

(nicht nur dieses Psalmenverses) bekommt es immer wieder mit der spannungsvollen und spannenden Relation der vier Grundworte und -werte zu tun: Liebe und Wahrheit, Gerechtigkeit und Friede. Wie in Psalm 85 im Ganzen darf keines dieser Grundworte, keiner dieser Grundwerte vernachlässigt werden, aber mit einem additiven »und« zwischen ihnen ist es in vielen Konfliktfällen nicht getan. Immer wieder wird es darum gehen, die Wahrheit und Genauigkeit nicht der Liebe und der Freundlichkeit zu opfern – und ebenso umgekehrt. Immer wieder wird es darum gehen wahrzunehmen, dass Frieden und Gerechtigkeit zusammenkommen sollen, doch nicht immer zusammen sind – auch beim Übersetzen. Folgen wir Psalm 85 und der hebräischen Bibel im Ganzen, so gibt es bei all dem gleichwohl einen kleinen, aber spürbaren und zu beherrschenden Vorrang der *Gerechtigkeit*.

Frieden kämpfen« (Ps 85,11). Über eine biblische Grundwertedebatte, in: Bail, Ulrike/Jost, Renate (Hg.), Gott an den Rändern, FS für Willy Schottroff, Göttersloh 1996, 42-52 (in der Sache aufgenommen in Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Psalmen 51-100 (HTHKAT), Freiburg i. Br. 2009, 525 f., 533 f.); zu Themen biblischer Gerechtigkeit auch mehrere Beiträge in: Ebach, Theol. Reden 4 (s.o. Anm. 7).

Ulrike Bail

## Wenn Gott und Mensch zur Sprache kommen ...

### Überlegungen zu einer Bibel in gerechter Sprache

»Ich engagiere mich für die Bibel in gerechter Sprache, weil sie das Wort und die Wörter der Bibel neu zum Sprechen bringen kann!« – Mit diesem Satz begründet die Neutestamentlerin Marlene Crüsemann, die Mitherausgeberin und Übersetzerin für die Bibel in gerechter Sprache ist, ihr großes Engagement für diese Bibelübersetzung.

Alle Herausgeberinnen und Herausgeber des Projektes sowie der Beirat, der das Projekt begleitet, haben sog. Testimonials verfasst, die zur Sprache bringen, warum sie das Übersetzungsprojekt unterstützen. Einige dieser Testimonials werden meine Ausführungen über das Übersetzen in gerechter Sprache gliedern – als Zwischentexte, als Überschriften, als pointierte Zusammenfassungen.

1. **»Die Bibel übersetzen bedeutet für mich:  
Die Worte zu den Menschen herüber und die  
Menschen zu den Worten hinüber zu setzen.«  
(Jürgen Ebach)**

Wenn Gott und Mensch zur Sprache kommen – unter diese Überschrift möchte ich meine Überlegungen zu einer Bibelübersetzung in gerechter Sprache stellen. Wenn Gott und Mensch zur Sprache kommen ... Die Punkte nach dem Halbsatz markieren Offenheit, Bewegung und Fragen: Was oder wer kommt zur Sprache? Wie kommt etwas zur Sprache? Welche Sprache ermöglicht dieses Kommen? Verändert sich die Sprache dadurch? Kommt das, was zur Sprache kommt, bei ihr an? Wer begegnet sich in diesem Kommen? Welche Wege sind zurückzulegen, welche Berge zu erklimmen und welche Räume zu durchqueren, um zur Sprache zu kommen?

»Im heutigen Athen« – so erzählt der Philosoph Michel de Certeau – »heißt die kommunalen Verkehrsmittel ›metaphorik‹. Um zur Arbeit zu fahren oder nach Hause zurückzukehren, nimmt man eine ›Metapher‹ – einen Bus oder einen Zug. Auch [...] Geschichten könnten diesen schönen Namen tragen: jeden Tag durchqueren und organisieren sie die Orte; sie wählen bestimmte Orte

aus und verbinden sie miteinander; sie machen aus ihnen Sätze und Wegstre-cken. Sie sind Durchquerungen des Raumes.«<sup>1</sup>

Von solchen Durchquerungen soll die Rede sein, von Durchquerungen, die etwas zur Sprache bringen, die etwas zur Sprache kommen lassen. Auch Übersetzungen sind solche Durchquerungen. Lesend durchqueren wir die Räume der Texte, schlendern, vagabundieren, gehen zielstrebig, schnell und langsam, halten inne, nachdenklich, fröhlich – und entwerfen davon ausgehend neue Texträume – Räume, in denen die »alten« Texte in einem »neuen« sprachlichen Gewand erscheinen, Räume, in denen wir ins Gespräch kommen mit Stimmen aus verschiedenen Zeiten und in denen wir suchen, eine Sprache zu finden, die die biblischen Texte in unserer Gegenwart ankommen lässt.

Doch dieses Ankommen ist nur die eine Seite der übersetzenden Durchquerung. Käme ein Text vollständig an, ginge er ganz in der Gegenwart auf, dann gäbe es ihn nicht mehr, dann wäre er nicht mehr zu unterscheiden von dem, was wir tagtäglich hören und lesen. Übersetzen heißt deshalb auch, den Text in seiner Fremdheit zu durchqueren und ihn nicht einzunehmen in nur eine einzige Bedeutung. Es gibt nicht *die* richtige Übersetzung. Zu weit ist der Raum eines Textes, um ihn in einer Übersetzung ganz abzuschreiben.

In der rabbinischen Tradition ist ein Satz überliefert, der dies zum Ausdruck bringt: »Es gibt keinen Menschen, der auf den Worten der Tora stehen kann, er wäre denn darüber gestolpert.«<sup>2</sup> Auf's Übersetzen übertragen: es geht nicht um die glatte Übersetzung, die den Bibeltext so verdeutscht, dass keine Ritze mehr zu spüren, keine Fragen mehr zu stellen sind.

Es geht mehr um ein Stolpern, um ein stolperndes Gehen, um ein Hin- und Hergehen zwischen den Möglichkeiten des Verstehens und des Übersetzens in die eigene Sprache. Lassen wir ein Wort, einen Satz, eine Geschichte in der Gegenwart ankommen, dann sind sie nicht mehr dieselben, die sie in der jeweiligen anderen Sprache, in der jeweiligen anderen Zeit und am jeweiligen anderen Ort waren.

Manches Wesentliche wird dabei verloren gehen, aber »es kommt immer auch etwas hinzu, vielleicht etwas anderes Wesentliches, und sei es nur in einer Wendung, die in der Übersetzung glücklicher sich fñgt, als das in der Sprache des Originals möglich war.«<sup>3</sup> Jede Übersetzung bewegt sich im Zwischenbereich zwischen Text und Auslegung, zwischen Treue und Verrat, Verlust und Gewinn, Wörtlichkeit und Sinn, zwischen der tiefen Vieldeutigkeit des Textes und der übersetzenden Entscheidung.

Die Fremdheit der Texte zu durchqueren, um sie als fremde Texte ans eigene

1. Certeau de Michel, Kunst des Handelns, Berlin 1980, 215.
2. bGittin 43a.
3. Reichert, Klaus, Zur Übersetzbarkeit von Kulturen – Appropriationen, Assimilationen oder ein Drittes, in: Mosès, Stéphane/Hilflich-Kunjappu, Carola (Hg.), Zwischen den Kulturen (Conditio Judaica 20), Tübingen 1997, 44.

Herz wachsen zu lassen, ist für mich eine wesentliche Aufgabe des Übersetzens der biblischen Texte. Dazu gehören auch ein genaues Wahrnehmen und ein Ernstnehmen des hebräischen Wortlauts, um dem hebräischen Text im Gespräch mit der deutschen Sprache gerecht zu werden.

In Psalm 84 ist z. B. eine Zeile zu lesen, die mich lange nach Worten suchen ließ, die ausdrücken, was im poetischen hebräischen Sprachbild gemeint ist und die gleichzeitig auch im Deutschen einen weiten Raum eröffnet.

Mein Übersetzungsversuch lautet:

»Wohl denen, deren Stärke in dir gründet,  
die in ihrem Herzen barfuß zu dir unterwegs sind.«

Die wörtliche Wiedergabe der hebräischen Metapher »die Pilgerwege in ihrem Herzen haben« wurde häufig als unverständlich, weil unvorstellbar abgelehnt. Der Psalmenkommentator Hermann Gunkel schrieb lapidar: »Chausseen kann man beim besten Willen nicht im Herzen haben.«<sup>4</sup>

Im Zusammenhang des ganzen Psalms ist mit dieser Metapher »der Wege im Herzen« eine fast verzweifelte Sehnsucht nach Gott verbunden, ein Verlangen nach Geborgenheit in der Nähe Gottes. So heißt es in V 3:

»Immer schon hat meine Kehle sich gesehnt,  
ja verzehrt nach den Höfen Adonajs.  
Mein Herz und mein Körper schreien  
voll Sehnsucht der lebendigen Gottheit entgegen.«

Das Wort »Pilgerwege« aber wird in unserer Zeit nicht mehr mit einer alles umfassenden, jede Faser des Körpers und der Person durchdringenden Erwartung verbunden, sondern – um es etwas vereinfacht zu sagen – mit Marienerscheinungen und mit Lourdes, trotz der Neuentdeckung mancher Wallfahrtswege.

Um das poetische Sprachbild in die deutsche Sprache über zu setzen und es gerade auch als poetisches Sprachbild zu Wort kommen zu lassen, versuchte ich in Anlehnung an ein Gedicht des Lyrikers Jan Skácel<sup>5</sup> jene Formulierung: »Wohl denen, die in ihrem Herzen barfuß zu dir unterwegs sind.«

4. Gunkel, Hermann, Die Psalmen, Göttingen<sup>5</sup> 1968, 371.
5. Skácel, Jan, Mundklee, Gedichte. Ins Deutsche übertragen von Reiner Kunze, Frankfurt 1982, 11. Die Zeile bei Skácel lautet: »für alle, die im Herzen barfuß sind.«

## 2. »Ich engagiere mich für die Bibel in gerechter Sprache, weil ich nicht einfach nur »mit gemeint« sein will.« (Friederike von Kirchbach)

Wenn Gott und Mensch zur Sprache kommen ... – die Punkte weisen auch auf ein Schweigen hin, das die Bibelübersetzungen durch die Jahrhunderte hindurch geprägt haben. Dieses Nicht-zur-Sprache-Kommen von Frauen in Bibelübersetzungen und liturgischen Texten wird von Frauen seit den 80er-Jahren des letzten Jahrhunderts kritisiert. Feministische Linguistinnen wie Luise Pusch und Senta Trömel-Plötz haben das Bewusstsein für die Ungerechtigkeiten der deutschen Sprache geschärft, sensibel gemacht für die darin verborgenen Machtstrukturen und sich für eine geschlechtergerechte Sprache engagiert. Sprache, Bewusstsein und gesellschaftliche Realität bedingen sich gegenseitig.<sup>6</sup>

Einen kleinen Text von Luise Pusch möchte ich zitieren, da er mit spitzer Feder unser Thema illustriert und dies schon vor 23 Jahren, nämlich 1982. Der Text trägt den Titel: »Das liebe Gott«<sup>7</sup>

»Vater unser, der du bist im Himmel« – so haben wir alle gelernt, uns Gott vorzustellen: als gütigen, manchmal auch zornig-strafenden Vater, zu Gericht sitzend droben auf dem Himmelsthor, mit Rauschekbart womöglich. Weiblich oder mütterlich wirkt er nicht gerade. Er hat ein (uneheliches) Kind, ebenfalls männlich, namens Jesus.

Feministinnen haben auch vor dieser Männerbasion nicht Halt gemacht und respektlose Sprüche geprägt wie: »When God created man she was only joking (Als Gott den Mann erschuf, hat sie sich bloß einen Scherz erlaubt).« Die Kraftmeierin legt los: »Meine Göttin noch mal!«, und die Frau ohne Knete bittet vertrauensvoll: »Liebe Göttin, schenk mir doch ein *Emma-Abo*« (Ein *Con-rage-Abo* hat sie anscheinend schon bekommen, göttinsedank!). Und die feministische Pastorin verabschiedet die verdutzte Gemeinde mit den Worten: »Gott segne dich und behüte dich, sie lasse ihr Angesicht leuchten über dir und gebe dir Frieden.«

Es reicht, wenn wir die Männerherrschaft auf der Erde haben, denken diese Frauen. Nicht auch noch im Himmel. Dort, ab sofort: Frauempower.

Andere sind gemäßigter und gesellen Gottvater eine Mutter zu: »Vater und Mutter unser im Himmel«. Ob wir uns Gott als Elternpaar oder als zweigeschlechtig oder als geschlechtslos vorstellen, ist unser Bier.

Die alten Germaninnen (Männer sind selbstverständlich immer mitgemeint), vom Christentum noch ungeschoren, hatten eine sehr sympathische

6. Vgl. Johnson, Elisabeth A., Kritik an der Sprache über Gott, in: dies., Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994, 56-66.

7. Pusch, Luise, Das liebe Gott, in: dies. (Hg.), Das Deutsche als Männer Sprache, Frankfurt a. M. 1984, 162.

Wenn Gott und Mensch zur Sprache kommen ...

und, von heute aus betrachtet, äußerst fortschrittliche Gottesvorstellung. Das germanische Wort »gudá«, Vorläufer des Wortes »Gott«, war sächlich. Es bezeichnete ein »göttliches Wesen«, weder weiblich noch männlich. »Liebes Gott«, mögen unsere Vorfahrinnen gebetet haben, »mach, dass es ein Mädchen wird!« – soweit Luise Pusch.

»Nennt uns nicht Brüder« – so lautet der Titel eines im Jahr 1985 erschienenen Buches mit dem Untertitel: »Frauen der Kirche durchbrechen das Schweigen«.<sup>8</sup> Damit bringt schon der Titel das zur Sprache, was durch die Zeit hindurch oft nicht übersetzt wurde oder anders formuliert: der generische Maskulin ließ und lässt noch immer die Frauen verschwinden. Mitgemeint sind sie als Jünger, als Apostel, als Erzväter, Propheten, Hebräer usw.

Eigens genannt werden Frauen in der Regel nie – sofern sie nicht im hebräischen oder griechischen Text explizit genannt sind – und so gibt es sie im Bewusstsein vieler Leser und Leserinnen nicht, und damit auch nicht in den biblischen Texten. Es ist schon erstaunlich, dass erst in den letzten Jahren zwei Monographien erschienen, die sich ausschließlich und ausführlich mit den Prophetinnen der hebräischen Bibel beschäftigen.<sup>9</sup>

In den meisten Bibelübersetzungen wird ein Buch des Alten Testaments als »Richterbuch« bezeichnet. Doch müsste dies nicht korrekter »Buch der Richterinnen und Richter« heißen, wird doch von einer Richterin ausführlich erzählt, nämlich von Deborah (Ri 4f.)? Das Gleiche gilt vom »Königebuch«, das durch die einseitig männliche Form verschweigt, dass es in Israel auch Königinnen gab wie Isabel<sup>10</sup> und Athalia. Manchmal blenden Bibelübersetzungen auch bewusst die in den Texten handelnden Frauen aus, indem sie einer Erzählung eine Überschrift geben, die das Lesen in eine bestimmte Richtung lenkt. So hat in manchen Bibeln die Erzählung des Konfliktes zwischen Sara und Hagar die Überschrift »Isaaks Geburt«. Es wird so eine Leserichtung vorgegeben, die den Sohn in den Vordergrund rückt, während die beiden Frauen zu Nebenfiguren degradiert werden. Die meisten Überschriften in den Bibelübersetzungen sind in der Regel dem hebräischen oder griechischen Text bei der Übersetzung zugefügt und geben eine Interpretationsrichtung vor, einen deutlichen Hinweis darauf, wie der jeweilige Text zu verstehen sei.

8. Sommer, Norbert (Hg.), Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen, Stuttgart 1985.

9. Butting, Klara, Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie, Kneesebeck 2001; Fischer, Imtraud, Gotteskindinnen. Zu einer geschlechterfäuren Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.

10. Isabel allerdings wird nie mit dem Titel Königin bezeichnet, allerdings mit dem Titel »gebirah« (Königsmutter, Herrscherin). »Die jeweilige »Mutter des Königs« kann jegliche Position im Spektrum von der »First Lady« über die »Ministerin ohne Portfeuille« bis hin zur Regentin eingenommen haben.« – so Kiesow, Anna, Löwinnen von Juda. Frauen als Subjekte politischer Macht in der jüdischen Königszeit (Theologische Frauenforschung in Europa 4), Münster 2000, 185.

**3. »Ich beteilige mich an der Bibel in gerechter Sprache, weil die Bemühung um Gerechtigkeit an der Bibel und ihrer Übersetzung nicht vorbeigehen kann.« (Martin Leutzsch)**

Im kirchlichen Bereich wurde das Bemühen um eine (u.a. geschlechter-) gerechte Bibelübersetzung v.a. bei den Deutschen Evangelischen Kirchentagen sichtbar.

Schon seit einigen Kirchentagen findet sich eine Gruppe von Theologinnen und Theologen zusammen, um gemeinsam die für die Kirchentage ausgewählten Bibeltexte in einer gerechten Sprache zu übersetzen. Diese Gruppe gab sich bestimmte Kriterien, die auch das neue Projekt der Übersetzung der gesamten Bibel in gerechte Sprache prägen.<sup>11</sup>

1. Die Übersetzung soll dem Wortlaut der Bibeltexte in ihrer hebräischen oder griechischen Originalfassung gerecht werden. Dazu gehört auch, die biblischen Texte nicht als Schreibrüschprodukte einzelner herausragender (männlicher) Gestalten zu verstehen, sondern den vieldimensionalen biblischen Alltag sichtbar zu machen.

2. Die Übersetzung soll eine frauengerechte Sprache haben. Das heißt: sie soll die in den Texten selbst genannten oder nicht ausdrücklich genannten, aber mitgemeinten Frauen sichtbar machen und ebenso Frauen heute als angesprochen erkennbar machen.

3. Sie soll dem gegenwärtigen Gespräch mit Jüdinnen und Juden gerecht werden bzw. – bescheidener – Respekt vor ihrem Lesen der Bibel erweisen.

4. Sie soll eine gegenwärtig verstehbare Sprache haben. Das heißt nicht, dass die Bibeltexte in der Übersetzung leicht zugänglich sein müssen. Wo der Text selbst sperrig oder mehrdeutig ist, darf das auch in der Verdeutschung erkennbar sein.

Auch die Sprechbarkeit der Texte ist immer mehr ein Kriterium geworden. Die Texte sollen sich dem Hören öffnen, nicht nur den Augen.

Diese Kriterien treffen in den Überlegungen zusammen, wie der Gottesname zu übersetzen wäre, wie von Gott in gerechter Sprache geredet werden kann. Gerade bei der Wiedergabe des Tetragramms, das in der hebräischen Bibel die Buchstaben des Gottesnamens bildet, bündeln sich die Fragen, ob und wie die Kriterien einer gerechten Bibelübersetzung zusammengehalten werden können.

11. Vgl. <http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/grundl.htm>; vgl. auch Leutzsch, Martin, Dimensionen gerechter Bibelübersetzung, in diesem Band S. 16–35; Ebach, Jürgen, Wie kann die Bibel gerecht(er) übersetzt werden?, in diesem Band S. 36–60. Im Heft 2, 2002, der Jungen Kirche sind einige Beiträge zum Bibelprojekt mit weiteren Aspekten zu finden.

**4. »Ich übersetze mit an der Bibel in gerechter Sprache, weil Gott kein Mann ist – und der Anschein, dies sei so, nicht durch die Sprache erweckt werden soll.« (Klaus Wengst)**

Die Lutherübersetzung wurde durch die Jahrhunderte so prägend im protestantischen Raum, dass sie für viele Menschen die Qualität eines Originaltextes angenommen hat, und zwar eines Originaltextes mit hoher Autorität und Exklusivität.

In der Lutherübersetzung wird der Gottesname mit »HERR« wiedergegeben. Zwar schreibt die Lutherbibel »HERR« in Großbuchstaben, um ihn so von menschlichen Herren abzugrenzen, aber das ist nur lesbar, hören kann man es nicht. Zudem kann mit dem Wort »Herr« jeder deutsche Mann in höflicher und konventioneller Weise angedredet werden.

Das Wort »Herr/HERR« schreibt Gott einseitig als männlich fest und diktiert die Grammatik, mit der dann von Gottes Handlungen und Eigenschaften erzählt wird. In dieser Übersetzungstradition muss jedes Relativpronomen, das auf den mit »Herr/HERR« wiedergegebenen Gottesnamen folgt, maskulin übersetzt werden. So findet sich in der Lutherübersetzung z. B. folgende Wiedergabe des Beginns des Dekalogs (Ex 20,2):

»Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft geführt habe.«

Das hebräische Relativpronomen »aschär« jedoch ist geschlechtlich nicht determiniert. Dieses Relationswort verbindet in diesem Vers den Namen Gottes, Gott-sein und die rettende Befreiung aus Ägypten. Dieser Zusammenhang von Befreiung und Name ist grundlegend für den Gott Israels.

Eine Möglichkeit, das deutsche Relativpronomen zu vermeiden, wäre, den Vers mit zwei Hauptsätzen zu übersetzen.

»Ich bin JHWH, dein Gott. Ich habe dich aus Ägypten, aus der Sklaverei geführt.«

Bei dieser Übersetzung wird zwar Gott nicht männlich festgeschrieben, aber die Befreiung kommt nicht mehr in ihrer grundsätzlichen Beziehung zum Gottesnamen zur Sprache. Es muss nach einer Übersetzung gesucht werden, die zum Ausdruck bringt, dass Befreiung unabdingbar in den Gottesnamen eingeschrieben ist. Der Alttestamentler Frank Crüsemann machte in einer Diskussion um die Übersetzung dieses Verses folgenden Vorschlag:

»Ich bin Adonaj, ich bin dein Gott, weil ich dich aus dem Lande Ägypten, dem Haus der Sklaverei, herausgeholt habe.«

Das hebräische Beziehungswort, das nicht zugleich männlich determiniert, wird hier mit »weil« wiedergegeben. In diesem Wort ist das Echo des vorausgegangenen Exodusgeschehens und der folgenden Gebote, die diese Befreiung

vergegenwärtigen, zu hören. Nach den Maßstäben einer wörtlichen Übersetzung wäre diese Übersetzung ›falsch‹, weil sie ein Relativpronomen kausal übersetzt.

Aber indem sie auf die Verbindung von Name Gottes und Befreiung fokussiert, lässt sie ein zuvor nicht gehörtes Echo des Textes erklingen, was ein deutliches männliches Relativpronomen verschütten würde. Gott bindet sich an die Befreiung der Menschen aus unterdrückerten und ausbeutenden Verhältnissen, oder mit den Worten Frank Crüsemann:

»Wo man dem Gott der Bibel begegnet, eignet sich Freiheit; geschieht das nicht, ist kritisch zu fragen, ob es nicht um einen anderen Gott geht. Und ich bin sicher, theologisch ist es legitim und notwendig, auch das Umgekehrte zu sagen: Wo es um die Sache der Freiheit geht, geht es um die Sache Gottes und also um Gott.«<sup>12</sup>

Auf der Suche nach einer geschlechtergerechten Übersetzung des Beziehungswortes ›aschär‹ wurde eine Übersetzung gewonnen, die pointiert das befreiende Exodusgeschehen in diesem Vers zur Sprache bringt.

Dieses Beispiel macht deutlich, dass es nicht um Sprachverbote geht oder um eine formalistisch verstandene political correctness des Übersetzens, sondern um genaues und langsames Lesen und Übersetzen des Textes, um die tiefe theologische Bedeutung eines Textes zur Sprache kommen zu lassen.

»Das Verlernen einer Gott und Menschen reduzierenden androzentrischen Sprache« – und ich zitiere hier Jürgen Ebach – »öffnet dann den Weg, Neues zu lernen – zuweilen in Bereichen, die mit der Frage nach dem Geschlecht nur indirekt zu tun haben oder über sie hinausgehen.«<sup>13</sup>

Die hebräische Bibel redet in einer ungläublichen Fülle von Bildern von Gott. Und so wird eine Wiedergabe des Tetragramms mit »Herr/HERR«, die Gott eindeutig männlich ins Bild setzt, der Vielfalt der ›Gottesbilder‹ der hebräischen Bibel nicht gerecht.

Es gibt viele Sprachbilder, die Gott mit weiblichen Attributen und Verhaltensweisen verbinden oder geschlechtsneutral sind. So kommt Gott im Ersten Testament als Hausherrin, als Weisheit, als Mutter, Hebamme und Amme, als Sonne, Quelle und Fels, als Auge, Flügel und Adlermutter, als Lufthauch, Feuer und Wolke zur Sprache. Gerade die nichtpersonalen Bilder eröffnen weite Räume, um Gott nicht geschlechtsspezifisch zu denken. »Nicht die Gestalt, sondern die Beziehungsweisen Gottes sind es, die in diese Bilder eingezeichnet sind.«<sup>14</sup> Und so kommt es nicht darauf an, ein Bild gegen die anderen zu setzen, viel-

12. Crüsemann, Frank, Freiheit durch Erzählen der Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs, EvTh 2, 2001, 117.

13. Ebach 2009, 54 (Anm. 11).

14. Frettlöh, Magdalene L., Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind. Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot, Wuppertal 2002, 75.

mehr sind die Bilder miteinander ins Gespräch zu bringen, Blickwechsel zu wagen und Veränderungen der Perspektive.

Auch jener Satz aus Hos 11,9 sei in Erinnerung gerufen, wo es heißt: »Ich bin Gott und kein Mann.« Auch wenn es hier primär um das Nicht-Menschsein Gottes geht, so ist doch festzuhalten, dass hier eindeutig das Wort für Mann und nicht das für Mensch steht.<sup>15</sup>

Dass Gott weder männlich noch weiblich gedacht werden kann, bringt v. a. Gen 1,26-27 zur Sprache. Wie ein Vorzeichen vor der ganzen Bibel wird hier das Bild Gottes männlich und weiblich gezeichnet. Ich gebe den Text in einer Übersetzung von Frank Crüsemann wieder:

»V 26 Da sprach Gott: Wir wollen Menschen machen – als unser Bild, etwa in unserer Gestalt. Sie sollen niederzwingen die Fische des Meeres, die Flugtiere des Himmels, das Vieh, die ganze Erde, alle Kriechtiere, die auf dem Boden kriechen.«

V 27 Da schuf Gott die Menschen als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen.«

In vielen Übersetzungen ist zu lesen: »Gott schuf die Menschen als Mann und Frau.« Aber im hebräischen Text steht: »männlich und weiblich.« Dies ist die einzige schöpfungsgemäße Differenzierung des Menschen. Und diese Unterscheidung sagt nichts aus über die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen, zwischen verschiedenen geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen, Rollenzuweisungen und Rollenfestreibungen. Wie Frauen und Männer zu sein haben, davon ist hier nichts zu lesen. Frauen und Männer sind gleichberechtigte Ebenbilder Gottes. Lediglich die Differenz der Geschlechter ist vorgegeben.

Das Gewinnen einer geschlechtlichen Identität ist eine nie abgeschlossene Aufgabe, die – und ich möchte hier Magdalene Frettlöh zitieren – »je neu mit spielendem Ernst, mit Witz und Verstand zu übernehmen ist, die nicht ohne Brüche und Widersprüche, ohne Übertreibungen und Verfremdungen, ohne Karikatur und Parodie abgehen wird. Orientierung im gender trouble kann es auch theologischerseits nicht durch definitive Vereindeutigungen, seien sie de- oder präskriptiv, sondern nur durch die kritisch-solidarische Begleitung und Reflexion der Praxis geschlechtlicher Existenz geben. Die Theologie sollte daran mitarbeiten, dass es für freie Gestaltung der je eigenen geschlechtlichen Existenz weite Spielräume als bergende Segensräume gibt [...]«<sup>16</sup>

Alle Menschen, unabhängig von Geschlecht und nationaler Zugehörigkeit, unabhängig von Hautfarbe und Religion, von Sprache und sozialer Schicht sind Gottes Ebenbild. Die biblische Aussage formuliert universal: alle Menschen und jeder einzelne Mensch ist als Bild Gottes geschaffen.

Dies hat auch Konsequenzen für das Gottesbild selbst. Wenn das Bild Gottes

15. Auch Dtn 4,16-19 hält fest, dass Gott weder männlich noch weiblich ist.

16. Frettlöh 2002, 31 (Anm. 14).

auf der Erde männlich und weiblich ist, dann kann Gott nicht ausschließlich männlich oder hauptsächlich männlich sein. Obwohl von Gott in der Regel mit grammatikalisch männlichen Formulierungen gesprochen wird, ist Gott und ihr/sein Bild weder männlich noch weiblich.

Daran sollte sich auch unsere Sprache orientieren. Von Gott sollte in männlichen wie in weiblichen Bildern gesprochen werden. Das Provokierende des biblischen Textes über die Gottebenbildlichkeit wird vielleicht erst wieder wirklich wahrgenommen, wenn in der Übersetzung des Textes von Gott auch grammatisch weiblich geredet wird: »Da schuf Gott die Menschen als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen.«

Ich möchte ein weiteres Beispiel aus der Übersetzungspraxis anführen. Um darauf aufmerksam zu machen, dass Gott weder männlich noch weiblich gedacht werden kann, habe ich in der Übersetzung von Ps 67,<sup>2</sup> zwischen dem weiblichen und dem männlichen Personalpronomen gewechselt:

»Gott, sie schenke uns ihre Zuneigung und segne uns.  
Er lasse sein Antlitz leuchten bei uns.«

Es kann eine Möglichkeit sein, androzentrische Lesegewohnheiten zu durchbrechen und Fragen zu ermöglichen. Gewiss, viele Leserinnen und Leser werden wohl über einen solchen Wechsel der Pronomina stolpern. Dennoch denke ich, dass angesichts der übermächtigen patriarchalischen Tradition im Umgang mit dem Geschlecht Gottes manches stolpernde Lesen und manches nachdenklich werdende Lesen weite Räume eröffnet, in denen Gott *jenseits von Vater, Sohn und Co* neu entdeckt werden kann.

5. »Ich beteilige mich an dem Projekt ›Bibel in gerechter Sprache‹, damit Christen und Christinnen etwas vom Geheimnis des Namens Gottes erkennen können und so endlich verstehen, was sie immer beten: ›Gehelligt werde dein Name.« (Frank Crüsemann)

Der Eigenname des Gottes Israels wird in der Hebräischen Bibel mit vier Konsonanten geschrieben, dem sog. Tetragramm. Bereits in biblischer Zeit wurde er nicht mehr ausgesprochen. Wie der Name historisch ausgesprochen wurde, kann nur sehr hypothetisch rekonstruiert werden. Dass es ein Name ist, und nicht einfach nur ein Wort für Gott, bringt z. B. Ps 118 zur Sprache. Dort heißt es in einem Vers: »Gesegnet, wer eintritt mit dem Namen Adonaj.«

Andere Bezeichnungen für Gott wie Elohim, El, El Schaddai usw. sind in der

Hebräischen Bibel zu finden. Diese Bezeichnungen meinen Gott, sind aber keine Eigennamen Gottes. Sie wären mit Gott oder Gottheit zu übersetzen. In manchen biblischen Texten ist der Wechsel zwischen Gottesbezeichnung und Gottesname von entscheidender Bedeutung.

In der jüdischen Tradition wird auf eine Aussprache des Tetragramms verzichtet, um über Gott nicht zu verfügen, um ihn nicht herbeizuzitieren.<sup>17</sup> Aus Respekt vor der jüdischen Tradition möchte die Bibel in gerechter Sprache auf die Aussprache des vokalisiertem Tetragramms verzichten und den Gottesnamen auf andere Weise wiedergeben. Hanne Köhler, die die Arbeit des Bibelübersetzungsprojektes koordiniert, hat in einem Info-Letter zum Projekt das Anliegen so zusammengefasst:

»Die Bibel in gerechter Sprache will deutlich machen, dass Gott einen Namen hat, dass wir diesen Namen nicht aussprechen können, dass jede Übersetzung an dieser Stelle etwas anderes wiedergibt als im Original steht, dass wir dennoch nicht schweigen können; sondern anstelle des Gottesnamens etwas theologisch Verantwortetes sagen müssen. Wie im Judentum verschiedene Lesevarianten gewählt werden, so wird auch die Bibel in gerechter Sprache eine Vielzahl von Lesemöglichkeiten anbieten. Gott übersteigt die Möglichkeiten unserer Sprache und alles, was wir sagen, ist ein immer wieder neuer Versuch der Annäherung.«<sup>18</sup>

Die Stelle, an der das Tetragramm im hebräischen Text steht, wird in der deutschen Übersetzung markiert werden, und zwar mit dem hebräischen Buchstaben Jod davor und dahinter. Dies wird grau hinterlegt. Einerseits ist das doppelte Jod eine rabbinische Abkürzung für den Gottesnamen, andererseits können diese beiden Buchstaben auch wie Anführungszeichen gelesen werden und heben so hervor, was dazwischen zu lesen ist. Zwischen den beiden Jods wird ein wechselnder Lesevorschlag für den Gottesnamen stehen. Mit dieser Lösung wird deutlich gemacht, dass an der entsprechenden Stelle in der hebräischen Bibel der Gottesname steht und dass dieser nicht auszusprechen ist.<sup>19</sup>

Eine häufig gebrauchte Lesevariante des Gottesnamens ist in der jüdischen Tradition das Wort »adonaj«. Das Tetragramm hat in der hebräischen Bibel eine Vokalisation, die von dem Wort »adonaj« her kommt, d. h., in der Schreibweise des Tetragramms ist das, was gelesen werden soll, eingeschrieben. Das Wort »adonaj« hat den Vorteil, dass es eng an die jüdische Tradition anknüpft,

17. Vgl. Niewöhner, Martin, Der Name und die Namen Gottes. Zur Theologie des Begriffs ›Der Name‹ im jüdischen Denken, Archiv für Begriffsgeschichte 25 (1981), 133-161.

18. Köhler, Hanne, Info – Letter: Bibel in gerechter Sprache, Nr. 3 (2003), 1.

19. Das Neue Testament gibt den Gottesnamen in einer interpretierenden Übersetzung wieder, nämlich mit »kyrios« (»Herr«). Dies kann aber nicht nur den Gottesnamen bezeichnen, sondern auch ein einfaches »Herr«, mit dem jeder Mann angesprochen wird. Zudem wird Jesus oft mit »kyrios« bezeichnet. Wird mit »kyrios« der Gottesname übersetzt, dann wird das Wort ebenfalls auf grauem Hintergrund stehen und von den griechischen Buchstaben Kappa und Sigma umrahmt werden.

aber es wird aufgrund seiner Bedeutung auch von jüdischen Feministinnen hinterfragt. »Adonaj« ist von dem hebräischen Wort »adon« (»Herr«) abgeleitet. Allerdings wird es exklusiv gebraucht, um Gott anzureden. Somit hat diese Ersetzung eine gewisse Nähe zur Übersetzung des Gottesnamens mit »Herr«, allerdings – und dies möchte ich betonen – im deutschen »Herr« ist nicht zu hören, dass damit exklusiv Gott allein gemeint ist.

Auch die Lesemöglichkeit »ha-Schem« (der Name) geht auf die Vokalisierung des Tetragramms in der hebräischen Bibel zurück. Im Codex Leningradensis, einer sehr bedeutenden Handschrift aus dem Mittelalter, ist das Tetragramm mit den Vokalen Schwa mobile und Qames vokalisiert und verweist auf »haSchem« bzw. aramäisch »schem«.

Aus der jüdischen feministischen Tradition wurden zwei Lesemöglichkeiten des Gottesnamens übernommen. Dies ist einmal »schechina«, ein Wort, das die Gegenwart Gottes bezeichnet. V.a. in Talmud und Midrasch, sowie in der jüdischen Mystik findet die Vorstellung von der Gegenwart Gottes als Wohnen in der Welt breiten Ausdruck.<sup>20</sup>

Die andere Leseweise für den Gottesnamen aus dem jüdisch-feministischen Kontext ist das Wort »bina«. Es stammt ursprünglich aus der jüdischen Mystik und bedeutet Einsicht, Weisheit. Beide Lesemöglichkeiten haben den Vorteil, dass an sie grammatikalisch weiblich angeschlossen werden kann.<sup>21</sup>

Eine andere Möglichkeit ist die jüdisch-rabbinische Gottesbezeichnung »ha-Makom« (der Ort). Dieser Ort meint den Ort Jerusalem/Zion, an den Gott selbst seinen Namen gebunden hat. Für Juden und Jüdinnen in der Diaspora ist in diesen Namen die Erinnerung an jenen Ort lebendig, den der Gott Israels erwähnt hat, um seinen Eigennamen dort wohnen zu lassen. In dieser Erinnerung scheint die Hoffnung auf, dass Gott gegenwärtig ist, dort und überall, damals und auf Dauer.<sup>22</sup>

Als weitere Möglichkeit wird die Weise aufgenommen, mit der Martin Buber in seiner Bibelübersetzung das Tetragramm ersetzt: »DU«, »ER«, »ICH«. In dieser Leseweise wird die personale Beziehung Gottes zu den Menschen pointiert zur Sprache gebracht. Um deutlich zu machen, dass damit Gott gemeint ist und nicht ein Mann, schreibt Buber die Worte in Kapitalen. Allerdings wird in der Bibel in gerechter Sprache das weibliche Personalpronomen hinzugefügt und die Worte »ER« und »SIE« werden nie für sich allein stehen, sondern immer

20. Vgl. Knauf, Stefanie, Drachentfrau und Geisfeuert. Neue Metaphern für Gott in der jüdischen feministischen Theologie und Praxis (Pontes 11), Münster 2002, 82-93.

21. Vgl. ebd., 86-87.

22. Vgl. hierzu Fretthö, Magdalene L., Von den Orten Gottes zu Gott als Ort. Mádóm, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität, in: dies./Döhling, Jan-Dirk (Hg.), Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt, Friedrich-Wilhelm Marquards theologische Utopie im Gespräch, Gütersloh 2001, 86-124.

nebeneinander: »ER SIE« oder »SIE ER«, um zu vermeiden, Gott auf ein Geschlecht einzuzengen.

Zu diesen Varianten, den Gottesnamen zu lesen, kommen noch hinzu: »die Ewige«, »der Ewige«, »die Lebendige«, »der Lebendige«, »die Eine«, »der Eine«, »GOTT«, »Ich-bin-da«.

Alle diese Lesemöglichkeiten des Gottesnamens werden auf jeder linken Seite oben auf einer fortlaufenden Zeile zu lesen sein. Angeordnet nach dem Zufallsprinzip werden in dieser Zeile andere Lesevorschläge als die im Text zu findende Ersetzung des Gottesnamens zu finden sein. Jede Lesart setzt eine Entscheidung voraus, und in diesen Prozess sollen die Leserinnen und Leser hineingezogen werden. Durch die typographische Markierung des Gottesnamens werden die Lesenden darauf aufmerksam gemacht, dass an einer bestimmten Stelle des Bibeltextes der Name Gottes steht. Sie können nun der im Text vorgeschlagenen Wiedergabe des Gottesnamens folgen, oder eine der Möglichkeiten, die oberhalb des Textes stehen, wählen. So wird der Einheit und der Vielfalt biblischen Redens von Gott Ausdruck verliehen.

## 6. »Ich engagiere mich für die Bibel in gerechter Sprache, weil Martin Luther eine Gesprächspartnerin braucht.« (Ulrike Bail)

Luther übersetzte die Bibel ins Deutsche, um es allen Gläubigen zu ermöglichen, die Bibel selbst zu lesen. Einerseits war dies ein emanzipatorisches und kommunikatives Anliegen, andererseits wurden mit Luthers Übersetzung über Jahrhunderte Frauen diskriminiert und das Judentum aus der Theologie ausgeblendet.

Die Bibel in gerechter Sprache soll die anderen Bibelübersetzungen nicht ersetzen, sondern das Bewusstsein dafür schärfen, dass jede Übersetzung Interpretation ist, dass jedes Verstehen der Bibel kontextuell bestimmt ist, dass Kommunikation und Emanzipation die Forderung nach Gerechtigkeit bewirken und dass sich diese Gerechtigkeit auf alle Bereiche des Lesens und des Lebens auswirkt.

Übersetzen und Gespräch gehören ganz dicht zusammen. Eine Bibel in gerechter Sprache mischt sich in die dominanten Übersetzungsdiskurse ein, fordert sie zum Gespräch auf und fordert in diesen Gesprächen ein, dass Frauen zur Sprache kommen – und zwar nicht nur Frauen der gegenwärtigen Zeit, die sich am Übersetzungsprozess beteiligen, sondern auch die verschwiegene Frauen aus der Entstehungszeit der Bibel und der Zeit der Tradierung der Bibel. Die Bibel in gerechter Sprache zu übersetzen bedeutet, auf Augenhöhe mit-

einander ins Gespräch einzutreten, am selben Tisch und über die Jahrhunderte hinweg.

Die Worte der biblischen Texte kommen nur dann in der Gegenwart an, wenn die Texte ins Gespräch kommen mit anderen biblischen Texten, mit anderen Übersetzungen, mit anderen literarischen Texten, mit uns. Sich auf den fremden Text einzulassen, ihn in einer anderen Sprache zum Sprechen kommen zu lassen, heißt sich mit dem biblischen Text als Fremdem vertraut zu machen und dadurch den Text in neuem Sprachgewand zu entdecken.

Ein kleines Übersetzungsbeispiel soll am Ende meiner Überlegungen stehen. In den ersten Versen des vierten Kapitels des Milchabuches wird eine Utopie entworfen: die Utopie eines umfassenden Friedens, einer Zeit, in der niemand mehr die Technologie und Logistik des Krieges lernt, die Utopie eines Raumes, in dem alle Menschen ohne Schrecken und ohne Gewalt miteinander leben können. Es ist kein Raum jenseits der Zeit, sondern ein Raum, der am Rand der Zeit liegt und in die Gegenwart hineinragt.<sup>23</sup>

Am Ende des kleinen Abschnitts, in Mi 4,7, heißt es in der Gottesrede: »Ich werde die Hinkende zum Anfang machen«. Das Wort, das ich mit »Anfang« übersetzt habe, ist das hebräische Wort »scherit«. In den deutschen Bibelübersetzungen wird es meist mit »Rest« wiedergegeben. In der Grundbedeutung meint das Wort die Überlebenden einer kriegerischen Katastrophe, die von der Gewalt verschonten, die Überlebenden schrecklicher Gewalt. Dieses Wort wird in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, in und nach der Zeit des Exils sehr positiv qualifiziert und mit Rettung, Neubeginn, Leben und Heilsein verbunden. In einem einzigen Wort also – in dem Wort »scherit« – wird versucht, die geschehene Katastrophe zu bewältigen und eine Zukunft zu eröffnen, jedoch ohne die erlittene Gewalt auszublenden.

Diesem, die als »scherit« bezeichnet werden, sind Gerettete, aber immer auch Überlebende der Gewalt. Ein Neubeginn des Lebens liegt vor Ihnen, aber sie bleiben immer auch Zeuginnen und Zeugen der Gewalt. Es gibt kein deutsches Wort, das beide Aspekte in einem Wort zu fassen vermag. Martin Luther versucht das hebräische Wort, das zwischen dem bloßen Überleben und Heilwerden sich bewegt und Vergangenheit und Zukunft ineinander bindet, mit der Formulierung »Und will die Laune machen, das sie Erben haben sol« zu übersetzen.<sup>24</sup>

In der Revision der Lutherbibel 1912 wird ein weiterer Stolperstein des hebräischen Textes geglättet. Aus dem femininen Singular »die Laune« wird ein Plural: »Und will die Lahmen machen, dass sie Erben haben sollen«. In vielen anderen Übersetzungen wird mit einem Neutrum übersetzt: »das Lahme«, »das

23. Vgl. hierzu Bail, Ulrike, »Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort«, Literarische Übersetzungsstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament, Göttersloh 2004.

24. Siehe Luther-Bibel 1545 (Digitale Bibliothek Bd. 29: Die Luther-Bibel, 3376f).

Hinkende«. Im Hebräischen ist das Wort als Partizip Singular feminin konstruiert, also »die Lahne«, »die Hinkende«. Das Partizip Singular feminin kann allerdings nicht nur eine einzelne weibliche Person bezeichnen, sondern auch ein Kollektiv, eine Gruppe von Menschen. Dies wird mit Übersetzungen im Plural oder im Neutrum versucht zur Sprache zu bringen: »die Hinkenden«, »das Hinkende«. In der deutschen Sprache jedoch hat das Neutrum nicht die Funktion, ein Kollektiv auszudrücken.<sup>25</sup>

Frank Critsemann weist darauf hin, dass zwar das Hebräische kein Neutrum kenne und mit dem Femininum gerade auch ein Abstraktum ausdrücken könne, aber dennoch sei »ein Gegenpol zu den vorher verwendeten, grammatisch dominant männlichen Bildern gegeben«. <sup>26</sup> Im hebräischen Partizip feminin scheinen die Situationen von Frauen als die besonders Leidtragenden von Krieg und Gewalt auf, gleichzeitig bezieht sich das Verb kollektiv auf alle Überlebenden beiden Geschlechts. Die Weite der Sprache, die alle Opfer zu bergen vermag und sie nicht gegeneinander ausspielt oder sie in abstrahierenden Formulierungen verschweigt, wird in der Unscharfe der hebräischen Formulierung hörbar. Aus diesem Grund scheint mir die Übersetzung »Ich werde die Hinkende zum Anfang machen« die größte Weite und größte Genauigkeit zu bieten.

Das hebräische Verb für »hinken« kommt – außer an einer ganz ähnlichen Stelle in Zef 3,19 – nur noch an einer anderen Stelle im Ersten Testament vor: in der Erzählung von Jakobs Kampf am Jabboc bringt es die Verletzung ins Wort, die Jakob nach dem nächtlichen Kampf mit dem Unbekannten davonträgt (Gen 32,32). Auch bei Jakob sind Lebensbedrohung und Rettung, Verletzung und Überleben ineinander verschlungen. Jakob bekommt den Namen Israel, er wird gesegnet, aber er bleibt gezeichnet. Hinkend geht er aus der Nacht. Der hinkende, asymmetrische Gang ist eine Möglichkeit, mit erlittener Gewalt und erfahrener Katastrophe umzugehen. Die Hinkende, der Hinkende trägt die Spuren der Gewalt. Der asymmetrische Gang ist im Neubeginn eingeschrieben.

Auf diese Weise entwirft die Utopie in Mi 4 keinen Triumphalismus, der dazu neigt, Gewalt mit Gegengewalt zu beantworten. Wer hinkt, kann nicht im militärischen Gleichschritt gehen. Und so wirkt die Asymmetrie als ein subversives Moment und verhindert, dass der Beginn einer heilvollen Zeit symmetrische Herrschaftsymbole entwirft, die so oft Herrschaft und Gewalt legitimieren.

Die Überlebenden der Katastrophe, die Opfer von Krieg und Gewalt sind der Maßstab für eine Zeit, in der alle Menschen friedvoll miteinander leben kön-

25. Vgl. Genzmer, Herbert, Sprache in Bewegung. Eine deutsche Grammatik, Frankfurt a. M. – Leipzig 1998, 158 – 160.

26. Critsemann, Frank, Frieden lernen. Eine Auslegung von Micha 4, 1-7, in: Denker, Joseph/Marguardt, Jons/Winkler-Rohlfing, Borge (Hg.), Hören und Lernen in der Schule des Namens. Mit der Tradition zum Aufbruch. FS für Bertold Klappert zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1999, 17.



nen. Ins Zentrum eines Neubeginns werden die an den Rand gedrängten und verschwiegenen Menschen gerückt – ihr hinkendes Gehen und ihre Perspektive prägen die Hoffnung auf eine Zeit und einen Raum, in dem Frieden lebbar wird. Dennoch soll das Lahmgeschlagen-Sein, das Hinken nicht das letzte Wort behalten. Heilwerden in Gerechtigkeit – darin besteht die Hoffnung der Utopie des Propheten Micha. Dass die Bibel in gerechter Sprache dies zur Sprache und ins Gespräch zu bringen vermag – die an den Rand gedrängten Menschen und ein Heilwerden in Gerechtigkeit –, das wünsche ich ihr.

*Helga Kuhlmann*

## In welcher Weise kann die Sprache einer Bibelübersetzung »gerecht« sein?

### 1. Wie kann Sprache gerecht sein?

Im Projekt »Bibelübersetzung in gerechte Sprache« wird die Eigenschaft »gerecht« der Sprache zugeordnet. Kann Sprache gerecht oder ungerecht sein? In antiken und modernen Gerechtigkeitstheorien erscheint die Sprache selten als möglicher Gegenstand von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit.

Was geschieht, wenn wir sprechen? Sprache drückt Beziehungen und Strukturen erfahrener Wirklichkeit aus. Sie ist Medium einer Kommunikation und zugleich wesentliches Element der Kommunikation selbst. In doppelter Weise wirkt sie auf die erfahrene Wirklichkeit. Sie repräsentiert diese einerseits und prägt sie gleichzeitig. Beziehungsstrukturen zwischen Einzelnen, zwischen Gruppen, Familien, gesellschaftlichen Milieus, Ständen und größeren Institutionen spiegeln sich in der sprachlichen Kommunikation dieser Größen und halten sie gleichzeitig durch die Sprachmuster, die Grammatik und die sprachlich explizierten Hierarchien aufrecht.

Auch die Strukturen des Geschlechterverhältnisses und die Strukturen des Verhältnisses zwischen jüdischen und christlichen Menschen werden in der Sprache dargestellt und durch die Sprache stetig reproduziert oder prozessual verändert.

Drei Erkenntnisse der letzten Jahre erscheinen mir für die Frage nach gerechter Sprache besonders relevant:

1. In den letzten Jahren ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass in unserer alltäglichen Sprache und das bedeutet auch in unserem gewohnten Denken männliche Formen dominant sind. Schon auf der Ebene der Grammatik kann somit keine Symmetrie vorausgesetzt werden, wie besonders feministische Sprachwissenschaftlerinnen wie Luise Pusch<sup>1</sup> und Senta Trömel-Plötz<sup>2</sup> gezeigt haben. Die grammatische weibliche Form wird in der Regel von der männ-

1. Pusch, Luise, *Das Deutsche als Männersprache*, Frankfurt a. M. 1984.

2. Trömel-Plötz, Senta, *Frauensprache – Sprache der Veränderung*, Frankfurt 1982. Vgl. auch Pohl-Patalong, Uta, *Sprache und Geschlecht*, in: Iernott *Gemeinder* 7, 1999, 20-25.