

Die Gesprächstexte stellen die Sichtweise des Textes somit in einen größeren Rahmen und leiten zu einer innertestamentlichen Kritik an. Eine rezeptionsästhetisch orientierte Übersetzung bezieht daher innertestamentliche Bezüge in den Übersetzungsvorgang mit ein.

33. Dass die männliche Form hebräisch »ebed« »Sklave, Knecht, Diener« generische Rede ist und ebenfalls Frauen einschließt, zeigt Pressler, Carolyn, *Wives and Daughters, Bond and Free*, in: Matthews, Victor H., u. a. (Hg.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.SS 262) Sheffield 1998, 147-172, 167 ff. auf.
34. Vgl. Crüsemann, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 353: »Durch den Exodus sind alle Israeliten zu Sklaven Gottes geworden. Dadurch fallen die Unterschiede zwischen Sklaven und Freien für die Gottesbeziehung grundsätzlich fort.«
35. Vgl. Gerstenberger, Erhard S., *Das Dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6)* Göttingen 1993, 357, der betont, dass angesichts der sonstigen Integrationsbemühungen (vgl. noch Ex 12,43-49; Lev 17,12-16; 18,26; 22,18-20; 24,16) die Freigabe der ansässigen Fremden für die Versklavung unverständlich ist.
36. Vorläufige Übersetzung für die »Bibel in gerechter Sprache«.

#### 4. Übersetzen als Überlebens-Raum

Die Ausführungen verstehen sich als ein Plädoyer für den Vorrang des Übersetzens gegenüber der Übersetzung, im Bewusstsein, dass bei der Rezeption die Übersetzung, das Resultat, im Vordergrund steht bzw. allein greifbar ist. Das Projekt einer »Bibel in gerechter Sprache« versucht jedoch den Prozess und damit die Revisionsbedürftigkeit einer Bibelübersetzung sowie die Rezipierenden mit einzubeziehen, indem Übersetzungen zur kritischen Lektüre vorab verfügbar sind.<sup>37</sup> In diesem Vorgehen bildet sich auch auf formaler Ebene Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue ab.

Im Akt des Übersetzens werden gerechtigkeitsfördernde Spuren wahrgenommen, die wiederum rückgebunden werden an Aussagen, die Unrecht fördern, so dass die Details immer wichtiger werden. Die Tätigkeit des Übersetzens korreliert den Androzentrismus mit befreienden Gegenstimmen.

Übersetzen ist daher ein Akt innerhalb des hermeneutischen Zirkels, der den Weg zwischen Text und Kontext abschreitet,<sup>38</sup> entsprechend gilt es die ungehörten und unterdrückten Stimmen des Kontexts, die Erzählungen von Frauen und Männern, die Gewalt erlitten haben, im Übersetzungsvorgang einzuschließen, etwa in Form von intertextuellen Verknüpfungen.

Eine nicht vereinnahmende Übersetzung gibt dem Fremden Raum und macht sich und die eigene Sprachwelt verletzbar. Wenn Spannungen nicht glatt gebügelt und Textsignale herauspoliert werden, bleibt ein Text widerständig – und deshalb immer neu offen für die Rezeption. Ein Text kann unterdrückerische wie befreiende Tendenzen freisetzen, die Blickwinkel des Textes sowie der Leserin/des Übersetzers spielen dabei eine Rolle.<sup>39</sup> Wenn in einer rezeptionsästhetisch begründeten Übersetzung danach gestrebt wird, auch in der Übersetzung die Leerstellen des Textes sichtbar zu lassen, bleibt die Vieldeutigkeit des Textes erhalten. Und nicht zuletzt läßt sie die Möglichkeit der Ablehnung des Textes, denn zwischen der Welt der biblischen Texte und der gegenwärtigen Welt der Lesenden besteht keine Kongruenz.

Den Texten kommt eine Sprachmacht zu, die nicht immer durchbrochen werden kann, zumindest aber demaskiert. Indem erkannt wird, dass Sprache

37. So gehören die Praxiserprobung, der Internet-Auftritt und die Begleitpublikationen im Vorfeld fundamental zur Entstehung der Übersetzung hinzu. Die neue niederländische Bibelübersetzung NBV 2004 gab drei Teilbände mit vorläufigen Übersetzungen von einzelnen biblischen Büchern und erklärenden Kommentaren heraus, um eine Diskussion anzuregen (vgl. *Werk in uitvoering 1-3. Deeluitgaven [Nieuwe Bijbelvertaling] Haarlem/s'Hertogenbosch 1998 ff.*).
38. Zum hermeneutischen Zirkel vgl. Küster, Volker, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999, 30-32.
39. Hier stellt sich die Frage, wo bzw. ob Übersetzende und Lesende selbst zu Autoren/Autorinnen werden. Vgl. Castelli 1990, 38 f. (Anm. 5).

performativ ist, wird nicht gesagt, dass sie immer effektiv ist. Die Praxis des Übersetzens bzw. die Übersetzung kann als ein Raum des Über-Lebens begriffen werden. Die Frauen im Diskurs über (sexuelle) Gewalt traditionell zugeschriebene Rolle des Opfers, die sie einerseits gleichsam sakralisiert und andererseits zum Schweigen verurteilt, kann im Übersetzen aufgehoben werden. »Übersetzen in gerechter Sprache« eröffnet einen Raum, der ein heilsames Erinnern ermöglicht, ohne das Unheilvolle auszublenden. Denn eine Übersetzung, die Gewalt schönredet oder verschweigt, würde im Nachhinein Leid bagatellisieren und damit Frauen und Männern, die unter Gewalt gelitten haben bzw. leiden, Unrecht antun. Übersetzen als Über-Leben vollzieht sich dann in einem Zwischen-Raum, wobei der Kulturkontakt, der dabei stattfindet, gerechtigkeits- und gemeinschaftsfördernd sein kann.

Ein solches Übersetzen zielt nicht auf Assimilation oder die Aufhebung von Differenz, vielmehr kann es hybridisierend sein und sich derart gestalten, dass in der Übersetzung eine neue Sprache,<sup>40</sup> ein dritter Raum entsteht. Übersetzen ist dann nicht länger »trans-lation«, Hinübersetzen von transkulturellen Konstanten, vielmehr ist es ein inter-kultureller Vorgang. Keiner Sprache kommt dabei eine Vormachtstellung zu, es entsteht ein Neues, Drittes. Im Übersetzen können wir uns vom Fremden verwandeln lassen, ohne es nur dem Eigenen unterzuordnen.

40. Ricoeur, Paul, *Sur la Traduction*, Bayard/Paris 2004, deutet diesen Prozess der Anverwandlung positiv: Im Übersetzen kommt Fremdheit in die eigene Sprache und damit das Eigene. Er spricht von der »hospitalité langagière« (20), der »Gastfreundschaft der Sprache«, die es ermöglicht, dass ich in der fremden Sprache Wohnung nehme, aber auch zugleich, dass ich die fremde Sprache in meiner Wohnung aufnehmen kann. Reichert unterscheidet zwischen einem approprierenden und einem assimilierenden Übersetzen, vgl. ders., *Zur Übersetzbarkeit von Kulturen – Appropriation, Assimilation oder ein Drittes?*, in: ders., *Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen*, München/Wien 2003, 25-41. Vgl. Buden 2005, 152, 175 f. (Anm. 17).