

Rezeption und Übersetzung.

Jüdische und christliche Transformationen der Hebräischen Bibel

Marianne Grohmann

1. Auslegung der Hebräischen Bibel im christlich-jüdischen Gespräch

Es ist Konsens in kirchlichen Dokumenten zum christlich-jüdischen Dialog, dass die Hebräische Bibel eine wichtige Grundlage für das Gespräch zwischen Judentum und Christentum ist. Gleichzeitig ist es auch Konsens, dass die Feststellung dieser gemeinsamen Basis mit durchaus komplexen Fragestellungen verbunden ist. In „Dabru Emet“, einer jüdischen, US-amerikanischen Stellungnahme aus dem Jahr 2000, die die christlichen Dialogbemühungen positiv würdigt, wird diese Ambivalenz so ausgedrückt: *„Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch – die Bibel (das die Juden ‚Tenach‘ und die Christen das ‚Alte Testament‘ nennen). [...] Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen respektiert werden.“*¹

Ein Ergebnis aus dem christlich-jüdischen Gespräch der letzten 60 Jahre ist, dass es für Biblexegese in christlichem Kontext notwendig und hilfreich ist, die jüdische Auslegungstradition stärker wahrzunehmen und „die jüdische Auslegung der Hebräischen Bibel, unseres Alten Testaments, mitzuhören.“²

Dass die hebräische Sprache wichtig ist, um das Alte Testament bzw. die Hebräische Bibel besser verstehen zu können, ist seit der Reformationszeit zentraler Bestandteil protestantischer Identität. Katholische Biblexegese reflektiert den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament, zwischen denen sowohl Diskontinuität als auch Kontinuität besteht. Die beiden Teile der christlichen Bibel sind einerseits jeweils in ihrem Eigenwert für sich zu lesen, andererseits ist aber auch „ein produktives, kontrastives ‚Schriftgespräch‘ zwischen beiden Teilen der einen christlichen Bibel“³ zu führen. Dass darüber hinaus auch das Verhältnis zu jüdischer Bibelauslegung ein wichtiges Element biblisch-theologischer Reflexionen ist, wurde im Laufe der Auslegungsgeschichte in unterschiedlicher Intensität

¹ Nationalprojekt jüdischer Gelehrter: „Dabru Emet“. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000, in: FRANKEMÖLLE, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“, Paderborn/Frankfurt a. M. 2005, 39–44: 40–41 (vgl. auch http://www.jcrelations.com/stmnts/njsp_dabru_emet_dt.htm).

² So die Erklärung „Zeit zur Umkehr“ der Evangelischen Kirchen in Österreich aus dem Jahr 1998: HENRIX, Hans Hermann/KRAUS, Wolfgang: Die Kirchen und das Judentum II: Dokumente von 1986 bis 2000, Gütersloh 2000, 522–525: 524 (vgl. auch http://www.evangel.at/fileadmin/evangel.at/doc_reden/umkehr.pdf).

³ ZENGER, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart²1996, 20.

praktiziert oder abgelehnt. Im Zuge von Umdenkprozessen christlicher Theologie nach dem 2. Weltkrieg wurde es noch einmal besonders hervorgehoben. Prinzipiell wird dieses Programm begrüßt, aber in der konkreten Umsetzung stellt häufig schon die hebräische Sprache ein Hindernis dar.

Zudem stellt sich die Frage: Welche jüdische Bibelauslegung soll wahrgenommen werden? Die Bandbreite reicht von den klassischen rabbinischen und mittelalterlichen Kommentaren über historisch-kritische Zugänge bis hin zu postmodernen Ansätzen, die Midrasch-Lektüren mit Literaturtheorien verbinden.⁴ Historisch-kritische Exegese wird heute von ForscherInnen mit jüdischem und christlichem Hintergrund gleichermaßen betrieben. Ihre Zusammenarbeit ist bei Kongressen und Forschungsprojekten zu einer Selbstverständlichkeit geworden.⁵ Jüdische Forscher machen immer wieder darauf aufmerksam, dass die historisch-kritische Methode, die an sich ein „neutrales“ Werkzeug ist, in ihrer konkreten Praxis nicht so objektiv vertreten wird, wie sie vorgibt, sondern häufig der Untermauerung, Wiederholung und Neufassung christlicher Glaubenssätze dient, sich ihrer eigenen religiösen Komponenten aber nicht bewusst ist.⁶ Bei allen Bemühungen um „Objektivität“ lässt sich der Kontext der einzelnen – jüdischen oder christlichen – Exegese also nicht ganz ausblenden. Die Art und Weise, wie und in welchem Kontext religiöse Texte angeeignet, rezipiert, interpretiert und übersetzt werden, hat nicht nur für die religiöse Praxis, sondern auch für die wissenschaftliche Forschung Konsequenzen. Es ist Konsens in der historisch-kritischen Erforschung der Hebräischen Bibel, nicht Übersetzungen, sondern den hebräischen Bibeltext zur Basis der Auslegung zu machen. Mit dem Masoretischen Text hat sich ein jahrhundertlang tradierter Konsonantentext mit einem Vokalsystem aus dem 8. Jahrhundert n. Chr. als gemeinsame Grundlage etabliert. Gleichzeitig sind über den textkritischen Apparat unterschiedliche Varianten und Lesarten und damit Transformationen des hebräischen Bibeltextes festgehalten.⁷

⁴ Vgl. GROHMANN, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000.

⁵ Vgl. BLUM, Erhard/DÖRRFUß, Ernst M.: Altes Testament und christlich-jüdisches Gespräch, in: KRIENER, Katja/SCHRÖDER, Bernd (Hg.): Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre „Studium in Israel“, Neukirchen-Vluyn 2004, 57–69.

⁶ Vgl. LEVENSON, Jon D.: Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren, in: EvTh 51/1991, 402–430. HENDEL, Ronald S.: Farewell to SBL: Faith and Reason in Biblical Studies, in: BAR 36/2010, 28.74, sieht durch den zunehmenden Einfluss evangelikaler Gruppierungen innerhalb der Society of Biblical Literature die kritische, rational begründete Bibelwissenschaft in Gefahr. Die Diskussion inklusive „Klarstellungen“ durch die SBL (bis 15.8.2010) ist auf <http://www.sbl-site.org/membership/farewell.aspx> nachzulesen.

⁷ Vgl. ELLIGER, Kurt/RUDOLPH, Wilhelm (Hg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1984.

Im Folgenden sollen nun zunächst Grundlinien der rabbinischen Rezeptionsweise der Hebräischen Bibel als spezifische Bibeltransformationen dargestellt werden. Dann geht es um Grundsatzfragen und Beispiele jüdischer Bibelübersetzungen. Abschließend soll ein konkretes Beispiel, Gen 25,22–23, die vielfältigen Rezeptions-, Transformations- und Übersetzungswege biblischer Texte illustrieren.

2. Hebräisch – heilige Sprache im rabbinischen Judentum

Es ist ein Spezifikum der jüdischen Auslegungstradition des Tanach/der Hebräischen Bibel, dass sie in hebräischer Sprache praktiziert wurde und wird. Die rabbinische und die spätere jüdische Traditionsliteratur übersetzen die Texte der Hebräischen Bibel nicht, sondern sie interpretieren sie in hebräischer Sprache. Der Konsonantentext gilt als „heilig“ und wird im Großen und Ganzen in gleichbleibender Form überliefert. Rabbinische und spätere mittelalterliche jüdische Bibelauslegungen leuchten in besonderer Weise die philologischen Feinheiten und die Mehrdeutigkeit der hebräischen Semantik aus. Sie spielen immer wieder mit unterschiedlichen Möglichkeiten der Vokalisation des Konsonantentextes. Die fest stehenden Konsonanten der hebräischen Schrift lassen sich immer wieder mit unterschiedlichen Vokalen lesen. Dadurch ergeben sich vielfältige Bedeutungen. Die Bibelauslegung befindet sich in einem ständigen Prozess der Transformation, indem unterschiedliche Vokalisation und Aussprache verschiedene Sinndimensionen ergeben.

Die Heiligkeit der Tora liegt gerade darin, dass sie mehrdeutig ist. Es liegt in ihrer Natur, dass sie vielfältige Interpretationen erfordert. Im hebräischen Text sind viele verschiedene Möglichkeiten angelegt, die immer wieder neu zusammengesetzt werden müssen: „שבעים פנים לתורה“⁸ (*die Tora hat 70 Gesichter*). Rabbinische Schriftauslegung⁹ geht immer von der Einheit der Heiligen Schrift aus. Sie verknüpft häufig Texte mit gleichen hebräischen Wurzeln und bezieht jeweils die Kontexte wechselseitig mit ein. Sie verbindet eine genaue Lektüre der hebräischen Bibeltexte mit ihren eigenen Lebenskontexten. Charakteristisch für

⁸ BemR Naso' 13,15.

⁹ Grundlegende Einführungen geben z. B. STEMBERGER, Günter: Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: DOHMEN, Christoph/STEMBERGER, Günter: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KStTh 1,2), Stuttgart u. a. 1996, 23–132; DERS.: Vollkommener Text in vollkommener Sprache. Zum rabbinischen Schriftverständnis, in: JBTh 12/1997, 53–65. – Vgl. von der OSTEN-SACKEN, Peter: Vom Nutzen jüdischer Schriftauslegung für Christen, in: Wie aktuell ist das Alte Testament? (VIKJ 2), Berlin ³1985, 86–106; vgl. zum Folgenden auch GROHMANN, Aneignung, 76–80.

diese „rabbinische Intertextualität“¹⁰ ist die Vorstellung, dass alle Texte der Bibel in einem Dialog miteinander stehen. Der Transformationsprozess ist ein doppelter: Einerseits werden Bibeltex te dadurch transformiert, dass ihr feststehender Konsonantenbestand auf unterschiedliche Weise vokalisiert wird. Andererseits werden die Texte der Hebräischen Bibel von den Rabbinen herangezogen, um die Halacha, die konkrete Lebenspraxis, zu transformieren.

Nach rabbinischer Hermeneutik folgt der Text dem Prinzip der *Sparsamkeit*: Kommentatoren von den Midraschim über Rashi bis in moderne Zeiten leiten eine faszinierende Vielfalt und Tiefe an Bedeutungen vom Prinzip ab, dass es keine Redundanz in der Heiligen Schrift gibt. Grundlegend ist die Annahme, dass in der Bibel alles enthalten ist: „הפך בה והפך בה דכולא בה,“¹¹ (*Wende und wende sie [die Tora], denn alles ist in ihr*). Kein Wort in der Bibel ist überflüssig. Wenn es Doppelungen gibt, dann müssen sie einen Sinn haben.

Der Text gilt nach rabbinischer Vorstellung als *zeitlos*: Es gibt kein Vorher und Nachher, sondern die mündliche Tora wurde Mose am Sinai schon mit der schriftlichen mitgegeben. Kennzeichen jüdischer Bibelauslegung ist sowohl die Anerkennung der Heiligkeit der Tora als auch die – intellektuelle und emotionale – Anwendung auf den/die Leser/in. Der rabbinische Grundsatz, dass die Tora „zur Auslegung gegeben“ ist, gilt bis heute, der Text ist nie etwas Fertiges. „Erst der Leser macht die Bibel zu dem, was sie ist.“¹² Die Aneignung der Tora geschieht im rabbinischen Kontext durch ein ständiges Einprägen und Verinnerlichen ihrer Worte. Das Torastudium hat überragenden Wert, es übertrifft alle anderen Gebote.¹³ Dieser Aneignungsprozess wird als durchgehende Überlieferungskette von Mose am Sinai bis zur jeweiligen Gegenwart angesehen.¹⁴ Der hebräische Bibeltext an sich wird im rabbinischen Judentum nicht transformiert, aber Textrezeption geschieht in einem Beziehungsgeflecht zwischen Querverbindungen innerhalb der Bibel und ihren rabbinischen Lesern.

Die *hebräische Sprache* der Bibel und ihre Auslegungen gelten als *heilig*: Die Möglichkeiten der hebräischen Sprache werden immer wieder neu ausgelotet, sie wird in ihre Bestandteile zerlegt und neu zusammengebaut. Der Text in seinem Konsonantenbestand gilt als

¹⁰ BODENDORFER, Gerhard: Abraham zur Rechten Gottes. Der Ps 110 in der rabbinischen Tradition, in: EvTh 59/1999, 252–266: 254.

¹¹ PirqaAbot 5,22.

¹² STEMBERGER, Hermeneutik der Jüdischen Bibel, 130.

¹³ Vgl. z. B. bMen 110a; bRHSh 18a; mAv 1,2.

¹⁴ Vgl. jPea 2,4; bMeg 19b; Sifra, Bechukkotai 8,12. – Vgl. GOLDMANN, Manuel: „Die große ökumenische Frage ...“ Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (NBST 22), Neukirchen-Vluy n 1997, 141–142.

Offenbarung an Mose am Sinai und darf nicht verändert werden. Ansätze zur Textkritik und Spielen mit den Bedeutungsnuancen des Hebräischen bei Vokalisierung, Satzabtrennung, Akrostichon etc. sind aber möglich.¹⁵ Die hebräische Sprache der Tora gilt als vollkommen und unübersetzbar:

„Was für den modernen Leser in rabbinischen Texten einfach Spiel mit der Sprache der Tora ist, ist für die Rabbinen Konsequenz ihrer zutiefst nominalistischen Einstellung, der Auffassung, daß das Hebräische keine Konventionalsprache ist, sondern göttliche Offenbarungssprache. Spiel mit dieser Sprache und all ihren Möglichkeiten gehört zur Aufgabe des Auslegers. Die Vollkommenheit der Sprache und die Fülle ihrer Möglichkeiten ist Beweis der Offenbarung (wie es die arabische Tradition für den Koran sieht).

Eine Konsequenz dieses Sprachbewußtseins ist die *Unübersetzbarkeit der Tora*. Denn wie sollte das Beziehungsgeflecht, das zwischen einzelnen Elementen des Textes durch gemeinsame Wortwurzeln, Homonymie, lautliche Anklänge und optische Nähe, auch verschiedene Möglichkeiten der Vokalisierung, der Worttrennung usw., wie die verschiedenen Möglichkeiten, die Syntax eines Textes aufzulösen, in eine andere Sprache übertragbar sein?“¹⁶

Die Rabbinen denken von den hebräischen Wurzeln her, die sie als „Kondensate“ verstehen, und entwickeln von daher semantische Korrespondenzsysteme. Mit einer hebräischen Wurzel kann ganz Unterschiedliches, sogar Gegensätzliches, ausgedrückt werden.¹⁷ Dadurch entsteht ein ganz anderes Bezugs- und Verweissystem zwischen biblischen Texten, als wenn der Interpretationsprozess in einer anderen Sprache stattfindet. Hebräische Wortspiele lassen sich in anderen Sprachen oft schwer nachvollziehen. Neben der zentralen Bedeutung der Verbalwurzeln ist eine weitere Besonderheit der hebräischen Sprache, dass ihre Syntax parataktisch ist: Sätze werden meistens parataktisch aneinander gereiht, es gibt – zumindest im biblischen Hebräisch – kaum Nebensätze und Modalwörter, so dass die Mehrdeutigkeit schon in der Zuordnung der einzelnen Satzteile liegt.¹⁸

In den klassischen, mittelalterlichen Bibelausgaben, den *Miqra'ot Gedolot* (*großen Bibeln*), ist die Vielstimmigkeit der jüdischen Bibelauslegungen im Druck sichtbar: Der hebräische Bibeltext ist von Kommentaren umgeben. Diese werden beim Bibelstudium mitgelesen und -diskutiert. Damit sind die Mehrdeutigkeit des hebräischen Textes und das Gespräch zwischen unterschiedlichen Auslegungen immer präsent. Der hebräische Bibeltext bleibt in seinem Wortlaut bestehen und wird gleichzeitig in den Kommentaren, die ebenfalls in hebräischer – und aramäischer – Sprache verfasst sind, transformiert.

¹⁵ Vgl. GOLDMANN, Die große ökumenische Frage, 147.

¹⁶ STEMBERGER, Vollkommener Text, 62–63.

¹⁷ Vgl. REICHERT, Klaus: Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen (Edition Akzente), München/Wien 2003, 133.

¹⁸ Vgl. REICHERT, Aufgabe, 135.

Das historische Faktum, dass Hebräisch im Judentum *lingua sacra* war und ist, während sich christliche Schriftauslegung in Griechisch, der *lingua franca* der spätantiken Welt, Latein und später den jeweiligen Landessprachen entfaltete, das Christentum daher in weiten Teilen eine Übersetzungsreligion ist, beinhaltet auch strukturell gravierende Differenzen zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik:¹⁹ Der Grad an Heiligkeit, der der hebräischen Sprache beigemessen wird, wodurch auch das Spiel mit Bedeutungen sozusagen „heilige Pflicht“ ist, die Vorstellung der Unübersetzbarkeit der Tora hat sich in dieser Form im Christentum nie durchgesetzt. Andererseits lässt sich zwischen dem *ad fontes!* der Reformation, der Hochschätzung des hebräischen Urtextes des Alten Testaments bei Luther und Calvin und dem rabbinischen Umgang mit der hebräischen Sprache – dem philologischen Interesse: Sensibilität und Genauigkeit im Umgang mit dem Hebräischen, Bewusstsein für Spannungen und Widersprüche im Bibeltext – doch eine gewisse Parallelität aufweisen. Luther kann das Hebräische manchmal durchaus auch als „heilige Sprache“ bezeichnen:

„Es ist die Ebreische sprache so reiche, das keyne sprach sie mag gnugsam erlangen. Denn sie hat viel wo^rter die da, singen, loben, preysen, ehren, frewen, betru^eben etc. heysen, da wyr kaum eynes haben. Und sonderlich ynn go^tttlichen heyligen sachen ist sie reich mit Worten, das sie wol zehen namen hat, da sie Gott mit nennet, da wyr nicht mehr haben denn das eynige wort, Gott, das sie wol billich eyn heylige sprache heysen mag. Der halben keyne verdolmetschung so frey gehen kann, als ym Ebreischen selbs lautet, on was noch ist der verblu^emeten wort, die man figuras nennet, darynnen sie auch alle zungen obertrifft.“²⁰

Die Hochschätzung des Hebräischen bei Luther drückt sich auch darin aus, wie sehr er die Schriftauslegung des Paulus als vom Alten Testament her geprägt ansieht:

„Die verba et res Sancti Pauli, die sind aus den Propheten und Mose genommen. Darum sollen die jungen Theologen hebräisch studieren, auf daß sie die griechischen und hebräischen Wörter gegeneinander halten und derselben Eigenschaft, Art und Kraft sehen mögen. [...] Wenn ich jung wäre und wollt ein hoher Theologus werden, so wollt ich Paulum conferiren cum veteri Testamento“.²¹

Auch wenn die rabbinischen und mittelalterlichen jüdischen Auslegungen natürlich auch ihre eigenen hermeneutischen Voraussetzungen haben, leuchten sie das Bedeutungsspektrum hebräischer Bibeltex-te in besonderer Weise aus, weil der Diskussionsprozess über Jahrhunderte in hebräischer Sprache stattgefunden hat. Während das Christentum von Anfang an eine Übersetzungsreligion ist, Transformationsprozesse biblischer Texte also zuallererst in der Übersetzung liegen, hat die jüdische Tradition biblische Inhalte zwar genauso mit ihren

¹⁹ Vgl. den Beitrag von Ulrich KÖRTNER in diesem Band.

²⁰ LUTHER, Martin: Vorrede auf den Psalter (1524), WA DB 10,1; 94.

²¹ WA TR 4, 6805.

eigenen Kontexten verbunden, diese Rezeptionsprozesse aber in hebräischer Sprache vollzogen. Durch die unterschiedlichen Sprachen entstehen unterschiedliche Assoziationen und Verknüpfungen. Es ist schwer, dieses Beziehungssystem, die Assoziationen und Stichwortverbindungen über hebräische Wurzeln in Übersetzungen nachvollziehbar zu machen. Für die Ausleuchtung des Sinnpotentials der hebräischen Bibeltex-te ist es auch für die christliche Tradition lehrreich, die jüdische Auslegungstradition mit ihren hebräischen Sprachspielen wahrzunehmen.

3. Jüdische Bibelübersetzungen

Trotz des Postulats der Unübersetzbarkeit der Tora, des Konsenses über die „Heiligkeit“ der hebräischen Sprache und die besondere Bedeutung des hebräischen Bibeltex-tes bestand und besteht auch im Judentum immer wieder Bedarf nach Übersetzungen. Das Spannungsfeld jeder Übersetzung, die Vermittlung zwischen der Originalsprache und dem Zielpublikum, tut sich im Judentum erst dort auf, wo ausreichende Hebräischkenntnisse nicht mehr vorhanden sind und die größere sprachliche Nähe zwischen „Original“ und Auslegung geringer wird. Antike Beispiele sind die griechische Septuaginta und der aramäische Targum:

Durch den Rückgang des Hebräischen als Umgangssprache in hellenistischer Zeit (ab dem 4. Jahrhundert v. Chr.) in Palästina und in der Diaspora wurden neben dem hebräischen „Original“ auch Übersetzungen notwendig.²² Die Septuaginta sollte für das alexandrinische Judentum an die Stelle des hebräischen Textes treten.²³ Die Wirkungsgeschichte der Septuaginta zeigt, dass sie für die christliche Rezeption prägender wurde als für die jüdische. Ihre Funktion, an die Stelle des Originals zu treten, wurde für das Christentum bedeutsamer als für das Judentum.

Im Bereich des palästinischen Judentums war spätestens seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. Aramäisch die Umgangssprache. Im Synagogengottesdienst wurde – und wird z. B. im jemenitischen Judentum auch heute noch – nicht nur der hebräische Bibeltex-t, sondern auch die aramäische Übersetzung, der Targum, verlesen. Der Targum ist eine Übersetzung, die bewusst neben den hebräischen Text tritt: Er eröffnet nicht nur besseres Verständnis, sondern auch die Möglichkeit, „der Überlieferung vom hebräischen Original abweichende

²² Vgl. SCHORCH, Stefan: Sakralität und Öffentlichkeit. Bibelübersetzungen als Paradigmen jüdischen Übersetzens, in: LEZZI, Eva/SALZER, Dorothea M. (Hg.): Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft (minima judaica 6), Berlin 2009, 51–76: 67.

²³ Vgl. SCHORCH, Sakralität, 70.

Auffassungen einzuschreiben, ohne das sakrosankte Original anzutasten.“²⁴ Der Targum setzt das Wissen, dass jede Übersetzung gleichzeitig Interpretation ist, bewusst ein. Er stellt eine „Leseanweisung“ dar, „eine Hermeneutik des hebräischen Originals verfasst im Geiste des rabbinischen Judentums.“²⁵ Der Targum nimmt also eine Mittelstellung zwischen Übersetzung und Kommentar ein. Die Bibelübersetzung wird bewusst als Transportmedium rabbinischer Hermeneutik eingesetzt.

Die jahrhundertelange jüdische Praxis, den hebräischen Bibeltext in seiner „Heiligkeit“ zu bewahren und mit den Auslegungen zu tradieren, macht Übersetzungen in andere Sprachen, wie z. B. das Deutsche, zu einem untergeordneten Anliegen. Wird der Bibeltext übersetzt, so ist dies ein Phänomen der Assimilation. Im 19. Jahrhundert entstanden deutsch-jüdische Bibelübersetzungen, in denen sich die ganze Bandbreite der Diskussion zwischen Orthodoxie und Reformjudentum widerspiegelt.²⁶ Sie sind von der jüdischen Aufklärung, der Haskala, beeinflusst und weisen auch Einflüsse der protestantisch geprägten historisch-kritischen Bibelwissenschaft auf. Bemerkenswert ist, dass sich in der Vielzahl von Bibelübersetzungen im 19. Jahrhundert keine als die einzige, allgemein akzeptierte Schul- oder Volksbibel etabliert hat. Die Prachtausgaben von Julius Fürst (1874) und Lazarus Goldschmidt (1921 und 1923) nehmen zwar eine gewisse Sonderstellung ein, ihre Intention ist aber von Anfang an nicht weite Verbreitung, sondern ein bibliophiles Publikum. Das Spektrum der jüdischen deutschen Bibelübersetzungen reicht von praxisorientierten Ausgaben für Haus, Schule und Synagoge bis zu Ausgaben mit wissenschaftlichem Anspruch (Zunz, Hirsch). Der religiöse Hintergrund der Übersetzer schlägt sich insofern in den Bibelausgaben nieder, als orthodoxe Gelehrte prinzipiell die hebräische Sprache bevorzugen, während die Übersetzung ins Deutsche eher in reformjüdischen Kreisen stattfindet. Die Motivation ist häufig eine religionspädagogische: biblische Texte in weiteren Kreisen der Bevölkerung zu verbreiten. Die Frage der Bibelübersetzung spielt also eine zentrale Rolle in den Transformations- und Ausdifferenzierungsprozessen des Judentums zwischen Orthodoxie und Reform.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt vor diesem Hintergrund im 20. Jahrhundert die Übersetzung von Buber und Rosenzweig ein. Sie schlagen einen ganz neuen Weg ein, der

²⁴ SCHORCH, Sakralität, 71.

²⁵ SCHORCH, Sakralität, 71.

²⁶ Vgl. das detaillierte Nachschlagewerk mit Kurzbeschreibungen der einzelnen Übersetzungen und einiger zweisprachiger Ausgaben von BECHTOLDT, Hans-Joachim: Jüdische deutsche Bibelübersetzungen vom ausgehenden 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2005.

wenig Kontinuität zu ihren Vorgängern zeigt. Sie haben mit ihrer Übersetzung²⁷ versucht, „das wirkliche, gesprochene und sprechbare Wort, das in der Schrift gefangen liegt, zu befreien und wieder in die Welt ertönen zu lassen.“²⁸ Dieses Postulat zeigt eine Nähe zur „reinen Sprache“, die Walter Benjamin als Ziel von Übersetzungen sieht:

„Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, [...] sondern lässt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen. Das vermag vor allem Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax, und gerade sie erweist das Wort, nicht den Satz als das Urelement des Übersetzers.“²⁹

Auch wenn mit der Übersetzung von Buber und Rosenzweig eine sehr eigenwillige Übertragung entstanden ist, ist ihre grundlegende Beobachtung richtig: „Luther hatte die hebräische Bibel in das Deutsch seines Neuen Testaments übersetzt, in eine von christlicher Theologie geprägte Sprache.“³⁰ Aber auch Buber und Rosenzweig waren nicht nur von exegetischen, sondern auch von ihren eigenen philosophisch-theologischen Überlegungen geleitet. In ihrem Programm der „Entkontextualisierung“ des Bibeltextes, des Rekurses nur auf die Bibel, ohne jüdische Tradition, liegt eine Erklärung dafür, dass die Buber-Rosenzweig-Übersetzung in christlichen, v.a. protestantischen Kreisen größere Anerkennung gefunden hat als in jüdischen.³¹

Ein Werk, das nicht nur Bibelübersetzung ist, sondern im Sinne der *Miqra'ot Gedolot* hebräischen Bibeltext und Übersetzung mit Kommentaren umgibt, ist der 1981 in englischer Sprache und 1999-2004 in deutscher Übersetzung erschienene Kommentar zur Tora (בראשית – רברים), den 5 Büchern Mose, von W. Gunther Plaut. Vor dem Hintergrund des Reformjudentums verbindet er drei exegetische Zugänge miteinander: einen historisch-kritischen, der nach der Herkunft und der historischen Bedeutung des Textes fragt, einen philologisch-textorientierten, der die vielfältige Sprachgestalt des Hebräischen beschreibt, wie

²⁷ BUBER, Martin/ROSENZWEIG, Franz: Die Schrift. 4 Bände, Gerlingen 1976.

²⁸ BUBER, Martin: Warum und wie wir die Schrift übersetzten. Anhang, in: BAUER, Anna E.: Rosenzweigs Sprachdenken im „Stern der Erlösung“ und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift (Europäische Hochschulschriften 23/466), Frankfurt a.M. 1992, 447–463: 458–459. Zur Kritik am Anspruch einer „wirklichen“ Übersetzung vgl. MÜLLER, Augustin R.: Bubers Verdeutschung der Schrift – die wirkliche Übersetzung?, in: GROß, Walter (Hg.): Bibelübersetzung heute. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen (AGWB 2), Stuttgart 2001, 267–282.

²⁹ BENJAMIN, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers (1923), in: STÖRIG, Hans Joachim: Das Problem des Übersetzens (WdF 8), Darmstadt 1969, 166.

³⁰ BUBER, Warum und wie wir die Schrift übersetzten, 451.

³¹ Vgl. LISS, Hanna: Entkontextualisierung als Programm. Die Bedeutung des göttlichen Namens bei Franz Rosenzweig und die pronominale „Er-Setzung“ des Tetragramms, in: HERRMANN, Klaus u. a. (Hg.): Jewish Studies Between the Disciplines/Judaistik zwischen den Disziplinen. FS Peter Schäfer, Leiden/Boston 2003, 373–404: 402.

es die jüdische Tradition durch die Jahrhunderte gemacht hat, und Perspektiven heutiger Leserinnen und Leser, die nach der aktuellen Relevanz des Textes fragen.

Plaut übersetzt nicht nur den hebräischen Bibeltext, sondern versucht auch, typisch rabbinische Sprachspiele mit den Vokalisationsmöglichkeiten des Konsonantentextes in deutscher Sprache wiederzugeben. So paraphrasiert er z. B. in seiner Auslegung von Dtn 1,1 – אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל-כָּל-יִשְׂרָאֵל (*Dies sind die Reden, die Mose zu ganz Israel gesprochen hat*) – den Midrasch Dewarim Rabba 1,6 so: „דְּבָרִים (d^ewarim, Worte; Reden) kann auch so vokalisiert werden, dass es דְּבָרִים (d^eworim, Bienen) bedeutet. Wie bei der Biene ihr Honig süß und ihr Stachel spitz ist, so ist es auch mit den Worten der Tora.“³²

Ein Beispiel für die Weiterführung des rabbinischen Grundsatzes, dass jede Doppelung in der Tora einen Sinn haben muss, klingt in der Plautschen Übersetzung und Kommentierung von Dtn 4,9 folgendermaßen:

רַק הַשְּׁמֹר לְךָ וְשָׁמַר נַפְשְׁךָ מֵאֵד פְּנֵי-הַשִּׁפְחָה אֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-רָאוּ עֵינֶיךָ
וּפְנֵי-סוּרוֹ מִלְבָּבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וּלְבְנֵי בָנֶיךָ

„So hüte dich denn und nimm dich wohl in Acht, dass du die Dinge nicht vergisst, die deine Augen gesehen haben, und dass sie dir dein Leben lang nicht aus dem Herzen kommen. Mache sie deinen Kindern und Enkeln bekannt.“

Hüte dich ist im Hebräischen zweimal mit unterschiedlichen Formen der Wurzel שמר / šmr (hüten / sich in Acht nehmen / bewahren) ausgedrückt, außerdem einmal הַשְּׁמֹר לְךָ (*hüte dich*) und einmal שָׁמַר נַפְשְׁךָ (*hüte deine Seele/dein Leben/dich selbst*). Der Sinn dieser Doppelung wird in einer chassidischen Erklärung so beschrieben: „Das Wort ‚dich‘ bezieht sich auf den Leib, dem du nur die übliche Aufmerksamkeit zu schenken brauchst, und es besteht wenig Zweifel, dass du das tun wirst. Aber wenn es um deine Seele geht, stehst du in der Gefahr, sie zu vernachlässigen. Daher: ‚Nimm dich wohl in Acht – was man auch übersetzen kann mit: Hüte deine Seele sehr‘.“³³ Das zweifache Sich-Hüten wird also als Auftrag zur Achtsamkeit gegenüber Körper und Seele gedeutet, die Tora nicht zu vergessen.

Alle diese Beispiele jüdischer Bibelübersetzungen verdeutlichen die translationswissenschaftlichen Kriterien der „Funktionsgerechtigkeit und Loyalität“³⁴, das

³² PLAUT, W. Gunther: Dewarim דְּבָרִים Deuteronomium (תורה) Die Tora. In jüdischer Auslegung 5), Gütersloh 2004, 52.

³³ PLAUT, Dewarim, 91.

³⁴ NORD, Christiane: Translatorische Aspekte: Wie „funktioniert“ das Übersetzen?, in: SNELL-HORNBY, Mary u. a. (Hg.): Handbuch Translation, Tübingen 2005, 141–144: 143; vgl. auch den Beitrag von Christiane NORD in diesem Band.

Spannungsfeld zwischen der Funktion für die Zielgruppe und der Loyalität dem Ausgangstext gegenüber. Manche dieser Übersetzungen wurden zu Standardwerken einzelner Gruppierungen, aber insgesamt bleibt die Hebräische Bibel, der Tanach, das Standardwerk.

4. Rebekka und die „zwei Völker“: Gen 25,22–23 in jüdischen und christlichen Auslegungen

Ein konkretes Beispiel soll nun illustrieren, wie ein Bibeltext in jüdischen und christlichen Übersetzungen und Auslegungen auf unterschiedliche Weise rezipiert und transformiert wird. Schwerpunkt der folgenden Exegese von Gen 25,22–23 sind zwei Themen: die Leerstelle in der Frage der Rebekka und die Verhältnisbestimmung der „zwei Völker“. Im Rahmen der Erzeltern Erzählungen der Genesis heißt es in Gen 25,22–23 über Rebekka und ihre Zwillingsschwangerschaft mit Jakob und Esau:

וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקֶרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם־כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי
וַתִּלְךְ לְדַרְשׁ אֶת־יְהוָה
וַיֹּאמֶר יְהוָה לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם³⁵ בְּבֶטֶןךָ וְשְׁנֵי לְאֻמִּים
מִמֶּעֶיךָ יִפְרְדוּ וְלֵאמֹם מְלֹאִם יִאֲמָן וְרֵב יַעֲבֹד צֶעִיר

²² Und die Kinder stießen sich in ihrem Leib. Da sagte sie: Wenn das so ist, warum geschieht mir das? Und sie ging hin, JHWH zu befragen.

²³ JHWH aber sprach zu ihr: Zwei Nationen sind in deinem Bauch, und zwei Stämme trennen sich aus deinem Inneren; und ein Stamm wird stärker sein als der andere, und der Ältere wird dem Jüngeren dienen (Übers. MG).

Leserinnen und Leser von Übersetzungen ahnen oft gar nichts „von dem schwankenden Grund, auf dem sie stehen“³⁶, und welche komplexe Fragen der Textgeschichte hinter einem einzelnen Bibelvers stehen können. Die Frage der Rebekka in Gen 25,22 – אִם־כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי (Wenn das so ist, warum denn ich? / warum geschieht mir das?) – lässt sich schwer genau wortwörtlich wiedergeben: Wenn so, warum dieser ich? Der Satz enthält rein sprachlich eine Leerstelle, deren Auffüllung zu unterschiedlichen Interpretationen führt: Handelt es sich um eine Frage oder um einen Ausruf? Hinterfragt Rebekka ihre Schwangerschaft oder ihre Existenz? Wendet sie sich an Isaak oder an Gott? Die Interpretation dieses Ausrufs ist alles andere als eindeutig. Dies zeigt sich schon in antiken Übersetzungen. Die Septuaginta ergänzt die hebräischen Nominalsätze durch Verben: εἰ οὕτως μοι μέλλει γίνεσθαι ἵνα τί μοι τοῦτο (Wenn es mir so geschehen soll, wozu mir dieses?). Die syrische Peschitta ergänzt von Gen

³⁵ Qere: גוֹיִם.

³⁶ REICHERT, Aufgabe, 136.

27,46 her *h̄j*², was חיה entsprechen würde (*Warum lebe ich?*).³⁷ Auch moderne Übersetzungen füllen diese Leerstelle auf unterschiedliche Weise:

Luther (1984): „Wenn mir’s so gehen soll, warum bin ich schwanger geworden?“

Zunz: „Wenn dem so, wozu bin ich dies?“

Buber: „Ist dem so, / wozu nur bin ich?“

Plaut: „Wenn dem so ist, warum habe ich es denn gewünscht?“

Elberfelder Bibel: „Wenn es so steht, warum *trifft* mich dies?“

Einheitsübersetzung: „Wenn das so ist, was soll dann aus mir werden?“

Bibel in gerechter Sprache: „Wenn das so ist, wozu bin ich dann da?“

Die Zunz-Übersetzung mit ihrem unvollständigen deutschen Satz entspricht der Sperrigkeit des hebräischen Textes vielleicht am ehesten. Den Anspruch, dem „Urtext“ möglichst nahe zu kommen, haben alle diese Übersetzungen. Trotzdem sind die Ergebnisse sehr unterschiedlich. Die einzelnen Übersetzungen gehen unterschiedlichen Nuancen und Interpretationsmöglichkeiten nach, die im hebräischen Text angelegt sind.

Die Ratlosigkeit der Rebekka drückt sich in diesem Ausruf aus. Es handelt sich also um ein kurzes Gebet in den Nöten einer Schwangerschaft. Rebekkas Lösungsansatz bei ihren Schwangerschaftsproblemen ist nach Gen 25,22–23 die Gottesbefragung.³⁸ Im Gegensatz zur Bibel wird in mesopotamischen und hethitischen Quellen oft berichtet, dass sich schwangere Frauen bei Problemen an Gottheiten wandten.³⁹ Nach biblischer Tradition gilt Esau als Stammvater der Edomiter. Die hebräischen Termini גוי (*Nation*) und לְאוֹם (*Stamm*) sind in Sippen- und Stämmeorganisation verwurzelt. Mit Rebekkas Zwillingssöhnen Jakob und Esau wird seit der frühen Königszeit das spannungsreiche Verhältnis von Israel und Edom verbunden (vgl. Gen 36; 2 Sam 8,13f; 2 Kön 8,20–22). Aufgrund des Geburtsorakels ist Jakob Rebekkas Lieblingssohn: Sie hilft ihm, sich durch Betrug den Segen Isaaks zu holen (Gen 27,1–29).

Der rabbinische Midrasch GenR 63,6–7 zu Gen 25,22 verknüpft Gen 25,22, Jer 1,5 und Ps 58,4 miteinander:

„Immer wenn sie (Rebekka) bei Versammlungshäusern (Synagogen) und Lehrhäusern stand, wollte Jakob herauskommen, wie geschrieben steht: *Bevor ich dich im Bauch gebildet habe, habe ich dich erkannt. Bevor du aus dem Mutterleib (בְּרַחֵם) hervorgegangen bist, habe ich dich geheiligt* (Jer 1,5). Immer wenn sie an Häusern für den Götzendienst vorbeiging, wollte

³⁷ WESTERMANN, Claus: Genesis. 2. Teilband. Genesis 12–36 (BKAT 1/2), Neukirchen-Vluyn ²1989, 501, nimmt diese Übersetzungslinie auf: „Wenn es so ist, warum ‚lebe‘ ich dann.“

³⁸ Vgl. GROHMANN, Marianne: Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007, 135.

³⁹ Vgl. Van der TOORN, Karel: From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman (BeSe 23), Sheffield 1994, 82–83.

Esau herauskommen, wie geschrieben steht: *Abgewendet haben sich die Frevler vom Mutterleib an* (מרחם; Ps 58,4).⁴⁰

Die Stichwortverbindung wird über מרחם hergestellt, das sich sowohl mit *aus dem Mutterleib* als auch *vom Mutterleib an* übersetzen lässt. Ps 58,4 wird als Beispiel für das frevelhafte Wesen Esaus von Mutterleib an gelesen. In BerR 63 wird erzählt, dass Rebekkas Zwillingssöhne schon im Mutterleib ihren lebenslangen Streit begannen. Im Lehrhaus erfuhr sie, dass zwei einander bekämpfende Völker in ihrem Körper waren. Rebekka nahm schon früh Jakobs Besonderheit wahr. Je öfter sie seine Stimme beim Studium hörte, umso tiefer wuchs ihr Gefühl für ihn (BerR 63,10). Hier wird die Abgrenzung von den Frevlern zur eigenen Identitätsbildung verwendet und auf eine Typologie Jakob – Esau angewendet. Die rabbinische Tradition deutet den pränatalen Konflikt zwischen Jakob und Esau typologisch und sieht – vielleicht aufgrund der Parallele der Zwillingsgeschichten von Jakob und Esau mit Romulus und Remus – in den Edomitern die Vorfahren der Römer. Transformiert wird nicht der hebräische Bibeltext, aber durch die Stichwortverbindung werden die Kontexte transformiert, und es entstehen neue Sinndimensionen.

Im Neuen Testament wird Rebekka an einer einzigen Stelle erwähnt, in Röm 9,10–13:

„Aber nicht nur [Sara], sondern auch Rebekka, die von einem schwanger war [ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα], Isaak, unserem Vater; denn bevor sie [die Söhne] geboren waren und weder Gutes noch Böses getan hatten – damit Gottes erwählender Vorsatz bleibe, nicht durch Werke, sondern durch den, der beruft, – wurde ihr⁴¹ gesagt: *Der Größere wird dem Kleineren dienen* [Gen 25,23 LXX], wie geschrieben steht [καθὼς γέγραπται]: *Den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehasst*“ [Mal 1,2.3 LXX].

Wörtliches Zitat des Septuaginta-Textes und paulinische Deutung sind hier eng ineinander verwoben. Rebekka ist nach Sara das zweite Beispiel aus der Verheißungslinie Israels, ein Beispiel für die lange Zeit unfruchtbaren Erzmütter, die aufgrund von Gottes Verheißung Kinder bekommen. Dass Rebekka von Isaak schwanger wurde, wird in der Genesis nicht explizit berichtet, Paulus führt hier die Wendung ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα ein: ἐξ ἑνὸς (*mit einem*), soll betonen, dass Jakob und Esau Zwillingenbrüder sind, die zugleich gezeugt wurden. Während es bei Sara möglich ist, von den zwei unterschiedlichen Müttern Sara und Hagar auf unterschiedlichen Stand der Nachkommen zu schließen, haben Esau und Jakob denselben Vater und dieselbe Mutter. Im Hintergrund steht Gen 25,21ff. Paulus spricht hier,

⁴⁰ GenR 63 zu Gen 25,22 in eigener Übersetzung; vgl. ähnlich MTeh (Buber) zu Ps 58,4.

⁴¹ In einigen Handschriften und Übersetzungen wird αὐτῆ (ihr) weggelassen. Darin könnte ein Beispiel der fortschreitenden Unsichtbarmachung von Frauen in der biblischen Wirkungsgeschichte liegen.

wie in Röm 4,1 als Israelit von Isaak, „unserem“ Vater. Er versteht Rebekkas Schwangerschaft als Beispiel für Gottes freies Auswahlhandeln in der Geschichte Israels, das sich hier in einer Umkehrung des traditionellen Erstgeburtsrechts äußert. Dass in der Genesis noch vor Esaus und Jakobs Geburt Rebekka das weitere Schicksal ihrer Söhne verheißen wird, deutet Paulus als Beispiel für Gottes Freiheit der Berufung, unabhängig von menschlichen Taten.⁴²

In der Methodik der Bibelauslegung bestehen also Parallelen zwischen neutestamentlicher und rabbinischer Literatur: Das zeigt sich z. B. in den Einleitungsformeln zu Zitaten aus dem Alten Testament⁴³ oder in der Kombination von Texten aus der Tora und den Propheten.⁴⁴ Bibelstellen aus verschiedenen Kontexten werden zur Unterstützung der eigenen Position verwendet. Die „Schrift“ gilt als Autorität, gleichzeitig ist der Umgang mit ihr wie im Midrasch spielerisch, assoziativ. Neu ist der hermeneutische Schlüssel, die Deutung der Erzelternerzählungen vom Christusgeschehen her: Den Christusgläubigen soll mit Beispielen aus dem Alten Testament ihre legitime Herkunft von den Erzeltern Israels bewiesen werden.

Die Interpretationsrichtung des Paulus wird bei den Kirchenvätern und in der weiteren christlichen Wirkungsgeschichte zu antijüdischer Polemik ausgebaut. Das spannungsreiche christlich-jüdische Verhältnis im Mittelalter beleuchtet Israel Yuval in seiner 2007 in deutscher Übersetzung erschienenen Studie „Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen.“⁴⁵ Yuval hatte bereits 1993⁴⁶ die provokante These aufgestellt, dass zwischen dem jüdischen Märtyrertum angesichts der Judenverfolgungen rund um den ersten Kreuzzug (1096), das in der Tötung jüdischer Kinder durch ihre Eltern einen grausamen Höhepunkt fand, und der ungefähr eine Generation später in christlichen Kreisen aufkommenden Ritualmordlüge, des Verdachts der rituellen Schlachtung jüdischer Kinder zu Pessach, ein Zusammenhang besteht. Diese provokante These löste heftige Kontroversen

⁴² Vgl. GROHMANN, Marianne: Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel, in: ÖHLER, Markus (Hg.): Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Darmstadt 1999, 97–116: 110–111.

⁴³ Vgl. z. B. וְכָתוּב (es steht geschrieben, dass; bYev 64a) und γέγραπται γὰρ ὅτι (denn es steht geschrieben, dass; Gal 4,22).

⁴⁴ Die Praxis des Paulus, zwischen Zitaten aus der Tora und solchen aus den Propheten Verbindungen herzustellen, wie z. B. zwischen Gal 4,27, dem eher fernliegenden Zitat aus Jes 54,1 LXX, und Gal 4,30, einem Zitat von Gen 21,10 LXX, hat Parallelen in der rabbinischen Praxis der פתיחה, der „Eröffnung“ der Synagogenpredigt.

⁴⁵ Das Werk wurde 2000 in hebräischer Sprache verfasst und ist 2006 in englischer Übersetzung erschienen: YUVAL, Israel Jacob: Two Nations in your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages, Berkeley/Los Angeles 2006.

⁴⁶ YUVAL, Israel Jacob: Vengeance and Damnation, Blood and Defamation. From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations (hebr.), in: Zion 58/1993, 31–90.

unter israelischen Historikern und darüber hinaus aus.⁴⁷ Yuval untersucht zentrale Themen der Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Christentum im Zeitraum 1096–1240 in den polarisierenden Gegensatzpaaren: die Typologie Jakob – Esau, Pessach – Ostern und Märtyrertod – Ritualmordbeschuldigung. Er betont, dass nicht nur das Judentum prägend für Entwicklungen im Christentum war, sondern dass auch der christliche Einfluss – indirekt durch den Versuch der Abgrenzung, aber auch innerjüdisch bei der Entwicklung der Pessach-Haggadah – auf das spätantike und mittelalterliche Judentum nicht unerheblich war.

Wir sehen an diesem Beispiel, dass jeder Bibeltext ganz unterschiedliche Auslegungen hervorbringt. Biblische Texte werden immer wieder in unterschiedliche Kontexte gestellt und ergeben damit ganz andere Sinnmöglichkeiten. Neutestamentliche und rabbinische Auslegungen sind Beispiele eines Prozesses der ständigen Interpretation, der schon innerhalb der Hebräischen Bibel beginnt und sich bis heute fortsetzt. Bibelauslegung war im Verhältnis von Judentum und Christentum nicht immer ein Ort des Gespräches, sondern häufiger noch der polemischen Auseinandersetzung.⁴⁸ Jede Polemik wird zu unterschiedlichen Zeiten auf verschiedene Art und Weise gefüllt und ist somit relativierbar.

Die Bibelübersetzung ist ein spezieller Fall der Textrezeption, weil sie für viele Rezipientinnen und Rezipienten an die Stelle des „Originals“ tritt. Jede Bibelübersetzung bewegt sich im Spannungsfeld zwischen „Originaltext“ und Zielpublikum. Zwischen Treue oder „Loyalität“ dem Ausgangstext gegenüber und der Verständlichkeit für zeitgenössische Leserinnen und Leser sind Kompromisse unumgänglich.⁴⁹ Die hebräischen Bibeltexte sind an vielen Stellen mehrdeutig. Rabbinische Bibelauslegung macht deutlich, dass diese Mehrdeutigkeit kein Mangel ist, sondern dass diese vielfältigen Transformationen, Rezeptionen, Übersetzungs- und Interpretationsmöglichkeiten schon in der Hebräischen Bibel angelegt sind. Texte der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments werden also in Judentum und Christentum auf vielfältige Weise rezipiert und generieren so ein facettenreiches Beziehungsgeflecht.

5. Literatur

⁴⁷ Die Diskussion wurde 1994 ausführlich in der Zeitschrift „Zion“ geführt. Eine zusammenfassende Darstellung der umfangreichen Debatten findet sich bei WALZ, Rainer: Die Verfolgungen von 1096 und die Ritualmordlegende. Die Debatte über die Thesen Israel J. Yuvals, in: *Aschkenas* 9/1999, 189–232.

⁴⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Ursula RAGACS in diesem Band.

⁴⁹ Vgl. KRÜGER, Thomas: Probleme der Bibelübersetzung, in: *MARG* 19/2008, 241–255: 253.

5.1. Quellen

- ALAND, Kurt/NESTLE, Erwin (Hg.): Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁷1994 .
Bar Ilan's Judaic Library (BIJL) CD, Version 11.
Bible Works 7, Big Fork 2006.
ELLIGER, Kurt/RUDOLPH, Wilhelm (Hg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1984.

5.2. Sekundärliteratur

- BECHTOLDT, Hans-Joachim: Jüdische deutsche Bibelübersetzungen vom ausgehenden 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Kohlhammer, Stuttgart 2005.
- BENJAMIN, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers (1923), in: STÖRIG, Hans Joachim: Das Problem des Übersetzens (WdF 8), Darmstadt 1969.
- BLUM, Erhard/DÖRRFUß, Ernst M.: Altes Testament und christlich-jüdisches Gespräch, in: KRIENER, Katja/SCHRÖDER, Bernd (Hg.): Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre „Studium in Israel“, Neukirchen-Vluyn 2004, 57–69.
- BODENDORFER, Gerhard: Abraham zur Rechten Gottes. Der Ps 110 in der rabbinischen Tradition, in: EvTh 59/1999, 252–266.
- BUBER, Martin/ROSENZWEIG, Franz: Die Schrift. 4 Bände, Verlag Lambert Schneider, Gerlingen 1976.
- BUBER, Martin/ROSENZWEIG, Franz: Warum und wie wir die Schrift übersetzten. Anhang, in: BAUER, Anna E.: Rosenzweigs Sprachdenken im „Stern der Erlösung“ und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift (Europäische Hochschulschriften 23/466), Frankfurt a. M. 1992, 447–463.
- FRANKEMÖLLE, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“, Paderborn/Frankfurt a. M. 2005.
- GOLDMANN, Manuel: „Die große ökumenische Frage ...“ Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (NBST 22), Neukirchen-Vluyn 1997.
- GROHMANN, Marianne: Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel, in: ÖHLER, Markus (Hg.): Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Darmstadt 1999, 97–116.
- GROHMANN, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000.
- GROHMANN, Marianne: Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007.
- HENDEL, Ronald S.: Farewell to SBL: Faith and Reason in Biblical Studies, in: BAR 36/2010, 28.74.
- HENRIX, Hans Hermann/KRAUS, Wolfgang: Die Kirchen und das Judentum II: Dokumente von 1986 bis 2000, Gütersloh 2000.
- KRÜGER, Thomas: Probleme der Bibelübersetzung, in: MARG 19/2008, 241–255.
- LISS, Hanna: Entkontextualisierung als Programm. Die Bedeutung des göttlichen Namens bei Franz Rosenzweig und die pronominale „Er-Setzung“ des Tetragramms, in: HERRMANN, Klaus u. a. (Hg.): Jewish Studies Between the Disciplines/Judaistik zwischen den Disziplinen. FS Peter Schäfer, Leiden/Boston 2003, 373–404.
- MÜLLER, Augustin R.: Bubers Verdeutschung der Schrift – die wirkliche Übersetzung?, in: GROß, Walter (Hg.): Bibelübersetzung heute. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen (AGWB 2), Stuttgart 2001, 267–282.

- NORD, Christiane: Translatorische Aspekte: Wie „funktioniert“ das Übersetzen?, in: SNELL-HORNBY, Mary u. a. (Hg.): Handbuch Translation, Tübingen ²2005, 141–144.
- OSTEN-SACKEN, Peter: Vom Nutzen jüdischer Schriftauslegung für Christen, in: Wie aktuell ist das Alte Testament? (VIKJ 2), Berlin ³1985, 86–106.
- PLAUT, W. Gunther: תורה Die Tora. In jüdischer Auslegung 5, Gütersloh 2004.
- REICHERT, Klaus: Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen (Edition Akzente), München/Wien 2003.
- SCHORCH, Stefan: Sakralität und Öffentlichkeit. Bibelübersetzungen als Paradigmen jüdischen Übersetzens, in: LEZZI, Eva/SALZER, Dorothea M. (Hg.): Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft (minima judaica 6), Berlin 2009, 51–76.
- STEMBERGER, Günter: Geschichte der jüdischen Literatur, München 1977.
- STEMBERGER, Günter: Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: DOHMEN, Christoph/STEMBERGER, Günter: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KStTh 1,2), Stuttgart u. a. 1996, 23–132.
- STEMBERGER, Günter: Vollkommener Text in vollkommener Sprache. Zum rabbinischen Schriftverständnis, in: JBTh 12/1997, 53–65.
- Van der TOORN, Karel: From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman (BeSe 23), Sheffield 1994, 82–83.
- WALZ, Rainer: Die Verfolgungen von 1096 und die Ritualmordlegende. Die Debatte über die Thesen Israel J. Yuvals, in: Aschkenas 9/1999, 189–232.
- WESTERMANN, Claus: Genesis. 2. Teilband. Genesis 12-36 (BKAT 1/2), Neukirchen-Vluyn ²1989.
- YUVAL, Israel Jacob: Two Nations in your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages, Berkeley/Los Angeles 2006.
- YUVAL, Israel Jacob: Vengeance and Damnation, Blood and Defamation. From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations (hebr.), in: Zion 58/1993, 31–90.
- ZENGER, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart ²1996.