

Annette Jantzen

Gotteswort, weiblich

Wie heute zu Gott sprechen?

Gebete, Psalmen und Lieder

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C014496

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © OneLineStock/shutterstock

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: GGP media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39480-5

ISBN E-Book (EPUB) 978-3-451-83480-6

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83481-3

Inhaltsverzeichnis

Gebrauchsanleitung für dieses Buch	9
Unterwegs zu einer nichtpatriarchalen Gottes- rede: Problemanzeigen und Hoffnungen	11
Räume der Gottesbegegnung	11
Nichtpatriarchale Gottesrede als Notwendigkeit	15
Liturgische Ignoranz gegenüber wissenschaft- lichen Erkenntnissen	17
Das Problem einer systemstabilisierenden Sprache	18
Variierende Gottesnamen oder „Herr“?	21
Biblische Marginalisierungen aufzeigen	24
Eine Tradition der Imperialisierung des Gottesbildes	25
Gesucht ist eine suchende Gottesrede	28
Warum und wie also nichtpatriarchal von Gott reden?	30
Gott weiblich anreden	30
Gotteswort, weiblich: Ein Versuch	36
Eine nichtpatriarchale Gebetssprache finden . .	46
Gebete und Gebetssprache im Gottesdienst . .	51
Trinitarische Formulierungen	58
Quellen der Gottesrede	61
Eingangsgebete	64
Gebetstexte	67

Psalmgebet	72
Ein biblisches Gebetbuch	72
Fremdheitserfahrungen	74
Beten aus der Perspektive der Machtlosen	80
Sprachräume und Gottesbilder	81
Aber wie mit Psalmen beten?	83
Psalmgebet nach Ps 4	86
Psalmgebet nach Ps 20	87
Psalmgebet nach Ps 23	87
Psalmgebet nach Ps 27	88
Psalmgebet nach Ps 32	90
Psalmgebet nach Ps 55	92
Psalmgebet nach Ps 86	92
Psalm 103	93
Krisenpsalm	95
Psalm für Beterinnen, die an ihrer Kirche leiden	96
Fürbittgebet	98
Vergebens- und Fürbitten in der Fastenzeit	105
Fürbitten nach dem Evangelium von der Berg- predigt und nach einem Vierteljahr Pandemie	107
Vergebens- und Fürbitten nach der Geschichte vom Stillen des Sturms, im Sommer 2020 nach der Explosion im Hafen von Beirut und nach einem halben Jahr mit der Corona-Pandemie	109
Fürbitten nach 10 Monaten Pandemie	110
Zum Fest der Heiligen Familie nach einem Dreivierteljahr Pandemie	111
Palmsonntag nach einem Jahr Pandemie	112
Nach der Geschichte vom Stillen des Sturms (Mk 4,35–41) und nach anderthalb Jahren Pandemie	114

Nach der Unwetterkatastrophe im Rheinland und in der Eifel 2021 – und nach der Geschichte von der wunderbaren Brotvermehrung (Joh 6,1–15 par.)	115
Segen	117
2. Sonntag nach Weihnachten	124
2. Sonntag der Osterzeit/Das Evangelium von Thomas, dem Zweifler	124
Zur Erzählung aus dem Evangelium von der Auferweckung der Tochter des Jäirus	125
Segen von Atem und Kraft	126
Segen von Blicken und Größe	127
Segen zu Pandemie- und anderen schweren Zeiten	128
Segen vom Hoffen und Blühen	128
Segen in Resonanz auf Psalm 116	129
Segen für finstere Zeiten (zu Mk 13,24–32)	130
Andere Texte	131
Exsultet – Lob der Osterkerze	133
Pfingstsequenz	135
Pfingsthymnus	136
Dreifaltigkeitssonntag – ein Gotteslied	137
Allerheiligenlitanei	138
Ein Lied nach Ps 103	139
Zum Abschluss	140

Gebrauchsanleitung für dieses Buch

Dieses Buch speist sich in großen Teilen aus einer auf Dauer angelegten Arbeit: Für jeden Sonntag einen Text für Wort-Gottes-Feiern bereitzustellen und eine geschlechtergerechte Perspektive zu eröffnen, wo sonst die Frohe Botschaft von patriarchalen und sexistischen Tendenzen verdeckt werden könnte. Dieses auf Dauer hin angelegte Unternehmen heißt „Gotteswort, weiblich“ und ist ein Angebot der katholischen Frauenseelsorge im Raum Aachen. Für jeden Sonntag des Kirchenjahrs finden Menschen, die für die Gottesdienste in ihrer Gemeinde Verantwortung übernehmen, hier Texte, Vorlagen, Vorschläge und Perspektiven, um die Gebets- und Lesungstexte neu zum Klingen zu bringen.

Die Absicht dieser praktischen Texte soll sich aber nicht nur nachträglich rekonstruieren lassen, sondern sie wird einleitend dargelegt, erläutert und zur Diskussion gestellt. Gerade die Absicht, religiöse Sprache von impliziten Machtansprüchen des Patriarchats zu befreien, muss sich explizit dem Diskurs stellen, will sie nicht unglaublich werden und in gleicher Weise wie die kritisierte patriarchale Sprache Standards setzen, ohne Rechenschaft über ihre Bedingungen und Möglichkeiten zu geben.

Darum ist den für Wort-Gottes-Feiern, für gemeinschaftliche Gebete und andere Gottesdienste nutzbaren Texten ein längerer theoretischer Teil vor-

geschaltet, in dem Notwendigkeit und Möglichkeiten einer Gebetssprache verhandelt werden, die patriarchale Vorstellungen und Normierungen überwindet. Im Anschluss finden sich die Kapitel zu den verschiedenen Gebetsgattungen einer Wort-Gottes-Feier vom Eingangsgebet bis zum Segen, ergänzt um ein Kapitel mit Texten zu christlichen Hochfesten, bei denen die liturgischen Texte besonders häufig und besonders weit hinter dem aktuellen Stand der theologischen Erkenntnis zurückbleiben.

Das doppelte Anliegen dieses Buches spiegelt sich so in seinem Aufbau wider: Es lädt im ersten Teil zur Reflexion und zum Diskurs über religiöse Sprache, Patriarchat und Sexismus ein. Im zweiten Teil gibt es konkrete Texte an die Hand, um Gottesdienste zu gestalten und Alternativen für nicht mehr geeignete Gebetsformulierungen zu finden. In beiden Teilen will es ermutigen und eine Grundlage bieten, um zu einer heutigen, persönlichen, in der Liturgie anwendbaren Gebetssprache zu finden.

Unterwegs zu einer nichtpatriarchalen Gottesrede: Problemanzeigen und Hoffnungen

Religion ereignet sich nicht im luftleeren Raum. Religion, und umso mehr die Rede vom Glauben in praktischer Absicht, ist darum durchdrungen von der Welt, in der wir leben. In einer Welt, in der sämtliche Unterdrückung, ungerechte Herrschaft, Gewalt und Macht ausübung überwunden wären, wäre auch die religiöse Sprache selbstverständlich eine inklusive Sprache, die niemanden ausgrenzt, abwertet, marginalisiert oder einengt, fremdbestimmt oder unsichtbar macht. Sie wäre eine Sprache, die das Gottesgeheimnis schillernd und farbenprächtig zum Ausdruck brächte und alle, die sie hörten, ohne Umwege zur Herzensweite und in die Freiheit führte.

Räume der Gottesbegegnung

Religion ereignet sich nicht im luftleeren Raum. Und zugleich sollen die eigenen religiösen Räume – ich begrenze mich an dieser Stelle auf die Räume im römisch-katholischen Zweig des Christentums – Räume der Begegnung mit nichts weniger als der Wirklichkeit Gottes selbst sein. Gebet, Bibellektüre, Gottesdienst oder Gemeindegesang sind einige solcher Räume – in diesem Buch wird insbesondere von den

liturgischen Räumen die Rede sein. Die Räume der Gottesbegegnung sind keine Sonderräume in einem Paralleluniversum, sondern sie sind Räume in dieser unserer Welt. Darum können sie gar nicht anders als durchdrungen sein von der Ordnung dieser Welt, von den Bedingungen, unter denen wir leben, und von den Erfahrungen, die wir machen. Es ist darum einerseits unvermeidlich und andererseits mit Trauer verbunden, sich einzugestehen, dass die eigenen religiösen Räume nicht immer schon inklusive Räume sind. Die eigenen religiösen Räume sind ja die privatesten Räume, in denen die Seele sich ausrichtet auf das Geheimnis des Lebens, auf das Mehr-als-Alles. Hier geht es um die Erfahrung des unbedingten Angenommenseins, und noch dazu um das Versprechen, dass diese Erfahrung keine Einbildung ist und nichts rein Subjektives bleibt, sondern dass sie wirklich ist, von einem Grad an Wirklichkeit, vor dem noch die handfesteste Realität in etwa so viel Bestand hat wie eine Seifenblase. Diese Räume der Gottesbegegnung sind Räume unserer Welt, und es hat sich allerhand darin angesammelt, was die Gottesbegegnung erschwert, anstatt sie zu ermöglichen. Die eigenen religiösen Räume enthalten Vorstellungen von Gott, die Menschen einengen, anstatt sie in die Freiheit zu führen, sie enthalten Sprachspiele, die Gott fremd statt nahbar machen, und sie enthalten Praktiken, die menschlich-männliche Herrschaftsordnungen reproduzieren, anstatt sie zu überwinden. Alles das disqualifiziert aber diese Räume nicht, sondern nimmt sie ernst als Teil unseres Lebens. Und dieses Eingeständnis nimmt auch die Erfahrungen ernst, die wir als Menschen in einer nicht-

perfekten Welt- und Wirtschaftsordnung als Unterdrückte oder als Privilegierte (oder beides) machen.

Wenn das Gottesgeheimnis etwas mit dieser Welt zu tun hat, dann wird es notwendig mit den Strukturen der Unterdrückung konfrontiert, in ihnen ausgedrückt und dabei verformt, verdunkelt und verzerrt. Und doch bleibt es widerständig und verweist in aller Gebrochenheit des menschlichen Ausdrucks auf eine Wirklichkeit, in der alle diese entwürdigenden Strukturen überwunden sind.

Religion ereignet sich nicht im luftleeren Raum: Darum ist die liturgische Sprache als Sprache des religiösen Ausdrucks im ersten Drittel des 21. Jahrhunderts in Westeuropa eine Sprache, die alle Begrenzungen dieses Sprach- und Kulturraums in sich trägt. Sie ist durchdrungen von einer patriarchalen Tradition, die auch in den demokratisierten Gesellschaften noch nicht völlig überwunden ist, sondern fortlebt und fortgeschrieben wird. Und natürlich ist sie auch geprägt von allen anderen privilegierenden bzw. unterdrückenden Strukturen, die sie in unterschiedlichem Maß reflektiert und überwunden hat, wie Rassismus, Kolonialismus, Klassismus und Eurozentrismus, um nur die prägendsten zu nennen.

Nun ist der Titel dieses Buches aber „Gotteswort, weiblich“ und nicht „Nichtpatriarchale Gottesrede“. Denn der Ausgangspunkt war nicht ein Sturmangriff auf das Patriarchat, sondern schlicht der Versuch, Alternativen zu den vorherrschenden männlich-dominanzorientierten Gottesanreden und -bildern für die liturgische Anwendung zu entwickeln. Dabei zeigte sich sehr schnell, dass hier mehr im Argen liegt als ein männlicher Artikel. Die gleichen Bilder nur zu ver-

weiblichen schien nicht sinnvoll, wenn nicht gar widersinnig. Gott „Königin und Herrscherin“ zu nennen statt „König und Herrscher“ klingt zwar ungewohnt, und die Formulierung hebt, weil sie noch nicht zur Floskel geworden ist, die Bedeutung der Herrschaftsanrede ins Bewusstsein. Aber damit wird gleichzeitig auch klar: Dass Gott Herrscherin und Königin ist, ist nur ein sehr kleiner Ausschnitt dessen, was sich über Gott sagen ließe. Darin kann sich das Gottsein Gottes nicht erschöpfen. Gottesanreden geschlechtlich flexibler zu machen – was ja kein Problem sein dürfte, weil Gott ja jede Grenze der Geschlechtlichkeit übersteigt – reicht also nicht. Der Versuch, Gott weiblich ins Wort zu bringen, führt weiter, nämlich zur Entdeckung, wie tief das Patriarchat mit seinen ihm innewohnenden Vorstellungen von Binarität und Polarität, von Herrschaft und Unterordnung in unsere Gottesrede eingeschrieben ist. Und diese Entdeckung führt dann wiederum zum Versuch, diese Grenzen der patriarchalen Gottesbilder zugunsten einer inklusiven Gottesrede zu überwinden.

Das Patriarchat ist dabei nicht das einzige Problem einer inklusiven Gottesrede. Hier ließe sich noch mit dem von Elisabeth Schüssler Fiorenza etablierten Begriff des „Kyriarchats“ ausführen, welche Wechselwirkungen es zwischen dem Patriarchat und anderen Diskriminierungsformen wie Rassismus oder Ableismus (Diskriminierung von Menschen mit Behinderung) gibt. Ich werde im Fortgang trotzdem von Patriarchat bzw. vom Versuch einer nichtpatriarchalen Gottesrede schreiben. Ich bin mir der Begrenztheit dieser Perspektive bewusst. Aber zum einen ist schon das Unternehmen groß genug, eine liturgische Spra-

che ohne sexistische Diskriminierung zu entwickeln, und zum anderen scheint mir der „Knotenpunkt Patriarchat“ die prägende Diskriminierung in der römisch-katholischen Kirche zu sein. Theologie und Religion zielen aber auf die Freiheit. Ich bin davon überzeugt, dass diese befreiende Dimension bei aller Gebrochenheit der kirchlichen Gottesrede noch vorhanden und erfahrbar ist. Darum ist in der kirchlichen Sprache selbst grundgelegt, dass sie immer wieder kritisiert und weiterentwickelt werden kann und muss. Diese Bewegung wird nie abgeschlossen sein. Nur im Bewusstsein der je eigenen Begrenztheit und Vorläufigkeit lässt sich das Gottesgeheimnis ins Wort bringen. Wo umgekehrt das menschliche Wort der Weiterentwicklung entzogen wird, wird es vergöttlicht und steht damit der Gottesbegegnung selbst im Weg, und es wird dabei letztlich zu einer leeren Hülle, die nicht mehr mit der Wirklichkeit der Sprechenden gefüllt ist – und auch nicht mehr mit einem Abglanz der Wirklichkeit Gottes.

Nichtpatriarchale Gottesrede als Notwendigkeit

Wenn sie nicht ungehört verhallen soll, muss die Rede vom Gottesgeheimnis immer neu entwickelt werden. Und wenn patriarchale Strukturen immer klarer als unterdrückende und zu überwindende Strukturen begriffen werden, dann ist die Entwicklung einer nicht-patriarchalen Gottesrede eine unumgängliche Aufgabe. Diese Aufgabe ist umso schwieriger, als das Patriarchat die römisch-katholische Gottesrede so

durchdringt, dass es zumindest aus der Innenansicht gar nicht mehr selbst auf den ersten Blick wahrzunehmen ist. Elizabeth Johnson stellt das Problem in wenigen Sätzen umfassend dar, wenn sie schreibt:

„Auch bei flüchtiger Betrachtung ist es offensichtlich, dass sich die christliche Gemeinschaft normalerweise am Modell des herrschenden männlichen Menschen orientiert, wenn sie über Gott spricht. Sowohl die benutzten Bilder als auch die sie begleitenden Begriffe spiegeln die Erfahrung der Männer wider, die innerhalb eines patriarchalen Systems Verantwortung tragen. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, dass männliche Metaphern verwendet werden, denn Männer sind ebenfalls nach dem Bilde Gottes geschaffen und eignen sich folglich, begrenzt als Ausgangspunkt für das Sprechen über Gott zu dienen. Vielmehr besteht das Problem darin, dass diese männlichen Begriffe ausschließlich, wortwörtlich und patriarchal gebraucht werden.“¹

Die Entwicklung einer nichtpatriarchalen Gottesrede verlangt ein neues Sich-ins-Verhältnis-Setzen zu Gott und eine genaue Prüfung der Denkmuster und Sprachspiele, die zur Anwendung kommen. Sie ist dazu eine praktische Angelegenheit, bei der die Sprache im Entstehen schon dem liturgischen Ernstfall ausgesetzt und auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft wird: Die Möglichkeit nichtpatriarchaler Gottesrede lässt sich nicht unabhängig von der Praxis der Gottesrede, also im besonderen Maße nicht unabhängig von der liturgischen Sprache erörtern. Denn in der liturgischen Sprache findet die Rede von Gott erst einen Resonanzraum. Natürlich gibt es andere Resonanzräume, und es werden mehr, je leerer die Räume der Liturgie bleiben. Trotzdem muss eine kirchliche Gemeinschaft diese gottesdienstlichen Resonanzräume pflegen und besonders beachten, weil hier die Selbstvergewisse-

rung als Glaubensgemeinschaft stattfindet. Liturgische Sprache setzt, prägt, aktualisiert und reproduziert, wie wir unseren Glauben buchstabieren. Mit „wir“ ist in diesem Fall die Glaubensweise innerhalb der römisch-katholischen Kirche gemeint, Vergleichbares lässt sich für andere kirchliche Traditionsgemeinschaften aber auch herausarbeiten.

Liturgische Ignoranz gegenüber wissenschaftlichen Erkenntnissen

Der Graben zwischen theologischer Forschung und kirchlicher Praxis zeigt sich ausgerechnet und unvermeidlicherweise besonders deutlich im Bereich der liturgischen Sprache. Exegetische Erkenntnisse und andere Erträge der wissenschaftlichen theologischen Forschung finden nur sehr verzögert Eingang in die Liturgiesprache. Die Liturgie ist deswegen von besonderem Gewicht, weil innerhalb der katholischen Kirche ein Deutungsmonopol gegeben ist, bei dem in zentralistischer Weise verbindliche Texte vorgegeben werden. Das betrifft etwa die Leseordnung, die bestimmte Verbindungslinien zwischen biblischen Texten nahelegt, bestätigt, vereindeutigt, verschweigt oder negiert, die aber auch durch die Auswahl und Kürzung der biblischen Texte die Vielfalt der biblischen Tradition einengt und nach einer Systematisierung, die keiner Kritik unterworfen ist, hervorhebt oder zum Schweigen bringt. Das betrifft aber auch die Formulierungen der Gebete, die in ihrer deutschen Übersetzung häufig den Nominalstil des Lateinischen

nachzubilden versuchen und nicht selten eher nach dogmatischer Belehrung der Gottesdienstfeiernden denn als Gebete zu Gott in seiner*ihrer Nähe und Entzogenheit klingen.

Das Problem einer systemstabilisierenden Sprache

Und auch das Menschen-, Welt- und Gottesbild, das den verbindlich vorgegebenen Gebeten zugrunde liegt, wird keiner Kritik unterzogen, die die gesellschaftlichen, kulturellen, persönlichen Hintergründe und Standorte der Formulierenden einbeziehen würde: In der liturgischen Sprache findet die Selbstrelativierung keinen Widerhall, die sich einstellen muss, wenn man die Standortgebundenheit des eigenen Welt- und Gottesverständnisses beachtet. Es ist eine systemstabilisierende, bestimmte Herrschaftsstrukturen legitimierende Gottesrede aus dem Sprachraum einer privilegierten, mit einer sprachlichen Abkürzung als „alte weiße Männer“ bezeichneten Gruppe. Wer die Sprache für die Liturgie normiert und als verbindlich vorgibt, hat eine enorme Macht über die Möglichkeiten der Glaubensaneignung durch die kirchliche Gemeinschaft. Mit dieser Macht wird bislang nur vordergründig transparent umgegangen. Vordergründig ist durch die hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche klar, wer hier die Leitung und damit die Deutungshoheit innehat. Aber wie diese Leitung zustande kommt, wer warum in welche (Leitungs-)Position kommt, bleibt oft unklar. In Bezug auf die Liturgie sind hier insbesondere die

liturgischen Kommissionen zu nennen, die verbindliche Vorgaben machen, aber für die Gläubigen nicht sichtbar werden und diese Vorgaben den Gläubigen gegenüber nicht begründen müssen. Es gibt darum für die Gläubigen keine effektiven Wege, die Entscheidungen der Liturgischen Kommissionen anzufechten.

Im Bereich der Liturgie wird so abgebildet, was für die gesamte Konstruktion von Macht in der Ämterhierarchie der römisch-katholischen Kirche gilt: Die auf Ausschluss beruhende Konstruktion von Macht wird nicht immer wieder kritisch auf ihre kulturellen und gesellschaftlichen Ursprünge hin befragt, sondern im Gegenteil in ihrem So-Sein sakralisiert und so der Kritik der Ausgeschlossenen entzogen. Das überrascht umso weniger, als die Emanzipation der Nichtprivilegierten durch Aneignung der befreienden Botschaft von der Solidarität Gottes mit den Unterdrückten und Entrechteten diese Ordnung in Frage stellen würde.

Das Ergebnis ist eine massive Verarmung der liturgischen Sprache, und diese betrifft wiederum in besonderer Weise die Gottesrede. „Gott“ wird in der aktuellen Sprache der römisch-katholischen Liturgie ausgesprochen verengt dargestellt. Von den Realisierungsweisen Gottes kommen im Gottesdienst nahezu ausschließlich solche zur Sprache, die auf einem Dualismus von Gott und Welt beruhen und die Gott in der Rolle des Herrschers, Königs und Vaters anreden. Auch das Bild des Vaters, das ja viele Beziehungsoptionen anbietet, wird nicht in einem breiten Bedeutungsspektrum angewendet, sondern stereotyp im Sinn eines liebevollen, aber übermächtigen Bestim-

mers gebraucht. Im liturgischen, aber auch im sonstigen innerkirchlichen Gebrauch wird die Rede von Gott als Vater, Herr und König so sehr mit der Wirklichkeit Gottes gleichgesetzt, dass sie nicht mehr als analoge Rede wahrgenommen wird. „Gott ist Vater“ wird in dieser Sprachgemeinschaft nicht mehr als Bild, sondern als Wirklichkeit Gottes wahrgenommen. Das wäre in sich ein kleineres Problem, wenn die Bilder für Gott weniger verengt wären.

Die vereindeutigende Tendenz begrenzt die Gottesrede aber so, dass in dem so gebildeten Sprachraum wichtige Wirklichkeiten der Sprechenden wie auch der angesprochenen göttlichen Instanz nicht mehr zum Klingen kommen können. Weder die Abgründigkeit Gottes angesichts der menschlichen Gewalterfahrung noch die schöpferische Vielfalt werden damit auch nur ansatzweise angedeutet. In einer Sprache, die dogmatische Eindeutigkeit transportieren will, lassen sich ambivalente Erfahrungen nicht ausdrücken. Ein auf ein eindeutiges Gottesbild begrenzter Glaube wird aber widersprüchliche und mehrdeutige, dissonante Erfahrungen des Menschseins oft genug nicht integrieren können und sich diesen Erfahrungen dann letztlich nicht gewachsen zeigen.

Wie tief die Gleichsetzung von Sprachbildern mit der Wirklichkeit Gottes im Bewusstsein der kirchlichen Gemeinschaften verwurzelt ist, hat sich beispielsweise am Sturm der Reaktionen auf die „Bibel in gerechter Sprache“² gezeigt. „Darf man das?“, war die Grundfrage der Reaktionen. Darf man am grammatischen Geschlecht vorbei übersetzen? Verfälscht man den biblischen Befund, wenn man einen Plural Maskulin aus dem Hebräischen mit männlicher und

weiblicher Form überträgt? Um das kurz einzuschieben: Ja, das darf man, denn der linguistische Befund ist hier nicht neutral. Wie im Französischen auch macht im Hebräischen die Anwesenheit eines männlichen Individuums eine ansonsten ausschließlich weibliche Gruppe zum sprachlichen Plural Maskulin. Und die Abwesenheit von Frauen ist in den seltensten Fällen gesichert: Nur verschwinden die Frauen in den Strukturen der männlichen Sprachformen. Das ist für die aktualisierende Erinnerung der biblischen Geschichten genauso ein Problem wie für die gesellschaftliche Teilhabe heute.

Variierende Gottesnamen oder „Herr“?

Die „Bibel in gerechter Sprache“ hat insbesondere den Gottesnamen quer zur Tradition übersetzt, ihn durch farbliche Hervorhebung gekennzeichnet und die Übertragung jeweils aus einem ganzen Bedeutungsspektrum verschiedener Benennungen gewählt und Alternativen dazu angegeben. Den so entstandenen Text zu lesen bedeutet, von der Nennung des Gottesnamens irritiert zu werden, besonders wenn der Text dann vorschlägt, SIE zu lesen, oder DIE EWIGE, DIE LEBENDIGE. Die Abwehr dagegen war groß, schnell wurde klargestellt, dass die „Bibel in gerechter Sprache“ in römisch-katholischen Gottesdiensten keine Anwendung finden dürfe.

Interessanterweise gab es keinen vergleichbaren Aufschrei, als 2016 die neue Einheitsübersetzung vorgestellt wurde, die den Gottesnamen durchgängig mit HERR überträgt und die sprachliche Selbstoffen-

barung Gottes aus dem biblischen Text geradezu tilgt: Ein einziges Mal kommt der Gottesname in seiner annähernden Bedeutung noch vor, und zwar in einer Fußnote zu Ex 3,14. Der entsprechende Bibelvers, in dem ein hebräisches Sprachspiel mit dem Verb *sein* den Gottesnamen erläutert, wird mit einem im Hebräischen nicht vorhandenen Maskulinum übersetzt: „Ich bin, der ich bin.“ Im Hebräischen ist das Relativpronomen geschlechtlich aber nicht bestimmt, die gegengeschlechtliche Übersetzung „Ich bin, die ich bin“ wäre also genauso richtig wie eine Übersetzung, die geschlechtliche Festlegungen vermeidet: „Ich bin, was ich bin.“ Im zweiten Teil des Verses wird dann ein männlicher Artikel ergänzt, der sich im hebräischen Text nicht findet: Aus „Ich-bin hat mich gesandt“ wird „Der Ich-bin hat mich gesandt“. Es sind gerade solche vermeintlichen Kleinigkeiten, die die Gottesrede einengen und dem biblischen Text seine Weite nehmen, die angesichts seiner Entstehung in einem patriarchalen Umfeld eigentlich umso bemerkenswerter und hervorhebenswerter ist. Der Zusammenhang von „Ich-bin“ mit dem Gottesnamen geht dabei verloren; was dieses Sprachspiel mit der Gottesbezeichnung HERR zu tun hat, wird auch in der Fußnote nicht offengelegt und muss Nicht-Fachleuten unverständlich bleiben. So klingt dann auch die Zusage „Ich bin“ nicht mehr bei jeder Nennung des Gottesnamens mit, stattdessen dominiert ein männliches Herrscherbild den biblischen Text.

Bei der Vorstellung der neuen Einheitsübersetzung wurde als Begründung für diese Übertragung auf die jüdische Praxis verwiesen, beim Lesen des Gottesnamens diesen nicht auszusprechen, sondern