

Thomas Krüger

## Zur Revision der Zürcher Bibel (Altes Testament) – Ein »Werkstattbericht« aus exegetischer Sicht

### Vorbemerkungen

Nachdem Johannes Anderegg den Ansatz der Revision der Zürcher Bibel und ihre germanistischen Aspekte dargestellt hat, möchte ich nun auf einige exegetische und theologische Gesichtspunkte eingehen. Anders als Johannes Anderegg spreche ich dabei nicht als ein »Vater« dieser Revision, sondern nur als einer von mehreren an der Übersetzung des Alten Testaments beteiligten Exegeten. Ich möchte im Folgenden vor allem einige Übersetzungsprobleme vorstellen, die bei der laufenden Revisionsarbeit immer wieder aufgetreten sind, und mögliche Strategien für ihre Lösung diskutieren. Ich verfolge nicht die Absicht, die Revision der Zürcher Bibel (die ja noch gar nicht abgeschlossen ist) anzupreisen oder zu verteidigen – dazu wäre ein ausführlicher Vergleich mit anderen gängigen Bibelübersetzungen erforderlich, als ich ihm hier leisten kann. Die Beispiele aus der Übersetzungsarbeit, die ich anführen werde, haben deshalb mehr exemplarische und illustrierende Funktion.<sup>1</sup>

### Ansatz der Revisionsarbeit

Ich möchte zunächst noch einmal kurz den Ansatz der Arbeit an der Zürcher Bibel in Erinnerung rufen, indem ich aus dem Geleitwort des Kirchenvaters zu den beiden bis jetzt vorliegenden Teilausgaben zitiere:

Die Übersetzung soll »die heilsame Fremdheit der Bibel unangetastet ... lassen.« Sie »fusst auf philologischer Genauigkeit und bietet eine zuverlässige Wiedergabe des Urtextes. Zugleich orientiert sie sich an einem hohen Sprachniveau und strebt Schönheit der Sprache an. Sie steht damit in ungebrochener Tradition der mit der Reformation Huldrych Zwingli begonne-

<sup>1</sup> Sie sind für die Bücher Psalmen, Hiob, Kohelet und Hoheslied den Teilausgaben von 1996 und 1998 entnommen, für die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium und Sprüche den Unterlagen der weitgehend abgeschlossenen Revisionsarbeit.

nen und durch die Jahrhunderte fortgesetzten Übersetzungsarbeit der Zürcher Kirche.<sup>2</sup>

Drei Gesichtspunkte werden hier hervorgehoben: 1. die Wahrung der Fremdheit der Bibel, 2. die philologische Genauigkeit und exegetische Zuverlässigkeit und 3. das hohe Sprachniveau und die Schönheit der Sprache.

Theologisch nimmt dieser Ansatz das Grundanliegen der Reformation auf: Theologie und Kirche sollen sich an der Lektüre und Interpretation der Bibel orientieren; für die Übersetzung der Bibel darf deshalb kein anderes kirchliches und theologisches Interesse maßgeblich sein als das Interesse, die Aussagen der Bibel möglichst genau und unverfälscht wiederzugeben. Das Erbe der Aufklärung und der historischen Kritik kommt in der Überzeugung zum Tragen, dass die Funktion der Bibel als Kriterium für Kirche und Theologie am besten dadurch gewährleistet werden kann, dass die Bibel nach den allgemein anerkannten Methoden der Sprach-, Literatur- und Geschichtswissenschaften interpretiert und in ein heute gebräuchliches Deutsch übersetzt wird. Das schließt keineswegs aus, dass die heute üblichen wissenschaftlichen Methoden auch kritisch zu reflektieren sind – dies macht ja nicht zuletzt ihre Wissenschaftlichkeit aus. Und es bedeutet auch nicht, dass die Übersetzung in einem alltäglichen Deutsch abzufassen ist – denn damit würden die Möglichkeiten unserer Sprache, Alltägliches und Nicht-Alltägliches zu unterscheiden, gerade nicht ausgeschöpft. Es bedeutet aber – und dies ist im Vergleich mit anderen Bibelübersetzungs- oder -revisionsprojekten vielleicht doch nicht selbstverständlich –, dass die an diesem Projekt Mitarbeitenden keine bestimmten Voraussetzungen in religiöser oder weltanschaulicher Hinsicht erfüllen müssen, wie dies bei kirchlichen, aber auch bei »interkonfessionellen« oder »interreligiösen« Übersetzungsteams der Fall ist.

### Textgrundlage

Nach diesen kurzen theologischen Vorbemerkungen nun also zu einigen exegetischen Problemen. Hier ist zunächst das Problem der Textgrundlage zu nennen. Die Zürcher Übersetzung des Neuen Testaments fußt auf dem griechischen Text der Ausgabe von Nestle und Aland,<sup>3</sup> einem textkritisch rekonstruierten, hypothetischen Text. Der Übersetzung des Alten Testaments liegt dagegen eine konkrete Handschrift, der zu Beginn des 11. Jahrhunderts n. Chr. vollendete Codex Leningrad / St. Petersburg B 19<sup>A</sup> zugrunde, wie er in der Biblia Hebraica

<sup>2</sup> Zur Geschichte der Zürcher Bibel vgl. T. Himmighöfer: Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531), Mainz 1995; J.C. Gasser: Vierhundert Jahre Zwingli-Bibel, Zürich 1924; ders.: Die neue Zürcher-Bibel-Übersetzung, Zürich 1945.

<sup>3</sup> B. et K. Aland et alii (ed.): Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, Stuttgart<sup>27</sup> 1993.

Stuttgartensia abgedruckt ist.<sup>4</sup> Diese Handschrift ist erheblich jünger als die maßgeblichen neutestamentlichen Textzeugen, sie ist nicht frei von offensichtlichen Fehlern und stellt sicher nicht den »Urtext« des Alten Testaments dar – was auch immer man genau darunter verstehen mag. Damit stellt sich für die Übersetzung des Alten wie des Neuen Testaments in gleichem Maße (wenn auch auf ganz verschiedene Weise) das Problem der Textkritik als notwendiger Vorarbeit. Bei der Revisionsarbeit wird in der Regel »pragmatisch« verfahren in dem Sinne, dass das Neue Testament fast ausnahmslos den Entscheidungen von Nestle-Aland folgt und das Alte Testament dem Text der Biblia Hebraica Stuttgartensia, der nur dann korrigiert wird, wenn dies unumgänglich erscheint und sich die Korrektur nach Möglichkeit durch antike Textzeugen oder Versionen stützen lässt. Dabei ist die Zurückhaltung gegenüber Abweichungen vom masoretischen Konsonantentext größer als gegenüber Abweichungen vom masoretischen Vokalisiertext und Akzentuierung. Abweichungen vom Konsonantentext sollen in Fußnoten kenntlich gemacht werden (was in den bis jetzt vorliegenden Teilausgaben noch nicht der Fall ist). – Vom Standpunkt der wissenschaftlichen Textkritik aus ist dieses »pragmatische« Verfahren keineswegs befriedigend. Mit Blick auf den Umfang der Aufgabe und die begrenzte Zeit, die dafür zur Verfügung steht, scheint es aber kaum praktikable Alternativen dazu zu geben.

Zwei Fragen, die bei der Übersetzung des Alten Testaments noch offen sind, müssen in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden: Zum einen die Frage der Anordnung der biblischen Schriften. Die neuere redaktionsgeschichtliche Forschung am Alten Testament hat darauf aufmerksam gemacht, dass nicht nur hinter der Gesamtanlage der alttestamentlichen Schriften, sondern auch hinter deren Abfolge in umfassenderen Einheiten wie den Prophetenbüchern von Jesaja bis Maleachi oder den »salomonischen« Schriften Sprüche, Kohelet und Hoheslied, und dann auch hinter der Abfolge der großen Kanonten »Torah«, »Propheten« und »Schriften« sehr wahrscheinlich redaktionelle Aussageabsichten stehen. Müsste man, wenn man sich für die Textgestalt so stark an den Codex Leningradensis anschließt, dann nicht auch in der Anordnung der Bücher (in der die Biblia Hebraica Stuttgartensia dem Codex Leningradensis nicht genau folgt) entsprechend verfahren? Die zweite, damit zusammenhängende offene Frage betrifft die sog. Apokryphen des Alten Testaments. Hier sind nicht nur Textgrundlage und Anordnung problematisch, sondern auch die Auswahl der allenfalls aufzunehmenden Schriften. Die Zürcher Bibel von 1931 enthält von den Apokryphen das 1. und das 2. Makkabäerbuch, Judith, Tobit, Jesus Sirach und Weisheit Salomos; die übrigen, von der Revisionskom-

<sup>4</sup> K. Elliger et W. Rudolph et alii (ed.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart<sup>5</sup> 1977.

mission als »minder wichtig(.)« erachteten, wurden weggelassen.<sup>5</sup> Die Zürcher Bibel von 1868 (und in den folgenden Ausgaben bis 1931) enthielt dagegen noch das Baruchbuch, den Brief Jeremias, das 3. und das 4. Esrabuch, die Zusätze zu Esther und Daniel, das Gebet des Manasse und das 3. Makkabäerbuch – also mehr Apokryphen als in den neueren deutschsprachigen Bibelausgaben enthalten sind. Es ist zu hoffen, dass über die Revision der Apokryphen nicht allein aufgrund finanzieller Erwägungen entschieden wird.

### »Wörtliche« und »freie« Übersetzung

Ich möchte nun an einigen Beispielen den Charakter der neu revidierten Zürcher Übersetzung des Alten Testaments illustrieren und einige Probleme aufzeigen, die sich daraus ergeben. Die »Cambridge Enzyklopädie der Sprache«<sup>6</sup> schlägt eine stark vereinfachende Typologisierung von Übersetzungen vor, die sich als Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen eignet. Der englische Satz »It's raining cats and dogs« kann grundsätzlich auf dreierlei Weise ins Deutsche übertragen werden:

1. »Es ist regnend Katzen und Hunde« (Wort-für-Wort-Übersetzung).
2. »Es regnet Katzen und Hunde« (wörtliche Übersetzung).
3. »Es gießt in Strömen« (freie Übersetzung).

Nach dieser Typologie wäre die Zürcher Bibel zwischen einer »wörtlichen« und einer »freien« Übersetzung angesiedelt, jedoch mit einer deutlichen Präferenz für »wörtliche« Übertragungen. Es versteht sich von selbst, dass dabei in jedem Einzelfall Ermessensentscheidungen gefällt werden müssen. In einem Fall wie den »raining cats and dogs« würde man aber sicher überlegen, ob es für die Leserinnen und Leser der Übersetzung von Interesse sein könnte, zu erfahren, dass im Englischen für die Beschreibung eines starken Regengusses ein anderes Bild verwendet wird als im Deutschen. Der Ansatz der Zürcher Bibel gibt den Übersetzern zum mindesten die Tendenz vor, solche Elemente der Differenz zwischen unserer eigenen Sprache und Kultur und derjenigen der Texte eher herauszuheben als zu überspielen.

Dabei ist im Einzelfall etwa in Anschlag zu bringen, in welchem Maße eine Metapher im Biblischen Hebräisch bereits lexikalisiert ist oder noch eine genuine Metapher darstellt. So wird etwa in Exodus 19,20 das hebräische *rosch haḥar* nicht mit »Kopf« oder »Haupt des Berges« übersetzt sondern mit »Gipfel des Berges«, im vorausgehenden V. 17 aber *ḥar* *ḥar*

<sup>5</sup> Vgl. das im Anhang der verschiedenen Ausgaben der Zürcher Bibel seit 1931 abgedruckte Geleitwort.

<sup>6</sup> D. Crystal: Die Cambridge Enzyklopädie der Sprache (engl. 1987, dt. 1993), Sonderausgabe Köln 1998, 344.

(*tachtit haḥar*) nicht als »unterer Teil des Berges« wiedergegeben sondern als »Fuss des Berges« – in der Annahme, dass hier im Hebräischen wie im Deutschen lexikalisierte Metaphern vorliegen, wobei die Differenzen zwischen beiden Sprachen im vorliegenden Fall für die Leser der Übersetzung nicht sonderlich relevant sind. Sozusagen am anderen Extrem der Skala liegen einige bildliche Ausdrücke im Hiobbuch, die wörtlich übersetzt nahezu unverständlich sind. Hier wurde eine möglichst textnahe Übertragung angestrebt, dieser aber in Anmerkungen eine »wörtliche« Übersetzung zur Seite gestellt:

Hiob 7,19: Wann endlich blickst du weg von mir,  
lässt mich in Ruhe, nur für einen Atemzug?\*

[\*Wörtlich: »bis ich meinen Speichel geschluckt habe.«]

Hiob 13,14: Wozu soll ich meinen Leib mit meinen Zähnen verteidigen?  
Ich setze mein Leben aufs Spiel!\*

[\*Wörtlich: »Wozu soll ich mein Fleisch zwischen meine Zähne nehmen?  
Ich lege mein Leben (oder: meine Seele) auf meine Hand!«]

Hiob 19,20: Ich bin nur noch Haut und Knochen,  
und die Haare fallen mir aus.\*

[\*Wörtlich: »An meiner Haut und meinem Fleisch klebt mein Gebein,  
und an der Haut meiner Zähne bin ich kahl geworden.«]

Zwischen diesen Extremen liegen etwa die bildlichen Ausdrücke zur Darstellung sprachlicher Kommunikation, die besonders häufig in poetischen Texten wie den Psalmen oder den Sprüchen Salomos begegnen. So sagt etwa in Sprüche 8 die Weisheit von sich selbst:

6 Hört zu, denn Richtiges will ich reden  
und meine Lippen öffnen für das, was recht ist.

7 Meine Zunge spricht Wahrheit,

und Frevel verabscheuen meine Lippen.

8 Gerecht sind alle Worte meines Mundes,  
nichts Hinterlistiges und Falsches ist in ihnen.

Diese Sätze klingen für deutschsprachige Ohren vielleicht ein wenig ungewohnt. Wir würden z.B. wohl eher den Mund öffnen als die Lippen. Im Zusammenhang der drei Verse wird aber rasch deutlich, dass hier mit »Lippen«, »Zunge« und »Mund« die Sprechwerkzeuge des Menschen aufgezählt werden. Insofern ist es im Kontext fast ein wenig schade, dass die Einheitsübersetzung in V. 8 statt »alle Worte meines Mundes« nur »alle meine Worte« schreibt, auch wenn dies für sich allein genommen durchaus als Äquivalent für das hebräische *כל אמרי פי* (*kol imre pi*) betrachtet werden könnte. Nicht vertretbar erschien es den Übersetzern allerdings, in V. 7 *חכי 7* (*chikki*) lexikalisch getreu

<sup>7</sup> Die Bibel, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Freiburg i.Br. 1999.

mit »mein Gaumen« zu übersetzen. »Meine Zunge« erschien als ein guter Kompromiss zwischen Texttreue und Verständlichkeit.<sup>8</sup> In Sprüche 13,3 wurden (wie auch in der Einheitsübersetzung) mit Rücksicht auf das Deutsche »Lippen« und »Mund« gegenüber dem Hebräischen vertauscht:

Wer seine Lippen hütet, schützt sein Leben,  
wer seinen Mund aufreißt, den trifft das Verderben.

»Seine Lippen aufreißen« (vgl. die Elberfelder Bibel<sup>9</sup>) würde im Deutschen ganz andere Vorstellungen hervorrufen, als mit dem Hebräischen gemeint sind. In ähnlicher Weise wurden bei der Übersetzung von Psalm 12,3-5 die in der Vorlage genannten Sprechwerkzeuge zum Teil durch andere ersetzt, ohne dass dies jedoch den Gesamteindruck des Textes entscheidend ändern würde:

3 Nichtiges reden sie untereinander,  
mit glatter Zunge (wörtl. Lippe), mit zwiespältigem Herzen reden sie.

4 Der Herr vertilge alle falschen Lippen,  
die Zunge, die vermessen redet,

5 die da sagen: Mit unserer Zunge sind wir mächtig,  
unser Mund (wörtl. Lippen) spricht für uns, wer kann Herr sein über uns.

In der letzten Zeile wäre statt »unser Mund« vielleicht auch das wörtlichere »unsere Lippen« möglich gewesen (so die Einheitsübersetzung). Nahe an die Grenze der Verständlichkeit gerät die Metaphorik in Sprüche 18,21:

Tod und Leben sind in der Gewalt der Zunge,  
und wer sie liebevoll gebraucht, kann sich nähren von ihrer Frucht.

Man muss schon ein wenig nachdenken, was wohl mit der »Frucht der Zunge« gemeint sein könnte. Aber auch Lutherbibel und Einheitsübersetzung haben keine bessere Wiedergabe anzubieten. Die Wendung »sich nähren von ihrer Frucht« in der Zürcher Übersetzung ist ein Versuch, das Verständnis der Metapher etwas zu erleichtern (gegenüber »ihre Frucht essen« bzw. »genießen« in der Lutherbibel bzw. der Einheitsübersetzung). Dass auch eine Auflösung der Metapher gründlich misslingen kann, demonstriert die Gute Nachricht Bibel,<sup>10</sup> in der die zweite Vershälfte lautet: »Wenn du an der Sprache Freude hast, kannst du viel durch sie erreichen«. Dass »jeder für die Folgen seiner Worte verantwortlich (ist)«, wie es in der Hoffnung für alle<sup>11</sup> heißt, mag zwar stimmen, kommt dem Hebräischen aber auch nicht näher.

<sup>8</sup> Vgl. ebenso die Einheitsübersetzung; die Lutherbibel (Stuttgart 1984) entscheidet sich für »mein Mund«, so auch die Revision der Zürcher Bibel in Hb 31,30.

<sup>9</sup> Die Heilige Schrift, Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, Wuppertal 1996.

<sup>10</sup> Gute Nachricht Bibel, Stuttgart 1997.

<sup>11</sup> Hoffnung für alle: Die Bibel, Basel 1996.

Die genannten Beispiele zeigen, dass es keineswegs unproblematisch ist, bei der Übersetzung biblischer Texte idiomatische Ausdrücke des Althebräischen durch (scheinbar) äquivalente idiomatische Wendungen der heutigen deutschen Sprache wiederzugeben. Zwar mag es sinnvoll sein, mit Luther gesprochen, den potentiellen Bibellesem »aufs Maul zu schauen« – doch sollte man sich dadurch nicht dazu verleiten lassen, ihnen auch nach dem Mund zu reden. Was dabei auf dem Spiel steht, kann vielleicht an einem Vergleich zwischen den Übersetzungen einiger Verse aus Psalm 34 in der revidierten Zürcher Bibel und in der Gute Nachricht Bibel deutlich gemacht werden. Psalm 34,2 lautet in der Zürcher Bibel:

Ich will den Herrn preisen allezeit,  
immer soll sein Lob in meinem Munde sein.

Die Gute Nachricht Bibel gibt diesen Vers folgendermaßen wieder:

Den HERRN will ich preisen zu jeder Zeit,  
nie will ich aufhören, ihm zu danken.

Abgesehen davon, dass Loben und Danken nicht einfach dasselbe sind, besteht die wesentliche Änderung gegenüber der hebräischen Vorlage in der Gute Nachricht Bibel darin, dass der Sprecher des Psalms (»ich«) auch in der zweiten Vershälfte zum Subjekt des Dankens wird. Das mag im Deutschen eingängiger sein. Mit dem Anstoß der hebräischen Formulierung wird aber zugleich ein nicht ganz unbedeutender Denkanstoß des Textes eliminiert. Er weist nämlich mit seiner Formulierung darauf hin, dass es sich beim Gotteslob nicht einfach um eine Aktivität des betenden Subjekts handelt, die sich allein seiner eigenen Initiative verdankt und von ihm allein zu verantworten ist. Vielmehr kommt das Gotteslob zugleich als eine gleichsam »objektive« Größe von außen in den Mund des Beters. Die so beschriebene Spannung von Subjektivität und Objektivität des Gebetes entspricht zweifellos den Tatsachen – nicht nur dann, wenn ein Mensch ein bereits formuliert vorliegendes Gebet rezitiert, sondern auch dann, wenn er scheinbar »spontan« mit eigenen Worten spricht; denn auch diese »eigenen« Worte sind ihm ja kulturell vorgegeben (ebenso wie komplexe Muster der Wahrnehmung, des Denkens und des Sprechens). Diese – für das Verständnis des Gebets nicht ganz unerhebliche – Einsicht lässt sich am Text der Gute Nachricht Bibel nicht mehr gewinnen.

Ähnlich verlustreich ist auch die Wiedergabe des folgenden Verses 3 in der Gute Nachricht Bibel:

Was er getan hat, will ich rühmen.

Hört es, ihr Unterdrückten, und freut euch!

Zum Vergleich die Übersetzung der Zürcher Bibel:

Meine Seele rühme sich des Herrn,  
die Gebeugten sollen es hören und sich freuen.

»Sich des Herrn zu rühmen« ist, wie unschwer zu erkennen ist, keineswegs dasselbe wie »seine Taten zu rühmen«. Dass der Ruhm Gottes gleichsam auf den ausstrahlt, der ihn rühmt, und dass dies auf der Basis einer Beziehung zwischen Gott und dem Menschen geschieht, zu der sicher auch Taten gehören, die aber nicht in solchen Taten aufgeht – all dies geht in der eingängigeren Formulierung der Gute Nachricht Bibel verloren. Wenn an die Stelle der Hoffnung, dass das Hören des Gotteslobs bei den Gebeugten Freude bewirken werde, die Aufforderung an die Unterdrückten tritt, sich zu freuen, wird damit sozusagen eine »Gute Nachricht« durch den »moralischen Zeigefinger« ersetzt – eine Tendenz, die in dieser Übersetzung entgegen ihrem Namen immer wieder zu beobachten ist.

Die Wiedergabe von V. 4 in der Zürcher Bibel irritiert beim ersten Lesen oder Hören sicher ein wenig:

Erhebt den Herrn mit mir  
und lasst uns alle seinen Namen ehren.

Sie provoziert damit zum Nachdenken über die enge Verschränkung der Größe und Erhabenheit Gottes mit der Ehrerbietung, die Menschen ihm entgegenbringen: Gott wird von Menschen gepriesen ob seiner Größe und Erhabenheit – und er ist groß und erhaben, weil er von Menschen geehrt wird; sein »Name« beruht nicht nur auf dem, was er ist oder tut, sondern auch darauf, dass dies durch Menschen erkannt und öffentlich anerkannt wird. Auch hier »vereinfacht« die Gute Nachricht Bibel – und erspart ihren Lesern damit ein wenig Nachdenken; und wieder ersetzt sie Gott durch seine Taten:

Preist mit mir die Taten des HERRN;  
lasst uns gemeinsam seinen Namen ehren.

Die Tendenzen der Gute Nachricht Bibel zu einer vereinfachten, spannungsfreien und undifferenzierten Wahrnehmung der Wirklichkeit, zu einer Bestimmung der Person durch ihr Tun und zu einer »Moralisierung« treten dann etwa auch in den Versen 14 und 15 von Psalm 34 zu Tage. Sie lauten in der Zürcher Bibel:

Hüte deine Zunge vor Bösem  
und deine Lippen vor trügerischer Rede.  
Meide das Böse und tue das Gute,  
suche Frieden und jage ihm nach.

In der Gute Nachricht Bibel steht dafür:

... nehmt eure Zunge gut in acht,  
damit ihr nicht lügt und niemand verleumdet!

Kehrt euch vom Bösen ab und tut das Gute!  
Müht euch mit ganzer Kraft darum,  
dass ihr mit allen Menschen in Frieden lebt.

Dass der Mensch, mit Freud gesprochen, nicht immer Herr im eigenen Haus ist, dass seine Zunge und seine Lippen eine Eigendynamik entwickeln können, die nicht einfach dem entspricht, was »er selbst« will – davon lässt die Gute Nachricht Bibel immerhin noch etwas erahnen, wenn sie die Aufforderung formuliert, »seine Zunge in acht zu nehmen« (und nicht einfach wie die Hoffnung für alle sagt: »passt auf, was ihr redet«). Dass Zunge und Lippen nicht nur vor Missbrauch durch ihren Besitzer geschützt werden müssen, sondern auch vor Einflüssen von außen, dem unbedachten Nachplappern von »Bösen« und »trügerischer Rede« etwa – diese Überlegung legt die Gute Nachricht Bibel ihren Lesern nicht mehr nahe. Und dass Frieden etwas sein könnte, was nicht einfach durch menschliche Kraftanstrengungen produziert, sondern nur gesucht und vielleicht auch gefunden werden kann – auch diesen Gedanken will die Gute Nachricht Bibel ihren Lesern offenbar nicht zumuten.

Es geht mir bei diesen Beispielen nicht um eine Evaluation der Gute Nachricht Bibel sondern darum, zu zeigen, welche Konsequenzen sich aus einer »wörtlichen« oder einer »freien« Übertragung für uns ungewohnter Bildsprache in den biblischen Texten ergeben. Die Beispiele zeigen, dass eine Beseitigung sprachlicher Anstöße leicht zu einer inhaltlichen Verarmung der Texte führen kann. Demgegenüber akzentuiert eine »wörtlichere« Übertragung die Fremdheit der Texte und vermag damit vertraute und scheinbar selbstverständliche Muster der Wahrnehmung, des Denkens und der Sprache aufzubrechen und in Frage zu stellen. Darin liegt – ganz abgesehen von den konkreten Inhalten – das anregende, fruchtbare und kreative Potential der Beschäftigung mit Texten einer fremden und lange vergangenen Kultur.

Die Gute Nachricht Bibel will diese Distanz zwischen den Texten und den heutigen Lesern durch ihre Art der Übertragung zum Verschwinden bringen: Sie soll »für Leserinnen und Leser ohne besondere Vorkenntnisse und zusätzliche Erklärungen verständlich sein« und auf heutige Leser »aus unserem eigenen Kulturkreis« möglichst genau so wirken wie das Original auf seine antiken Leser aus dem »altisraelitischen Kulturkreis«, wie es im Nachwort heißt. In gleichem Sinne bemerkt das Vorwort der »Hoffnung für alle«:

»Eine gelungene Übersetzung soll nicht nur die Botschaft des Originaltextes genau wiedergeben, sie muss auch verständlich sein, natürlich und lebendig klingen – so wie wir uns in unserer Sprache ausdrücken. Kurzum: Sie soll auf ihre Leser möglichst die gleiche Wirkung haben, wie sie das Original auf die damaligen Leser hatte!«

Dieses Anliegen erscheint mir aus exegetischer und hermeneutischer Perspektive jedoch in zweifacher Hinsicht höchst problematisch. Zum einen wissen wir

gar nicht, welche Wirkung etwa das Buch Jesaja oder das Buch Hiob auf seine antiken Leser hatte. Dass solche Schriften für ein breites Publikum leicht verständlich waren, ist kaum anzunehmen. Auch die Paulusbriefe waren bekanntlich nach 2 Petrus 3,16 schon für antike Leser schwer verständlich. Zum anderen ist es schlicht illusorisch, durch eine moderne Übersetzung die Wirkung der Originaltexte auf ihre antiken Leser reproduzieren zu wollen. Die Geschichte lässt sich ja nicht einfach zurückdrehen. Realistischerweise kann das Ziel einer Bibelübersetzung doch wohl nur darin bestehen, heutigen Lesern, welche die Originalsprachen nicht beherrschen, einen Eindruck zu vermitteln von der Wirkung der Texte auf heutige Leser, die diese Sprachen verstehen.

### Traditionelle »Bibelsprache«

Dass die Fremdheit und das Alter der biblischen Texte in der Übersetzung nicht retouchiert werden sollen, bedeutet nun aber nicht, dass veraltete und zum Teil sogar unverständlich gewordene Elemente einer traditionellen »Bibelsprache« beibehalten werden. So heißt es z.B. in der revidierten Zürcher Bibel »das Land, wo Milch und Honig fließen« statt (wie in der alten Zürcher Bibel) »das Land, wo Milch und Honig fließt« bzw. »das Land, das von Milch und Honig fließt«. Das hebräische Pluraletantum מַיִם (*majim*) wird nicht mehr mit dem Deutschen ungebräuchlichen Plural »die Wasser« wiedergegeben sondern mit dem Singular »das Wasser«. Und das Verb חָרַם (*charam*) wird nicht mehr mit »bannen« übersetzt, was heute missverständlich wäre, sondern (wie auch in der Einheitsübersetzung) mit »der Vernichtung weihen«.

### Vielfalt und Konkordanz

Neben der traditionellen »Bibelsprache« besteht ein weiteres spezielles Problem der Bibelübersetzung in der inneren Vielfalt der Bibel hinsichtlich Sprache, Textsorten und Themen. Dadurch wird die Bibel auf sehr verschiedenen Ebenen lesbar und interpretierbar. Man kann sie als ein (hochkomplexes) Gesamtwerk rezipieren, man kann das Alte Testament dem Neuen gegenüberstellen, man kann die verschiedenen Bücher der Bibel als eigene literarische Werke interpretieren, und man kann hinter diese Bücher zurückgehen auf deren Teile (z.B. einen einzelnen Psalm im Psalter) oder auf zu vermutende literarische Vorstufen oder Quellen. Dabei verändert sich nicht selten der Sinn einer Aussage oder eines ganzen Textes, je nachdem auf welcher Ebene und in welchem Kontext man ihn liest. Bei der Übersetzung stellt sich dementsprechend häufig die Frage, ob sie stärker die Einheit der Bibel oder doch wenigstens des Alten oder Neuen Testaments betonen soll oder deren innere Vielfalt.

Die Revision der Zürcher Bibel verfolgt die Linie, im Zweifelsfall eher die innere Vielfalt der Bibel zu akzentuieren. Dadurch wird für die Leser die Not-

wendigkeit eines historisch-kritischen Verständnisses der Entstehung der Bibel eher deutlich als bei einer tendenziell harmonisierenden, Differenzen und Spannungen nivellierenden Wiedergabe. Paradoxerweise kann nun aber gerade dieses Interesse, die innere Vielfalt der Bibel deutlich werden zu lassen, dazu führen, dass zentrale theologische Termini möglichst einheitlich (»konkordant«) übersetzt werden – weil nämlich nur so erkennbar wird, dass in verschiedenen Texten nicht einfach von Verschiedenem die Rede ist, sondern auf verschiedene Weise von demselben bzw. mit gleichen Mitteln von Verschiedenem.

Das Problem lässt sich beispielsweise an der Verwendung des Ausdrucks תורה (*tora*) im Alten Testament illustrieren – wobei der Sachverhalt bei einem Einbezug des neutestamentlichen Gebrauchs des Terminus νόμος (*nomos*) für so unterschiedliche Sachverhalte wie eine Schriftrolle oder eine Lebenshaltung noch wesentlich komplexer würde. Die folgenden Textbeispiele lassen die Vielfalt der Kontexte erkennen, in denen im Alten Testament von *tora* die Rede ist. Ich zitiere nach der alten Zürcher Übersetzung:

Leviticus 12,7: ... Das ist das Gesetz über die Wöchnerin, sei es, dass sie einen Knaben oder ein Mädchen geboren hat.

Leviticus 26,46: Das sind die Satzungen und Vorschriften und Gesetze, die der Herr auf dem Berge Sinai durch Mose zwischen sich und den Israeliten aufgestellt hat.

Numeri 15,16: Einerlei Gesetz und einerlei Recht soll gelten für euch und für den Fremden, der bei euch wohnt.

Deuteronomium 17,11: An die Weisung, die sie (die Priester und der Richter) dir geben, und an das Urteil, das sie dir sprechen, sollst du dich halten ...

Deuteronomium 17,18: (Der König) soll sich eine Abschrift dieses Gesetzes in ein Buch schreiben lassen ...

Jesaja 2,3: ... von Zion wird die Weisung ausgehen und das Wort des Herrn von Jerusalem.

Jeremia 18,18: ... nie wird die Weisung dem Priester ausgehen, noch der Rat dem Weisen, noch das Wort dem Propheten.

Jeremia 31,33: Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es ihnen ins Herz schreiben ...

Sprüche 6,20f: Mein Sohn, bewahre das Gebot deines Vaters, / verwirf nicht die Weisung deiner Mutter; / binde sie dir aufs Herz allerwegen / und winde sie dir um den Hals.

Psaln 19,8: Das Gesetz des Herrn ist vollkommen und erquickt die Seele ...

Aufgrund der wechselnden Übersetzung von *tora* mit »Gesetz« oder »Weisung« entgeht den Lesern der alten Zürcher Bibel zum Beispiel die Nähe der

Formulierungen in Jeremia 31 und in Sprüche 6, die wahrscheinlich auf eine Diskussion darüber hindeuten, wessen »Weisungen« für das Leben entscheidend sind und wie sie ihren Weg in die »Herzen« der Menschen finden. Und je nachdem, ob man die »Tora Moses« im Deuteronomium oder im gesamten Pentateuch als »Gesetz« oder als »Weisung« (oder auch als »Lehre«) bezeichnet, wird sie mit ganz verschiedenen Assoziationen versehen.

Bei der Revision der Zürcher Bibel ist in den Psalmen zunächst an der Übersetzung von *tora* mit »Gesetz« festgehalten worden. Bei der Revision des Pentateuch und der Sprüche Salomos hat sich dann allerdings eine klare Präferenz für die Wiedergabe mit »Weisung« ergeben, die an allen Stellen möglich erscheint. Von daher werden vielleicht auch die Psalmen für eine Gesamtausgabe des Alten Testaments nochmals zu revidieren sein.

Das Beispiel der Übersetzung von *tora* zeigt, dass eine möglichst konkordante Wiedergabe zentraler theologischer Termini keineswegs vereinheitlichend oder gar harmonisierend wirken muss, sondern es im Gegenteil ermöglichen kann, die innere Vielfalt der Bibel besser wahrzunehmen. Das setzt bei den Lesern allerdings die Bereitschaft voraus, nicht nur kleine Ausschnitte der Bibel punktuell mit raschem Blick wahrzunehmen, sondern sich über die wiederholte Lektüre größerer Zusammenhänge mit der biblischen Sprach- und Denkwelt vertraut zu machen. Das ist – bedauerlicherweise – wohl nicht jedermanns Interesse. Doch denen, die sich dafür interessieren, sollte eine Bibelübersetzung zur Verfügung stehen, die sie dabei unterstützt.

Bei aller Wertschätzung einer möglichst »wörtlichen« und konkordanten Übersetzung ist die Revision der Zürcher Bibel jedoch keineswegs auf Konkordanz um jeden Preis aus. So wurde z.B. der anfängliche Versuch aufgegeben, zwischen den hebräischen Verben אָמַר (*amar*) und דָּבַר (*dišber*) in der Übersetzung konsequent zu differenzieren; stattdessen wird nun nach rein germanistischen Gesichtspunkten zwischen der Wiedergabe mit »sagen«, »sprechen« oder »reden« variiert.

Das Problem einer konkordanten Übersetzung stellt sich nicht nur im Blick auf das Lexikon, sondern auch im Blick auf die Syntax und den Stil. Ein Beispiel dafür ist die Wiedergabe von Verbindungen der Präposition *Lamed* mit dem Infinitiv. Übersetzungen mit einer Tendenz zur Wort-für-Wort-Übersetzung geben diese hebräische Wortfügung gerne mit »um zu« und Infinitiv oder mit »damit« und finitem Verb wieder. Diese scheinbar »konkordante« Übersetzung ist allerdings philologisch und exegetisch nicht immer vertretbar, wie die jüngsten einschlägigen Untersuchungen von Ernst Jenni noch einmal umfassend deutlich gemacht haben.<sup>12</sup> So gibt z.B. die sehr »wörtliche« Elberfelder Bibel die beiden ersten Verse von Deuteronomium 4 folgendermaßen wieder:

<sup>12</sup> Vgl. bes. E. Jenni: Die hebräischen Präpositionen, Band 3: Die Präposition *Lamed*, Stuttgart 2000, 149ff.

1 Und nun, Israel, höre auf die Ordnungen und auf die Rechtsbestimmungen, die ich euch zu tun lehre, damit ihr lebt und hineinkommt und das Land in Besitz nehmt, das der HERR, der Gott eurer Väter, euch gibt.

2 Ihr sollt nichts hinzufügen zu dem Wort, das ich euch gebiete, und sollt nichts davon wegnehmen, damit ihr die Gebote des HERRN, eures Gottes, haltet, die ich euch gebiete.

Während die Wiedergabe von *Lamed* + Infinitiv in V. 1 mit »zu tun lehren« auch nach Jenni korrekt ist – es handelt sich um einen Fall von »Instruktion bei Sprechhandlungen (Anweisung)«<sup>13</sup> –, stellt der formal gleiche hebräische Ausdruck in V. 2 keine finale sondern eine »explikativ-adversative Verknüpfung« her.<sup>14</sup> In diesem Sinne hatte schon die alte Zürcher Bibel korrekt übersetzt:

1 Und nun höre, Israel, die Satzungen und Rechte, die ich euch lehre, dass ihr darnach tuet, damit ihr am Leben bleibt und hineinkommet und das Land besetzt, das euch der Herr, der Gott eurer Väter, geben will.

2 Ihr sollt nichts hinzutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davon tun, sondern die Gebote des Herrn, eures Gottes, halten, die ich euch gebe.

Dabei haben die Übersetzer in V. 1 statt »zu tun lehren« die Wiedergabe mit »lehren, dass ihr darnach tuet« gewählt, weil man im Deutschen keine »Satzungen und Rechte tun« kann. In der revidierten Fassung lauten die beiden Versedementsprechend:

1 Und nun höre, Israel, die Satzungen und Rechte, die ich euch lehre, damit ihr darnach handelt und am Leben bleibt und in das Land kommt und es in Besitz nehmt, das der Herr, der Gott eurer Väter, euch gibt.

2 Ihr sollt nichts hinzufügen zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davon wegnehmen, sondern ihr sollt die Gebote des Herrn, eures Gottes, halten, die ich euch gebe.

Eine explikativ-adversative Funktion von *Lamed* + Infinitiv liegt z.B. auch in Sprüche 22,16 vor, wo folgendermaßen übersetzt wurde:

Wer einen Armen unterdrückt, macht ihn reich,  
wer einem Reichen gibt, macht ihn arm.

In den zahlreichen Fällen, in denen *Lamed* + Infinitiv nach Jenni im Deutschen der Verbindung von »indem« mit finitem Verb entspricht, wurde aus germanistischen Gründen meist eine Wiedergabe mit einem (je nach Kontext und Stil mit oder ohne »und« angefügten) Hauptsatz gewählt, so z.B. in Hiob 31,33:

<sup>13</sup> Ebd. 206ff. (Rubrik 739).  
<sup>14</sup> Ebd. 167ff. (Rubrik 715).

Habe ich meine Vergehen verborgen, wie es Menschen tun,  
meine Schuld in meiner Brust versteckt ...  
(statt: indem ich meine Schuld in meiner Brust versteckte).

Dementsprechend lautet auch das Sabbatgebot jetzt:

Beachte den Sabbattag und halte ihn heilig ...

### Wiedergabe der hebräischen »Tempora«

Ein notorisch schwieriges Problem der hebräischen Syntax stellt die Interpretation der hebräischen »Tempora« *qatal*, *yiqtol*, *wayyiqtol* und *weqatal* dar (wobei schon das Verständnis der beiden letzteren Formen als eigene »Tempora« umstritten ist): Ein weitgehend konsens besteht zumindest darin, dass jedenfalls in Prosatexten *yiqtol* und *weqatal* regulär nicht für die Darstellung individueller Sachverhalte in der Vergangenheit gebraucht werden können. Bei der Revisionsarbeit wurde versucht, dieser Einsicht so weit wie möglich Rechnung zu tragen – und zwar nicht nur in prosaischen sondern auch in poetischen Texten. Die Übertragung des sog. »Schilfmeerlieds« in Exodus 15 kann dies illustrieren (kursiv = *yiqtol*-Formen im Hebräischen):

- 1 Singen will ich dem Herrn, denn hoch hat er sich erhoben,  
Ross und Reiter hat er ins Meer geschleudert.
- 2 Meine Kraft und meine Stärke ist der Herr,  
und er wurde mir zum Heil.  
Er ist mein Gott, ich will ihn preisen,  
der Gott meines Vaters, ich will ihn erheben.
- 3 Der Herr ist ein Krieger,  
Jahwe ist sein Name.
- 4 Die Wagen des Pharao und seine Streitmacht schleuderte er ins Meer,  
seine besten Kämpfer wurden im Schilfmeer versenkt.
- 5 Fluten bedecken sie,  
in die Tiefe sanken sie wie ein Stein.
- 6 Deine Rechte, Herr, herrlich in Kraft,  
deine Rechte, Herr, zerschmettert den Feind.
- 7 In deiner erhabenen Grösse reißt *du nieder*, die sich gegen dich erheben,  
*du lässt* deinen Grimm los, *er verzehrt* sie wie Stroh.
- 8 Beim Schnauben deines Zorns staute das Wasser sich,  
stellten die Wogen sich auf wie ein Damm,  
erstarrten die Fluten im Herzen des Meers.
- 9 Der Feind sprach: Ich will nachjagen, will einholen,  
ich will Beute verteilen, sättigen soll sich an ihnen meine Gier,  
mein Schwert will ich zücken, vertreiben soll sie meine Hand.
- 10 Du hast mit deinem Atem geblasen, das Meer hat sie bedeckt,  
sie versanken in mächtigem Wasser wie Blei.

- 11 Wer ist wie du unter den Göttern, Herr,  
wer ist wie du, herrlich in Heiligkeit,  
furchtbar an Ruhmestaten, Wunder vollbringend?
- 12 Du hast deine Rechte ausgestreckt,  
die Erde *verschlingt* sie.
- 13 In deiner Güte hast du das Volk geleitet, das du losgekauft hast,  
in deiner Macht hast du es geführt zu deiner heiligen Stätte.
- 14 Die Völker haben es gehört, *sie erzittern*,  
Wehen haben die Bewohner Philistias ergriffen.
- 15 Da erschrakn die Fürsten von Edom,  
die Gwalther von Moab *packt* das Zittern,  
verzagt sind alle Bewohner Kanaans.
- 16 Furcht und Schrecken *fällt* über sie,  
vor der Macht deines Arms *werden sie starr* wie Stein,  
während dein Volk *vorüberzieht*, Herr,  
während das Volk *vorüberzieht*, das du erworben hast.
- 17 *Du bringst* sie hin zum Berg deines Erbes und *pflanzt* sie ein,  
eine Wohnstätte hast du dir gemacht, Herr,  
ein Heiligtum, Herr, haben deine Hände gegründet.
- 18 Der Herr ist König für immer und ewig.

Die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung geben die *yiqtol*-Formen in den Versen 5.7.12 und 14–17 durchgängig im Präteritum wieder (in V. 5 und V. 7 wählt die Lutherbibel das Perfekt). Die Elberfelder Bibel verfährt ebenso, mit Ausnahme von V. 7, den sie präsentisch wiedergibt, und V. 17, in dem sie zweimal das Futur hat. Demgegenüber ist die revidierte Zürcher Übersetzung (wie – wenigstens hinsichtlich der Tempora – zum Teil auch die Gute Nachricht Bibel) nicht nur näher beim hebräischen Original. Sie wirkt – auch aufgrund der häufigen Verwendung des Perfekts statt des Präteritums im Deutschen – lebendiger und vermittelt weniger Distanz zu dem Geschehen, von dem die Rede ist. Im größeren literarischen und narrativen Zusammenhang sind die Verse 16 und 17 überhaupt nur bei präsentischer (oder futurischer) Wiedergabe sinnvoll – der Zug zum Heiligtum im verheißenen Land steht den Israeliten ja erst noch bevor.

### Wortfolge

Die Wortfolge entspricht in dieser Übersetzung sehr weitgehend der des hebräischen Textes, so z.B. in V. 2–4. Am Ende von V. 4 kann man im Deutschen nicht sagen »wurden versenkt im Schilfmeer«, weshalb die Wortfolge hier vom Hebräischen abweicht. In V. 8b würde der hebräischen Wortfolge entsprechen: »... stellten sich wie ein Damm die Wogen auf«, was aber im Deutschen nicht gut klingt. In V. 10b dagegen hätte man wohl auch im Deutschen sagen können »sie versanken wie Blei in mächtigem Wasser«; allerdings erscheint mir der



Rhythmus der gewählten Wiedergabe schöner. Grundsätzlich hält sich freilich die Übersetzung – insbesondere bei poetischen Texten – nicht an die hebräische Wortfolge. Hier hat der Germanist einen großen Gestaltungsspielraum. Interessanterweise schlägt er dabei freilich (ohne Hebräisch-Kenntnisse!) häufig Umstellungen vor, welche die Wortfolge der Übersetzung der des hebräischen Textes annähern. Nicht selten wird aber auch ganz bewusst vom deutschen Sprachempfinden her etwa ein hebräischer Chiasmus im Deutschen mit parallelen Wendungen übersetzt oder umgekehrt.

### Prosa und Poesie

Die Unterscheidung von Prosa und Poesie im Hebräischen ist notorisch schwierig. Hier orientiert sich die Revision v. a. am sog. »parallelismus membrorum« und macht auf diesen auch typographisch aufmerksam. Dabei wurde in der Teilausgabe von Hiob, Kohelet und dem Hohenlied versucht, unterschiedliche Stile der hebräischen Poesie auch typographisch anzudeuten. Während in den poetischen Partien des Hiobbuchs durchgängig zwei- oder dreizeilige »Verse« durch Einrückung angezeigt werden, sind in Kohelet 1 und 12 längere Abschnitte als »Strophen« kenntlich gemacht. Im Hohenlied hingegen schien es dem poetischen Stil am besten zu entsprechen, auf Einrückungen ganz zu verzichten.

### Unklare und mehrdeutige Passagen

Die Genauigkeit einer Übersetzung bemisst sich nicht nur daran, wie präzise die philologisch und exegetisch bestimmte Bedeutung sowie die formalen Elemente des Originals wiedergegeben werden. Ebenso wichtig – und in der Praxis noch weitaus schwieriger – ist die Übersetzung von Passagen, deren Bedeutung nicht klar ist – sei es, weil ihre Interpretation unter den Experten umstritten ist, oder weil sie mit Absicht mehrdeutig formuliert sind. In solchen Fällen verfolgt die Revision der Zürcher Bibel das Ziel, bei der Übersetzung möglichst wenige interpretative Entscheidungen zu treffen. Zwar ist jede Übersetzung immer auch eine bestimmte Interpretation des Originals; trotzdem wird im Einzelfall angestrebt, wo immer es möglich ist, Interpretationsspielräume, welche der Originaltext bietet, auch für die Leser der Übersetzung offen zu halten.

Das beginnt schon bei hebräischen Ausdrücken, die im Deutschen verschiedenen wiedergegeben werden können, wobei jeweils unterschiedliche Assoziationen oder Emotionen wachgerufen werden. Ein Beispiel dafür ist die Verwendung des Wortes *הבל* (*hebel*) im Buch Kohelet. Die Lutherbibel übersetzt es mit »eitel«, was heute höchst missverständlich ist. Die Einheitsübersetzung gibt es mit »Windhauch« wieder, was in vielen Kontexten nur schwer verständlich ist. Das Problem besteht darin, dass *hebel* bei Kohelet sowohl die »Nichtigkeit«

bestimmter Überzeugungen und Zielsetzungen des Menschen bezeichnet als auch die »Flüchtigkeit« des Lebens von Menschen und Tieren sowie aller menschlichen Errungenschaften – wobei die »Nichtigkeit« von Überzeugungen und Zielsetzungen meist gerade darin besteht, dass sie dem Phänomen der »Flüchtigkeit« des Menschen und seiner Errungenschaften nicht Rechnung tragen. In diesem doppelten Sinne stellt *hebel* ein Leitwort des Buches Kohelet dar. Die neue Zürcher Übersetzung hat es sich zunutze gemacht, dass am Anfang und am Ende des Buches in einer »Motto«-artigen Formulierung der Ausdruck *hebel* jeweils mehrfach vorkommt. Das gab die Möglichkeit, hier beide Übersetzungsmöglichkeiten zu bieten und dann in den verschiedenen Kontexten auf eine (oder auch beide) zurückzugreifen. Dabei trägt der lautliche Anklang von »nichtig« und »flüchtig« vielleicht noch dazu bei, dass die Leser der Übersetzung hier einen Zusammenhang erkennen:

1,2 *Nichtig und flüchtig*, sprach Kohelet,  
*nichtig und flüchtig*, alles ist *nichtig*.

1,14 Ich betrachtete alle Werke, die unter der Sonne vollbracht wurden, und siehe, alles war *nichtig* und ein Greifen nach Wind.

3,19 Das Geschick der Menschen gleicht dem Geschick der Tiere, es trifft sie dasselbe Geschick. Jene müssen sterben wie diese, beide haben denselben Lebensgeist, und nichts hat der Mensch dem Tier voraus, denn *nichtig und flüchtig* sind sie alle.

6,11 Doch es gibt viele Worte, die das *Nichtige* vermehren. Was hat der Mensch davon? 12 Wer weiss denn, was gut ist für den Menschen im Leben, in der Zeit seines *flüchtigen* Lebens, die er verbringt wie ein Schatten?

11,10 ... Jugend und schwarzes Haar sind *flüchtig*.

12,8 *Flüchtig und nichtig*, sprach Kohelet, alles ist *flüchtig*.

Ähnlich mehrdeutig ist ein weiteres Leitwort des Koheletbuchs, das Nomen *עמל* (*amal*) (mit dem zugehörigen Verb *עמל/עמל* (*amal*)). Es kann sowohl »Mühe« als auch (neutraler) »Arbeit« bedeuten; in manchen Kontexten meint es auch das Produkt menschlicher Mühe und Arbeit, seinen Besitz. Häufig kommen Verb und Nomen zusammen in einer »figura etymologica« vor. Hier wurde versucht, durch umschreibende Wendungen die verschiedenen Nuancen wiederzugeben:

1,3 Welchen Gewinn hat der Mensch von seiner ganzen *Mühe und Arbeit* (*בכל עמלו שיעמל*) unter der Sonne?

2,10 ... Mein Herz freute sich nach all meiner *Mühe* (*נוכל עמלי*), und das war mein Teil nach all meiner *Mühe* (*תכל עמלי*). 11 Doch als ich alle meine Werke ansah, die meine Hände vollbracht hatten, und alles, was ich mit

*Mühe und Arbeit* geschaffen hatte (וּבְעֵמָל שְׂעָמְלִי לַעֲשׂוֹת), siehe, da war alles wichtig ...

2.18 Und ich hasste alles, was ich mir mühevoll erarbeitet hatte (אֵת כָּל עֲמָלִי שָׂאֲנִי עִמָּל ...)

Ein Beispiel für einen allem Anschein nach bewusst mehrdeutig formulierten Text ist Kohelet 8,2-3:

8,2 Gehorche dem Befehl eines Königs, denn du hast ihm einen Eid geschworen bei Gott. 3 Geh nicht vorschnell weg von ihm, lass dich nicht auf Schlechtes ein, denn alles, was er will, kann er tun.\*  
 [\*Andere Verständnismöglichkeit: »2 Gehorche dem Befehl eines Königs, doch wenn du einen Schwur bei Gott leisten sollst, 3 handle nicht vorschnell. Geh weg von ihm, lass dich nicht auf Schlechtes ein, denn alles, was er will, kann er tun.«]

Durch die doppeldeutige Formulierung wird hier der Opportunismus im Umgang mit den Herrschenden karikiert. Da diese Zweideutigkeit für das Verständnis des Abschnitts (und seiner Fortsetzung) wichtig ist, bietet die revidierte Zürcher Bibel in diesem Fall eine Textanmerkung. Sonst hält sie sich dagegen mit solchen Anmerkungen bewusst zurück, weil der Hinweis auf andere Übersetzungsmöglichkeiten an einigen Stellen von den Lesern in dem Sinne missverstanden werden könnte, die Übersetzung aller anderen Stellen sei eindeutig, was natürlich nicht der Fall ist.<sup>15</sup>

Ein anderes Beispiel für eine vielleicht bewusst doppeldeutige Formulierung, nun aber bei einem prominenteren und theologisch exponierteren Text, ist Hiob 19,25-26:

25 Ich aber weis: Mein Anwalt lebt,  
 und zuletzt wird er sich über dem Staub erheben.

26 Und nachdem meine Haut so zerschunden wurde,

werde ich Gott schauen ohne mein Fleisch.\*

[\*Andere Übersetzungsmöglichkeit: »werde ich Gott schauen in meinem Fleisch«, d.h. noch lebendig.]

Es geht hier um die Frage, ob Hiob an dieser Stelle die Erwartung eines Einschreitens Gottes zu seinen Gunsten vor oder nach seinem Tod erwartet – eine Frage, die insbesondere für Christen von Interesse ist, in deren Bibel dem Neuen Testament, dessen Schriften sehr weitgehend von der Hoffnung auf eine Auferstehung oder ein Weiterleben nach dem Tod getragen sind, das Alte Testament gegenübersteht, das solche Hoffnungen mehrfach ausdrücklich ablehnt. Stellen wie die zitierte aus Hiob 19 können dann gegebenenfalls ange-

<sup>15</sup> Dieses Problem zeigt sich besonders bei den Fußnoten der Gute Nachricht Bibel oder der »Hoffnung für alle«, aber auch bei der Einheitsübersetzung.

führt werden als Ansätze zu einer Überwindung der »Dissensität« des Alten Testaments in diesem selbst. Im Rahmen des Hiobbuchs wäre freilich zu beachten, dass eine allfällige Jenseitserwartung hier jedenfalls nicht als »Lösung« des Hiobproblems betrachtet wird. Am Ende schaut Hiob Gott schon vor seinem Tod (42,5) – allerdings wohl nicht ganz so, wie er es in 19,25-26 erhofft hatte.

Diese Passage aus dem Schlussteil des Hiobbuchs (42,1-6) sei hier noch als ein letztes Beispiel für das Problem der Übersetzung uneindeutiger Texte angeführt:

42,1 Da antwortete Hiob dem Herrn und sprach:

2 Ich weis, dass du alles vermagst.

Nichts, was du willst, ist dir unmöglich.

3 Wer behauptet ohne Einsicht, mein Walten sei finster?

Darum habe ich vorgebracht, was ich nicht verstehe, was zu wunderbar ist für mich und was ich nicht begreife.

4 Höre, und ich will reden,

ich will dich fragen, und du lehre mich!

5 Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört,

jetzt aber hat mein Auge dich gesehen.

6 Darum gebe ich auf und tröste mich\*

im Staub und in der Asche.

[\*Andere Übersetzungsmöglichkeit: »Darum widerrufe ich und bereue.«]

Das Irritierende an diesem Text ist, dass nicht recht deutlich wird, ob Hiob hier angesichts der vorangehenden Reden Gottes vor dessen Übermacht resigniert (»Ich gebe auf!«), ob er gegen das Auftreten Gottes protestiert (»Wer behauptet ohne Einsicht, mein Walten sei finster? ... Höre, und ich will reden, ich will dich fragen, und du lehre mich!«) oder ob er durch das, was Gott ihm gesagt hat, eines Besseren belehrt worden ist (»Ich habe vorgebracht, was ich nicht verstehe, was zu wunderbar ist für mich und was ich nicht begreife.«) Die gängigen deutschsprachigen Übersetzungen bevorzugen größtenteils die zuletzt genannte Deutung. So setzt z.B. die Lutherbibel V. 3a und V. 4 in Anführungszeichen und suggeriert damit, dass Hiob hier Aussagen Gottes aus dessen vorangehenden Reden zitiert und jeweils im Anschluss daran mit eigenen Worten ihre Berechtigung anerkennt. Diese Deutung wird in der Lutherbibel gestützt durch die Wiedergabe von V. 6:

Darum spreche ich mich schuldig  
 und tue Buße in Staub und Asche.

Die Gute Nachricht Bibel lässt in ihrer Paraphrase des Textes nur noch diese »fromme« Deutung zu:

1 Da antwortete Ijob dem HERRN:

2 »Ich weiß jetzt, dass dir nichts unmöglich ist;  
 denn alles, was du planst, führst du auch aus.

- 3 Du fragst, warum ich deinen Plan anzweifeln und rede ohne Wissen und Verstand.  
In meinem Unverstand hab ich geredet  
von Dingen, die mein Denken übersteigen.  
4 Du hast mich aufgefordert, zuzuhören  
und dann auf deine Fragen zu erwidern.  
5 Ich kannte dich ja nur vom Hörensagen;  
jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.  
6 Ich schäme mich für alles, was ich sagte  
in Staub und Asche nehm ich es zurück.«

Offener ist hingegen die Einheitsübersetzung. Sie verzichtet (wie auch die alte Zürcher Bibel) in V. 3 und V. 4 auf Anführungszeichen und übersetzt V. 6:

Darum widerrufe ich und atme auf,  
in Staub und Asche.

In einer Anmerkung stellt sie dazu fest: »widerrufe ich, wörtlich: verwerfe ich. – und atme auf: übersetzt nach der dem betr. hebräischen Wort entsprechenden arabischen Wurzel«. Gegenüber der alten Zürcher Übersetzung »darum widerrufe ich und bereue ...« bringt die Einheitsübersetzung mit »ich atme auf« einen etwas tröstlicheren und versöhnlicheren Ton in die letzten Worte Hiobs.

Die Interpretation von V. 6 in der revidierten Zürcher Bibel – die im Übrigen in der Hiobexegese keineswegs singulär ist<sup>16</sup> – geht davon aus, dass das Verb **נָחַם** (*ma'as*) ohne folgendes Objekt hier ebenso wie in Hiob 7,16 und 36,5 im Sinne von »aufgeben« oder »nachgeben« zu verstehen ist, und dass das Verb **נָחַם** (*nicham*), ein Leitwort des Hiobbuchs (sonst allerdings immer im Pi'el als »trösten« gebraucht), auch hier im Nifal im Sinne von »sich trösten«, »Trost finden« zu verstehen ist. Philologisch und exegetisch schien diese Übersetzungsmöglichkeit mindestens ebenso gut begründet zu sein wie die herkömmliche. Allerdings sollte in Anbetracht der Bedeutung dieses Verses für das Verständnis des gesamten Hiobbuchs und der in dieser Frage noch offenen exegetischen Diskussion den Lesern die herkömmliche Übersetzungsmöglichkeit nicht vorenthalten werden. Insgesamt bleibt nun in der Übersetzung von Hiob 42,1-6 die – vielleicht ja doch beabsichtigte – Mehrdeutigkeit des Hebräischen erhalten.

### Vermeidung negativer Diskriminierung von Frauen

Ich möchte nun abschließend noch kurz auf zwei Probleme hinweisen, die im Anschluss an die erste Teilausgabe der Evangelien und der Psalmen in der Zür-

<sup>16</sup> Vgl. z.B. N.C. Habel: *The Book of Job* (OTL), Philadelphia 1985, 576 (mit weiteren Literaturhinweisen).

cher Kirche diskutiert worden sind: das Anliegen, eine negative Diskriminierung von Frauen durch die Übersetzung zu vermeiden, und die Frage der Wiedergabe des hebräischen Gottesnamens (bzw. der Gottesbezeichnung) Jahwe.

Zunächst zur sog. »Gender-Problematik«. Bekanntlich wurden und werden fast auf der ganzen Welt Frauen allein wegen ihres Geschlechtes benachteiligt und unterdrückt. Dies äußert sich nicht nur in patriarchalen Strukturen des sozialen Lebens, der Ökonomie und der Politik, sondern auch in einer androzentrischen Prägung der Wahrnehmung der Wirklichkeit und der Kommunikation über sie, die bis in die Sprache hineinreicht. Sie zeigt sich etwa darin, dass bei der Anrede von Personengruppen bis vor kurzem noch grammatisch maskuline Ausdrücke gebraucht wurden, um Männer und Frauen anzusprechen (z.B. »Studenten«, »Leser«, »Bürger«). Frauen empfinden dies zum Teil als Ausdruck ihrer Geringschätzung oder Nichtbeachtung in einer patriarchal und androzentrisch geprägten Kultur und haben deshalb durchgesetzt, dass heute – zumindest in »offiziellen« Dokumenten – grundsätzlich geschlechtsneutrale Ausdrücke oder maskuline und feminine Termini nebeneinander gebraucht werden müssen. So schlägt z.B. das schweizerische »Wörterbuch für eine gleichberechtigtere Verwaltungssprache«<sup>17</sup> u.a. die folgenden Ersetzungen vor:

#### Eidgenosse

Eidgenossin, Eidgenosse

Schweizer/in; schweizerische Staatsangehörige, schweizerischer Staatsangehöriger

(bei Plural auch:) Landsleute

man

frau, man (oder, wo möglich, Passiv-Konstruktion)

leserfreundlich

leserinnen- und leserfreundlich

lesefreundlich

einfach zu lesen; gut zu lesen; leicht lesbar

Raucheranteil

Raucherinnen- und Raucheranteil

Abteil für Rauchende

Rauchabteil

Zahnarztbesuch

zahnmedizinische Konsultation; zahnmedizinische Behandlung

Zahnbehandlung

Sind entsprechende Neuerungen auch bei einer Bibelübersetzung möglich und wünschenswert?<sup>18</sup> Von den neueren Übersetzungen haben im deutschsprachigen

<sup>17</sup> Von Amtsfrau bis Zimmerin, Zürich 1998.

<sup>18</sup> Vgl. dazu u.a. S. Meurer (Hg.), *Die vergessenen Schwestern* (Bibel im Gespräch 1), Stuttgart 1993.

gen Bereich die Gute Nachricht Bibel und im englischsprachigen Bereich die New Revised Standard Version<sup>19</sup> diese Frage explizit gestellt und in ihrer Übersetzung zu berücksichtigen versucht. Dabei weisen beide allerdings ausdrücklich hin auf den Konflikt zwischen einer Vermeidung der Diskriminierung von Frauen in der Übersetzung auf der einen Seite und der Treue zu dem auf weite Strecken patriarchal und androzentrisch geprägten »Urtext«<sup>20</sup> andererseits. So heißt es etwa im Nachwort der Gute Nachricht Bibel:

»Dass die Bibel aus einer patriarchalisch bestimmten Welt kommt, ist eine Tatsache, die sich in Sprache und Inhalt vielfältig niederschlägt. Die Übersetzung darf und will dies in keiner Weise vertuschen.«

Und das Vorwort der New Revised Standard Version stellt fest:

»The mandates from the Division specified that, in references to men and women, masculine-oriented language should be eliminated as far as this can be done without altering passages that reflect the historical situation of ancient patriarchal culture. As can be appreciated, more than once the Committee found that the several mandates stood in tension and even in conflict.«

Für die Revision der Zürcher Bibel hat der Kirchenrat in einem Antrag und Bericht an die Synode 1997 sehr präzise festgestellt, dass »übersetzungsbedingte Diskriminierungen« (nicht nur von Frauen) zu vermeiden sind. Was aber bedeutet das für die Übersetzung konkret? Die Gute Nachricht Bibel äußert sich dazu folgendermaßen: Die Anrede der Leser als »Brüder« in den Paulusbriefen soll im Deutschen mit »Brüder und Schwestern« wiedergegeben werden. Das Wort »man« soll vermieden werden.

»... es wird aber zugleich darauf bestanden, dass der nach der grammatischen Form »männliche« Plural für Personengruppen (Griechen, Juden usw.) nach allgemeinem deutschem Sprachgebrauch Frauen prinzipiell einschließt und nicht der disjunktiven Ausfaltung (in »Griechen und Griechinnen« usw.) bedarf.«

Die New Revised Standard Version will maskuline Pronomina (»he«, »him«) vermeiden, indem sie pluralisch formuliert oder zusätzliche Nomina einfügt. Als Ausnahme nennt sie aber ausdrücklich die Gesetzestexte im Pentateuch: Hier will sie nicht »to obscure the historic structure and literary character of the original.«

Die Ausführungen in der Gute Nachricht Bibel und in der New Revised Standard Version lassen Grundprobleme des Versuchs erkennen, die Bibel »(gender-) politisch korrekt« zu übersetzen: Die 1997 erschienene Gute Nachricht Bibel ist von der Entwicklung des Sprachgebrauchs bereits wieder über-

<sup>19</sup> The Holy Bible, New Revised Standard Version, New York 1989.

holt worden. Dass grammatisch maskuline Bezeichnungen im Plural Frauen einschließen, gilt – jedenfalls für die »geschlechtergerechte Verwaltungssprache« in der Schweiz – heute nicht mehr. Die New Revised Standard Version zeigt exemplarisch das Problem einer nicht von den Textvorlagen sondern von aktuellen Bedürfnissen gesteuerten Übertragung. Um es ein wenig überspitzt zu sagen: Weil man die Psalmen als Gebete verwenden möchte, dürfen Frauen hier nicht diskriminiert werden; hingegen haben die Gesetze des Pentateuch für heutige Christen ohnehin keine Geltung mehr, sodass man sie ruhig »historisch korrekt« übersetzen kann. Ein solches Verfahren wird man wohl kaum als seriös bezeichnen wollen. Dann kommt es aber vor allem darauf an, im Einzelfall zu klären, ob der hebräische Text selbst in einer patriarchal und androzentrisch geprägten Sprache formuliert ist oder nicht, und dann eine dementsprechende Wiedergabe zu wählen.

Hier wurde nun in Zürich u.a. die Wiedergabe von בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *bene jisra'el* mit »(die) Israeliten« beanstandet. Da der Plural von *ben* im Hebräischen nicht nur die »Söhne« bezeichnen könne, sondern auch die »Kinder«, also Söhne und Töchter, müsse *bene jisra'el* – zumal in Texten, in denen sich der Ausdruck ganz offenkundig auf Männer und Frauen bezieht – mit »Israeliten und Israelitinnen« übersetzt werden (sofern man nicht mit Luther von den »Kindern Israel[s]« sprechen wolle). Ein Problem dieser Argumentation besteht darin, dass sie von der Extension eines Ausdrucks auf seine Intension, von seiner Referenz auf seine Bedeutung schließt. Dieses Verfahren ist bei der Rekonstruktion der Semantik nicht mehr lebendiger Sprachen in gewissem Maße methodisch unumgänglich. Trotzdem kann auch hier durchaus zwischen der Bedeutung von Lexemen und ihrer Verwendung zur Bezugnahme auf die Realität unterschieden werden. Im Fall des hebräischen Lexems *ben* lässt sich m.E. kaum sinnvoll bestreiten, dass zu seiner Bedeutung das Merkmal »männlich« gehört bzw. dass einer althebräisch sprechenden Person als Prototyp eines *ben* ein männliches Kind, eben ein Sohn vor Augen stand. Bei der Verwendung von *bene-xy* zur Bezeichnung von Kindern (Söhnen und Töchtern) oder von (männlichen und weiblichen) Angehörigen eines Kollektivs – wobei zumindest das erstere im Hebräischen auch explizit ausgedrückt werden kann – tritt dann das Merkmal »männlich« in den Hintergrund. Kurz gesagt: Zur Bezeichnung von Kollektiven mit männlichen und weiblichen Angehörigen wird der Plural eines im Singular nur männliche Wesen bezeichnenden Ausdrucks verwendet. Das ist aber nichts anderes als ein androzentrischer Sprachgebrauch, wie er heute mit Recht kritisiert wird. Die Übersetzung von *bene jisra'el* mit »Israeliten und Israelitinnen« würde m.E. diesen androzentrischen Sprachgebrauch unsachgemäß verschleiern.

Dass der Mann Prototyp des Menschen ist, wird zwar in Genesis 1 erfreulicherweise kritisch in Frage gestellt, wenn hier gesagt wird, Gott habe den Menschen als Mann und Frau (bzw. in einer männlichen und einer weiblichen

Variante) geschaffen. Schon Genesis 2 fällt aber wieder hinter diese Einsicht zurück, wenn hier vom »Menschen und seiner Frau« die Rede ist (V. 25). Diese patriarchale und androzentrische Perspektive scheint dann aber auch für den größten Teil des Alten Testaments charakteristisch zu sein. Das zeigt sich z.B. recht deutlich im Sprachgebrauch in Exodus 19:

- 1 Am dritten Neumondstag nach dem Auszug der Israeliten aus dem Land Ägypten, an diesem Tag kamen sie in die Wüste Sinai. ...
- 7 Und Mose kam und rief die Ältesten des Volkes und legte ihnen alle diese Worte vor, die der Herr ihm aufgetragen hatte. 8 Da antwortete das ganze Volk einmütig und sprach: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun.
- Und Mose überbrachte dem Herrn die Worte des Volkes. ...
- 14 Und Mose stieg vom Berg hinab zum Volk und heiligte das Volk, und sie wuschen ihre Kleider. 15 Und er sprach zum Volk: Haltet euch bereit für den dritten Tag; naht euch keiner Frau! ...

Im narrativen Szenario von Exodus 19 besteht das Volk der Israeliten eindeutig aus Männern, Frauen und Kindern. In gut (bzw. schlecht) androzentrischer Perspektive ist aber nur von den männlichen Angehörigen des Volkes die Rede (die Frauen sind stillschweigend mitgemeint). Und gut (bzw. schlecht) patriarchalisch können hier die Ältesten für das gesamte Volk sprechen. Aus der Tatsache, dass sich der Ausdruck *bene jisra'el* hier offensichtlich auf Männer und Frauen bezieht, kann also nicht geschlossen werden, dass er »Israeliten und Israelitinnen« bedeutet.

Als ein weiteres Beispiel ließe sich etwa Leviticus 19 anführen:

- 1 Und der Herr sprach zu Mose: 2 Sprich zur ganzen Gemeinde der Israeliten und sage ihnen: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott. 3 Ein jeder von euch soll seine Mutter und seinen Vater fürchten ...
- 5 Und wenn ihr dem Herrn ein Heilsopfer schlachtet, sollt ihr es so opfern, dass ihr Wohlgefallen findet ...
- 9 Und wenn ihr die Ernte eures Landes einbringt, sollt du den Rand deines Feldes nicht vollständig abernten ...
- 15 Ihr sollt kein Unrecht tun im Gericht. Einen Geringen sollt du nicht bevorzugen und einen Grossen nicht begünstigen. Du sollst deinen Nächsten gerecht richten ...
- 27 Euer Haupthaar sollt ihr nicht rundum scheren, und deinen Bart sollt du nicht stutzen ...

Würde man hier in V. 2 im Deutschen von der »Gemeinde der Israeliten und Israelitinnen« sprechen, so würde dies im Kontext implizieren, dass es in der Perspektive dieses Textes für Frauen in gleicher Weise wie für Männer möglich ist Opfer zu schlachten, Land zu besitzen, in der Rechtsprechung mitzuwirken – und einen Bart zu tragen. Entspricht das aber wirklich der Intention des Textes?

Dies erscheint um so mehr fraglich, als in der Gesetzgebung des Pentateuch durchaus ein expliziter Bezug auf Männer und Frauen formuliert werden kann. Das ist z.B. in Deuteronomium 15,12-17 der Fall. Der Abschnitt lautet in der alten Zürcher Übersetzung:

- 12 Wenn dein Bruder, ein Hebräer oder eine Hebräerin, sich dir verkauft, so soll er dir sechs Jahre dienen, im siebenten Jahre aber sollst du ihn freilassen. 13 Und wenn du ihn freilässt, sollst du ihn nicht mit leeren Händen ziehen lassen; 14 ausstaten sollst du ihn aus deinen Schafen, von deiner Tenne und von deiner Kelter. Je nachdem dich der Herr, dein Gott, gesegnet hat, sollst du ihm geben 15 und sollst daran denken, dass du [auch] Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und dass der Herr, dein Gott, dich befreit hat; darum gebiete ich dir heute dieses. 16 Spricht er aber zu dir: «Ich will nicht von dir fortgehen», weil er dich und dein Haus lieb gewonnen hat, da es ihm bei dir wohl war, 17 so nimm den Pfriem und stosse ihn durch sein Ohr in die Türe, und dann ist er für immer dein Sklave. *Mit deiner Sklavin sollst du es auch so machen.*

Am Anfang und am Schluss dieses Abschnitts wird ausdrücklich festgestellt, dass diese Bestimmung über die Freilassung von Sklaven – im Gegensatz zu Exodus 21 – auch für Sklavinnen gelten soll. Dabei könnte die Formulierung von V. 12 zunächst den Eindruck erwecken, »dein Bruder« bezeichne und bedeute hier eine Person männlichen oder weiblichen Geschlechts, welche mit dem Adressaten – in »wörtlichem« oder »übertragenem« Sinne – verwandt ist (vgl. NRSV: »a member of your community«). Dementsprechend müssten dann auch alle folgenden Aussagen als Aussagen über Sklaven und Sklavinnen verstanden werden. Dem widerspricht aber der letzte Satz von V. 17, der nur dann Sinn macht, wenn im Vorhergehenden nur von männlichen Sklaven die Rede war. Das Anliegen einer gleichen Behandlung von Sklaven und Sklavinnen ist demnach in diesem Text sprachlich nur unzureichend und spannungsvoll realisiert. Dies hängt offenbar auch damit zusammen, dass die Frauen einbeziehenden Wendungen am Anfang und am Schluss des Textes den Androzentrismus seiner Sprache nicht überwinden, sondern nur bekräftigen: Bei dem, was der Text über männliche Sklaven sagt, sind Frauen mitgemeint. Diese innere Spannung des Textes, die einen Ansatzpunkt für eine kritische Diskussion unter »Gender«-Gesichtspunkten bieten kann, wird in der Gute Nachricht Bibel durch eine freie Wiedergabe von V. 12 erheblich entschärft:

Wenn jemand aus Israel, dein Bruder oder deine Schwester, sich als Sklaven oder Sklavin an dich verkauft, dann soll der Betreffende dir sechs Jahre dienen ...

Diese Formulierung ist zwar auf den ersten Blick frauenfreundlicher; sie kann aber leicht dazu führen, dass eine notwendige kritische Diskussion des Textes unter »Gender«-Gesichtspunkten unterbleibt.

Als ein letztes Beispiel für die Probleme, mit denen eine Bibelübersetzung in diesem Zusammenhang konfrontiert wird, sei hier der Abschnitt Leviticus 10,12-15 genannt – und nun wieder nach der revidierten Zürcher Übersetzung zitiert:

12 Und Mose sprach zu Aaron und zu seinen Söhnen Eleasar und Itamar, die ihm geblieben waren: Nehmt das Speiseopfer, das von den Feueropfern des Herrn übriggeblieben ist, und esst es ungesäuert neben dem Altar, denn es ist hochheilig. 13 Und ihr sollt es an heiliger Stätte essen, denn es ist der Anteil, der dir und deinen Söhnen von den Feueropfern des Herrn zukommt. So ist es mir geboten worden. 14 Und die geweihte Brust und die als Abgabe bestimmte Keule sollt ihr an reiner Stätte essen, du und deine Söhne und deine Töchter. Denn dir und deinen Kindern sind sie gegeben als der Anteil, der euch von den Heilsopfern der Israeliten zukommt. 15 Sie sollen die Keule bringen, die als Abgabe bestimmt ist, und die geweihte Brust, zusammen mit den Fettstücken der Feueropfer, um sie vor dem Herrn als Weihgabe hin- und herzuschwingen. Und es soll dir und mit dir deinen Kindern gehören als ewiges Anrecht, wie es der Herr geboten hat.

In diesem Abschnitt sind die »Söhne« Aarons zunächst eindeutig seine männlichen Nachkommen, namentlich Eleasar und Itamar. Dann werden neben den Söhnen Aarons ausdrücklich auch seine Töchter genannt. Wenn daran anschließend wieder von den בָּנִים (*banim*) Aarons die Rede ist, sind offenbar seine Söhne und Töchter gemeint (vgl. Numeri 18). Deshalb wurde hier die Übersetzung »Kinder« gewählt. Das erscheint von der hebräischen Semantik her vertretbar und vom Deutschen her zumindest in V. 14 sogar geboten. Geht man dies zu, werden allerdings meine zuvor skizzierten Überlegungen zur Wiedergabe androzentrischer Sprache in der Vorlage dadurch zugleich ein wenig relativiert. Wahrscheinlich gibt es hier wie auch in anderen Fragen keine eindeutige und konsequent umzusetzende »Lösung«.

### Wiedergabe von יהוה (*Jahwe*)

Das gilt wohl auch für das letzte Problem, das ich hier noch kurz ansprechen möchte, weil es in der Zürcher Kirche immer wieder zur Diskussion gestellt wird, ohne dass bis jetzt eine allseits befriedigende Lösung gefunden worden wäre: die Wiedergabe des hebräischen Gottesnamens (bzw. der Gottesbezeichnung) *Jahwe* in der deutschen Übersetzung. Die Revisionskommission hat sich dafür entschieden, an der Praxis der alten Zürcher Bibel festzuhalten und *Jahwe* mit »der Herr« wiederzugeben (wobei noch offen ist, ob der Bezug auf das hebräische יהוה/*Jahwe* zur Unterscheidung von anderen mit »der Herr« übersetzten hebräischen Ausdrücken typographisch kenntlich gemacht werden soll [»der HERR«], wie dies etwa in der Lutherbibel und der Gute Nachricht Bibel geschieht). Rein übersetzungstechnisch entsteht dann zwar das Problem, wie

die nicht ganz seltenen Wendungen »der Herr Jahwe«, »Jahwe ist sein Name« u.ä. im Deutschen wiedergegeben werden sollen. Abgesehen davon kann sich aber die Wiedergabe von »Jahwe« mit »der Herr« auf eine alte, vom masoretischen Text über die Peschitta und die Vulgata bis auf die Septuaginta zurückgehende Tradition berufen.<sup>20</sup>

Gleichwohl ist diese Wiedergabe in Zürich zum Teil auf heftige Kritik gestoßen: Von Seiten feministischer Theologinnen wurde moniert, sie bekräftige ein männliches und dominantes Gottesbild, das im hebräischen Text gar nicht in dieser Weise zum Ausdruck komme. Auch wenn sich Männlichkeit und Dominanz aus dem alttestamentlichen Gottesbild wohl kaum eliminieren lassen werden, ist dieser Einwand m.E. nicht einfach von der Hand zu weisen. Doch hat es sich als äußerst schwierig wenn nicht als unmöglich erwiesen, für die traditionelle Wiedergabe von »Jahwe« mit »der Herr« eine Alternative zu finden. »Der Ewige« oder »Er/Du« wären eher noch problematischer. Und eine »unaussprechliche« Schreibung des Gottesnamens als »JHWH« oder »YHWH« scheidet als Möglichkeit aus, wenn die Übersetzung für die Verlesung im Gottesdienst geeignet sein soll. Gegen die Verwendung von »Jahwe« als Gottesname in der deutschen Übersetzung wurden sowohl von Vertretern eines christlich-jüdischen Dialogs als auch von christlichen Theologen Bedenken angemeldet. Während die ersteren auf den jüdischen Brauch, den Gottesnamen nicht auszusprechen, Rücksicht nehmen möchten, geht es den letzteren darum, den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament zu wahren, der seit der christlichen Septuaginta durch die Bezeichnung Gottes als »Herr« in beiden Testamenten verstärkt wird, und den Anknüpfungspunkt für Christologie und Trinitätslehre zu bewahren, der darin besteht, dass im Neuen Testament auch Christus als »Herr« bezeichnet wird.

In dieser Diskussion spielen aktuelle Interessen kaum weniger eine Rolle als in der Diskussion über die Vermeidung einer Diskriminierung von Frauen. Solche Situationen führen wohl zwangsläufig dazu, dass eher »politische« als sachliche Entscheidungen getroffen werden. Da es bei einer Übersetzung aber kaum je nur eine richtige »Lösung« gibt, ist das nicht unbedingt dramatisch – und lässt den an der Revisionsarbeit Beteiligten auf jeden Fall noch einen großen Spielraum für den Ehrgeiz, ihre Sache in vielen anderen Details möglichst gut zu machen.

<sup>20</sup> Vgl. dazu jetzt M. Rösel: Adonaj – warum Gott »Herr« genannt wird (FAT 29), Tübingen 2000.