



Zürcher Bibel

Zürich: Theol. Verl. 2007, 1500 S. €13,80
ISBN 978-3-85995-240-9

Zürcher Bibel

Farbiger Bild- und Informationsteil - historische und theologische Lesehilfen

Zürich: Theol. Verl. 2007, 2031 S. €15,80
ISBN 978-3-85995-241-6

Marie-Theres Wacker (2008)

„Ich bin Gott und nicht irgendwer“

Erkundungen in der Neuen Zürcher Bibel

Neun Monate nach dem Erscheinen der „Bibel in gerechter Sprache“¹ wurde am 24. Juni 2007 eine andere neue Bibelübersetzung feierlich der Öffentlichkeit übergeben: die Neue Zürcher Bibel.

Zur Geschichte

Genauer gesagt handelt es sich dabei um die grundlegende Revision einer altehrwürdigen, bis auf das 16. Jahrhundert zurückreichenden Bibelausgabe. Die Zürcher Bibel war, als sie 1531 erschien, die erste vollständige deutschsprachige Bibelübersetzung der Reformationszeit. Zwar hatte Luther bereits 1522 seine Übersetzung des NT herausgebracht, die vollständige Lutherbibel aber lag erst 1534 vor. Auf Initiative des Zürcher Reformators Huldrych Zwingli entstand in der Deutschschweiz eine eigene Bibelübersetzung, die dem Umstand Rechnung tragen wollte, dass Luthers Sprache im alemannischen Süden weniger gut „ankam“.

Auch die Zürcher Bibel wurde, wie die Lutherbibel, im Lauf der Jahrhunderte immer wieder überarbeitet. Die letzte Revision von 1931 war im gesamten deutschsprachigen Raum geschätztes Arbeitsinstrument in universitären Lehrveranstaltungen und in gemeindlichen Bibelkreisen, weil sie aufgrund ihrer engen Anlehnung an den Text der biblischen Ursprachen auch denen, die dieser Sprachen (noch) nicht mächtig waren, einen guten Eindruck vom „Original“ vermitteln

¹ Vgl. dazu die beiden Besprechungen in BiKi 62/1 (2007) von Ludger Schwienhorst-Schönberger und Marie-Theres Wacker

konnte. Allerdings empfand man sie seit den 70er Jahren zunehmend als sprachlich-stilistisch nicht mehr zeitgemäß. Zudem hatte sich in der alt- wie neutestamentlichen Textkritik Vieles getan. Neue kritische Editionen des alttestamentlich-hebräischen wie des neutestamentlich-griechischen Textes waren inzwischen erschienen, deren Standards die Übersetzung von 1931 nicht mehr entsprach. Dazu kam ab 1982 die starke Verkaufs-Konkurrenz der neuen „Bibel in heutigem Deutsch“ (die heute den Titel „Gute-Nachricht-Bibel“ trägt).

Anfang 1984 beschloss die Kirchensynode der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, eine grundlegende Revision „ihrer“ Bibel in Auftrag zu geben. Der Kirchenrat als ausführendes Organ der Synode richtete je eine kleine Übersetzungskommission für das AT und für das NT ein, in denen Fachleute mit bibelwissenschaftlicher, theologischer, altphilologischer und germanistischer Sachkompetenz zusammenarbeiteten. Nach fast einem Vierteljahrhundert liegt nun die „Neue Zürcher“ vor. Mehrere verschiedene Aufmachungen sind im Angebot – neben der grün eingebundenen Standardausgabe die rote Schulausgabe mit einem 92seitigen farbig illustrierten „Bild- und Informationsteil“ zur Welt der Bibel, der von der Deutschen Bibelgesellschaft bzw. dem Kath. Bibelwerk Stuttgart übernommen wurde. Dazu kommt eine größerformatige „Traubibel“, eine – in der bilderlosen reformierten Tradition stehende – „Kunstabibel“ mit zwanzig Schriftbildern von Samuel Buri und eine CD-ROM-Version.

Übersetzungskriterien

Jede Bibelübersetzung muss einen Standort beziehen in der Spannung zwischen dem biblischen Text und seinen gegenwärtigen Leserinnen und Lesern. Sie hat den biblischen Text aus seiner (hebräischen, aramäischen, griechischen) Ausgangssprache hinüber zu bringen, „über zu setzen“ in die Zielsprache, in unserem Fall ins Deutsche. Übersetzungen unterscheiden sich nicht unerheblich voneinander, je nachdem wie das Verhältnis zwischen Ausgangssprache und Zielsprache bestimmt wird und welche Entscheidungen bzgl. des Sprachstils getroffen werden.

Die „Neue Zürcher Bibel“ legt in ihrer Einleitung dar, dass man eine „zeitgemäße Übersetzung“ angestrebt habe, ohne sich allerdings „unmittelbar an der heutigen Alltagssprache“ zu orientieren. Hat Luther dem „Volk aufs Maul geschaut“, so betont die Zürcher Reformation den religiösen und literarischen Anspruch der biblischen Texte, der in einer Übersetzung zur Geltung zu bringen sei. Man wird in der „Neuen Zürcher“ deshalb, anders als in der „Gute-Nachricht-Bibel“ oder auch gelegentlich in der „Bibel in gerechter Sprache“, keine umgangssprachlichen Wendungen finden.

Auf der anderen Seite sucht diese Bibelübersetzung eine „größtmögliche Nähe zu den jeweiligen Sprachen der Ausgangstexte“. Die Eigenheiten der biblischen Sprachen, ihre Bilderwelt, ihr syntaktischer und poetischer Rhythmus sollen zur Geltung gebracht werden, wird doch darüber die Fremdheit der Welt, aus der und

über die die biblischen Texte sprechen, bewusst. In dieser Betonung des Abstands zwischen der Welt der Bibel und der unseren, so wird in der Einleitung hervorgehoben, liege das Proprium, die Besonderheit der auf die Zürcher Reformation zurückgehenden Bibelübersetzung. Das heißt auch, „dass Mehrdeutiges nicht vereindeutigt, Fremdes nicht dem bekannten Eigenen angeglichen, Schwieriges nicht banalisiert und Erschreckendes nicht gemildert oder beschönigt wird“.

Die „Neue Zürcher Bibel“ setzt demnach auf Konfrontation mit der kulturellen Differenz zur biblischen Welt, die den Bibelleserinnen und -lesern zugemutet wird. Sie bietet aber auch einige vorsichtige Hilfestellungen: in den kurzen Hinführungen zu den einzelnen biblischen Büchern werden grundlegende Hinweise zum Verständnis gegeben; die eingefügten Überschriften lenken gezielt die Wahrnehmung, die sparsam gesetzten Fußnoten bieten einzelne Erläuterungen, die am Rand notierten Verweisstellen laden zum vergleichenden Lesen ein und das am Schluss beigegebene Glossar erschließt tragende zeitgeschichtliche und theologische Zusammenhänge.

Erstes Beispiel – „Gewalt“

Ein erstes kleines Beispiel, an dem die neue Bibelübersetzung konkret vorgestellt werden soll, stammt aus dem alttestamentlichen Buch Ester, das in der christlichen Auslegung als theologisch „schwierig“ gilt, an dem sich also das Projekt zu bewähren hat.

Der emporgekommene Höfling Haman hat im Namen des persischen Königs ein Edikt zur Vernichtung des gesamten jüdischen Volkes erlassen. In dieser Situation tödlicher Bedrohung gelingt es Königin Ester, ihrerseits ein Edikt zu erwirken, das den Juden erlaubt, sich kämpfend zur Wehr zu setzen. Von diesen Kämpfen erzählt das 9. Kapitel des Buches. Die Neue Zürcher Übersetzung liest in Vers 9,5:

„Und die Juden schlugen zu bei allen ihren Feinden: Sie erschlugen sie mit dem Schwert, brachten sie um und merzten sie aus, und mit denen, von denen sie gehasst wurden, verfuhrten sie, wie es ihnen beliebte.“

Die drei hebräischen Verben des Vernichtens, die den zweiten Satz bestimmen, werden hier angemessen, ohne Beschönigung und ohne Übertreibung wiedergegeben. Aber auch die Bedrohung, der die Juden ausgesetzt waren, bleibt greifbar in der Kennzeichnung der Gegner als „Feinde“ und als die, „von denen sie gehasst wurden“. Am Rand ist auf Est 8,11 verwiesen, den Text des Edikts, das Ester erwirkt hat und in dem den Juden das „Umbringen und Ausmerzen“ ihrer Feinde erlaubt wird. Die beigegebene Überschrift zu Kap. 9 lautet „Die Juden stehen für ihr Leben ein“ und legt nahe, dieses Kapitel unter der Perspektive der Selbstverteidigung zu lesen. Damit ist noch einmal die Verknüpfung zu Esters Edikt hergestellt, wird dort doch ausdrücklich davon gesprochen, die Juden sollten „für ihr Leben einstehen“. Die Tendenz der beigegebenen Lesehilfen ist die, das Blutvergießen auf jüdischer Seite, von dem Kap. 9 erzählt, in legale bzw. ethisch

nachvollziehbare Bahnen zu lenken. Das „Erschreckende“ wird nicht „beschönigt“, aber im Kontext erklärt.

Im Vergleich dazu die katholische Einheitsübersetzung (1980):

„So metzelten die Juden alle ihre Feinde mit dem Schwert nieder; es gab ein großes Blutbad. Sie machten mit ihren Gegnern, was sie wollten.“

In dieser Fassung wird das Exzesshafte der Vernichtung herausgehoben; man sieht förmlich das Blut fließen. Ein Verweis auf andere Stellen des Buches erfolgt nicht; die Überschrift zu Kap. 9 lautet: „Der Siegestag der Juden“, betont also den Triumph, nicht, wie die „Neue Zürcher“, die Notwehr. Auch diese Übersetzung scheut sich nicht, Unbequemes stehen zu lassen, profiliert die Gewalt vonseiten der Juden sogar noch schärfer. In der Tat könnte man fragen, ob die Tendenz der Neuen Zürcher Bibel, in Kap. 9 die defensiven Züge stark zu machen, nicht zu apologetisch ist²: es soll m.E. in Kap. 9 durchaus die Stärke und Effektivität der jüdischen Kämpfe unterstrichen werden. Allerdings kommt in der Einheitsübersetzung der „Hass“, der den Juden entgegenschlägt, nicht zum Ausdruck. Zudem ist hier zu kritisieren, dass die Rede vom „großen Blutbad“ den sprachlichen Bezug von Vers 9,5 zum Verteidigungsedikt Esters (Est 8,11) unsichtbar macht, das selbst wieder auf das Vernichtungsedikt des Haman (Est 3,13) zurückgreift. In der Einheitsübersetzung werden einseitig die Juden mit der Anrichtung eines „Blutbades“ behaftet und gerät der verbrecherische Plan Hamans, der offenbar unter den Feinden des jüdischen Volkes doch Gefolgschaft gefunden hat, aus dem Blick.

Auch für die katholische Einheitsübersetzung ist ein Revisionsprozess seit einigen Jahren im Gange. Das genannte Problem wird hier bearbeitet werden müssen.

Zweites Beispiel – das Hoseabuch

Als Beispiel eines ganzen biblischen Buches, an dem die Arbeitsweise der Neuen Zürcher erläutert werden soll, wird das Buch des Propheten Hosea in den Blick genommen. Der hebräische Text dieser alttestamentlichen Schrift ist an vielen Stellen rätselhaft, manche angesprochenen Sachverhalte entziehen sich dem genauen Verständnis, die Sexualmetaphorik der prophetischen Polemik wirkt anstößig. Die Übersetzung hat sich durchgehend bemüht, dem schwierigen Wortlaut Sinn abzugewinnen, dabei weitgehend auf Textkorrekturen verzichtet, dafür an manchen Stellen auch in einer Anmerkung die Unsicherheit der Übersetzung oder eine Alternative festgehalten. So lautet das Ende von Vers 1,9 nicht mehr, wie in der Übersetzung von 1931 mit der Septuaginta verbessert, „Denn ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht euer Gott“, sondern „denn ihr seid nicht mein Volk, und ich gehöre nicht zu euch“. Die Drohung in 9,6 „Denn siehe, sie müssen nach Assyrien

² Vgl. vertiefend dazu Marie-Theres Wacker, „... ein großes Blutbad“. Est 8-9 und die Frage nach der Gewalt im Esterbuch, in: *Bibel heute* 42/3 (2006), Heft Nr. 167, 14-16

wandern, Ägypten wird sie einheimsen...“ entspricht nun dem hebräischen Wortlaut: „Denn sieh, wenn sie fortgezogen sind aus der Verwüstung, wird Ägypten sie einsammeln...“. Der Randverweis auf Hos 10,8 verknüpft dieses Wort mit einer ähnlichen Stelle im Hoseabuch selbst, der Hinweis auf Jes 34,13 macht auf einen vergleichbaren Beleg in der Prophetenliteratur aufmerksam.

Der Eintrag religionsgeschichtlicher Hypothesen wird zurückgenommen, so besonders bei der Deutung der „geweihten Buhlen“, die die Übersetzung von 1931 in Hos 4,14 und 12,1 hinter den dort im hebräischen Text genannten „Qedeschen“ vermutet hatte. Angespielt war hier auf die (vermeintliche) Institution der Kultprostitution, die in der alttestamentlichen und altorientalistischen Forschung inzwischen eher als Forschungsmythos denn als historisch nachweisbare Realität betrachtet wird. Die neue Zürcher Bibel spricht in Hos 4,14 angemessen von „geweihten Frauen“ und lässt offen, welches ihre kultische Funktion gewesen sein mag.

In der Hinführung zum Hoseabuch wird – in reformiert-theologischer Akzentsetzung – als dessen großes Thema der Zusammenhang zwischen Befreiung Israels und Verehrung des einen Gottes allein betont, dem der Absturz in Bilderdienst und damit Unfreiheit gegenübersteht. Auf die Sexualmetaphern wird allerdings nur in einem knappen deskriptiven Satz zur Ehe des Propheten als Bild für die Untreue Israels hingewiesen. Die Anstößigkeit der Metaphorik, die die Untreue des Volkes gegenüber seinem Gott in das Gegenüber einer nymphomanischen Frau zu ihrem betrogenen Ehemann fasst, wird in den Randverweisen durch Hinweis etwa auch Ez 16 und Nah 3,4 verschärft, über die gewählten Zwischenüberschriften zu Kap. 1-2 aber verharmlost („Ehe und Hurerei als Bild für das Verhältnis von Gott und Israel“) und schließlich bruchlos in die Harmonie einer patriarchalen Ehe überführt („Der HERR will sich Israel zur Braut machen“). Die prophetische Gottesrede, die Gott als sexuellen Gewalttäter an einer Frau zeichnet und darin die Männer Israels anklagend treffen will, bleibt, anders als die Gewaltthematik des Estherbuches, unkommentiert, damit aber auch gegenüber dem aktuellen biblisch-hermeneutischen Diskurs um „Liebe und Gewalt“ (so der Titel einer Monographie von Gerlinde Baumann zur prophetischen Gottes-Rede, SBS 185, Stuttgart 2000) unterbestimmt.

Eine Überraschung hält die Neue Zürcher in ihrer Wiedergabe des 11. Kapitels bereit. Hos 11 gilt in der Bibelwissenschaft als theologischer Höhepunkt des Buches, wird doch hier der „Herzsumsturz“ Gottes gezeichnet: nicht Israel kehrt zu Gott um, sondern Gottes „Herz“ wendet sich von seinen Vernichtungsplänen ab und lässt der Barmherzigkeit freien Lauf. In älteren Kommentaren wurde dieses Kapitel als das Hohelied der Vaterliebe Gottes gepriesen; der feministischen Theologie ist dieser Text als zentraler Beleg für Gott als Mutter und gleichzeitig als biblische Bestreitung

der Männlichkeit Gottes wichtig geworden³. Denn der Vers Hos 11,9 lässt den Gott Israels sprechen: „Denn *EI* bin ich, und nicht *isch*“, eine Antithese, die zumeist im Sinne eines Gegensatzes zwischen *EI*=Gott, dem Heiligen, und dem *Menschen* verstanden wird, der hebräischen Semantik nach aber auch auf die Opposition Gott – *Mann* bezogen werden kann. Dies kommt etwa bereits in der Übersetzung von Buber und Rosenzweig zum Ausdruck; auch die Bibel in gerechter Sprache übersetzt hier „Denn Gott bin ich und nicht ein Mann“.

Die Zürcher Übersetzung von 1931 hatte das Ich Gottes in Hos 11,9 sprechen lassen: „Denn Gott bin ich, nicht ein *Mensch*“. Die Neue Zürcher dagegen liest: „Denn ich bin Gott und nicht *irgendwer*...“ Diese Übersetzung kann an die entsprechende indefinite Bedeutung bzw. Funktion des hebräischen Wortes „*isch*“ anknüpfen, ist also in diesem Sinn textkonform. Sie vermag den bekannten Text neu zu verfremden und bleibt damit den Kriterien der Zürcher Reformation verpflichtet. Sie entzieht – gewollt? – der Diskussion um „das Geschlecht der Gottheit“ einen wichtigen biblischen Text und nimmt damit auf ihre Weise Stellung in dieser Debatte. Ihr entgeht aber dadurch auch eine theologische Pointe des Hoseabuches, die in der Zusammenschau von Hos 11,9 und Hos 2,18 entdeckt werden kann: wird zu Beginn des Buches, am Ende der langen Streitrede von Hos 2 die untreue Frau aufgefordert, Gott ihren *isch* zu nennen – „mein Mann!“ übersetzt in Hos 2,18 auch die Neue Zürcher – , so wird diese Benennung Gottes im weiteren Verlauf des Buches wieder zurückgenommen: *EI* bin ich und *kein isch* (11,9). Das Gottes-Bild des Buchschlusses bricht dann gänzlich mit der Menschengestaltigkeit Gottes und präsentiert Gott in der Gestalt eines üppigen, fruchttragenden Baumes (vgl. Hos 14,9). Gerade für eine reformierte Theologie könnte dieser „ikonoklastische“ Zug des Hoseabuches reizvoll sein!

Die „Neue Zürcher“ hat eine bedenkenswerte Möglichkeit zum Verständnis von Hos 11,9 eingebracht. Dass sie sie nicht selbst in einer Anmerkung oder in der Einführung zum Hoseabuch wenigstens kurz kommentiert, ist zu bedauern. Wie weit sie trägt, wird die weitere Diskussion zeigen.

Drittes Beispiel – die „blutflüssige Frau“

Als ein Beispiel aus dem Neuen Testament sei die Geschichte von der „blutflüssigen Frau“ in ihrer Kurzfassung bei Matthäus (Mt 9,20-22) genannt. In der Zürcher Übersetzung von 1931 lautet sie:

20 Und siehe, eine Frau, die zwölf Jahre blutflüssig war, trat von hinten hinzu und rührte die Quaste seines Kleides an. 21 Denn sie sagte bei sich selbst:

³ Vgl. den vieldiskutierten Beitrag von Helen Schüngel-Straumann, Gott als Mutter in Hosea 11, in: ThQ 166 (1986) 119-134, jetzt auch in: dies., Anfänge feministischer Theologie (ExuZ 8), Münster 2002, 99-120. Für einen Streit mit Hos 11 aus einer Männerperspektive vgl. Jürgen Ebach, Gott ist kein Mann – aber warum? Hosea 11,9 und Numeri 23,19 im Diskurs, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS Luise Schottroff), Gütersloh 2004, 214-232.

Wenn ich nur sein Kleid anrühre, werde ich gesund werden. 22 Jesus aber wandte sich um, sah sie und sprach: Sei getrost, meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Und die Frau war von jener Stunde an gesund.

Die Neufassung von 2007:

Und da war eine Frau, die seit zwölf Jahren an Blutungen litt. Die trat von hinten an ihn heran und berührte den Saum seines Mantels. 21 Denn sie sagte sich: Wenn ich auch nur den Saum seines Mantels berühre, werde ich gerettet. 22 Jesus aber wandte sich um, sah sie und sprach: Sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Und die Frau war von Stund an gerettet.

Im Vergleich fällt auf, dass die zu einem Sonderwort der Bibelsprache gewordene Bezeichnung der Frau als „blutflüssig“ der angemessenen Umschreibung ihrer Krankheit gewichen ist. Aus dem „Kleid“, das Jesus trägt und das im gegenwärtigen Sprachgebrauch eher an ein Frauengewand denken lässt, ist der neutralere „Mantel“ geworden. Dem dreimal gleichen griechischen Verb in den Versen 21 und 22 entspricht die neue Übersetzung, indem sie dreimal von „Rettung“ spricht und damit unterschiedliche Ebenen dieses „Rettungsgeschehens“ mitschwingen lässt.

Neben diesen Textverbesserungen bedeutet die neue Übersetzung aber in einigen Punkten auch einen Rückfall hinter das Niveau der Fassung von 1931. Die Rede von der Gesundung der Frau in der Fassung von 1931 entspricht genau dem Problem, von dem sie befreit wurde. Der Stellenverweis auf Lev 15,25 in der Neuen Zürcher verbindet das Leiden der Frau dagegen mit den levitischen Reinheitsgesetzen und bringt es damit in einen Zusammenhang, der sich für die matthäische Fassung gerade *nicht* aufdrängt. Während die markinische Version in Mk 5,29 mit ihrem Bild von der „Quelle des Blutes“, die bei der kranken Frau versiegt, eine Anspielung auf Lev 12,7 (auch hier nicht Lev 15!) enthalten mag, stellt Matthäus einen solchen Zusammenhang nicht her. Das traditionelle christlich-antijüdische Klischee des Frauenfreundes Jesu, der die Ausgrenzungen von Frauen durch das Reinheitsgesetz für nichtig erklärt, sollte deshalb auch nicht weiter gepflegt werden⁴.

Dafür hatte die Zürcher Übersetzung von 1931 eine andere Text- bzw. Sachbeziehung erkannt, die in der neuen Fassung weggefallen ist: die Frau berührt nicht einfach den Saum des Gewandes, sondern sie berührt die „Quaste“, die „Schaufäden“, die Jesus an seinem Mantel trägt und die Jesus damit öffentlich als toratreuen jüdischen Mann ausweisen. Die „Alte“ Zürcher verweist zu Recht auf die Stelle Mt 14,36, eine summarische Notiz, wonach viele Kranke sich danach drängen, die Schaufäden an Jesu Gewand zu berühren, um geheilt zu werden. Außerdem bietet sie an dieser Stelle eine der insgesamt nicht zahlreichen Anmerkungen, die im

⁴ Vgl. dazu bereits die Beiträge von Gerburgis Feld, Ina Batmarta und Brigitte Kahl in: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden 1996 und die Monographie von Ulrike Metternich, *„Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“*. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ – feministisch gedeutet, Mainz 2000.

Anhang aufgenommen werden. Fundiert wird hier erläutert, was man sich unter „Quasten“ vorzustellen hat. Hat die Neue Zürcher diesen Hinweis auf Jesus als frommen jüdischen Mann geopfert, weil sie ihren Leserinnen und Lesern keine „Quasten“ mehr zumuten wollte? Oder wollte sie vermeiden, dass Jesus in die Nähe der Pharisäer gerät, die in Mt 23 mit harschen Worten zurechtgewiesen werden, sie machten „ihre Gebetsriemen breit und ihre Quasten lang“ (Mt 23,5 – dort ohne Anmerkung und auch ohne Glossarabgriff)?

Inklusive Sprache und Nähe zum Ausgangstext

An dieser Stelle muss noch einmal auf die Geschichte der „Neuen Zürcher Bibel“ zurückgekommen werden. Im Jahr 1996 legten die beiden Kommissionen als ein erstes Zwischenergebnis ihrer Arbeit die neu übersetzten Evangelien und die Psalmen öffentlich vor. Daraufhin entwickelte sich eine breitere öffentliche Diskussion: kritische Christinnen und Christen in Zürich forderten von ihrer Landeskirche nicht zuletzt eine stärkere Berücksichtigung der Anliegen feministischer Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs. Das eben genannte Textbeispiel aus dem Matthäusevangelium, in dem beide Bereiche angesprochen sind, dokumentiert, dass Grund zu dieser Forderung bestand.

1998 wurde die katholische Alttestamentlerin und feministische Theologin Irtraud Fischer, damals Professorin in Bonn, in die Übersetzungskommission für das AT berufen, im gleichen Jahr setzte der Kirchenrat in Zürich eine so genannte „Frauenlesegruppe“ ein, die sich die „Verhinderung allfälliger übersetzungsbedingter Diskriminierungen“ besonders gegenüber Frauen zur Aufgabe machen sollte. Die hier engagierten feministischen Theologinnen Ursula Schmocker, Esther Straub, Angela Wäffler-Boveland und die Philologin Ursula Sigg-Suter haben ihre Arbeit in Buchform dokumentiert⁵. Dass sie ihre Begleitung des Übersetzungsprozesses als sehr mühsam beschreiben, braucht nicht zu verwundern. Denn wenn, wie die in der Einleitung der Bibel dargelegt, alles darauf ankommt, die kulturelle Differenz zwischen der Welt der Bibel und unserer Welt offen zu halten, können auch die patriarchalischen Strukturen, von denen die Welt der Bibel zweifellos bestimmt ist, wichtig werden: muss man sie nicht nüchtern in der Übersetzung stehen lassen, weil sie Teil dieser fremden Welt sind? Läuft eine inklusive, die Frauen hinter den maskulinen Sprachformen sichtbar machende Übersetzung nicht auf eine Beschönigung des biblischen Patriarchats hinaus, ja letztlich auf ein Unsichtbarmachen jener Strukturen, die die feministische Theologie doch gerade sichtbar machen muss, um sie kritisieren zu können? Analoges wäre etwa zu Ausgrenzungen zu sagen, die bereits das Neue Testament gegenüber dem Judentum vollzieht.

⁵ Vgl. Ursula Sigg-Suter, Esther Straub, Angela Wäffler-Boveland, „... und ihr werdet mir Söhne und Töchter sein.“ Die neue Zürcher Bibel feministisch gelesen, TVZ Zürich 2007.

Wenn solche Fragen nicht in reiner Immunisierungsabsicht gegenüber den Anliegen der Feministischen Theologie bzw. des jüdisch-christlichen Gesprächs geäußert werden, enthalten sie immerhin eine Problemanzeige, die dazu anregen können, Richtungen und Reichweite inklusiver bzw. geschlechtergerechter Übersetzungen genauer zu bestimmen. Dies sei an einem Beispiel illustriert, an dem auch die „Neue Zürcher“ eine inklusive Übersetzung wählt – es geht um den Einschluss der Schwestern in die paulinische Anrede „adelphoi“/„Brüder“ (Röm 7,1; 8,12; 1 Kor 1,10.26; 2,1; 3,1 usw.). Dass Paulus jeweils die ganze Gemeinde als Empfängerin seiner Briefe im Blick hatte, zeigen die vielen explizit an Frauen gerichteten Passagen. Seine Anrede „Brüder“ blendet die Frauen als faktisch anwesende Gemeindeglieder aber aus, scheint als Normalfall die Männer als „Häupter“ von Frauen zu betrachten und damit einer klassisch patriarchalen Struktur verhaftet zu sein. Die Frauen in der Übersetzung sichtbar zu machen bedeutet auf der historischen Ebene, ihre Anwesenheit ans Licht zu heben, es bedeutet damit allerdings auch, den patriarchalen Sprachgebrauch des Paulus zu korrigieren. *Muss* aber sein Sprachgebrauch an dieser Stelle nicht korrigiert werden, da er doch offensichtlich auch die Frauen „mitmeint“? Oder kann man sogar sagen, dass die Übersetzung der „adelphoi“ mit „Brüder“ geradezu falsch ist, da im Griechischen ein dem deutschen Inklusivbegriff „Geschwister“ entsprechendes Wort fehlt? Aber hätte Paulus, wenn er die Frauen hätte ansprechen wollen, nicht auch „Brüder und Schwestern“ sagen können? Muss man nicht ganz im Gegenteil sagen, dass die Sprache des Paulus hier gerade nicht korrigiert werden *darf*, damit seine patriarchale Perspektive sichtbar bleibt?

Zu diesen Erwägungen auf der historischen Ebene kommt allerdings auch die aktuelle kirchlich-praktische Ebene, sind doch die Paulusbriefe regelmäßiger Bestandteil von Gottesdiensten. Was bedeutet es für Frauen heute, die sich auf den Inhalt einer gottesdienstlichen Lesung einlassen möchten, wenn sie als „Brüder“ angesprochen werden? Warum wird Frauen zugemutet, diese Fremdheit des biblischen Textes zu akzeptieren, zumal in Kirchenstrukturen, in denen die Dominanz der „Brüder“ noch längst nicht selbst zur Vergangenheit gehört? Wo beginnt die Konservierung der Fremdheit des biblischen Textes, hier: des biblischen Androzentrismus, Schaden anzurichten für die Glaubwürdigkeit der biblischen Botschaft in der heutigen Welt?

Offenbar hat in Zürich an dieser Stelle das Gewicht der historischen wie praktischen Argumente den Ausschlag zugunsten einer inklusiven Übersetzung gegeben. Die Vielzahl der nicht in die „Neue Zürcher“ eingegangenen Vorschläge, die die Theologinnen des Frauenlesekreises dokumentieren, zeigt jedoch die insgesamt große Zurückhaltung gegenüber den Anfragen und Anliegen feministischer Theologie in den Entscheidungsgremien des Projekts. Dies ist besonders zu bedauern bei einer Entscheidung, die im Rahmen des sog. „Zürcher Herrenstreites“ Mitte der 90er Jahre öffentlich und kontrovers in Zürich debattiert wurde. Gemeint ist die Entscheidung,

den Gottesnamen JHWH weiterhin ausschließlich durch das traditionelle „Herr“ wiederzugeben, obwohl die jüdisch-liturgische Aussprache des Gottesnamens mit Adonaj, die auch in der für die Zürcher Übersetzung zugrunde gelegten wissenschaftlichen Bibelausgabe zum hebräischen Text gehört, gerade nicht einfach der Anrede mit „Herr“ entspricht, sondern selbst eine verfremdende und damit tendentiell herrschaftskritische Form der Gottesbezeichnung darstellt. Zwar wird in der Neuen Zürcher Bibel immerhin durch das Druckbild bei der Wiedergabe des Gottesnamens– HERR in Kapitälchen – eine gewisse Verfremdung erzielt, dies kann sich jedoch bei der Verlesung der Texte im Gottesdienst nicht niederschlagen. Welche kreativen Lösungen denkbar sind, wenn man sich nicht (einseitig) von der Wiedergabe des Tetragramms JHWH mit „Kyrios“/„Herr“ in der griechischen Bibel bestimmen lässt, sondern von der herrschaftskritischen Lesart der hebräischen Bibel, zeigt die „Bibel in gerechter Sprache“, die eine Mehrzahl von Platzhalterbezeichnungen für den Gottesnamen anbietet.

Gesamtwürdigung

Die Neue Zürcher Bibel ist eine Übersetzung, die den Ernst und die Fremdheit des biblischen Wortes betont. Als Hör- oder Sprechtext will sie deshalb nicht gefällig sein. Ihre erklärte Nähe zu den biblischen Ausgangstexten empfiehlt sie für den privaten wie wissenschaftlichen Gebrauch. Wer sich in die Querverweise vertieft oder das Glossar zur Hand nimmt, findet viele weiterführende Anregungen, beginnt sich aber auch bald an bestimmten exegetischen, hermeneutischen oder theologischen Entscheidungen zu reiben. Der Besonderheiten und dann auch der spezifischen Grenzen der Neuen Zürcher Bibel wird man vor allem dann gewahr, wenn man sie mit andersartigen Bibelübersetzungen – etwa der Einheitsübersetzung und der Bibel in gerechter Sprache – vergleicht. Auch die „Neue Zürcher“ ist nicht einfach „die“ Bibel, aber eine gewichtige Stimme im Konzert der deutschsprachigen Übersetzungen.

Stichwort: *Bibelübersetzung*