

Ungerechte (biblische) Texte und gerechte Sprache

Überlegungen zur Hermeneutik des Übersetzens

von Dorothea Erbele-Küster

Language does not reflect reality but creates reality. For this reason language can install justice or injustice. Translations can thus open up spaces for survival. Bible translators translate a book that prompts justice. At the same time, the Bible is full of texts which tell stories of oppression: of women by women (Gen 16 Hagar by Sara), of women raped by men (Tamar by her half-brother Amnon in 2 Sam 13,14), of the «offering» of a daughter by her father (Ri 11), or of the enslavement of non-Hebrews (Lev 25). How can one translate these texts, which do injustice, these «texts of terror»? The question is, how can we translate a discriminating text in a just manner, without downplaying violence?

This paper tries to develop a hermeneutics of translation based on these presuppositions and problems. It discusses the above-mentioned passages and gives possible translations of texts of terror in a way that promotes justice.

Ruth ist «tugendsam» und Boas «vermögend», so sehen es zumindest viele der Übersetzungen des Buches Ruth, da sie das hebräische Nomen, das Stärke und Kraft zum Ausdruck bringt, je nach Geschlecht der zu bezeichnenden Person unterschiedlich wiedergeben. Ihnen zufolge liegt die Stärke einer Frau in ihrer Tugend, in ihren inneren Werten, die eines Mannes in seinem Wohlstand. Diese genderspezifische Übersetzung, die in unterschiedlichen Sprachen Niederschlag gefunden hat,¹ trägt genderclischees in die Texte ein und schreibt damit ungleiche, ungerechte Verhältnisse fest. Innerhalb der Exegese wurden in den vergangenen Jahrzehnten solche und ähnliche Fälle aufgezeigt, wo Sexismus und genderclischees erst im Akt des Übersetzens

Eine erste Version der Gedanken wurde unter dem Titel *Ungerechte Texte und gerechte Texte* publiziert in H. KUHLMANN (ed), *Die Bibel-übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung*, Gütersloh 2005, S. 222-234.

¹ Exemplarisch seien nur einige Wiedergaben genannt: Die Einheitsübersetzung liest in Ruth 2,1 «einen Grundbesitzer», in Ruth 3,11 «eine tüchtige Frau»; die New International Version in Ruth 2,1 «a man of standing» und in Ruth 3,11 «a woman of noble character»; Nederlands Bijbelgenootschap 1951: Ruth 2,1 «een zeer vermogend man», Ruth 3,11 «een deugdzame vrouw»; La Sacra Bibbia Nuova Versione Riveduta 1994: Ruth 2,1 «uomo potente e ricco», Ruth 3,11 «una donna virtuosa». In koreanischen Bibelausgaben wird für Ruth ein Wort gewählt, das sie (innerhalb der konfuzianistischen Ethik gedacht) zum Exempel der tugendvollen Pflichterfüllung macht. Im Fall von Boas wird zur Näherbestimmung der Stärke des Boas im Hebräischen *gibor* hinzugefügt (vgl. Richter 11,1), um seine Stellung zu unterstreichen; «Tatkraft/Stärke» haben beide, Ruth und Boas.

in Texte eingetragen wurden.² Eine Bibelübersetzung in gerechter Sprache³ will versuchen Fehlübersetzungen, die Machtverhältnisse festschreiben, aufzuheben. Doch wie können Texte, die selbst ungerechte (Geschlechter-)Verhältnisse widerspiegeln, genderfair übersetzt werden?⁴

So richtet sich die Hermeneutik des Verdachts nicht nur auf die Auslegung, die Übersetzung, wie im oben skizzierten Fall, sondern auch an den Text. Welche Konsequenzen hat dies für die Übersetzung der Texte nicht zuletzt innerhalb eines Projekts, das sich eine «gerechte Sprache» zum Ziel gesetzt hat? Können Texte bzw. kann Sprache gerecht oder ungerecht sein?

«When we claim to have been injured by language, what kind of claim do we make? We ascribe an agency to language, a power to injure, and position ourselves as the objects of its injurious trajectory.

We claim that language acts, and acts against us, and the claim we make is a further instance of language, one which seeks to arrest the force of the prior instance».

Judith Butler, *Excitable speech*

1. Eine sprachtheoretische Vorbemerkung

Sprache bildet nicht Wirklichkeit ab, sie stellt vielmehr Wirklichkeit her. Im Sprechen schaffen wir mit der Sprache einen Raum, in dem wir leben oder eben nicht leben können. Im Diskurs wird festgelegt, wie über Ereignisse gedacht und gesprochen werden kann. Denn Sprache ist ein performativer Akt und Rede Sprachhandlung. Einem Text bzw. der Sprache kommt somit neben der rhetorischen Funktion auch eine soziale zu, da Sprache gemeinschaftsbildend wirkt. Machtverhältnisse werden mittels der Sprache hergestellt und zugleich festgeschrieben, andere Perspektiven bleiben ausgeblendet. Mit Blick auf ungerechte Texte heißt dies, dass sie nicht allein ungerechte Verhältnisse zur Darstellung bringen, sondern, dass sie möglicherweise selbst Unrecht tun.⁵ Was sind un/gerechte Texte?

² Vgl. I. FISCHER, *Genderbias in Übersetzung und Exegese am Beispiel der Dienste am Eingang zum Offenbarungszelt*, in I. FISCHER, *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten*, Münster 2004, S. 45-62.

³ Vgl. www.bibel-in-gerechter-sprache.de.

⁴ Die Herausforderungen – aus feministischer Perspektive – der sich ein solches Projekt stellen muss, erfasst E. CASTELLI, *Les belles infidèles/Fidelity or Feminism? The Meaning of Feminist Biblical Translation*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 6 (1990) S. 25-39, S. 26-27 so: «We must ask whether it is possible to write a translation of the Bible that is a (sub)version of it? ... Is our feminist practice of translation guaranteed to produce a text that points ever closer to, attains to a truth of translation? Or is our work not always already undercut by uninterrogated categories of authority and canonicity? Or, to put the question another way, does a feminist translation of a text always produce a nonsexist text?».

⁵ Toni Morrison formulierte dies anlässlich der Verleihung des Nobelpreises für Literatur am 7. Dezember 1993 so: «Oppressive language does more than represent violence; it is violence» (vgl. <http://nobelprize.org/literature/laureates/1993/morrison-lecture.html> vom 16-3-2005).

Mit der Alttestamentlerin Phyllis Trible gesprochen sind ungerechte Texte «texts of terror»⁶, Geschichten des Schreckens und der Gewalt, Geschichten, in denen Frauen und Männer dieser ausgesetzt sind. Sie analysiert vier alttestamentliche: Die Bedrückung und Verstoßung Hagens (Gen 16 und 21), die Vergewaltigung der Königstochter Tamar (2 Sam 13), der Sexualmord an einer namenlosen Frau (Ri 19) und die Opferung von Jiftachs Tochter (Ri 11). Die Reihe läßt sich fortsetzen: die Nebenfrauen Davids, die von Absalom in Besitz genommen werden (2 Sam 16,20-23), Frauenhandel und Kriegsgefangenschaft (Ri 12; Dtn 21), Billigung der Versklavung von fremden Frauen und Männern (Lev 25) etc.

Ist das Alte Testament also ein Buch voller ungerechter Texte?

«Die erste Rückfrage an die Frage, ob das Alte Testament ein grausames Buch sei, lautet: Kann ein Buch grausam sein? Und wenn ja, dann wie und unter welchen Bedingungen? Ist ein Buch grausam, wenn es Gewalt und Grausamkeit als ein Thema hat? ... Oder ist ein Buch grausam, wenn es Gewalt und Grausamkeit billigt?»⁷

Hier zeichnet sich mehr als eine terminologische Schwierigkeit mit Blick auf die inneralttestamentliche Haltung gegenüber Unrecht und Gewalt ab, denn Gewalttexte bilden Unrecht ab, ohne dass in den Texten dies immer so benannt wird. Es besteht ein Unterschied zwischen Texten, die über ungerechte, unrechtschaffende Ereignisse berichten und Texten, die Unrecht legitimieren. Dabei ist es hilfreich zwischen der dargestellten Gewalt und Gewalt mit den Mitteln der Darstellung zu unterscheiden, wobei auch die Darstellung selbst, Gewalt sein kann.⁸ Bei narrativen Texten ist dies nicht immer unmittelbar deutlich, jedoch können Spuren entdeckt werden, wo dem Unrecht auch innerhalb von ungerechten Texten Recht entgegengesetzt wird.

Dem stehen alttestamentliche Texte gegenüber, die das Unrecht und die Gewalttaten eindeutig anklagen: etwa in Amos 3,10 die wirtschaftliche Ausbeutung; in Ex 23,1 die Falschaussage vor Gericht, in Gen 49,5 die physische Anwendung von Gewalt, in Lev 25 die Versklavung von Hebräer/innen. Diese Erkenntnis, dass alttestamentliche Texte Recht bzw. Gerechtigkeit fördern, bildet eine hermeneutische Voraussetzung des Projekts «Bibel in gerechter Sprache».⁹ Gerechte Texte sind Texte, die zur Kritik am Unrecht

⁶ Ph. TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia (PA) 1983 (trad. ted. *Mein Gott, warum hast du mich verlassen! Frauenschicksale im Alten Testament*, Gütersloh 1990²).

⁷ J. EBACH, *Ist das Alte Testament ein grausames Buch?* in F. CRÜSEMANN - U. THEISSMANN (edd), *Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt*, Gütersloh 1998, S. 16-20, hier S. 16.

⁸ J. CHERYL EXUM, *Raped by the Pen*, in J. CHERYL EXUM, *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (JSOT.SS 163) Sheffield (UK) 1993, S. 170-201, unterscheidet zwischen der Erzählung, der literarischen Wiedergabe von (außertextueller) Gewalt und der textuellen Gewalt, in der ein Text selbst zum Mordwerkzeug wird. Vgl. dazu I. MÜLLNER, *Art, Gewalt, Bibel und Theologie*, in E. GÖSSMANN - H. KUHLMANN u.a. (edd) *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2004², S. 234-236, hier S. 235.

⁹ Vgl. J. EBACH, *Gerechte Bibelübersetzung – ein Projekt*, in C. HARDMEIER u.a. (edd), *Freiheit und Recht* (FS für Frank Crüsemann), Gütersloh 2003, S. 15-41.

befähigen und die Gemeinschaftstreue und Solidarität (hebr. zedaqah) fördern. Gerechtigkeit wird dabei als eine relationale Größe gedacht, die kontextuell verankert ist und sich nicht an einer Norm, sondern an der Anderen / dem Anderen, am konkreten Gegenüber ausrichtet.

2. Zur Hermeneutik des Übersetzens

Bereits der Vorgang des Übersetzens kann Gerechtigkeit in sich bergen oder unterdrückerisch wirken. So geschieht im Übersetzen vielfach eine Kulturaneignung durch den fremden Text, der nicht an uns adressiert war. Auch im umgekehrten Fall, wenn die sogenannte Zielsprache und Kultur, in die übersetzt wird, der Sprache und Kultur des Textes untergeordnet wird und so ihrer Identität beraubt wird, geschieht eine Vereinnahmung.¹⁰ Doch Übersetzen kann gerade auch Gerechtigkeit schaffen im Austausch von Kultur. «Vorausgesetzt ist dabei, daß die Bibel etwas Fremdes ist und daß sie uns gerade deshalb etwas zu sagen hat».¹¹ Übersetzen ist dann demokratisierend und ermöglicht Partizipation an Texten, Wissen und Erfahrungen unabhängig von Sprachbeherrschung, Kultur- und Bildungsbesitz.

Daneben stellt sich an den Text selbst die Frage nach der Gerechtigkeit. Schließt die Bibel als ein androzentrisches bzw. patriarchales Buch nicht auch in einer Übersetzung die Sicht der Frauen aus? Entsprechend wird immer wieder Skepsis gegenüber Projekten einer inklusiven, feministischen Bibelübersetzung geäußert. Für Phyllis Bird ist dies eine Aufgabe im Interpretationsvorgang und nicht eine Aufgabe des Übersetzens.¹² Dass Übersetzen vor mehr als eine technische Aufgabe stellt, wird im Übersetzungsvorgang selbst jedoch sichtbar – unabhängig von der Geschlechterfrage. Zugleich entstammen die Texte zwar einer patriarchalen Kultur, ihre Botschaft drängt allerdings auf Befreiung von Unterdrückung und Gewalt. Der Eindruck, der durch solch eine Aussage geweckt werden könnte, dass Sprache und Aussage voneinander getrennt werden können, ist allerdings irreführend, denn wie die einleitenden sprachtheoretischen Bemerkungen deutlich machten, vollzieht sich im Sprechen bereits die Aussageintention.

¹⁰ G. Chakrovatory Spivak spricht in ihrer Analyse post-kolonialer Literatur, dort, wo eine Sprache einer anderen untergeordnet wird von «translation as violation», dem stellt sie «translation as freedom-in-troping» gegenüber (vgl. G. CHAKROVATORY SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge [MA] - London 1999, S. 160-164). Mit Blick auf afrikanische Bibelübersetzungen: D.R. MBUWAWAYESANGO, *How Local Divine Powers were Suppressed: A Case of Mwari of the Shona*, in M. DUBE (ed), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta - Genève 2001, S. 63-77 und G. SERATWA NTLOEDIBE-KUSWANI, *Translating the Divine: The Case of Modimo in the Setswana Bible*, in M. DUBE (ed), *Other Ways of Reading*, S. 78-97.

¹¹ K. BERGER - C. NORD, *Zur Anordnung, Übersetzung und Kommentierung*, in K. BERGER - C. NORD, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Leipzig 2003⁶, S. 9-32, 24 und insgesamt zur Frage der Verstandenen Fremdheit (S. 22-28).

¹² Vgl. Ph.A. BIRD, *Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem*, in DERS., *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis (MN) 1997, S. 239-247.

Inhalt und Form sind nicht voneinander zu trennen, die androzentrische und damit exkludierende Sprache, die Mannsein und Menschsein ineins setzt, transportiert immer auch eine bestimmte Weltsicht.¹³

Dem androzentrischen Charakter der hebräischen bzw. griechischen Sprache Rechnung tragen, heisst ebenfalls zu erkennen, wo androzentrische Redeweise inklusiv zu verstehen ist und Frauen mitgemeint sind, obwohl sie auf der Ebene der Sprache unsichtbar bleiben.¹⁴ Übersetzen stellt damit einen hermeneutischen Vorgang dar, der deutlich werden läßt, dass die Bibel ein vielstimmiges Buch ist, das von den befreienden Stimmen her zu lesen ist, die Kriterium der Interpretation und der Übersetzung darstellen.

Wo versucht wird die Intention des Autors/der Autorin bzw. die im Text angelegte Leserreaktion zu übersetzen, geschieht dies unter der Annahme, dass es die eine Reaktion, die eine Bedeutung gäbe, die den Wahrheitsgehalt in sich trägt. Mit F.D.E. Schleiermacher gesprochen sollen die Lesenden zum Text geführt werden und nicht der Text zum Leser, so dass das «Original»¹⁵ zu Gehör gebracht wird. Doch die Autorin/der Autor hat den Text in seiner Wirkungsstruktur hinterlassen, dieser kann nun nachgegangen werden. Lesen ist dabei ein kreativer Prozeß, in dem sich Bedeutung realisiert. Eine rezeptionästhetisch verankerte Übersetzungstheorie realisiert, dass dem Text ein Sinnüberschuss inhärent ist.¹⁶ Die Rezeptionsgeschichte vollzieht sich als Sinnanreicherung des Textes, in jedem neuen Leseakt verwirklicht sich eine neue Bedeutung und ebenso in jeder neuen Übersetzung. Zugleich ist damit auch ein hohes Ziel angegeben, dass die Übersetzung die Leerstellen, d.h. die Offenheit des Textes, möglichst erhalten sollte.

Die ÜbersetzerIn ist dabei verantwortlich für ihr Tun und damit auch für den Text, den sie übersetzt.¹⁷ Sie muss dem Rechnung tragen, dass der Text neu Raum erhält in der Übersetzung. Doch die Übersetzung muss nicht auf Übereinstimmung mit dem Text zielen.¹⁸ Der Text kann in seiner Fremdartigkeit stehen bleiben. Wie kann darauf geantwortet werden, dass

¹³ Vgl. *ibidem*, S. 241: «any attempt to separate the message of Scripture from its patriarchal matrix must also fail».

¹⁴ So verwendet das Hebräische *benim* «Söhne» an vielen Stellen inklusiv für weibliche wie männliche Nachkommen, vgl. etwa die erste Verwendung des Begriffs in Gen 3,16. Ähnlich verhält es sich mit dem griechischen Begriff «adaelphoi» «Brüder» bzw. «Geschwister».

¹⁵ Der Begriff des Originals suggeriert, dass das «Ursprüngliche» das Richtige sei und alles andere «Abklatsch». Ein Original entsteht jedoch erst durch seine Übersetzungen. Seit der frühen Geschichte des Christentums war die Übersetzung der biblischen Texte fundamental, bis dahin, dass Übersetzungen der Bibel selbst der Status von Originalen zugesprochen wurde bzw. diese im Gebrauch zu «sekundären Originalen» wurden. Zur Frage vgl. J. EBACH, *Gerechte Bibelübersetzung*, S. 27-28 und B. BUDEN, *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar?* Berlin 2005, S. 72, der im Anschluss an Walter Benjamin vom Fortleben des Originals in der Übersetzung spricht.

¹⁶ Vgl. D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, Neukirchen - Vluyn 2001.

¹⁷ Vgl. J. BUTLER, *Excitable speech. A Politics of the Performative*, New York 1997, S. 27-28, die bereits im Blick auf das Sprechen von einer ethischen Aufgabe spricht, wobei die Sprechenden Verantwortung für ihr Reden zu übernehmen haben. Zugleich macht sie darauf aufmerksam das der Sprechende gerade durch seine/ihre Sprache konstituiert wird.

¹⁸ Vgl. Ph.A. BIRD, *Translating Sexist Language*, S. 243: «It is not the translator's duty to make her audience accept the authors's message».

Lesen, Übersetzen und generell die Wiedergabe von Texten, die Gewalt wiedergeben, Unrecht in sich bergen?¹⁹ Diese Texte nicht zu übersetzen, sie im Schweigen zu unterdrücken, wäre ebenso Unrecht. Denn Texte, die Unrecht zu Wort bringen, reflektieren die Realität, in der wir leben. Dadurch, dass von der Gewalt gegen Frauen und Männer erzählt wird, entgehen diese Erfahrungen «dem letzten Unrecht, dem Unrecht des Verschweigens».²⁰ Wie diese Erfahrungen allerdings so zu Wort kommen können, dass sie nicht wieder verletzen, dass sie nicht erneut zerstören und ohne dass sie die Gewalt legitimieren, wird nun in der konkreten Übersetzungspraxis nachgegangen.

3. Aus der Übersetzungspraxis

Vier der oben genannten Texte, die Unrecht und Gewalt zum Thema haben, sollen in den Blick kommen.

a. Gen 16: Hagar und Sarai – Gott hat das Unrecht gehört

Diese Geschichte erzählt u.a. von der Macht, die eine Frau über eine andere Frau in einer patriarchalen Gesellschaft ausüben kann, wenn beide unterschiedlichen Gesellschaftsschichten und Ethnien angehören.²¹ Die Verfügungsgewalt Sarais gegenüber ihrer ägyptischen Sklavin Hagar kommt in v.6 zum Ausdruck:

«Abram sagte zu Sarai: «Schau, deine Sklavin ist in deiner Hand. Mach mit ihr, was dir gefällt. Da demütigte Sarai sie so, dass sie vor ihr die Flucht ergriff».²²

Wenn in deutschen Übersetzungen für das Hebräische Verb *anah* «demütigen» gelesen wird, steht die psychische Gewalt im Vordergrund. Im Nachbarkapitel in Gen 15,13, der Verheißung an Abram, lesen wir in der revidierten Lutherübersetzung von 1984 für das selbe Verb mit Blick auf die Nachkommen «plagen»; in Gen 31,50 wird Jakob angehalten, dass er seine Frauen nicht «bedrücken» soll, was stärker die physische Gewalt betont.²³

Der Bote Gottes, der Hagar auf ihrer Flucht in der Wüste findet, wendet sich mit drei unterschiedlichen Botschaften an Hagar. Im Hebräischen findet

¹⁹ Vgl. U. BAIL, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998, S. 21.

²⁰ S. SCHROER, *Auf dem Weg zur einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels*, in L. SCHOTTRUFF - S. SCHROER. - M.-Th. WACKER, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, S. 83-172, S. 153.

²¹ Vgl. E. TAMEZ, *Worship Service: This Hour of History*, in: *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, hrsg. von V. FABELLA - S. TORRES, New York 1983, S. 183-185; die Hagar als eine dreifach Unterdrückte identifiziert aufgrund ihres Geschlechts-, ihrer Klassen- und ihrer Rassenzugehörigkeit.

²² Vorläufige Übersetzung für die «Bibel in gerechter Sprache».

²³ W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Auflage 1962 liest als Bedeutung mit Blick auf genannte Stellen: «als Rechtlosen, d.i. schlecht behandeln» (S. 604).

sich hier dreimal die Einleitungsnotiz: «und es sprach der Bote Gottes zu ihr» (vv. 9-10-11). Zuerst schickt der Bote sie zurück unter die unterdrückerische Hand Sarais (v. 9): Sie soll sich selbst demütigen, beugen. Darauf folgt dann eine Vermehrungsverheißung (v. 10), die erste innerhalb der Hebräischen Bibel an eine Frau. Zum Abschluss wird die konkrete Zusage laut, dass sie schwanger ist mit einem Sohn, der Ischmael²⁴ heißen soll, denn Gott hat auf ihre Unterdrückung gehört (v. 11). Im dritten Spruch des Botens geschieht damit eine Kritik am Verhalten Sarais. Sie brachte Elend über Hagar (v. 6), doch dies bleibt vor Gott nicht ungesehen und unbeantwortet. Diese innertextuelle Kritik, der Rückverweis des Botens auf das Verhalten Sarais in v. 6, gilt es auch in der Übersetzung sichtbar werden zu lassen, indem das Wortspiel aufgenommen wird und der Akt der Entrechtlichung nicht verschleiert wird.

Die jeweils neuen Redeeinleitungen stören auf stilistischer wie inhaltlicher Ebene den Fluss des Erzählgangs.²⁵ Der Bote setzt mit unterschiedlichen Botschaften dreimal ein, obwohl Hagar die Rede nie unterbricht. Diese Auffälligkeit kann durch einen neuen Absatz oder durch unterschiedliche Redeeinleitungen markiert werden, so dass die widersprüchlichen Stimmen nicht eingegeben werden.²⁶

Die Frage, ob Gen 16 eine Befreiungs- oder eine Unterdrückungsgeschichte ist,²⁷ ob sie Recht oder Unrecht fördert, läßt sich nicht einlinig beantworten. Die Geschichte erhält in den Sprüchen des Boten jeweils unterschiedliche Ausgänge: Der erste legitimiert das Unrecht, indem er Hagar auffordert sich Sarais Hand zu unterwerfen, wohingegen der letzte diese Unterdrückung durch Sarai kritisiert, indem gesagt wird, dass Gott die Unterdrückung gesehen hat. Eine Übersetzung kann diese Spannung widerspiegeln, um nicht das Unrecht zu nivellieren und um gleichzeitig die innertextuelle Kritik daran sichtbar werden zu lassen.

b. 2 Sam 13,14: Die Vergewaltigung Tamars

Tamar, der Königstochter, die durch Amnon ihren Halbbruder vergewaltigt wurde, bleiben allein Wortlosigkeit und Öde als «Wohnort». Erst in der Verbindung mit anderen biblischen Texten erhält sie wieder eine

²⁴ Der hebräische theophore Name heißt «El/Gott hört».

²⁵ Vgl. die redaktionskritische Erklärung der unterschiedlichen Reden des Boten bei I. FISCHER, *Gender-faire Exegese*, S. 115-116: In der ältesten Version legitimiere der Bote die Flucht, die erste Fortschreibung in v. 9 mache aus der Rettungserzählung einen «text of terror» und I. FISCHER, *Erzählen*, 264.

²⁶ Die italienische Übersetzung *La Sacra Bibbia Nuova Riveduta* 1994 betont die drei Einsätze durch drei unterschiedliche Einleitungen: v. 8: «l'angelo del Signore le disse»; v. 10: «l'angelo del Signore soggiunse»; v. 11: «l'angelo del Signore le disse ancora».

²⁷ Vgl. D.S. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll - New York 1993, S. 19.33. Hagar verkörpert für sie die «wilderness» Erfahrung, die eine selbstmotivierte Befreiung einer Frau, Unterdrückung und Entfremdung, sowie eine unmittelbare Begegnung mit Gott beinhaltet, die es ihr ermöglicht zu hoffen und zu handeln.

Stimme. In der neuen Erzählbibel²⁸ wird neben der Geschichte Psalm 55, ein Klagespsalm, abgedruckt.²⁹ Der Psalm wird für Tamars Erfahrungen, sie selbst wurde von ihrem Bruder zum Schweigen angehalten, zum Überlebens- und Verzweiflungstext, der ihrer Verzweiflung Ausdruck gibt: «ich irre umher in meiner Verzweiflung und bin verwirrt wegen des Geschrei des Feindes» (Ps 55, 3b-4a). Der Psalm wird zum Zufluchtsraum, die Klage stellt sich der Gewalt entgegen. In der «Bibel in gerechter Sprache» ist diese Verbindung der Geschichte in 2 Sam 13 mit den Worten der Klage durch die Angabe eines Gesprächstextes am Rand der Bibel möglich. Durch Gesprächstexte wird Lesenden ermöglicht, den Text im Licht eines andern zu sehen und damit, eine erste innerbiblische Interpretation zu vollziehen. Wo die Intertextualität im Übersetzungsvorgang, wie hier mit dem Verweis auf den Psalm sichtbar gemacht wird, können Erfahrungen des Schreckens so versprachlicht werden, ohne sie zu verharmlosen. Zugleich wird dabei der Sicht und Sprachmacht des Täters eine eigene entgegengesetzt.

- c. Ri 11: Wie an die namenlose Tochter Jephthas erinnern, ohne sie als Opfer zu stilisieren?

Die Geschichte erzählt vom gewaltsamen Tod einer namenlosen Tochter, der verursacht wurde durch das Gelübde ihres Vaters, dass er bei erfolgreichem Ausgang des Kriegs das, was ihm aus seinem Haus entgegen kommt, Gott darbringt. Beim Lesen der Geschichte irritiert die «nüchterne Darstellungsweise».³⁰ Legitimieren diese Leerstellen³¹ die Gewalt oder implizieren sie, dass das Ereignis «tragisch zu bewerten ist»?³² Die patriarchale Gesamtperspektive der Geschichte, die Unterwerfung der Töchter unter die Autorität der Väter suggeriert und die Gewalt als Tragik verschleiert, wird durchbrochen als Jephthas Tochter ihren Vater subtil darauf verweist, dass nicht sie über ihn das Unheil gebracht hat, sondern er es war, der den Eid ausgesprochen hat (v. 36).

In welchem Sinn ist Jephthas Tochter Opfer?³³ Übersetzungen des kultischen Begriffs *ola* mit «Brandopfer», bzw. des Verbs mit «opfern» bringen

²⁸ Vgl. D. KLÖPPER - K. SCHIFFNER, *Gütersloher Erzählbibel*, Gütersloh 2004, S. 159. Eine Erzähl- bzw. Kinderbibel, wird daher nicht zu einer gender fairen, gerechten Bibel, indem sie Texte, die von Gewalt gegen Frauen erzählt, ausblendet.

²⁹ Diese Verknüpfung geht zurück auf die Studie von U. BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*.

³⁰ So M. BAUKS in ihrem Beitrag «Sakrale Sprache» und «heilige Worte» (siehe dieser Band); C. HOUTMAN, *Die Bewertung eines Menschenopfers. Die Geschichte von Jephtha und seiner Tochter in früher Auslegung*, in «Biblische Notizen», 117 (2003), S. 59-70, 61 spricht vom «neutralen Charakter» der Geschichte.

³¹ Vgl. Ch. KARRER-GRUBE, *Grenz-Überschreitung. Zum Körperkonzept in der Erzählung über Jephthas Tochter*, in: *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, S. 94-121, die betont, dass durch die Leerstellen im Text die theologische Wertung auf der Seite der RezipientInnen liegt (S. 98); so auch C. HOUTMAN, *Die Bewertung eines Menschenopfers*, S. 61.

³² So M. BAUKS, «Sakrale Sprache» und «heilige Worte».

³³ Das deutsche Wort Opfer, dass sich vom lat. operari ableitet umfasst die Opfergabe (*victim*) und die Handlung (*sacrificium*) selbst.

eine irreführende Kategorie ins Spiel, die dazu tendiert die Gewalt, die der Tochter angetan wird, zu sakralisieren. Das hebräische Wort, das verwendet wird, heisst «eine Aufsteigungsgabe darbringen». Es handelt sich um eine Gabe, die vollständig verbrannt werden soll und daher vollkommen aufsteigt (vgl. Lev 1). Mit der Übersetzung «Opfer» wird eine dem Text fremde Kategorie eingeführt. So kennt das Hebräische keinen Begriff, der dem deutschen Wort «Opfer» korrespondiert.³⁴ Für Leviticus ist der Oberbegriff *qorban* «Darbringung», «Näherung». Die einzelnen Fachbegriffe für die Darbringungsarten betonen funktionale Aspekte wie das Schlachten, das Aufsteigen der Gabe. Jephthas Tochter ist allein Opfer (victim) der väterlichen Verfügungsgewalt.

Die Vulgata macht in ihrer Übersetzung des Gelübde des Vaters in v. 31 («quicumque primus fuerit egressus»/«wer auch immer als erster heraustritt») durch die Art und Weise wie das Relativpronomen wiedergegeben wird und die Einfügung von «als erster» diesen zur tragischen Figur, die nicht anders handeln kann. Die Elberfelder Bibel übernimmt einen Teil dieser Interpretation «wer es auch sei» und betont so die Unausweichlichkeit der Handlung des Vaters.³⁵

In Deut 23,22-24 wird gefordert, dass Gelübde zu erfüllen sind. Oder ist es so, dass das Gelübde bereits ein performativer Akt ist, der die Weihung/die Gabe vollzieht? Doch wenn die Geschichte ebenfalls im Verbund gelesen wird mit Lev 27,2-8 bzw. 9-13, das die Anweisungen für die Auslösung eines Gelübdes durch einen entsprechenden Betrag eröffnet, zeichnet sich ab, dass es eine alternative Handlungsmöglichkeit für Jephtha gegeben hätte. Er hätte einen anderen «gläubigen», mit den Anweisungen konformen Weg gehen können und seine Tochter auslösen. Zumal nirgends in Leviticus davon die Rede ist, Menschen GOTT als Gabe darzubringen. Das Hereinholen von Gesprächstexten wie Lev 27 entheben die Tat Jephthas dem Unvermeidbaren.³⁶

Der Text selbst erzählt davon, dass sich alljährlich des Schicksals der Tochter Jephthas erinnert wird. Wessen Teil erinnern sich die Frauen? Dient dieses Ritual dem Hörbarwerden des Unrechts oder der Stilisierung einer Tochter, die sich still ihrem Schicksal, dem Unrecht fügt? Eine Übersetzung in gerechter Sprache sucht Letzteres zu verhindern, ohne die Erinnerung an die namenlose Frau preiszugeben.³⁷

³⁴ Vgl. I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, Stuttgart 1993, S. 25f. und B. JANOWSKI, *Art. Opfer (I) AT*, in «Neues Bibel Lexikon Lfg.», 11 (1997), S. 36-40, hier S. 38.

³⁵ *Die Bibel. Aus dem Grundtext übersetzt. Revidierte Elberfelder Bibel*, Wuppertal 1986.

³⁶ Vgl. C. HOUTMAN, *Die Bewertung eines Menschenopfers*, der unter dem Abschnitt «Hätte Jephtha seine Tora nur gekannt» (S. 67 f.) die rabbinische Auslegung des Textes ausführt.

³⁷ Vgl. J. CHERYL EXUM, *Das Buch der Richter. Verschlüsselte Botschaften für Frauen*, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, hrsg. von L. SCHOTROFF - M.-Th. WACKER, Gütersloh 1992, S. 90-103, hier S. 97.

d. Lev 25, 39-46: Befreiung als Grund der Freiheit – dennoch Beschränkung der Freiheit

Der Text in Lev 25 will die Mitglieder der eigenen Gruppe vor Versklavung schützen, in v. 46 wendet er sich explizit gegen Gewalt. Doch seine Argumentation fördert nicht uneingeschränkt Gerechtigkeit, denn vv. 44-46 ermöglicht die Sklavenarbeit von Nichtisraeliten und Nichtisraelitinnen. Obschon dieser Abschnitt singulär in der Bibel ist, führte seine Wirkungsgeschichte zur Legitimierung des Sklavenhandels in der (Kolonial-)Geschichte.

Im folgenden soll anhand der vorläufigen Übersetzung für die «Bibel in gerechter Sprache» von Lev 25, 39-46 dieser Spannung nachgegangen werden. Die Fußnoten geben die Gesprächstexte an, die in der Bibelausgabe am äußeren Rand abgedruckt werden.

«39 Wenn dein Mitmensch neben dir verarmt und dir verkauft wird, sollst du dich seiner nicht für Sklavenarbeit bedienen.³⁸

40 Wie ein Lohnarbeiter im Status der Schutzbürgerschaft, sei er mit dir; bis zum Jubeljahr arbeite er mit dir.

41 Dann soll er von dir freikommen: er selbst und seine Kinder. Er kehrt zu seiner Großfamilie zurück und zu dem Erbland seiner Vorfahren soll er wieder zurückkehren.

42 Denn sie dienen mir. Ich habe sie aus Ägypten herausgeführt, darum werden sie nicht in die Sklaverei verkauft.

43 Du sollst über ihn nicht mit Gewalt herrschen und du sollst Ehrfurcht vor deinem Gott haben.

44 Was deinen Sklaven und deine Magd angeht, die bei dir sind von den Völkern, die um euch her wohnen, von denen kannst du Frauen und Männer zur Sklavenarbeit erwerben.³⁹

45 Auch die Nachkommen der mit euch wohnenden Fremden könnt ihr kaufen und von ihrer Sippe, die mit euch sind, die sie in eurem Land bekommen haben. Sie mögen euer Eigentum sein.

46 Und ihr könnt sie euren Söhnen, die nach euch kommen, vererben, um sie für immer als Eigentum zu besitzen.⁴⁰ Über diese könnt ihr verfügen.⁴¹ Aber über eure Geschwister, die Nachkommen Israels, soll nicht einer über den anderen mit Gewalt herrschen».

Ist der Hebräische Text in v. 44 in gerechter Sprache verfaßt, da er inklusive Sprache gebraucht und explizit Knecht und Magd nennt? Diese Gerechtigkeit auf formaler Ebene macht deutlich, dass Unrecht keine Geschlechtergrenzen kennt. Wie kann die inklusive Sprache der Hebräischen Bibel in einer Bibel in gerechter Sprache sichtbar werden, die an vielen Stellen, wo dies sachlich gefordert ist, inklusiv spricht? Oder haben Beispiele wie dieser Vers, die explizit Frauen innerhalb einer Gruppe nennen Vorbildfunktion für unser Übersetzen? So heißt es in Dtn 15,17, dass mit der Magd/Sklavin ebenso verfahren werden soll, d.h. dass sie analog zu den männlichen Sklaven nach

³⁸ Ex 21,1-6; Dtn 15,12-18.

³⁹ Lev 19,33-34; Lev 24,22; Jer 22,3.

⁴⁰ Jer 34,8-22.

⁴¹ Hiob 31,13.15.

sechs Jahren freigelassen werden soll. Im Status der Leibeigenschaft scheinen die Geschlechterdifferenzierungen eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Lev 25 verwendet für das Gott-Israel Verhältnis eine soziale Begrifflichkeit (vv. 42-55): Die Nachkommen Israels sind Sklaven und Sklavinnen Gottes,⁴² was gegenüber anderen ein solches Abhängigkeitsverhältnis unmöglich macht. Die Erfahrung der Sklaverei in Ägypten und der Befreiung davon ist für Leviticus Grund, die Versklavung von hebräischen Frauen und Männer zu unterbinden.⁴³ Doch der Text beschränkt das Recht und die Freiheit auf die eigene Gruppe. Gerechtigkeit kann sich aber nur relational im Miteinander und ohne Beschränkungen vollziehen, wie auch die Gesprächstexte deutlich machen. Dass Gerechtigkeit sich eben nicht beschränken läßt, wird vielfach in der Hebräischen Bibel zum Ausdruck gebracht: Lev 24,22 formuliert als Rechtssatz, dass für alle das gleiche Recht gelten soll, unabhängig davon, ob sie als fremde Gäste oder als Einheimische im Land leben.⁴⁴ Lev 19 fordert dazu auf, die Fremden, die im Land wohnen, nicht zu unterdrücken:

«33 Wenn eine Person mit Gastrecht mit dir in eurem Land lebt, bedrücke sie nicht.
34 Wie eine Einheimische, eine von euch, sei euch die Person, die unter euch als Fremde lebt, liebe sie wie dich selbst, denn Fremde wart ihr in Ägypten – Ich, JHWH, Gott-für-euch».⁴⁵

Die Gesprächstexte stellen die Sichtweise des Textes in einen größeren Rahmen und leiten zu einer ersten innertestamentlichen Kritik an. Übersetzen als Überlebens-raum

«Der Ort, an dem ein wechselseitiges Verstehen stattfinden könnte – ein Hinhören und Mithören, ein Aushören, wie die Musiker sagen, durchaus auch ein Sich-Verhören ... dieser Ort ist der Raum. Mal größer und mal kleiner, der ungeschriebene Raum, der sich zwischem dem Gedicht und seiner Übersetzung auftut und der am prägnantesten das Gedächtnis markiert, an dem beide Kulturen teilhaben. Der Zwischenraum ist offen, nicht mehr nur, daß wird den anderen, sondern, daß wir einander verstehen».⁴⁶

Die Ausführungen verstehen sich als ein Plädoyer für den Vorrang des Akt des Übersetzens gegenüber der Übersetzung, im Bewußtsein, dass bei der Rezeption die Übersetzung, das Resultat, im Vordergrund steht bzw. allein

⁴² Dass die männliche Form hebräisch *ebed* «Sklave, Knecht, Diener» generische Rede ist und ebenfalls Frauen einschließt, zeigt C. PRESSLER, *Wives and Daughters, Bond and Free*, in V.H. MATTHEWS u.a. (edd), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.SS 262) Sheffield 1998, S. 147-172, S. 167-169 auf.

⁴³ Vgl. F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, S. 353: «Durch den Exodus sind alle Israeliten zu Sklaven Gottes geworden. Dadurch fallen die Unterschiede zwischen Sklaven und Freien für die Gottesbeziehung grundsätzlich fort».

⁴⁴ Vgl. E.S. GERSTENBERGER, *Das Dritte Buch Mose. Leviticus*, Göttingen 1993, S. 357, der betont, dass angesichts der sonstigen Integrationsbemühungen (vgl. noch Ex 12,43-49; Lev 17,12-16; 18,26; 22,18-20; 24,16) die Freigabe der ansässigen Fremden für die Versklavung unverständlich ist.

⁴⁵ Vorläufige Übersetzung für die «Bibel in gerechter Sprache».

⁴⁶ K. REICHERT, *Die unendliche Aufgabe*. Die Initiatorin Irmtraud Fischer und der Gastgeber Antonio Auterio am Centro per le Scienze Religiose in Trento/Italien haben auf der Tagung «Gender Studies e Testi sacri» vom 9.-11. Dezember 2004 einen solchen Raum ermöglicht, so dass Wahrnehmung und Verstehen zwischen italienischsprachigen und deutschsprachigen Wissenschaftler/innen möglich war – selbst ohne Übersetzung.

greifbar ist. Das Projekt einer «Bibel in gerechter Sprache» versucht jedoch den Prozess und damit die Revisionsbedürftigkeit einer Bibelübersetzung mit einzubeziehen, indem Übersetzungen zur kritischen Lektüre vorab verfügbar sind.⁴⁷ In diesem Vorgehen bildet sich auch auf formaler Ebene Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue ab.

Im Akt des Übersetzens werden gerechtigkeitsfördernde Spuren wahrgenommen, die wiederum rückgebunden werden an die Aussagen, die Unrecht fördern, so dass die Details immer wichtiger werden. Die Tätigkeit des Übersetzens korreliert den Androzentrismus mit den befreienden Gegenstimmen.

Übersetzen ist daher ein Akt innerhalb des hermeneutischen Zirkels, der den Weg zwischen Text und Kontext abschreitet,⁴⁸ entsprechend gilt es die ungehörten und unterdrückten Stimmen des Kontexts, die Erzählungen von Frauen und Männer, die Gewalt erlitten haben, im Übersetzungsvorgang einzuschliessen, etwa in Form von intertextuellen Verknüpfungen.

Eine nicht vereinnahmende Übersetzung gibt dem Fremden Raum und macht sich und die eigene Sprachwelt verletzbar. Wenn Spannungen nicht glattbügelt und Textsignale herauspoliert werden, bleibt ein Text widerständig – und deshalb gerade immer neu offen für die Rezeption. Ein Text kann unterdrückerische wie befreiende Tendenzen freisetzen, der Blickwinkel des Textes sowie der Leserin/des Übersetzers spielt dabei eine Rolle.⁴⁹ Eine rezeptionsästhetisch motivierte Übersetzungstheorie versteht den Text als ein Sinnpotential, das im Akt der Überstezung entfaltet wird. So realisiert sich der Text je unterschiedlich in der Übersetzung. Die Übersetzung lässt dabei Leerstellen sichtbar, so dass die Vieldeutigkeit des Textes erhalten bleibt und dadurch auch die Möglichkeit der Ablehnung bestimmter Leseweisen des Textes eröffnet. Die Sprachmacht, die den Texten zukommt, kann so zwar nicht immer durchbrochen, zumindest aber demaskiert werden. Die Praxis des Übersetzens bzw. die Übersetzung kann zu einem Raum des Überlebens werden. Die Frauen im Diskurs über (sexuelle) Gewalt traditionell zugeschriebene Rolle des Opfers, die sie einerseits gleichsam sakralisiert und andererseits zum Schweigen verurteilt, kann im Übersetzen aufgehoben werden. «Übersetzen in gerechter Sprache» eröffnet einen Raum, der ein heilsames Erinnern ermöglicht, ohne das Unheilvolle auszublenden. Denn eine Übersetzung, die Gewalt schönredet oder verschweigt, würde im Nachhinein Leid bagatellisieren und damit Frauen und Männern, die unter

⁴⁷ So gehören die Praxiserprobung, der Internet-Auftritt und die Begleitpublikationen im Vorfeld fundamental zur Entstehung der Übersetzung hinzu. Die neue niederländische Bibelübersetzung NBV2004 gab drei Teilbände mit vorläufigen Übersetzungen von einzelnen biblischen Büchern und erklärenden Kommentaren heraus, um eine Diskussion anzuregen (vgl. *Werk in uitvoering 1-3. Deeluitgaven* [Nieuwe Bijbelvertaling] Haarlem - s'Hertogenbosch 1998ff).

⁴⁸ Zum hermeneutischen Zirkel vgl. V. KÜSTER, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen - Vluyn 1999, S. 30-32 und V. KÜSTER., *Text und Kontext. Zur Systematik kontextueller Hermeneutik*, in *Der Text im Kontext. Die Bibel mit anderen Augen gelesen* (Weltmission heute, 31), Hamburg 1998, S. 130-143.

⁴⁹ Hier stellt sich die Frage, wo bzw. ob Übersetzende und Lesende selbst zu Autoren/Autorinnen werden. Vgl. E. CASTELLI, *Les belles infidèles*, S. 38-39.

Gewalt gelitten haben bzw. leiden, Unrecht antun. Übersetzen als Über-Leben vollzieht sich dann in einem Zwischen-Raum, wobei der Kulturkontakt, der dabei stattfindet, gerechtigkeits- und gemeinschaftsfördernd ist.

Ein solches Übersetzen zielt nicht auf Assimilation oder die Aufhebung von Differenz, vielmehr kann es auch hybridisierend sein und sich derart gestalten, dass in der Übersetzung eine neue Sprache,⁵⁰ einen dritter Raum entsteht. Übersetzen ist nicht länger *trans-lation*, Hinübersetzen von trans-kulturellen Konstanten, vielmehr ist es ein *inter*-kultureller Vorgang. Keiner Sprache kommt dabei eine Vormachtstellung zu, vielmehr entsteht ein Neues, Drittes. Im Übersetzen können wir uns vom Fremden verwandeln lassen, ohne es nur dem Eigenen unterzuordnen.

⁵⁰ P. RICOEUR, *Sur la Traduction*, Paris 2004 deutet diesen Prozess der Anverwandlung positiv: Im Übersetzen kommt Fremdheit in die eigene Sprache und damit das Eigene. Er spricht von der «hospitalité langagière» (S. 20), der «Gastfreundschaft der Sprache», die es ermöglicht, dass ich in der fremden Sprache Wohnung nehme, aber auch zugleich, dass ich die fremde Sprache in meiner Wohnung aufnehmen kann. Klaus Reichert unterscheidet zwischen einem appropriierenden und einem assimilierenden Übersetzen. Vgl. K. REICHERT., *Zur Übersetzbarkeit von Kulturen – Appropriation, Assimilation oder ein Drittes?*, in *Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen*, München - Wien 2003, S. 25-41. Vgl. B. BUDEN, *Der Schacht Babels*, S. 152. 175-hier S. 176.