

Die Bibel in gerechter Sprache

Ein Missverständnis im jüdisch-christlichen Dialog?

Matthias Morgenstern

Die neue Bibelübersetzung „in gerechter Sprache“¹, zur Frankfurter Buchmesse des vergangenen Jahres erschienen und von Spendenfreudigen im ganzen deutschsprachigen Raum sowie von der Kirchenleitung der hessennassauischen Landeskirche finanziell unterstützt, möchte in dreifacher Weise gerecht sein: geschlechtergerecht, gerecht in der Wiedergabe der sozialen Verhältnisse zu biblischer Zeit und gerecht im Verhältnis zum Judentum. Gegen das Ergebnis dieses Versuchs sind – bei aller grundsätzlichen Würdigung der Anliegen – von akademischen Theologen wie von Gemeindegliedern viele Einwände erhoben worden. Hingewiesen wurde auf die philologische und sachliche Fragwürdigkeit, die die Übersetzung im Alten Testament etwa vom „Buch der Königinnen und Könige“ und im Neuen Testament von „Pharisäerinnen und Pharisäern“ sprechen lässt, wo historisch nur „Könige“ und „Pharisäer“ gemeint sind, auf den mangelnden Sprachrhythmus und die liturgische Unbrauchbarkeit („Meine Lebendigkeit kehrt zurück. Gott führt mich auf gerechten Spuren – so liegt es im Namen Gottes“ heißt es zu Psalm 23, 3), auf die sprachliche Gestelztheit (aus „Unreinheit“ in Leviticus 12, 2 wird „Zustand der kultischen Destabilisierung“), auf einen die Leser bevormundenden Gesinnungskult, der die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum nivelliert und jede Formulierung am Maßstab eines modisch und politisch korrekten Gerechtigkeitsempfindens misst („bei Gott geht es immer um Freiheit und Befreiung“²), auf die Unduldsamkeit, die unhistorische Gleichmacherei, die nicht hinnehmen will, dass nicht alle Zeiten so dachten wie die sich heute als fortschrittlich empfindende kirchliche Elite.

Ein weiterer Kritikpunkt ist die Tatsache, dass die biblischen Bücher von unterschiedlichen Übersetzerinnen und Übersetzern bearbeitet wurden

¹ Bibel in gerechter Sprache (im folgenden: BigS), hg. v. *Ulrike Bail, Frank Crüsemann u. a.*, Gütersloh 2006; folgende Besprechungen verdienen, hervorgehoben zu werden: *Matthias Schultz*, Wortsalat im Garten Eden, DER SPIEGEL, 30. 10. 2006; *Ingolf Dalferth*, Der Ewige und die Ewige, in: Neue Zürcher Zeitung vom 18. 11. 2006; *Thomas Söding*, Eine neue Bibel aus dem Prüfstand, in: Christ in der Gegenwart 8 (2007), 61 f.; *Dietrich Neuhaus*, Streit um eine neue Bibelübersetzung, in: Babylon 22 (2007), 30–35; der folgende Text ist in gekürzter Form unter der Überschrift „Kultische Destabilisierung“ am 19. 3. 2007 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erschienen.

² BigS, 9.

(Genesis 1–36 etwa von dem Bielefelder Alttestamentler Frank Crüsemann, Genesis 37–50 von seinem Bochumer Kollegen Jürgen Ebach), ohne dass eine Abstimmung stattgefunden hätte. Diesen Umstand gibt die Redaktion in der Einleitung zur Bibelübersetzung als „Vielstimmigkeit“ und Vorteil aus; in der vorliegenden Fassung wirkt er aber willkürlich und will so gar nicht zum Charakter der biblischen Texte als Traditionsliteratur passen, einer Literatur, die immer wieder in ihrem Wortlaut memoriert und von einer Überlieferungsgemeinschaft weitergeschrieben wurde.

Die wichtigste Frage scheint indes zu sein, wie sich die Zielrichtungen der „dreifachen Gerechtigkeit“ hermeneutisch zueinander verhalten. „Lebenswelt und Sprache wandeln sich“, heißt es im Vorwort der Bibelausgabe, es hänge „viel davon ob, ob das Alte neu zu sprechen beginnt.“³ Die Spannung, der sich jede Übersetzung ausgesetzt sieht, finden die Herausgeber in einer Sentenz des Traktats über das Eherecht im babylonischen Talmud wieder, die in Anlehnung an die Übertragung von Lazarus Goldschmidt zitiert wird: „Wer einen Schriftvers wörtlich übersetzt, ist ein Lügner, und wer etwas hinzufügt, ein Lästler.“⁴ Diese Sentenz ist im Zusammenhang des Talmuds freilich auf die Frage nach den gelehrten Qualitäten eines Bräutigams bezogen, der von sich behauptet, Thora kundig zu sein und eine Frau „erwerben“ will⁵ – eine nach heutigen Maßstäben alles andere als „geschlechtergerechte“ Fragestellung, jedoch ein gutes Beispiel für den banalen Sachverhalt, dass nicht nur der kulturelle und historische Hintergrund der Bibel, sondern auch der des Talmuds fremd ist und nicht unseren heutigen Maßstäben unterworfen werden darf.

Wie kann eine Übersetzung über den zeitlichen und kulturellen Abstand hinweg gelingen, wenn – zusätzlich zur genannten Spannung, in der es nicht nur um die zahlreichen Unterschiede zwischen Ausgangs- und Zielsprache geht – Gesinnungskriterien eingeführt werden, die historisch und sachlich ganz unterschiedlicher Natur sind? Die Übersetzer geben ein Problembewusstsein zu erkennen, wenn sie darauf hinweisen, dass die Übersetzung „trotz aller Mühe“ im Hinblick auf die „Vorgaben“ der Gerechtigkeit hinter den eigenen Ansprüchen zurückgeblieben sei. Genannt werden in diesem Zusammenhang „Menschen mit Behinderungen und unterschiedlicher [sic!] Hautfarben“.⁶ Denken mag man an einen Text wie Deuteronomium 23, 2, der seinem Textsinn nach einen bestimmten Personenkreis von der Teilnahme am Kult „ausgrenzt“, was auch die „gerechte Sprache“ des Düsseldorfer Schulpfarrers Johannes Taschner nicht beseitigen kann: „Zur Versammlung Adonajs darf niemand kommen, dessen Hoden zerquetscht oder dessen Penis abgeschnitten ist.“ Im Hinblick auf das im Vorwort ungenannt bleibende Thema der Homosexualität ist die

³ Ebd.

⁴ Der babylonische Talmud, Bd. 6. Neu übertragen durch *Lazarus Goldschmidt*, Darmstadt 1996, 673 (bQid 49a).

⁵ Vgl. ebd., 671 (bQid 48b).

⁶ BigS, 25f.

Übersetzung vielleicht zutreffender, wenn es – das Verbot der Hebräischen Bibel gewissermaßen auf anatomische Fragen reduzierend und mit einem exotisch-religionswissenschaftlichen Etikett versehen – zu Leviticus 18, 22 heißt: „Mit einem männlichen Partner sollst du keinen Geschlechtsverkehr haben wie mit einer Frau, ein Tabu ist dies.“ Bei solchen Erwägungen und einem gesinnungsethischen Rigorismus, der die Religionsgeschichte vieler Jahrhunderte gegen den Strich lesen will, liegen die Probleme nicht nur für den Austausch mit dem Judentum, sondern bereits für den Dialog der innerchristlichen Ökumene (ganz zu schweigen von interreligiösen Gesprächen) freilich auf der Hand.

So ist es kein Wunder, dass das Vorwort als Defizit vermerken muss, „dass wir keine jüdischen Mitübersetzerinnen und Mitübersetzer hatten.“ Andererseits ist den Übersetzern gerade der jüdische Bezug besonders wichtig. Gleich der erste Vers, Genesis 1, 1, beginnt in der „Bibel in gerechter Sprache“ mit einer grafischen Nachahmung des ersten Buchstabens der hebräischen Thora: „Bei Anfang Als Anfang Zu Anfang Durch einen Anfang Im Anfang Zu Beginn Am Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen.“ Die hier in einfache Anführungszeichen gesetzten Alternativübersetzungen der Anfangswendung „bereshit“ („am Anfang“) sind als im Fettdruck hervorgehobene „Initialen“ in einem Halbkreis angeordnet. Der durch die rabbinische Tradition geschulte Blick (entsprechende Anmerkungen im Text fehlen) erkennt hier eine Andeutung des nach links offenen hebräischen Buchstabens „Bet“, eines Buchstabens, der zugleich für den Zahlenwert „zwei“ steht. Der französische Philosoph Jacques Derrida hat mit Bezug auf die Diskussion über die Bedeutung des ersten Buchstabens der Thora in der rabbinischen Tradition auf das Pluriforme, die Vielstimmigkeit, die Uneindeutigkeit, das „Mehr-Als-Logische“, das „Un-Griechische“ der jüdischen Tradition hingewiesen.⁷ Im Vorwort, bereits im ersten Absatz, machen die Herausgeber in einem (ebenfalls nicht nachgewiesenen) Zitat Walter Benjamins auf solche verborgenen Traditionen aufmerksam, mit denen sie die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung begründen.⁸ Benjamins Forderung, in jeder Epoche müsse versucht werden, „die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen“, der im Begriff stehe, sie zu überwältigen, ist seinem von kabbalistischen Motiven durchzogenen Aufsatz „Über den Begriff der Geschichte“ entnommen.⁹ In diesem Zusammenhang heißt es bei Benjamin im Anschluss unter Aufnahme christlichen Sprachguts, der Messias komme „nicht nur als der Erlöser“, sondern „als der Überwinder des Antichrist“.¹⁰ Dieser Zielpunkt des „Überwindens“ macht das Oppositionelle, das gerade auch aus jüdischem Blickwinkel Heterodoxe dieser neokabbalistischen Hermeneutik kenntlich, die zugleich für eine eigenwillige Aneig-

⁷ Jacques Derrida, *La religion*, Paris 1996, 85.

⁸ BiGS, 9.

⁹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *ders.*, *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a. M. 1977, 251–261.

¹⁰ Ebd., 253.

nung des Marxismus steht. Da das Recht christlicher Gesprächspartner, in der innerjüdischen Auseinandersetzung zwischen kabbalistischen und „zu überwindenden“ rabbinisch-orthodoxen Traditionen Stellung zu beziehen, fraglich ist, lässt bereits dieser Umstand die Eignung des hier anvisierten Übersetzungsprogramms für einen christlichen Dialog mit dem Judentum in einem trüben Licht erscheinen.

Das Manko der fehlenden jüdischen Beteiligung – im „Beirat zur Förderung, Unterstützung und Begleitung des Projektes“ war immerhin der Frankfurter Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik vertreten – versuchen die Übersetzer durch zweierlei Maßnahmen auszugleichen. Zum einen ziehen sie aus der „Unübersetzbarkeit“ des hebräischen Gottesnamens die Konsequenz, dass das Tetragramm JHWH durch in rabbinische Abkürzungszeichen (jod-jod) gesetzte jeweils changierende Lesemöglichkeiten ersetzt wird. Diese unterschiedlichen Gottesbezeichnungen – von „der Ewige“ und „die Ewige“ über „Schechina“ (die „göttliche Einwohnung“) und „ha-Makom“ (hebräisch: „der Ort“) bis zu „die Heilige“ und „der Heilige“ – können jeweils einer Kopfzeile mit unterschiedlichen Lesevorschlägen entnommen und in den Fließtext eingetragen werden, und zwar dort, wo die typographische Markierung darauf aufmerksam macht, dass hier der Gottesname steht oder gemeint ist. Dies betrifft bezeichnenderweise nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament, das jüdischerseits gar nicht vom Verbot der Aussprache des Gottesnamens betroffen ist, hier mit den Abkürzungszeichen „kappa-sigma“ (für griechisch „kyrios“, „Herr“). Man vermutet schon, dass der Sprachgewinn dieses Verfahrens vor allem darin besteht, „der Gottheit“ auch weibliche Pronomina zuordnen zu können. Eben dies spräche aus Sicht der Übersetzer freilich auch gegen die jüdische Gottesbezeichnung „Adonaj“, in Lutherbibeln durch das meist in Kapitälchen gesetzte HERR wiedergegeben, deren Bezug zu „Herrschaft“ von den Herausgebern nicht gelegnet wird.¹¹ Man mag zudem daran erinnern, dass frühere Generationen christlicher Theologen der „Unübersetzbarkeit“ des Gottesnamens (muss man Namen eigentlich übersetzen?), also des verborgenen Gottes, immerhin den Namen Jesu als des offenbaren Gottes (etwa nach dem Philipperbrief 2, 10) gegenübergestellt hätten, und so scheint der Verlust der persönlichen Dimension in der Gottesbeziehung das eigentliche Hintergrundproblem dieser Bibelübersetzung zu sein.

Stattdessen verweist das Vorwort im Hinblick auf die Vorstellung der Einwohnung Gottes bei seinem Volk Israel („Schechina“) auf die jüdische Mystik. In ihr ist die Schechina aber mit dem Konzept der zehn Emanationen oder „Abglänzungen“ Gottes (Sefirot) verbunden, und dabei werden die neun „oberen“ Emanationen männlich und erst die zehnte, die „Schechina“, weiblich vorgestellt. Hält man sich vor Augen, dass frühere christliche Umdeutungen dieses Sefirot-Systems, angeregt durch den Pforzheimer Humanisten Johannes Reuchlin zu Beginn des 16. Jahrhunderts, durch die

¹¹ Ebd., 17.

die Schechina das Gesicht Jesu Christi erhielt, zugleich eine Umkehrung der innergöttlichen Geschlechterverhältnisse zur Folge hatte, so steht die Kabbalarezeption der „Bibel in gerechter Sprache“ vergleichsweise nicht besonders frauenfreundlich da. Auf dem christlich-kabbalistischen Altarbild der württembergischen Prinzessin Antonia (1613–1679) in Bad Teinach (Nordschwarzwald) stehen der letzten „männlichen“ Sefira, Christus, die neun oberen weiblichen „Abglänzungen“ des Höchsten gegenüber.¹²

Zum Zweiten folgt die Übersetzung „in gerechter Sprache“ in der Reihenfolge der biblischen Bücher des Alten Testaments der Anordnung der jüdischen Bibel. Indem die „christliche Umstellung“ (S. 13) der biblischen Bücher rückgängig gemacht wird, kann vermieden werden, dass ein Text wie Maleachi 3, 23 („bevor der Tag Adonajs kommt ... schicke ich euch Elija den Propheten ...“) unmittelbar vor dem neutestamentlichen Geschehen steht und auf dieses verweist – eine Reverenz an die „politische Korrektheit“, die wohl dem Eindruck der „Enteignung“ der Hebräischen Bibel durch die Christen entgegenwirken soll. Andererseits endet der erste Kanonteil nicht mit dem in jüdischen Ohren programmatischen Vers 2. Chronik (der „gerechte“ Buchtitel lautet: „Chronik des Volkes Israel“) 36, 23, in dem der persische König Kyros den nach Babylon exilierten Juden die Erlaubnis gibt, nach Jerusalem „hinaufziehen“, sondern mit den deuterokanonischen Schriften der griechischen Bibeltradition, also den Büchern Tobit bis zum zweiten Makkabäerbuch und dem Gebet Manasses. Der Tübinger Neutestamentler Hermann Lichtenberger hat im Übrigen darauf hingewiesen, dass die Überschrift des zweiten Makkabäerbuches („Über die Zeit der Makkabäerinnen und Makkabäer“) eher kurios ist, da in diesem Text nur an einer Stelle die Frau des Judas Makkabäus erwähnt wird (15, 25) und die Mutter mit den sieben Söhnen, die das Martyrium erleiden, nicht einmal zur Familie der Makkabäer gehört.¹³

Immerhin wird in der neuen Übersetzung dankenswerterweise die Bezeichnung „Altes Testament“ beibehalten und nicht, wie gelegentlich üblich, durch das eher komische „Erste Testament“ ersetzt – als wäre die Abfolge eines „ersten“ und „zweiten“ Testaments in der hier maßgebenden Perspektive nicht weniger „diskriminierend“ als die von „alt“ und „neu“. Dem für jeden Nachdenklichen abwegigen Verdacht, „Altes“ Testament könne als abwertend und „antijüdisch“ verstanden werden, hätte man, wie dies schon der württembergische Theologe Paul Schempp zur Zeit des Kirchenkampfes im Nationalsozialismus getan hat, mit dem Hinweis auf den „alten Gott“ (Deuteronomium 33, 27) entgegengetreten können¹⁴ – dies freilich nur, wenn „in gerechter Sprache“ aus dem Lutherschen „Zuflucht ist bei

¹² Zu diesem Altarbild vgl. *Otto Betz*, Licht vom unerschaffnen Lichte. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach, Metzingen 1996.

¹³ *Hermann Lichtenberger*, Theologisch und sprachlich ein Skandal. Weil Gott nicht männlich sein darf, kommt sie jetzt weiblich daher, in: *Südwestpresse* vom 9. 11. 2006.

¹⁴ *Matthias Morgenstern*, Paul Schempp. Iptinger Jahre (1933–1943). Briefe und Predigten. Protokolle und Polemiken, Tübingen 2000, 127 (Gemeindebrief Nr. 1, 1937).

dem alten Gott“ nicht „die Gottheit der Urzeit ist eine Zuflucht“ geworden wäre. Umso wichtiger ist die Feststellung, dass die jüdische Bibel und der erste Kanonteil der christlichen Bibel eben nicht identisch sind. Dies nicht nur, weil diese Bücher in anderen Zusammenhängen – im einen Fall vom Neuen Testament, im andern vom talmudischen Schrifttum her – gelesen werden, sondern schon aufgrund ihrer inneren Anordnung, der Reihenfolge ihrer Schriften. Die „Bibel in gerechter Sprache“, die den jüdischen Tanach, die deuterokanonischen Texte der Septuaginta und das christliche Neue Testament in einem Band zusammenfasst, erweist sich auch in dieser Hinsicht als hybrides Gebilde, und es ist kein Wunder, dass im Anhang keine jüdischen Mitübersetzer verzeichnet sind. Dem hätten wohl auch die sprachlichen und theologischen Zumutungen des Projekts entgegengestanden. Wer etwa das vierte Gebot im Dekalog (Exodus 19,10: „der siebente Tag ist ein Ruhetag, der gehört IHR, deiner Gottheit“) so verstümmelt, dass man eine „Göttin“ herauslesen kann, schlägt – angesichts des entschlossenen Widerstands der Bibel gegen alle Aschera- und Astartekulte – allen Traditionen nicht nur des Alten Israel, sondern auch des nachbiblischen Judentums ins Gesicht.

Geradezu bestürzend ist aber die Unkenntnis der Herausgeber, unter denen auch akademische Theologen sind, im Hinblick auf die grundsätzlichen Probleme, die sich in der Neuzeit jüdischen Bibelübersetzungen in den Weg gestellt haben. Seit der großen Thora-Übersetzung Moses Mendelssohns ging es dabei stets um die Schwierigkeit, die Tradition des Talmuds („mündliche Thora“) mit der schriftlichen Thora (den fünf Büchern Moses) in Übereinstimmung zu bringen – ein Anliegen, das umso wichtiger ist, als es hier nicht um theoretische Grundsätze, sondern um die Halacha, die tagtägliche religionsgesetzliche Praxis geht.¹⁵ Das Talionsgesetz (Exodus 21,24), in „gerechter“ Sprache „Auge für Auge, Zahn für Zahn“, wird in der rabbinischen Überlieferung beispielsweise eben nicht („alttestamentarisch“) wörtlich genommen, sondern in verbindlicher Auslegung durch die Vorschrift einer das Geschehene Unrecht wieder ausgleichenden Strafzahlung ersetzt.

Die jüdische Kommentartradition, vor allem der Midrasch, eine allegorisierende und gleichsam spielerische Auslegung, konnte diese rabbinische Interpretation, die den Wortlaut des Ursprungstextes bewusst umbiegt und die ursprünglich gemeinte Praxis verbietet, an bestimmten Eigenheiten und verborgenen Hinweisen des hebräischen Ursprungstextes ablesen. Übersetzungen, auch jüdischer Autoren (die Buber-Rosenzweigsche Verdeutschung ist diesen Weg bis zur Unverständlichkeit gegangen) bleibt die Orientierung an den Sprachwurzeln, an grafischen und lautlichen Eigenheiten des Textes und buchstaben- sowie zahlenmystischen Kombinationen hingegen

¹⁵ *Andrea Schatz*, „Nichts gegen die Tradition“. Die Entstehung einer Pentateuchübersetzung aus dem Streit zwischen Orthodoxie und Reform, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 22 (1995), 77–103.

verwehrt. Von der späten Antike bis in die frühe Neuzeit hat die jüdische Tradition aus diesem Grund Übersetzungen gemieden und stattdessen den Weg der Midrasch-Exegese beschritten, einen Weg, der, vom Talmud her kommend, strikt an der religionsgesetzlichen Praxis orientiert ist, im Hinblick auf den Umgang mit der Schrift aber größte Freiheit walten lässt. Jüdische Wissenschaftler in Nordamerika haben in den vergangenen Jahren auf das literaturtheoretische Potenzial dieser Tradition aufmerksam gemacht, in der – ohne Rücksicht auf die herkömmliche Philologie – der Wortlaut der Texte überschritten und Geschichten weitergesponnen werden. Seit einigen Jahrzehnten wird dieser Weg, die klassisch-kanonische Midrasch-Tradition imitierend und fortschreibend, auch von jüdischen Reformtheologen und neuerdings zudem von jüdisch-feministischen Theologinnen beschritten, die allerdings häufig die traditionelle religionsgesetzliche Lebensweise verlassen und mit der talmudischen Hermeneutik gebrochen haben. Auch unter christlichen Bibelwissenschaftlern hat dieser jüdisch-alternative Textzugang neuerdings an Attraktivität gewonnen, und so berufen sich die Herausgeber der Bibel „in gerechter Sprache“ in ihrer Einleitung auf eine 1994 in San Francisco herausgekommene „Women’s Haggadah“.¹⁶

Dem ist aber entgegenzuhalten, dass diese Kreativität der jüdischen Tradition nicht auf den Bibeltext selbst bezogen ist, sondern auf die Kommentare und die Midrasch-Literatur beschränkt bleibt. Konsequenterweise hat man all die Jahrhunderte hindurch darauf verzichtet, den Wortlaut der Hebräischen Bibel nach den Maßstäben der jeweiligen politischen Korrektheit umzuschreiben, zu „rabbinisieren“. „Schwierige Texte“, dies ist ein besonderes Qualitätsmerkmal der rabbinischen Tradition, wurden zwar von der gottesdienstlichen Verlesung ausgeschlossen, sie wurden aber weiterhin überliefert. Vor allem korrespondierte dem rabbinischen Umgang mit der Schrift aber ein Verständnis der Thora, das die mündliche Tradition, also die bis heute wirksame rabbinische Überlieferung mitsamt der ihr entsprechenden Praxis, einschloss. Dass die hermeneutische Orientierung am „Tun“ (traditionell: am „Gesetz“), die dem protestantischen Ansatz eigentlich diametral entgegengesetzt ist, andererseits zur an bestimmten politischen Vorstellungen orientierten Programmatik dieser Übersetzung passen könnte, steht auf einem anderen Blatt.

¹⁶ E. M. Broner / N. Nimrod (Hgg.), *The Women’s Haggadah*, San Francisco 1994.