

Christlich-jüdischer Dialog und die »Bibel in gerechter Sprache«

Ute E. Eisen

Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld (Hg.), Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 280 S. – *Christine Gerber/Benita Joswig/Silke Petersen* (Hg.), Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der »Bibel in gerechter Sprache«. Mit 7 Tabellen (Biblich-theologische Schwerpunkte 32), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2008, 256 S. – *Elisabeth Gössmann/Elisabeth Moltmann-Wendel/Helen Schüngel-Straumann* (Hg.), Der Teufel blieb männlich. Kritische Diskussion zur »Bibel in gerechter Sprache«. Feministische, historische und systematische Beiträge, Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2007, 254 S. – *Hanne Köhler*, Gerechte Sprache als Kriterium von Bibelübersetzungen. Von der Entstehung des Begriffes bis zur gegenwärtigen Praxis, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2012, 714 S. – *Jens Schröter/Ingolf U. Dalferth* (Hg.), Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs, Mohr Siebeck Tübingen 2007, 141 S.

1. Die »Bibel in gerechter Sprache« und der christlich-jüdische Dialog

Im Herbst 2006 erschien die »Bibel in gerechter Sprache« (BigS) als erste deutsche Übersetzung der gesamten Bibel einschließlich Apokryphen unter der Zielsetzung der Gerechtigkeit im Hinblick auf erstens Geschlecht, zweitens den christlich-jüdischen Dialog, drittens soziale Gerechtigkeit und viertens den

Ausgangstext. Wenngleich alle Kriterien ineinandergreifen, konzentriere ich mich im Folgenden auf die Reaktionen zu dem zweiten Kriterium. Dabei geht es um den Versuch, eine Übersetzung der gesamten Bibel vorzustellen, die in Verantwortung vor dem christlich-jüdischen Dialog christlichen Antijudaismus in einer deutschen Bibelübersetzung nach der Shoa vermeidet. Das Erscheinen der BigS erfreute sich großer Öffentlichkeit, was sich u.a. darin dokumentiert, dass innerhalb weniger Monate drei Auflagen erschienen, die vierte erweiterte und verbesserte Auflage dann 2011. Neben der begeisterten Aufnahme überraschte der heftige öffentliche Aufschrei, der bis zum Häresievorwurf reichte. H.-M. Gutmann deutete diese frühe Phase der Kritik milieuanalytisch als »Phase intellektueller Wutanfälle« und zugleich als Ausdruck »gelebter Religion«. Zahlreiche Reaktionen stehen auf der Website der BigS als downloads zur Verfügung. Die große Aufregung hat sich mittlerweile gelegt, aber immer noch polarisiert die BigS.

Der begrenzte Raum meines Beitrags erlaubt nur wenige Schlaglichter auf die vielfältigen Reaktionen. Ich stelle fünf Buchpublikationen vor, die sich im Titel explizit auf die BigS beziehen: die Monographie zum Kriterium der Gerechtigkeit der BigS von H. Köhler (2.) und vier Sammelbände, die Einzelfragen der BigS diskutieren. Die ersten beiden Sammelbände sind durchgehend aus der Außenperspektive verfasst mit aufgeregten und überwiegend kritischen Reaktionen (3.) und die zwei weiteren v.a. aus der Binnenperspektive, bemüht um Versachlichung und wissenschaftliche Vertiefung (4.). Ein Abschluss resümiert (5.).

2. »Gerechte Sprache als Kriterium von Bibelübersetzungen«

Der evangelischen Theologin und Mitherausgeberin der BigS *H. Köhler* kommt das Verdienst zu, in ihrer Dissertation »Gerechte Sprache als Kriterium von Bibelübersetzungen von der Entstehung des Begriffs bis zur gegenwärtigen Praxis« (2012), die Entstehung »gerechter Sprache« in Theorie und Praxis von Bibelübersetzungen bis hin zur BigS in beeindruckender Akribie und als Insiderin unter Hinzuziehung einer Fülle von unveröffentlichten Dokumenten, Internetpublikationen und Sekundärliteratur nachgezeichnet zu haben. Die gute Lesbarkeit wird eingeschränkt durch die umfangreichen Zitate, die nicht eingerückt wurden und die Unterscheidung der Stimme der Autorin von den Stimmen ihrer Referenzen erschweren. Zur schnellen Orientierung dienen die zahlreichen zusammenfassenden Auswertungen, eine tabellarische Auflistung der untersuchten Übersetzungen und ein Bibelstellenregister.

In Teil 1 (21–387) zeichnet Köhler das Aufkommen einer *inclusive language* bzw. »gerechten Sprache« seit den 60er Jahren des 20. Jh. in (inter)nationalen Kontexten nach. Ihre Entstehung verdanke sich politischen Bürgerrechtsbewegungen in den USA, die sich gegen »Diskriminierung aufgrund von ›race, color, religion, sex, or national origin‹« richteten. Die weitere Entwicklung fügte zusätzliche Diskriminierungsformen (z.B. age, disability) hinzu (21) und mündete u.a. in die UNESCO-Richtlinien für einen nicht-sexistischen Sprachgebrauch und 2006

in das Allgemeine Gleichstellungsgesetz in Deutschland (34–56). Die antidiskriminierende Sprachkritik wurde auch in kirchlichen und theologisch-akademischen Kontexten rezipiert und wirkte sich auf englisch- und deutschsprachige Bibelübersetzungen aus (56–324; zur BigS 324–390). Übersetzungstheoretische Fragen diskutiert Köhler unter Rekurs auf die Translationswissenschaftlerin H. Salevsky, die sich als Nichttheologin im (inter)nationalen Kontext mit den besonderen Herausforderungen der Bibelübersetzung befasste und konzeptionelle Vorschläge machte (83–95). Das Prinzip der Gerechtigkeit hinsichtlich des christlich-jüdischen Dialogs wird von Köhler mehrfach in seiner Genese untersucht. Unter anderem thematisiert sie, dass am Übersetzungsprozess keine jüdischen ÜbersetzerInnen beteiligt und im Beirat lediglich der jüdische Erziehungswissenschaftler M. Brumlik vertreten war, was offensichtlich auch der Herausgabekreis als Defizit wahrnahm, aber keine andere realistische Möglichkeit sah (379). Köhler führt eine Fülle von Aspekten zur Vermeidung von Antijudaismus auf, etwa in den Einleitungen zu den biblischen Büchern, in der Sichtbarmachung jüdischer Feste, der Bewusstmachung der jüdischen Herkunft biblischer ProtagonistInnen, nicht zuletzt Jesu und Pauli, der Vermeidung verbreiteter Zerrbilder, z.B. angeblicher jüdischer Werkgerechtigkeit, sowie der Wahrnehmung neutestamentlicher Schriften als Zeugnisse innerjüdischer Diskurse (379–390).

In Teil 2 (398–586) vergleicht Köhler detailliert christliche und jüdische Übersetzungen ausgewählter Bibeltexte mit dem Kriterium der Gerechtigkeit. Es gelingt ihr, die unterschiedlichen Wirkungen dieser Übersetzungen auf das Textverstehen herauszuarbeiten. Wie sich die Rücksichtnahme auf den christlich-jüdischen Dialog in der BigS auswirkt, führt Köhler besonders anschaulich in ihren Übersetzungsvergleichen zu Jes 42,1–9 vor. Sie legt dar, wie etwa die Übersetzung des hebräischen *eved* mit »Gottesknecht« ein jüdisches Verständnis dieser Texte verstellt und eine allein christliche Deutung nahelegt (461–489). In ihren Übersetzungsvergleichen zu Ps 90 zeigt sie, wie programmatische Beleuchtung des Gottesnamens und anderer Gottesbezeichnungen die Lesenden zum besseren Verstehen befähigt (513f.). Der konzise Vergleich unterschiedlicher Übersetzungen lehrt sehen, wie religiöse und konfessionelle Perspektiven der ÜbersetzerInnen deren Bibelübersetzungen prägen. Die Vielschichtigkeit der Theorie-Praxis-Beziehung in der Bibelübersetzung wird anschaulich aufgezeigt.

3. Erste Reaktionen auf die BigS aus der Außenperspektive

Die zwei Sammelbände, die 2007 kurz nach dem Erscheinen der BigS auf den Markt kamen, sind charakterisiert durch Zusammenstellungen von mehrheitlich bereits publizierten Reaktionen auf die BigS, die vorrangig kritisch auf diese Neuübersetzung blicken.

a) »Der Teufel blieb männlich«

Der Sammelband mit dem einprägsam reißerischen Titel »Der Teufel blieb männlich« spielt an auf einen Slogan der Debatte, der im Band aber nicht thematisiert wird. Die drei feministischen Herausgeberinnen *E. Gössmann*, *E. Moltmann-Wendel* und *H. Schüngel-Straumann* skizzieren in ihrem knappen Vorwort ihr Anliegen, das Pro und Contra der BigS zu diskutieren, betonen aber bereits hier das Übergewicht kritischer Urteile (5–7). Die 18 Beiträge des Bandes waren mit drei Ausnahmen zuvor bereits andernorts publiziert worden (253f.). Sie werden in sechs Rubriken dargeboten: 1. feministische Beiträge, 2. linguistische Beiträge, 3. alttestamentliche Beiträge, 4. neutestamentliche Beiträge, 5. judaistische Beiträge und 6. systematisch-theologische Beiträge. Nicht ganz schlüssig ist die Sortierung einerseits nach sachlichen Gesichtspunkten und andererseits nach theologischen Disziplinen, wobei das Übergewicht der alttestamentlichen Beiträge auffällt, zu welchen sachlich auch der einzige linguistische Beitrag zählt. Die feministische Rubrik vermag nicht zu überzeugen, weil lediglich drei ähnliche Positionierungen zugelassen werden, die in der BigS recht pauschal einen Verrat feministischer Theologie sehen. Die im Band vertretene feministische Exegetin *I. Fischer* kommt in dieser Rubrik ebenso wenig zu Wort, wie andere an der BigS beteiligte feministische Exegetinnen. Die Beiträge des Bandes sind von unterschiedlicher Qualität, was wohl auch dem schnellen Erscheinen dieses Bandes geschuldet ist. Neben gründlichen Analysen finden sich mehrere knapp ausgeführte Polemiken, die wenig weiterführen. Exemplarisch stelle ich einen neutestamentlichen und die zwei judaistischen Beiträge vor, die sich explizit Fragen des christlich-jüdischen Dialogs widmen.

Der Beitrag der beiden im christlich-jüdischen Dialog ausgewiesenen evangelischen Neutestamentler *W.* und *E. Stegemann* unter dem Titel »Nicht schlecht verhandelt! Anmerkungen zur Bibel in gerechter Sprache« (*Gössmann/Moltmann-Wendel/Schüngel-Straumann*, 115–136) kann wohl als einer der ausgewogensten in der Gesamtdebatte zur BigS bezeichnet werden. Der Vorzug dieses Beitrags liegt in der Offenlegung der theologischen Voraussetzungen der jeweiligen Übersetzungen und ihrer Konsequenzen. Die beiden konzentrieren sich auf die Frage der »Gerechtigkeit im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog« bei gleichzeitiger Gerechtigkeit gegenüber »dem Ausgangstext« (116). Unter Rekurs auf *U. Eco* bestimmen sie »Übersetzen als Verhandlungsprozess« von Parteien divergierender Ansichten und formulieren als Ziel ihres Beitrages »eine Re-konstruktion der Entscheidungsprozesse« unter Berücksichtigung gewählter Perspektiven und exegetisch-theologischer Auseinandersetzungen (115–117). Sie widersprechen dem Vorwurf politischer Korrektheit, dass in der BigS eine Vereinnahmung der Texte durch die Gegenwartskultur erfolge, welche die »anstößige Fremdheit« der Texte aufzugeben drohe. Exemplarisch zeigen sie am Beispiel des griechischen Begriffs ἀποβολή in Röm 11,15, wie dieser lexikalisch unterschiedlich übersetzt werden kann mit »Zurückweisung«, »Zurückstellung«, »Verlust« oder aber mit »Verwerfung«. Letzteres wird in deutschen Bibelüber-

setzungen bevorzugt und findet sich auch in der völligen Neubearbeitung des Bauer'schen Wörterbuches von 1988 als erster Eintrag, nämlich »d[ie] Verwerfung übertr[agen] auf d[ie] Verwerfung der Juden durch Gott« (117). Zum einen loben sie die Übersetzung des Römerbriefes durch C. Janssen in der BigS, weil sie beispielsweise in Röm 11 den verhärteten christlichen Diskurs verflüssige, kritisieren aber zum anderen, dass manche Passagen angesichts der Errungenschaften der *New Perspective on Paul* »doch prinzipiell im alten lutherischen Paradigma verharren« (131).

Anders als viele andere Kritiker, die in der BigS den Verrat des Protestantismus manifestiert sehen, kritisieren Stegemann und Stegemann an dieser Stelle eine unkritische Perpetuierung protestantischer Positionen, womit sie eindrücklich zeigen, wie sehr die vorgefasste hermeneutische Perspektive die Einschätzung der Bibelübersetzung prägt. Ähnlich verhält es sich mit ihrer Diskussion der Übersetzung der Einleitungsformel ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν im Textkomplex Mt 5,21–48, dessen Bezeichnung als »Antithesen« sie als »eine nachträgliche, interpretierende Deutung [...] betrachten«, die einen Gegensatz konstruiere »zwischen Jesus (als dem Repräsentanten des überlegenen Christentums) und jüdischer Toragelehrsamkeit (hier durch Schriftgelehrte und Pharisäer repräsentiert)« (*Gössmann/Moltmann-Wendel/Schüngel-Straumann*, 121f., 124). Jesu Verkündigung werde unter dieser Prämisse als Überbietung oder gar Ersetzung jüdischer Torainterpretation ausgelegt. Anders verfare hingegen die alternative Übersetzung von L. Schottroff in der BigS mit »ich lege euch das heute so aus«, indem sie Jesus nicht im Kontrast zum Judentum, sondern in dessen Kontext zeige. Stegemanns folgern: »Innerhalb dieser Matrix sind die Differenzen keine Religionsgegensätze mehr, sondern das Ringen um das, was Gott in seiner Tora eigentlich wollte, also gewissermaßen ein Ringen um die toratreue jüdische Identität« (124).

Der katholische Alttestamentler, Judaist und Philologe G. Langer, der u.a. Präsident des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich und Leiter des interdisziplinären und interfakultären »Zentrums für Jüdische Kulturgeschichte« der Universität Salzburg war, titelt: »Besser als ihr Ruf! Das Alte Testament in der ›Bibel in gerechter Sprache‹« (*Gössmann/Moltmann-Wendel/Schüngel-Straumann*, 183–197). Im Zentrum seiner Betrachtung steht die »Ideologiekritik der Kritiker« der BigS (185–189). Er kommentiert Äußerungen u.a. von B. Janowski, R. Leicht, I.U. Dalferth und bescheinigt ihnen ein »Christentumsbild, das von einem Überbietungsschema ausgeht« (187). Langer fordert eine Auslegung des Alten Testaments, die immer auch die »›Nachgeschichte‹ der Bibel Israels in Midrasch und Talmud sowie die jüdische Schriftauslegung« beachte (188). Er zeigt an ausgewählten Übersetzungsbeispielen der BigS, wie diese durch Auslegungen der Rabbinen bestätigt werden, und resümiert zu seiner Kritik der Kritiker: »Man sieht, die Rabbinen waren dem Text gegenüber offener als so mancher Bibelübersetzungskritiker der Moderne« (190). Langer erinnert an die »klassisch jüdische Überzeugung«, dass das ungeahnte Sinnpotential der Texte von jeder neuen Generation auszuschöpfen sei.

Der evangelische Theologe, Judaist und Religionswissenschaftler *M. Morgenstern* hingegen bescheinigt der BigS »Ein Mißverständnis im jüdisch-christlichen Dialog« (*Gössmann/Moltmann-Wendel/Schüngel-Straumann*, 199–221). Er setzt mit der kontroversen jüdischen Debatte um die Legitimität von Bibelübersetzungen ein und verweist auf den bevorzugten »Weg der Midrasch-Exegese«, der »von der Spätantike bis in die frühe Neuzeit« häufiger beschritten worden sei und »im Umgang mit dem Wortlaut der Schrift aber relative Freiheit walten läßt« (201). Den problematischen Gegensatz dazu bilden Morgenstern zufolge »christliche Authentizitätssehnsüchte«, die in der BigS zum Maßstab gemacht werden und zu wenig die konnotativen Felder zentraler theologischer Begriffe auf jüdischer Seite berücksichtigen (201). Er gibt zu bedenken, wie sehr die weitere Theologiegeschichte von Bedeutung sei, die zwar historisch und philologisch mit dem biblischen Text nichts zu tun habe, aber den Blick öffne auf das Sinnpotential der Texte, Perspektiven für Dialoge aufzeige und auch zum christlich-islamischen Dialog einlade (208).

b) »Die Bibel in gerechter Sprache« als »misslungener Versuch«

Der von den evangelischen Theologen *I.U. Dalferth* und *J. Schröter* herausgegebene Band »Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs« demonstriert bereits im Titel sein Programm. Im knappen Vorwort der Herausgeber wird der BigS uneingeschränkt fehlende Differenzierung sowohl in »exegetischer Hinsicht« als auch in »systematisch-theologischer und hermeneutischer Perspektive« bescheinigt, weshalb das Projekt als »fragwürdig und sogar unverantwortlich beurteilt« werden müsse (V-VI). Die neun Beiträge in dem Band waren bis auf den Beitrag von *A. Lindemann* zuvor bereits andernorts veröffentlicht worden. Eine Untergliederung unterbleibt, wobei ein deutliches Übergewicht nicht nur protestantischer, sondern auch neutestamentlicher Beiträge festzustellen ist, begleitet von einem alttestamentlichen und einem judaistischen sowie zwei systematisch-theologischen. Zum Abschluss wird die schroffe Stellungnahme des Rates der EKD vom 31. März 2007 zur BigS abgedruckt, wobei die wenig später erfolgte »Stellungnahme des Herausgabekreises der »Bibel in gerechter Sprache« als Grundlage des Gesprächs einiger seiner Mitglieder mit dem Rat der EKD am 22.6.2007 in Berlin«, die zu einer Verständigung führte, keine Erwähnung findet. Beendet wird der Band mit dem Nachweis der Erstveröffentlichungen und einem hilfreichen Bibelstellenregister. Exemplarisch für diesen Band sind die beiden Beiträge von *J. Schröter* (*Dalferth/Schröter*, 1–30; 99–111), der auch als Herausgeber den Band prägt. Seine Kritik lässt sich wie folgt zusammenfassen: Schröter bescheinigt der BigS den »grundlegenden methodischen Fehler« einer »Vermischung von Übersetzung und Interpretation«, denn es sei »dezidiert zu bestreiten, dass es nicht möglich sei, zwischen der Übersetzung eines Textes und seiner Interpretation zu unterscheiden« (100). Wie dieses Postulat mit der notwendigen *Auswahl* einer von verschiedenen philologisch vorgegebenen semantischen Möglichkeiten, die bereits eine Interpretation beinhaltet, vereinbar ist, bleibt offen. Die Motive der BigS bezeichnet er

als »Ideologie«, welche die eigene Sicht »absolut setzt und für nicht kritisierbar erklärt«, »genau diese Strategie« werde von den Übersetzern und Übersetzerinnen »immer wieder angewendet« (101). So hält Schröter auch das Kriterium der Gerechtigkeit für in die Texte eingetragen, nicht aus ihnen entwickelt und somit für indiskutabel. Aber gilt dieses Verdikt auch z.B. für soziale Gerechtigkeit als drittem Kriterium der BigS? Das Gerechtigkeitsverständnis der BigS, das sich auf den christlich-jüdischen Dialog bezieht, hält Schröter für die »theologisch wohl brisanteste Dimension« (10). Sein Vorwurf lautet, die »jüdische Perspektive werde ›christianisiert‹«, indem neutestamentliche Schriften zu »jüdischen Texten« erklärt werden, was er u.a. am Beispiel der Einleitungsformel der sog. Antithesen der Bergpredigt illustriert: »Tatsächlich legt der Jesus des Matthäusevangeliums jedoch als Menschensohn, Davidsohn und Sohn Gottes in unüberbietbarer Vollmacht das jüdische Gesetz aus und macht deutlich, dass es künftig nur in dieser Form gültig ist« (*Gössmann/Moltmann-Wendel/Schüngel-Straumann*, 142). Seine Überbietungsthese untermauert Schröter unter Rekurs u.a. auf U. Luz, den er mit den Worten zitiert: »Die Bibel wird durch die Antithesen nicht ausgelegt, sondern weitergeführt und überboten«. Nach Schröter wird im Matthäusevangelium durch die Rede von »ihren Synagogen«, die in der BigS »nicht zufällig unterschlagen« werden, »die bereits vollzogene Trennung vom Judentum deutlich erkennbar« (*Dalferth/Schröter*, 15). Das zeigt, wie sehr sich Schröter und die ÜbersetzerInnen der BigS in der Beurteilung der historischen Frage des *parting of the ways* unterscheiden: Schröter sieht im Gegensatz zu diesen die Trennung zwischen Judentum und Christentum bereits vollzogen, während diese die im Matthäusevangelium sich artikulierenden Stimmen noch als Ausdruck innerjüdischer Konflikte deuten. Diese unterschiedliche historische Beurteilung wirkt sich tiefgreifend auch auf die Wahrnehmung der Christologie aus, denn als »entscheidenden Differenzpunkt zwischen Christentum und Judentum« sieht Schröter »das Bekenntnis zu Jesus als Christus und Sohn Gottes«, das die BigS »zu nivellieren« versuche (15). So bezeichnet er die Neuübersetzungen der »christologischen Hoheitstitel Jesu« in der BigS als »implizite Entchristologisierung« des NT« (23). Darin meint er eine »kirchenkritische – und nicht zu sagen: antikirchliche – Tendenz« erkennen zu können (25f).

4. Vertiefungen auch aus der Binnenperspektive

Die beiden folgenden Sammelbände bieten auch Beiträge von WissenschaftlerInnen, die als ÜbersetzerInnen an der BigS mitgewirkt haben. Sie würdigen das Projekt mehrheitlich und geben Erläuterungen zu den exegetisch-theologischen Entscheidungen der BigS.

a) »Gott heißt nicht nur Vater«

Der Sammelband »Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der ›Bibel in gerechter Sprache‹« geht zurück auf ein Symposium, das

im Sommersemester 2007 an der Universität Hamburg stattfand. Er wurde von dessen Veranstalterinnen, *Ch. Gerber*, *B. Joswig* und *S. Petersen*, in der Reihe »Biblisch-theologische Schwerpunkte« herausgegeben. In ihrer Einleitung legen sie dar, dass die vierzehn interdisziplinären und interkonfessionellen Beiträge die hitzige Diskussion versachlichen und wissenschaftlich vertiefen wollen im Hinblick auf vier Fragekreise (7–12): 1. die Übersetzung des Gottesnamens und der Rede von Gott, 2. die griechische Übersetzung des Gottesnamens mit *kyrios* und dessen Bedeutungen, 3. die metaphorische Rede von Gott und 4. die Reaktionen auf die BigS. Der letzte Beitrag dokumentiert den Gottesdienst zum Abschluss des Symposiums. Der Vortrag der jüdischen Kollegin *Ch. Safrai* konnte aufgrund ihres Todes nicht abgedruckt werden. Anders als bei den vorgenannten Sammelbänden haben zwei der Herausgeberinnen und zwei BeiträgerInnen an der BigS mitgewirkt (*Gerber*, *Petersen*, *Ebach*, *Köhler*), so dass aufschlussreiche Einblicke in die internen Diskussionen der BigS gewährt werden. Exemplarisch seien zwei Beiträge der an der BigS Beteiligten sowie die Beiträge von *M. Rösel* und *H.-M. Gutmann* vorgestellt.

Die hervorgehobene Übertragung des Eigennamens Gottes, des Tetragramms, in der BigS durch ein Sonderzeichen (Grauunterlegung), verbunden mit einer Fülle von Lesevarianten, die in Form einer Kopfzeile durch die gesamte Bibel laufen, kann wohl als Markenzeichen der BigS gelten und irritiert(e) besonders. *J. Ebach* widmet sich im Eröffnungsbeitrag zur »Unübersetzbarkeit des Gottesnamens« den Problemen der Übertragung des Gottesnamens in der BigS (*Gerber/Joswig/Petersen*, 13–36). Er zeigt auf, wie es zur Vielfalt von Wiedergaben kam, die mehrheitlich an jüdische Tradition anschließen (25–28). Als Motive nennt er u.a. den Umstand, dass die »Unkenntlichmachung des Gottesnamens« in der christlichen Tradition »erhebliche Folgen für das Verstehen (bzw. Nicht-Verstehen) wesentlicher Worte und Wendungen des Gottesdienstes« habe (17, im Orig. kursiv). Wenn im christlichen Gottesdienst von »im Namen Gottes« die Rede sei, entstehe der Eindruck, der Redende sei mit einer »göttlichen Prokura versehen« (17). Auch könne die zweite Vaterunserbitte ohne Kenntnis der Heiligkeit des Gottesnamens nicht verstanden werden, nämlich »zuerst als eine Bitte an Gott selbst, dem eigenen heiligen Namen Respekt und Geltung zu verschaffen« (18, im Orig. kursiv). Darüber hinaus solle deutlich werden, wie sich die Gottheit Israels – *Ebach* betont: »und niemand sonst kann für Christinnen und Christen Gott sein« – religionsgeschichtlich von den antiken Gottheiten abhebe, denn »im biblischen Selbstverständnis Israels« ist der Gottesname »*Jhwh* in keinen anderen Gottes- oder Götternamen übersetzbar«, woraus in der jüdischen Tradition die »Unaussprechlichkeit des Gottesnamens« folge, die es zu respektieren gelte (20, im Orig. kursiv). Anschaulich zeichnet er nach, welche Problemstellungen zu den Entscheidungen der BigS geführt haben und erörtert selbstkritisch, welche Revisionen diese erfahren könnten.

Der Beitrag von *M. Rösel* plädiert im Gegensatz dazu für die »Übersetzbarkeit des Gottesnamens« und untersucht die Septuagintaübersetzungen des Gottesna-

mens mit *kyrios* und deren Theologie (*Gerber/Joswig/Petersen*, 87–103). Er hält die Vorbehalte der BigS gegenüber der Verwendung von »Herr« – diese Übertragung des Gottesnamens wird in der BigS grundsätzlich ausgeschlossen – sowohl in traditions- als auch religionsgeschichtlicher Hinsicht für nicht stichhaltig. Die »ältesten Interpreten haben zum einen *Kyrios* als angemessenen, eigennamenartigen Ersatz des Tetragramms verstehen können und diesen zum anderen gerade nicht als den Ausdruck umfassender Machtfülle oder Verfügungsgewalt gesehen« (im Orig. kursiv). Vielmehr werde durch die unterschiedlichen Äquivalente »das vermittelte Gottesbild [...] unzulässig geglättet« (100), was die »jüdischen Wurzeln christlicher Bekenntnisbildung« verwische und somit dem christlich-jüdischen Dialog schade (101). Er plädiert dafür, das Tetragramm durchgängig mit »Herr« wiederzugeben oder allenfalls das »unanschauliche ›JHWH‹« im Bereich der Hebräischen Bibel zu belassen, womit er eine Position vertritt, die viele Kritiker Innen der BigS teilen.

S. Petersen widmet sich unter dem Titel »Immer Ärger mit dem ›Kyrios‹. Eine Problemanzeige« (*Gerber/Joswig/Petersen*, 104–129) intensiv den Schwierigkeiten der Nutzung des Sonderzeichens im Neuen Testament, der Anrede Jesu als *kyrios* und den weiteren *kyrioi*. Sie bezieht sich auf Luther, der mit diesen Unterscheidungen bereits offensiv umgegangen sei, indem er durch Versalien typographisch HERR für Gott, HErR für Jesus und Herr für jedermann kenntlich machte (dazu genauer in diesem Band Ch. Methuen: »Herr HERR. Zum Umgang mit dem Gottesnamen in der Lutherbibel«: *Gerber/Joswig/Petersen*, 130–144). Petersen bietet eine aufschlussreiche Statistik des Gebrauchs der Lesevarianten des Gottesnamens in den einzelnen Büchern der BigS und stellt fest, dass die konventionellen jüdischen Wiedergaben des Gottesnamens mit »GOTT« und »Adonaj« auch die BigS dominieren und einige der vorgeschlagenen »Namen« gar nicht vorkommen (108–111). Für das Neue Testament thematisiert Petersen das Problem, dass in seinem griechischen Text kein Tetragramm begegnet, sondern durchgehend dessen Übertragung mit *kyrios*, was zur Differenzierung der *kyrioi* nötige. Im Hinblick auf die Übertragung des Kyriostitels auf Jesus wirft Petersen die Frage nach der Wahrung des jüdischen Monotheismus auf. Diese sieht sie in Gefahr, wo Gott und Jesus parallel als *kyrioi* bezeichnet werden und »eine Übertragung des Gottesnamens jhwh direkt auf Jesus suggeriert [wird] – eine Deutung, die es in der Forschung tatsächlich gibt [...], die aber im Kontext der BigS abwegig wäre, da die Entwicklung des Sonderzeichens bewusst an die *jüdische* Praxis der Tetragrammwiedergaben angelehnt ist und insofern nicht einfach auf Jesus erweitert werden kann«. Nach Petersen müsse vielmehr der Unterschied zwischen hebräischem Gottesnamen und *kyrios*-Titel für Jesus stärker reflektiert werden (117).

Der evangelische praktische Theologe *H.-M. Gutmann* betrachtet in seinem Beitrag »Die Phase der intellektuellen Wutanfälle ist vorbei?! Die öffentliche Debatte über die ›Bibel in gerechter Sprache‹ kann als ›gelebte Religion‹ wahrgenommen werden« (*Gerber/Joswig/Petersen*, 220–242) die Heftigkeit der Reaktionen auf die

BigS milieuanalytisch. Er vermutet, dass mit der Publikation der BigS eine Gruppe eine »Publikumswirksamkeit und einen Verkaufserfolg erreicht, die im Feld wissenschaftlicher Theologie völlig ungewöhnlich sind; und diese Gruppe ist zugleich in den Machtspielen der akademisch-theologischen Welt peripher [...]« (227). Zu den KäuferInnen der BigS stellt er die bedenkenswerte Hypothese auf, dass sie sich an den gesellschaftspolitischen Diskursen der letzten Jahrzehnte beteiligt haben, sei es in einer Kritik an der »gegenwärtigen ›Israelvergessenheit‹ der Kirchen« oder in der »Einsicht der Befreiungstheologie, dass keine Theologie universalistisch, also kontextfrei formuliert und verstanden werden kann« (229).

b) »Christus und seine Geschwister« (2009)

Der Sammelband »Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache« wurde 2009 von den evangelischen TheologInnen M. Crüsemann und C. Jochum-Bortfeld herausgegeben. Im Zentrum stehen Fragen einer Revision der Christologie im Lichte des Antijudaismus anhand der Ansätze einer feministisch-befreiungstheologischen Christologie der Geschwisterlichkeit. In der Einführung skizzieren die Herausgebenden ihr Anliegen, auch auf die Diskussionen zu reagieren, die das Erscheinen der BigS ausgelöst haben (7–19). Sie stellen ihr Anliegen in den hermeneutischen Horizont von D. Bonhoeffers Frage: »Wer ist Christus für uns heute?« (9) und erläutern vor diesem Hintergrund den Versuch der BigS, mit alternativen Übersetzungen griechischer Zentralbegriffe zur Christologie ein neues und vertieftes Verständnis von Jesus Christus gewinnen zu können. Der Begriff *kyrios* wird mit »Befreier«/(zu) dem wir gehören«/»der uns leitet« übersetzt, »um die Bedeutung dieses besonderen Herrschaftsverhältnisses zu erschließen«, *christos* mit »der Gesalbte«/»Messias«, »um den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund des Messiasshoffnung anklingen zu lassen«, *hyios tou anthropou* mit »Mensch«, um das »wissenschaftliche Kunstwort ›Menschensohn‹ zu vermeiden, und *hyios* »nicht nur mit ›Sohn‹, sondern gemäß seiner Bedeutung auch mit ›Kind‹« (Crüsemann/Jochum-Bortfeld, 8). Sie verteidigen dieses Vorgehen auch mit dem Hinweis auf die Überprüfbarkeit für alle Lesenden der BigS, da die griechischen Begriffe in Umschrift am Innenrand des Bibeltextes wiedergegeben und im Glossar erläutert werden (9). Vierzehn Beiträge widmen sich 1. dem Neuen Testament: Evangelien und Paulusbriefe, 2. biblischen Traditionen, 3. feministischer Theologie – Befreiungstheologie und 4. dem weltweiten Horizont – der Ökumene. Neben der Herausgeberin Crüsemann haben drei weitere der 12 BeiträgerInnen Schriften der BigS übersetzt (Janssen, Kessler, Schottroff). Ein Stellen- und Stichwortverzeichnis fehlt.

Ein Verdienst der HerausgeberInnen ist der Neuabdruck von D. Sölles Beitrag »Der Erstgeborene aus dem Tod. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Christologie« von 1996, der in seiner prägnanten Zuspitzung Aspekte einer »Christologie nach Auschwitz« entwirft und als hermeneutischer Schlüssel nicht nur dieses Bandes, sondern wohl insgesamt des Projekts der BigS gelten kann.

Nach Sölle zwingt das Ereignis der Shoa zu einer Revision der Christologie. Eindrucksvoll systematisiert sie in ihrem Beitrag die Kritik an der traditionellen Christologie in Form einer Gerichtsszene unter sechs Leitfragen (*Crüsemann/Jochum-Bortfeld*, 175f.). Die Frage von jüdischer Seite lautet: »Ist jede Christologie notwendig antijudaistisch?« Und Sölle antwortet: »Es gibt einen inhärenten Antijudaismus in jeder Beerbung und Besetzung der jüdischen Messias Hoffnung durch die Christologie«, was zu einer »Re-vision« der Christologie zwingt (181). Sölle skizziert eine »Christologie ›von unten‹«, die an die Stelle einer »Christologie ›von oben‹« treten müsse, wobei sie in »der Inkarnation Gottes in Christus« einen Ansatzpunkt für eine inklusive Christologie sieht (186f.).

L. Schottroff ist mit drei Beiträgen dominant im Band vertreten (zur Christologie des Matthäusevangeliums, der Paulusbriefe und D. Sölles, letzterer zusammen mit R. Wind) und wird daher exemplarisch vorgestellt. Schottroff folgt Sölles Signum einer »Christologie von unten« und sieht diese recht ungebrochen sowohl in den Paulusbriefen als auch im MtEv verwirklicht.

Für das MtEv betont sie, dass der matthäische Christus von seinen Geschwistern nicht zu trennen sei. Die matthäische Christologie manifestiere sich erzählerisch vor allem in den Heilungssequenzen, die Jesus nicht als herausragenden Heros darstelle, sondern als einen Menschen, »der mit anderen gemeinsam an der Heilung des Volkes – und der Völkerwelt – arbeitet« (*Crüsemann/Jochum-Bortfeld*, 31). Es gehe also weder um »Exklusivität und Besonderheit« Jesu noch um eine Exklusion Israels oder der Völker, da die Vision der Heilung Israels (Mt 1,21) mit der der Heilung aller Völker verbunden sei. Ihre kühnen Neudeutungen der Begriffe Messias, König, Christos, Menschensohn, Sohn Gottes und Kyrios kontrastiert sie mit der »traditionellen ›Hoheitschristologie‹« (32). Unter Anschluss an A.J. Saldarini spricht sie von einer »participatory Christology«, zu der »Christopraxie« zwingend dazugehöre. Aus dieser veränderten theologischen Perspektive ergeben sich für Schottroff vier hermeneutische Einsichten, in denen »feministische Befreiungstheologien und christlich-jüdischer Dialog« konvergieren (33): 1. ist »Christus [...] von seinen Geschwistern nicht zu trennen«, 2. wartet »die Nachfolgemeinschaft [...] auf das Kommen Gottes«, 3. partizipiert diese »an den messianischen Taten Christi«, und 4. sei »der Messias und Sohn Gottes [...] ein Mensch unter Menschen« und werde »deshalb [...] zum Boten Gottes« (s. auch ihren Kommentar zu Mt 1–4: L. Schottroff, *Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1–4 neu entdeckt*, hg.v. F. Crüsemann/C. Janssen/R. Kessler, Stuttgart 2019). Ihr Beitrag zur Christologie des Paulus geht in eine ähnliche Richtung und zielt auf die Bestreitung einer »Gottgleichheitschristologie«. Die paulinische Kyriosbezeichnung Jesu sei vielmehr deutlich von der des Gottes Israels abgegrenzt, was sie ausgehend von 1Kor 8,6; 15,20–28 und Phil 2,9–11 entwickelt. »Gerade weil der Name (Jesus) ein normaler Männername ist, ist Gottes Nähe durch diesen Menschen Jesus, der den Weg eines Sklaven gegangen ist, offenbar geworden«, und gerade »dieser Name wird von Gott zum Namen über alle Namen gemacht« (92). Ihr Verständnis der Christologie des Paulus bündelt Schottroff in sieben Thesen (92).

5. Intensivierung und Institutionalisierung des christlich-jüdischen Dialogs

Das Referat zeigt, dass die BigS eine notwendige akademische und öffentliche Debatte zu Fragen der Gerechtigkeit von Bibelübersetzungen angestoßen hat, die kontrovers geführt wurde und noch immer wird. So hat sich die BigS auch konstruktiv auf die Revisionen der Einheitsübersetzung 2016 und der Lutherübersetzung 2017 ausgewirkt (vgl. in der Zeitschrift »Bibel und Kirche« die einschlägigen Themenhefte der Jahrgänge 65 [2010/2]; 69 [2014/1] und 72 [2017/1–2]).

Zwei Aspekte scheinen mir abschließend besonders hervorhebenswert. Erstens hat die BigS hinsichtlich ihres Kriteriums einer Gerechtigkeit gegenüber dem christlich-jüdischen Dialog den Sensibilisierungsprozess der christlichen Theologie für den notwendigen Paradigmenwechsel von Überbietungs- und Kontrastschemata zu respektvollem Umgang mit dem Judentum und jüdischer Kontextualisierung des Neues Testaments vertieft. Zugleich muss aber kritisch festgestellt werden, dass ein direkter und institutionalisierter Dialog mit jüdischen TanachwissenschaftlerInnen im Produktionsprozess der BigS nicht erfolgte. Das bedauert das Herausgabeteam der BigS zwar, beruft sich aber auf die ebenfalls notwendige christliche Binnenreflexion über das problematische Verhältnis christlicher Theologie und Kirche gegenüber dem Judentum. Angesichts dieses christlichen Binnendiskurses überrascht es dann nicht so sehr, dass es kaum dokumentierte jüdische Reaktionen auf die BigS gibt. A. Gillman erwähnt in ihrer Studie »A History of German Jewish Bible Translation« (Chicago [Illinois] 2018) die BigS aber zumindest in wenigen Zeilen (252). Das macht deutlich, wie sehr die Intensivierung und Institutionalisierung des Dialogs mit dem Judentum eine noch immer drängende Aufgabe der akademischen christlichen Theologie des 21. Jh. ist. So ist die Kenntnis des Judentums bis heute in der universitären Lehre der christlichen Theologie nicht fest verankert und komplementär dazu spielen jüdische Studien und jüdische Theologie eine vergleichsweise marginale Rolle an deutschen Universitäten. Ein dringendes Desiderat bildet in diesem Zusammenhang eine von jüdischen und christlichen WissenschaftlerInnen angefertigte Gesamtbibelübersetzung sowie eine dialogisch angelegte wissenschaftliche Kommentarreihe.

Zweitens hat der Streit um die BigS erneut das grundsätzliche hermeneutische Problem aufgeworfen, wie sehr die jeweils gewählte Perspektive Übersetzung und Auslegung prägen. Das dokumentieren die Bibelübersetzungen der großen christlichen Konfessionen und die Vielzahl der Bibelübersetzungen überhaupt. Schon die Bibeltexte selbst sind perspektivische Diskurse, die unterschiedliche symbolische Welten erzeugen, die nicht auf einen einzigen Sinn reduziert werden können. Vielmehr weisen die Texte ein Sinnpotential, einen Deutungsüberschuss auf, der sich je nach Perspektive unterschiedlich er- oder verschließt. Die Übersetzung und Deutung des Textkomplexes Mt 5,21–48 entweder als »Antithesen« oder als »Kommentarworte« demonstriert, wie gegensätzlich diese ausfallen können, ohne dass die eine oder andere Übersetzung für sich alleinige Gültigkeit

beanspruchen könnte. Die eine betont den Kontrast zum Judentum, die andere den Kontext Judentum, was jeweils auch mit konkurrierenden historischen Auffassungen der frühchristlichen Geschichte korrespondiert. Der Streit um die BigS gemahnt daran, sich der eigenen Perspektiven bewusst zu werden, sie zu reflektieren, transparent zu machen und ins Gespräch mit anderen zu bringen. Es gilt in einem ergebnisoffenen Dialog, um ein besseres Verstehen biblischer Texte in Verantwortung gegenüber der eigenen Gegenwart zu ringen. Im deutschen Kontext sollte dabei unauslöschlich die Shoa einen Kompass bilden. Schließen möchte ich daher mit einem der wenigen überlieferten jüdischen Statements zur BigS. M. Frenschkowski zitiert in einer Rezension einen jüdischen Freund zur BigS mit den Worten: »Darauf habe ich seit Jahren gewartet. Darauf haben wir Juden seit Jahren gewartet« (ZNT 26 = 13 [2010], 72).