

80 Jahre Buber-Rosenzweig-Bibel

„Gastgeschenk der Juden an die Deutschen“ oder „Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung“, nämlich der vielberedeten „deutsch-jüdischen Symbiose“, wie Gershom Scholem sagte¹: Was war und was ist die „verdeutschte Bibel“ Franz Rosenzweigs und Martin Bubers, die im Mai 1925 begonnen wurde, heute für uns nach dem Krieg und nach der Shoah?

Theologen reflektieren nicht nur die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern nehmen die Erschütterung durch die Shoah wahr. Inner- und außerhalb der Theologie wird die Sprache stärker beachtet, die beim Übersetzen notwendig ins Spiel kommt; Klaus Reichert, der Präsident der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, findet: „Bibelübersetzungen aus nicht-theologischer Sicht zu beurteilen“ bleibe „immer ein erstaunliches intellektuelles Vergnügen“. An der Buber-Rosenzweig-Übertragung bemerkt er ihr „erfundenes Urdeutsch“ und ihre „Hebraisierung des Deutschen“, allerdings auch ihre Negation der christlichen Bibeltradition und ihre „Revokation der Entwicklung der deutschen Sprache“². Reichert schlägt vor, die sprachliche Gestalt dieser jüdischen Übertragung der hebräischen Bibel erneut zu bedenken, nicht allein philologische Detailfragen; er nimmt den „Kontext“ dazu, also die Geschichte der deutsch-jüdischen Beziehung und die Entwicklung der deutschen Sprache seit 1925.

Die „Verdeutschung der Bibel“ – ein Werk des „Trotzdem“

Martin Buber (1878–1965) ist um 1925 bereits ein berühmter Schriftsteller: Er hat die chassidische Überlieferung neu zum Leuchten gebracht, dadurch vielen jungen Juden ihre eigene Tradition erschlossen und zugleich der mystischen Sehnsucht der Zeit Ausdruck gegeben; er hat, von 1909 an, sieben Reden über das Judentum in Prag gehalten und damit vielen Orientierung geboten³; er hat 1923 sein Hauptwerk „Ich und Du“ veröffentlicht und damit einen neuen Ton des Philosophierens gefunden, wie neben ihm und gleichzeitig Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Gabriel Marcel.

Franz Rosenzweig (1886–1929) beginnt als Biologe, wird Historiker und promoviert bei Friedrich Meinecke. Noch vor dem Ersten Weltkrieg findet er in einer Wendung seines Lebens zum Judentum zurück, schreibt zur jüdischen Erziehung und vor allem den „Stern der Erlösung“ an der mazedonischen Front. 1923 kommt

seine Übersetzung von Gedichten des Jehuda Halevi heraus, mit dem wichtigen Nachwort zum Übersetzen⁴.

Der Brief des jungen Verlegers Lambert Schneider (1900–1970) vom 6. Mai 1925, der seinen Verlag mit einer neuen Ausgabe des Alten Testaments eröffnen will, trifft Martin Buber in rastloser Arbeit an zionistischen Problemen, Schriften zum Chasidismus, Ausbau der dialogischen Philosophie und Vorbereitungen einer Palästina-Reise, Franz Rosenzweig im Kampf mit seiner tödlichen Erkrankung (amyotrophe Lateralsklerose seit 1922). Rückblickend schreibt Schneider im Jahr 1965:

„Ich spürte, daß alle Übersetzer, die wenigen jüdischen eingeschlossen, (das Alte Testament) unwillkürlich christianisierten oder modern philosophisch interpretierten. Ich wünschte mir den hebräischen Text deutsch lesen zu können, und das war der Anlaß meines Briefes an Martin Buber.“⁵

Buber empfindet den Brief dieses „durchaus deutschstämmigen Christen“ wie ein Zeichen, versichert sich der Mitarbeit Rosenzweigs und signalisiert seine Bereitschaft. Einen Monat nach der Anfrage arbeiten sie schon an der Übersetzung des ersten Kapitels der Genesis.

Die gemeinsame Arbeit ist mühsam; Buber liefert einen Rohentwurf der Übersetzung, Rosenzweig, der bereits nicht mehr sprechen kann, steuert kritische Anmerkungen bei, indem er sich über eine Tastatur verständlich macht, nach der seine Frau dolmetscht. Ende September können sie die Übertragung der Genesis bereits abschließen, „Das Buch Im Anfang“ erscheint Ende Dezember 1925; sie benennen die Bücher der Schrift in jüdischer Weise nach dem ersten Wort anstatt der griechischen Namen. Zustimmung wie Kritik erfolgen sofort in der literarischen Öffentlichkeit.

Zügig nacheinander erscheinen in den nächsten Jahren die einzelnen Bände. Die beiden arbeiten an Jesaja, als Rosenzweig am 10. Dezember 1929 stirbt. 1930 erscheint „Das Buch Jeschajahu“. Schneider hatte bereits im selben Jahr das langsamere Erscheinen der Übersetzung beklagt. „Das Buch Jirmejahu“ erscheint 1931; es ist das letzte im Lambert Schneider Verlag, der die Rechte an den Schocken Verlag weitergibt, wo noch vier Bände erscheinen, bis nach dem 9. November 1938 dieser Verlag, der bis dahin noch für die Juden publizieren konnte, von der Gestapo geschlossen wird. Buber war längst mit dringenderen Arbeiten beladen: Vorträge, Bibelkurse, Mitarbeit in der „Reichsvertretung deutscher Juden“ (zusammen mit Leo Baeck); dazu kamen noch die Vorbereitung seiner Übersiedlung nach Jerusalem und die Durchsetzung seiner Professur an der dortigen Universität, neben Schikanen und Behinderungen durch die Behörden. Besonders in den Bibelkursen vermag Buber mit seinem Durchhalten zu zeigen, wozu die Bibel *auch* helfen kann; er findet *seine* Form des Widerstands.

Die Bibel-Übertragung stockt, bezeichnenderweise über dem Buch Hiob, sie scheint sinnlos geworden. Aber seit 1927 verfolgt Buber den Plan eines durchgehenden Kommentars, entlang der Übersetzung; er sollte „Der biblische Glaube“

heißen und ist nur in Bruchstücken realisiert: „Königtum Gottes“ (1932); „Der Glaube der Propheten“ (niederländisch 1940); „Der Gesalbte“ (für 1939 im Schocken Verlag geplant, der aber bereits nicht mehr existierte): alle veröffentlicht im zweiten Band der „Werke“ Bubers, „Schriften zur Bibel“.

Die Buber-Rosenzweig-Bibel, erst in einem christlichen Verlag für deutsche Juden gedruckt, dann in einem jüdischen und nur für Juden, zusätzlich von der NS-Ideologie diskriminiert, war von Buber niemals aufgegeben worden. Als die Verfinsternung sich zu lichten beginnt, bietet 1950 Jakob Hegner an, das Werk fortzuführen und zu Ende zu bringen. Wieder sei es wie ein Zeichen für ihn gewesen, schreibt Buber später – und er geht an die Arbeit, über 70jährig. Er unterzieht den vorliegenden Text einer gründlichen Revision und tilgt viele Kühnheiten und Härten der ersten Fassung. 1954 erscheint der erste Band, „Die fünf Bücher der Weisung“ (der Pentateuch); in den nächsten Jahren die weiteren drei Bände, teils revidiert, teils neu übersetzt, so daß 1962 die vier Leinenbände in Dünndruck vorliegen.

Das sprachliche Problem der Buber-Rosenzweig-Bibel – die Kritik

Der Antisemitismus im späten Kaiserreich, dazu aber auch das neue Selbstbewußtsein der Juden, nicht zuletzt durch den zionistischen Impuls, erzwang die Besinnung auf die eigenen Wurzeln und die eigene Sprache. Buber betont früh das Orientalische im Jüdischen; das Hebräische gewann an Interesse und damit auch die Frage seines Verhältnisses zum Deutschen. Dadurch mochte sich der Plan einer neuen jüdischen Bibelübersetzung nahelegen, von dem Buber dann auch für die Zeit um 1914 erzählt.

Das Problem des Übersetzens wird um 1920 vielfach diskutiert. Franz Rosenzweig ist mit dem Problem der Sprachen Deutsch und Hebräisch in Erziehungsplänen und eigenen Übersetzungen befaßt, vor allem bei der Übersetzung der Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi. In dem wichtigen Nachwort zu seiner Übersetzung fordert er, „nicht das Fremde einzudeutschen, sondern das Deutsche umzufremden“. Er schreibt: „Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher.“ Ähnlich faßt Walter Benjamin das Übersetzen in seinem Essay „Die Aufgabe des Übersetzers“ (1923). Vor allem besteht er darauf, daß eine Übersetzung das Fortleben des Originals bezeuge; dieses entfalte sich im Horizont der Geschichte, ja es verändere sich in seinem Fortleben, es reife nach. Von Rudolf Borchardts (1877–1945) „Dante deutsch“, einer eigenwilligen Übersetzung der „Divina Commedia“, waren im Jahr 1922 bereits 34 Gesänge erschienen. Borchardt und Buber kannten sich etwa seit 1907. Borchardt nennt Dante „ein steinern und ingrimmig uraltertümliches“ Buch“; dieses „Ferne und Fremde“ gelte es in einer wirklichen Übersetzung wiederzugewinnen, sonst bleibe es bei einer erstarrten Wiedergabe des Inhalts.

Grete Schaeder verzeichnet im zweiten Band des „Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten“ viel Zustimmung zu den ersten Bänden der Buber-Rosenzweig-Übertragung von Dichtern wie Alfred Mombert, Arnold Zweig, Samuel J. Agnon, Rudolf Pannwitz, auch von Rabbinern und jüdischen Gelehrten wie Benno Jacob oder Harry Torczyner, der selber mit einer einflußreichen Bibel-Übersetzung betraut war und mit dem Buber später eine gewisse Zusammenarbeit vereinbarte. Die Ablehnung, auch durch christliche Exegeten, äußerte sich deutlich, vor allem durch Ignorieren⁶.

Der bedeutende Literatur- und Filmkritiker Siegfried Kracauer (1889–1966), der „Frankfurter Schule“ nahestehend, hat nur den ersten Band der Buber-Rosenzweig-Bibel, „Das Buch Im Anfang“, vor sich, als er schon Ende April 1926 eine besonnene, letztlich aber verwerfende Besprechung für die „Frankfurter Zeitung“ schreibt. Kracauer sieht das Anliegen der „religiösen Erneuerung“, für das ästhetische Kriterien nicht hinreichen, meint aber doch, die deutsche Sprachform prüfen zu sollen, weil sie die Wahrheit der Übersetzung erweisen könne. Die aber liege, wie damals bei Martin Luther, in der Aktualisierung der Schrift mittels der Sprache; die Aktualität heute liege nicht mehr im Religiösen, nicht bei der Natur, nicht beim einzelnen wie in der Reformationszeit, sondern im Profanen der wirtschaftlichen und sozialen Machtverhältnisse. Buber und Rosenzweig seien mit ihrem gehobenen Ton in einer „altertümelnden Neuromantik des ausgehenden 19. Jahrhunderts“ hängen geblieben, bei Richard Wagner etwa. „Der Bibeltext“, schreibt Kracauer, „der den Alltag aufzureißen bestimmt ist, wird durch sie aus dem Alltag entfernt und zur Unterlage eines imaginären Bühnenweihfestspiels gemacht“⁷.

Buber und Rosenzweig erwidern sofort in derselben Zeitung und weisen das Recht ihrer „Verdeutschungen“ nach. Auf den von Kracauer angemahnten Punkt des Profanen gehen sie allerdings nicht ein; dabei wäre es nahegelegen zu fragen, ob es denn heute, im Profanen keine Offenbarung geben könne.

Rudolf Borchardt schreibt im November 1930, nachdem er seine Dante-Übersetzung beendet hat, mit der Ausgabe der „Bücher der Weisung“ samt Beiheft in der Hand, jenen vehementen Brief an Buber, der Ausdruck seiner schöpferischen Erregung und seines heftigen Temperaments ist; er wirkt ungeduldig, schroff und schulmeisternd⁸. Er beharrt auf dem Deutschen, bekennt sich zu seinem Nicht-Verhältnis zum Judentum, obwohl er jüdischer Abstammung ist, aber, wie er sagt, aus Entscheidung Deutscher und Christ. Borchardts Haupteinwand lautet: Buber und Rosenzweig trennten nicht zwischen Interpretation und Übersetzung. Interpretation gehe logisch und kritisch vor, Übersetzung lebe aus der Sprache, müsse dichterisch sein, mit dem Ausdruck als Ziel, lyrisch. Er nennt viele Wendungen bei Buber-Rosenzweig „total sprachwidrig“ – „das Apodiktische“ sieht er als „Vorrecht der Großen“. Buber wehrt sich und ist verletzt; in seiner Antwort schreibt er: „Der biblische Bericht ist Ihnen offenbar fremd, Sie kennen die Bibel nur als ein Schrifttum, nicht als die Schrift.“

Borchardt antwortet unverzüglich, entschuldigend; aber er bleibt dabei, man könne die Bibel nicht mehr übersetzen, denn: „Um nur das Geringste zu übersetzen, müßte man alles verstanden haben“, die ganze unabsehbare Entwicklung der biblischen Schriften; die „heroische Naivetät des heiligen Hieronymus und Luthers, die nüchterne Praxis der Septuaginta“ sei seit den Anfängen der modernen Bibelkritik verloren und heute nicht mehr zugänglich.

Viel trennt die beiden Übersetzer; Borchardt schreibt: „Ich hatte meinen Meßpfahl bei der Lutherbibel eingeschlagen.“ Er steht also da, wo Rosenzweig im Januar 1925 stand. Die rabbinische Literatur hört er nicht mit wie Buber und Rosenzweig, sondern beruft sich nur auf den vorexilischen Sprachgebrauch. Der nationale, religiöse und sprachliche Aufbruch seit Theodor Herzl (und, für Buber, Achad Ha-Am), schon gar die chassidische Grundwelle sind an Borchardt vorbeigegangen.

Gershom Scholem (1897–1982) hält Proben der Buber-Rosenzweig-Übersetzung, die er im Januar 1926 sieht, „für ausgesprochen falsches Pathos, von Lutherbibel keine Spur“, hört sogar „Friseurdeutsch“ heraus. Wesentlich verstehender, „mit sehr vorsichtiger fragender Kritik“ wendet er sich im Mai desselben Jahres an Buber; die fast „übermäßige Tonhöhe“ der Übersetzung fällt ihm auf, ihr „niggun“ (Melodie), oder daß die Erzählungen der Genesis „von verschlossenem Pathos fast bersten“. Die Übersetzung müsse eigentlich „gesungen“ werden, rezitiert im synagogalen Sprechgesang⁹.

Buber fühlt sich, so sein Antwortbrief, verstanden und ernst genommen. Er bleibt mit Scholem über seine Übertragung im Austausch, wie er ja dessen Kompetenz in Sachen Kabbala durchaus hochschätzt und seine Kritik der Arbeiten über den Chassidismus anerkennt. Er bittet ihn denn auch für die Feier zum Abschluß der Schrift-Übertragung in seinem Haus um eine Rede¹⁰, in der Scholem rühmt, daß Buber und Rosenzweig die Bibel nicht leichter machen wollten, als sie ist. „Nirgends haben Sie geglättet, nirgends haben Sie etwas gefällig gemacht. ... Sie haben den Text aufgeraut.“ Es gehe um das gesprochene Wort, es sei das Besondere dieser Übersetzung, „daß sie den Leser geradezu mit allen Mitteln zwingt, den Text laut zu lesen“. Die Übersetzung sei zugleich Kommentar, ohne die üblichen Fußnoten, geradezu ein moderner Targum; außerdem lobt er die „ungemeine Urbanität der letzten Fassung gegenüber der ersten, die etwas zu gewaltsam, fast fanatisch geklungen habe. Scholem betont, mit Trauer, den kulturellen Bruch, in dem die Illusion eines „deutsch-jüdischen Gesprächs“ untergegangen sei, als den „Kontext“ der Buber-Rosenzweig-Bibel und bezweifelt also ihren Sinn – gegen Buber, der am Deutschen und an seiner Hoffnung festhält.

Klaus Reichert, der von der Praxis und der Theorie des Übersetzens aus denkt, sieht 30 Jahre später diese „Verdeutschung“ als nachdenkenswertes Beispiel des Übersetzens: In der Gegenwart angekommen, fragt er, wie wir heute diese Schriftübertragung lesen und hören, mit Lese- und Hörerfahrungen, die es um 1930 noch nicht gab. Er erwähnt schon im Vorwort seines Buchs „Die unendliche Aufgabe.

Zum Übersetzen“ die Differenz zwischen dem Originaltext und der Übersetzung, die es zu erhalten, nicht zu verwischen gelte; er fordert, das Andere im Eigenen durchscheinen zu lassen, nicht nur Vertrautheit, sondern Distanz herzustellen. Reichert urteilt von den Erfahrungen des heutigen Lesers aus und spricht „von der auf Härten und Brüche eingespielten Poetik der Moderne“; die Erfahrungen mit James Joyce zum Beispiel hätten die Homer- und Bibellektüre verändert. Gegen die einseitige Dominanz des logischen, wissenschaftlich faßbaren „Sinns“ empfiehlt er, auch auf die anderen Bedeutungsträger eines literarischen Textes zu achten, also auf die Wortwahl, auf das Metrum und auf den Rhythmus der Sprache sowie auf die Syntax. Besonders macht er auf ein von Rosenzweig gefundenes Prinzip aufmerksam, das man heute Intertextualität nennen würde, auf den allusiven Charakter der biblischen (und talmudischen, also spätjüdischen) Sprache. Reichert kennt den „polemischen Schwung“ einer Übersetzung, die gegen Lesegewohnheiten, gegen ein verfestigtes literarisches Selbstverständnis kämpfe, zum Beispiel gegen die Fixierung auf die Lutherbibel, auch bei jüdischen Bibellesern.

Der theologische Horizont der Buber-Rosenzweig-Bibel

Buber und Rosenzweig haben selber viel für das Verstehen ihrer Intentionen geworben und sich mit Kritik auseinandergesetzt. Zahlreiche Darstellungen ihrer Übersetzungsgrundsätze liegen seit dem neuen Erscheinen ihrer „Verdeutschung“ vor, so daß hier eine Reflexion auf die Grundgestalt der Buber-Rosenzweig-Bibel und auf den gegenwärtigen Stand der Diskussion genügen muß¹¹.

Grundlegend für die Arbeit Bubers und Rosenzweigs ist ihre Leidenschaft für die Sprache und ihr Verständnis für die „Mündlichkeit der Schrift“. Buber, mehrsprachig aufwachsend, wird früh in die Probleme des Übersetzens verwickelt. Die Bibel ist ihm von Kind an vertraut, durch den Zionismus wird sie ihm zur nationalen Erfahrung, später zur Utopie des schöpferischen Judentums, noch später zur „Glaubenserfahrung“.

Hier taucht denn auch, als Prinzip einer neuen Bibelübersetzung, die „Gesprochenheit der Schrift“ auf¹²: ihr „akustisches“ Verständnis, wie Buber gern schreibt, ihre „Mündlichkeit“ – also das entschiedene Ausgehen vom gesprochenen und gehörten Wort, zurück hinter die wuchernde, zudeckende Schriftlichkeit der späteren Kulturen, hinter das tausendfach Vermittelte der Bücher, hin zum Angerufenwerden und Hören, darin auch zum elementaren Verbundensein von Gehalt und Form.

Gemeint ist die ästhetische, sinnliche und kommunikative Valenz der Bibel, wie sie für den Koran mit Nachdruck Navid Kermani erschlossen hat. Die Dialektik zwischen lebendiger Rede und dem „festen Buchstab“ (Martin Luther) der Schrift ist ein altes und zugleich neues Problem der Philosophie (Jacques Derrida). Es geht also wohl weniger um eine „Archäologie“ der Bibellentstehung, als um eine rezept-

tionsästhetische These. Das „akustische“ Verständnis der Bibel ist, ähnlich wie Bubers Formulierung des „Zwischen“, eine philosophische, nicht eine philologische Forderung.

Das biblische Erzählen, die „latente Theologie der Schrift“ finden Buber und Rosenzweig in formalen Elementen des hebräischen Stils: in der „emphatischen Wiederholung“, im biblischen „Leitwort-Stil“, in der Markierung einer Aussage durch Wiederholung eines Worts oder die Bezogenheit von Stelle auf Stelle durch ein Wort oder eine Wortverbindung. Buber insistiert auf dem Nicht-Auszusagenden und Verschwiegenen, das sich aber sehr wohl in der Sprache zeige. Ein Beispiel für den Leitwort-Stil aus Ex 3, 2–4. 7:

Und SEIN Bote ließ von ihm sich sehen
In der Lohe eines Feuers mitten aus dem Dornbusch.
Er sah:
Da, der Dornbusch brennt im Feuer, doch der Dornbusch bleibt unverzehrt.
Mosche sprach:
Ich will doch hintreten
Und ansehen dieses große Gesicht –
warum der Dornbusch nicht verbrennt.
Als ER aber sah, daß er hintrat, um anzusehn ...
ER aber sprach:
Gesehn habe ich, gesehn die Bedrückung meines Volks.

Das wichtige Motiv des göttlichen und menschlichen Sehens wird durch Wiederholung betont und zum Leitwort erhoben; es geht um das persönliche Berührtsein, das Sensibilitäts-Niveau des Poetischen – eine heute mögliche Annäherung an das, was in der biblischen Religion Offenbarung heißt.

Die Realität der Schrift: der Text und der „Redaktor“

Dem Übersetzen geht die klare Entscheidung Bubers und Rosenzweigs für den masoretischen Text der hebräischen Bibel voraus, also für die Arbeit der jüdischen Gelehrten, die im 7. bis 10. Jahrhundert den Wortlaut der Bibel festlegten bis in die Vokalisierung und Akzentuierung hinein; sie ist ein Bekenntnis zur bewahrenden und nicht mehr hintergehbaren Schriftlichkeit, die das Gesprochensein sichert, mithin zur Dialektik von Sprache und Schrift¹³.

Der „Redaktor“, dem wir die endgültige Fassung des Bibeltextes verdanken, wird von Buber und Rosenzweig hochgehalten gegen die Begeisterung für die Quellscheidung besonders im Pentateuch, wie sie vor allem durch Julius Wellhausen populär geworden ist. Sie verstehen die Bibel also als „Ein Buch“, was eine gewisse Harmonisierung zur Folge hat; sie nehmen die Schrift sozusagen, wie sie in der synagogalen Lesung erscheint. Neu ist bei Buber seine Heraushebung der Propheten

vor der Tora (Pentateuch), dazu der Schicht (Bearbeitungstendenz) des Elohisten, die Bubers Umdeutung des Judentums entspricht¹⁴.

Buber und Rosenzweig verfechten die *jüdische* Art die Bibel zu lesen und Exegese zu treiben als eine durchaus von der historisch-kritischen Wissenschaft verschiedene; die talmudische Weise, verschiedene Optionen offenzulassen, sei unterschieden von der philologischen, so daß jüdisch sich ein vielschichtigeres Verstehen ergibt.

So lautet Gen 1, 1f. in der ursprünglichen Fassung von 1925:

Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.

Und die Erde war Wirrnis und Wüste.

Finsternis allüber Abgrund.

Braus Gottes brütend allüber den Wassern.

„Tohu wa bohu“ wird nicht übersetzt: „wüst und leer“, sondern, die hebräische Alliteration besser treffend: „Wirrnis und Wüste“; „ruach elohim merachefet“ nicht: „der Geist Gottes schwebet“, wie bei Luther; „Geist“ ist den beiden Übersetzern zu blaß, sie suchen ein dynamischeres Wort; die Alliteration „brütend“ kann man im Urtext finden, lexikalisch ist die Übersetzung so gut begründet wie „schweben“ (nach Wilhelm Gesenius).

Man wird viele einzelne Entscheidungen der Übersetzer diskutieren können, aber die Strenge und Konsequenz fallen auf. Buber und Rosenzweig versuchen, die hebräischen Wortstämme durch gleiche deutsche wiederzugeben, „einen nicht durch mehrere, mehrere nicht durch einen“, statt gefällig und beliebig zu variieren, wodurch der Eindruck einer archaischen Wucht und Monotonie entsteht¹⁵.

Das „Aufgraben des hebräischen Gehalts des einzelnen Wortes“ erklärt Buber zu einer wesentlichen Aufgabe der Schriftübertragung; er will hinter die altgewohnten, abgeschliffenen Vokabeln der alten Übersetzungen zurückgreifen „auf ihre sinnlichen Urbedeutungen“, die aus hebräischer (und semitischer) Etymologie zu erschließen sind. Besonders Rosenzweig habe versucht, zum Beispiel die kultischen und theologischen Bezeichnungen „aus dem Zustand der Verwaschenheit“ zu ihrer „charakteristischen Grundfarbe“ zu befreien.

Natürlich bleibt manches strittig oder auch nur eine Frage des Geschmacks. Entscheidend ist, daß hinter dem Suchen nach dem Ausdruck im Deutschen, der den hebräischen Sinn trifft, die Kontinuität eines bestimmten jüdischen „kulturellen Gedächtnisses“ steht. Das Gefühl einer gelebten jüdischen Identität im Synagogen-Gottesdienst bei Rosenzweig oder im Studium der Bibel und im Psalmen-Sagen bei Buber ist der Sinn dieser Übertragung, die sich gegen die lange Übermacht der christlichen, vom Neuen Testament aus denkenden Übersetzungen behauptet. Das Prinzip der Erinnerung, seit biblischer Zeit eingeschränkt, will sprachlich gegenwärtig sein.

Buber und Rosenzweig nutzen das alte Prinzip der Kolometrie¹⁶, das den Text in „cola“, in Atem- und Sinneinheiten, unterteilt und im Druck durch die Zeilenan-

ordnung ins Räumliche übersetzt. Der ein- und ausströmende Atem gliedert den Vortrag von der Gefühlsbewegung und vom Sinn des „Ausgerufenen“ oder Erzählten her – eine natürliche „mündliche Interpunktion“ (Rosenzweig), „eine leicht sprechbare und leicht merkbare, also rhythmisch geordnete Einheit“.

Es entsteht dadurch ein anderer, fast animalischer, jedenfalls menschlicher Rhythmus, langsamer als das atemlos fortlaufende Gedruckte der gewöhnlichen Bibelausgaben. Das Weißgebliebene auf einer Druckseite mag an das Nichtausgesagte und Unsagbare erinnern, an das Schweigen und Hören um ein Wort. Die kolometrische Anordnung gibt durch das Offengelassene Impulse zum Aufnehmen und stimuliert geradezu das Empfinden des Lesers oder Hörers, fast wie ein Moment der Provokation, das den Unterschied zum Zeitunglesen klarmacht.

Das Tetragrammaton: der „heilige Gottesname“ JHWH

Buber und Rosenzweig entscheiden sich, aus gründlicher Überlegung, den heiligen vierbuchstabigen Gottesnamen, den die religiösen Juden nicht aussprechen, nicht wie gewohnt wiederzugeben, also weder „der Herr“ wie nach Septuaginta, Vulgata und Luther, noch „der Ewige“ wie Calvin und, nach Moses Mendelssohn, fast alle jüdischen Übersetzungen. Sie bleiben, durchaus traditionell jüdisch, bei der ehrfürchtigen Verhüllung und geben den heiligen Namen als Pronomen. Sie schreiben also ICH, wo Gott selber redet, und DU, wo er angeredet wird wie in den Psalmen, und ER, wo von ihm geredet wird. Wird eine Bibelstelle laut gelesen, so wird das göttliche ICH, DU oder ER oder SEIN stimmlich herausgehoben, also mit Emphase gesprochen: Man hat sich selber einzusetzen, will man Gott hörbar machen; es ist die Theologie des Da- und Nahe-, des Bei-uns-Seins, das eröffnet und aufreißt.

Es handelt sich bei dieser Übersetzung um eine kühne Auslegung von Ex 3, 14, und zwar nicht von der griechischen Seinsphilosophie aus, sondern personal, dynamisch, gemeinschafts- und freiheitsbetonend:

Gott sprach zu Mosche:

Ich werde dasein, als der ich dasein werde.

Und sprach:

So sollst du zu den Söhnen Israels sprechen:

ICH BIN DA schickt mich zu euch.

Der Stoß des „Da“, der nicht festlegbar in die Situation hineinredet, ist die Sinnspitze dieser Übersetzung, die zugleich aktualisierende Deutung ist. Vor allem mußte der Vokativ erhalten bleiben als die eigentliche Weise, wie Gott in der menschlichen Rede erscheint¹⁷ – das paradoxe Wagnis, Gott anreden zu dürfen.

Zum „Kontext“ der Buber-Rosenzweig-Verdeutschung

Klaus Reichert sieht für Buber und Rosenzweig beim Beginn ihrer Arbeit den Versuch einer „Neuformulierung des Judentums im kulturellen und politischen Kontext Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg“. Dieser Kontext sei anders als im 19. Jahrhundert, eine Epoche der Emanzipation der Juden; jetzt habe es das Problem Deutschum *und* Judentum gegeben, nach Hermann Cohens und Franz Rosenzweigs „Zwei-Kulturen-Theorie“. Die historische Konstellation sei ihrer Einschätzung nach reif gewesen für die „Hochzeit“, die fruchtbare Verbindung beider Gruppen – was sich als furchtbare Fehleinschätzung erweisen sollte.

Noch einmal ist an die Situation der Sprache zu erinnern, der für Rosenzweig und Buber zentralen Dimension. Die Sprache des frühen 20. Jahrhunderts ist nicht mehr die heutige; die Buber-Rosenzweig-Bibel muß sich in einer Situation behaupten, die Sprache experimentierfreudiger, bewußter, enthierarchisiert, Grenzen sprengend kennt – anders als in der Epoche nach Goethe oder Hugo von Hofmannsthal. Nun herrschen nicht mehr so sehr vorgegebene Strukturen, sondern das Subjektive der Erfahrung und der Widerspruch gegen die Tradition. Dazu kommt die nachwirkende „Lingua Tertii Imperii“, wie Viktor Klemperer seine Sprachnotizen nannte; das „Wörterbuch des Unmenschen“ (D. Sternberger und W. E. Süskind) hat seine Spuren eingeätzt. Wir leben in einer Kommunikationssituation, die durch Bildmedien und durch Computer geprägt ist. Die Literatur hat die überlieferten Muster hinter sich gelassen. Einige Namen, die diese Situation kennzeichnen: James Joyce, Ezra Pound, Arno Schmidt, Paul Celan und Martin Heidegger.

Auch wenn Gershom Scholem die Realität eines deutsch-jüdischen „Gesprächs“ bestreiten kann, so ist doch ein jüdisch-christliches Gespräch zu fordern, das aber bisher in Machtkonstellationen vorkommen ist, bis hin zu den neuen Bedingungen unserer Zeit und den unfäßlichen Ereignissen, die in der Shoah endeten. Rosenzweig spricht in einem Brief vom 19. März 1924 an Buber von den drei oder vier Jahrhunderten Totenstille zwischen Juden und Christen. Im Zeitalter der Emanzipation, als auch die „christliche Wissenschaft vom Judentum“ aufgehört habe, herrsche ein gegenseitiges Sich-Ignorieren. „Heut treten wir in oder sind vielmehr schon in einer neuen Ära der Verfolgungen“ – und er meint dafür arbeiten zu sollen, daß daraus auch eine Ära der Religionsgespräche werde¹⁸. Auch im Blick auf solche Religionsgespräche war die „Verdeutschung der Bibel“ in Angriff genommen worden, von Rosenzweig ebenso wie von Buber, der früh bemerkenswertes Interesse für das Christentum bekundet hat.

Isoliert man den Text dieser Übersetzung nicht von seiner Geschichte, so fällt auf, daß Buber als 75-jähriger das bisher Übersetzte revidiert und das Ausstehende neu übersetzt, ohne auf die gewaltsame Unterbrechung und den Bruch durch die fast völlige Auslöschung der deutschen Juden besonders einzugehen; als einzige Grenze ist der Tod Rosenzweigs nach wie vor durch einen eingelegten Zettel bei Jes 53 mar-

kiert. Wollen sich die Leser nicht einer Verschleierung des Geschehenen schuldig machen, müssen sie, plakativ gesagt, „Auschwitz“ mitlesen. Erst so wird man Buber gerecht, der von sich sagt, es vergehe kein Tag, ohne daß er an die Shoah denke; erst so wird die Wiederaufnahme der „Verdeutschung“ verständlich: als leidvolles Bekenntnis zu den Deutschen, die sie lesen werden; als „Trotzdem“, das dem Bösen nicht das letzte Wort läßt; als Beharren bei der „heiligen Schrift“ wie von Generationen von Juden davor; als Ringen um das biblisch mit „Glauben“ Gemeinte. Die Brücken-Funktion Bubers könnte sich an der „riesigen Leistung“ (K. Reichert) seiner „Verdeutschung“ erweisen, und zwar mehrfach: zwischen Juden und Deutschen, zwischen Juden und Christen, auch zwischen der Christenheit „vor Auschwitz“, die sich gegenüber den Juden als dominant verstehen konnte, und der heutigen, die zu einem wirklichen Gespräch aufzuwachen scheint¹⁹. Die Christen sollten die Spitze von Bubers und Rosenzweigs Arbeit aufnehmen und das Paradox des Redens von Gott, den Vokativ, das „DU“ neu erlernen.

Auf die Übersetzungs-Kritik Siegfried Kracauers erwiderten Buber und Rosenzweig 1926:

„Wir glauben, daß dem Wort, das in der Bibel Schrift geworden ist, jede Zeit, die unsere so gut wie irgendeine vergangene, fremd, fern und feindlich gegenüberliegt, daß aber dieses Wort in jeder Zeit die Kraft bewährt, die ihm Hörigen zu ergreifen. ... Das Wort nur bewahren, nur konservieren, nur allenfalls durch die Zeit tragen wollen, ist Lästerung. Es will reden, zu jeder Zeit, in jede Zeit, jeder Zeit zum Trotz. Wir wissen nicht, ob es unser Übersetzungswerk in seinen Dienst nehmen wird und in welcherlei Dienst. Wir haben nur das eine zu bedenken: ihm treu zu sein.“

ANMERKUNGEN

¹ G. Scholem, An einem denkwürdigen Tage, in: ders., *Judaica* (Frankfurt 1963); bei diesem Text handelt es sich um die Rede zur Feier des Abschlusses der Bibel-Übersetzung 1961. Die Buber-Rosenzweig-Bibel liegt vor unter dem Titel: *Die Schrift*. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 4 Bde. (Stuttgart 2002 bzw. Gütersloh 1997).

² K. Reichert, *Zeit ist's*. Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig u. Martin Buber im Kontext (Stuttgart 1993), in: ders., *Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen* (München 2003).

³ M. Buber, *Werke*. Bd. I: *Schriften zur Philosophie*; Bd. II: *Schriften zur Bibel*; Bd. III: *Schriften zum Chassidismus* (München-Berlin 1962–1964); ders., *Der Jude u. sein Judentum. Gesammelte Aufsätze u. Reden* (Köln 1963); ders., *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. 3 Bde. (Heidelberg 1972–1975).

⁴ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921; Frankfurt 1988); ders., *Jehuda Halevi. 92 Hymnen u. Gedichte deutsch. Der 60 Hymnen u. Gedichte zweite Ausgabe* (Berlin 1927).

⁵ L. Schneider, in: M. Buber, *Briefwechsel*. Bd. II, Nr. 178 f.; L. Schneider, in: *Rechenschaft 1925–1965. Ein Almanach*, 9–25; M. Buber, *Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung*, in: Buber – Rosenzweig, *Die Schrift u. ihre Verdeutschung* (Berlin 1936) 318.

⁶ Gut dokumentiert von W. Schottroff, *Die Bedeutung der Verdeutschung der Schrift von Buber/Rosenzweig für die christliche Theologie*, in: *Neu auf die Bibel hören. Die Bibelverdeutschung von Buber/Rosenzweig – heute. Sieben Beiträge zum Verstehen* (Gerlingen 1996). – Zustimmung kam von E. Brunner,

K. L. Schmidt, K. H. Rengstorf u. a. (vgl. M. Buber, Briefwechsel II u. III); von den Jüngeren: F. Stier (in verschiedenen Aufsätzen), R. Pesch, Übersetzungen in der Bibel u. Bibelübersetzungen, in: ders., *Die Bibel kritisch lesen* (Olten 1970) 61–89. – Widerstände gegen eine neue Bibelübersetzung finden sich schon bei Hieronymus; vgl. H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart 1960) 133.

⁷ S. Kracauer, *Das Ornament der Masse. Essays* (Frankfurt 1977) 173–186. Bubers und Rosenzweigs Antwort in: *Die Schrift u. ihre Verdeutschung* (A. 5) 276–291.

⁸ Borchardts Brief, anders als Bubers Antwort, ist noch nicht lange bekannt: Rudolf Borchardt – Martin Buber. Briefe, Dokumente, Gespräche 1907–1964. In Zusammenarbeit mit K. Neuwirth hg. v. G. Schuster, *Schriften der Rudolf Borchardt-Gesellschaft*, Bd. 2 (1991). – Dort auch ein Hinweis auf: W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber* (München 1966), wo die Vorbehalte Bubers gegen Borchardt immer noch zu finden sind. ⁹ G. Scholem, Briefe. Bd. I, hg. v. I. Shedletzky (München 1994) Nr. 90f., Nr. 92.

¹⁰ G. Scholem, *An einem denkwürdigen Tage* (A. 1) 207–215; ders., *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, in: *Judaica 2* (Frankfurt 1970) 7–11; ders., *Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch*, ebd. 12–19.

¹¹ *Die Schrift* (A. 1); auch die Beihefte zur Buber-Rosenzweig-Bibel (Köln 1954ff.), zum Teil identisch mit *Die Schrift*; L. Wachinger, *Der Glaubensbegriff Martin Bubers* (München 1970); *Neu auf die Bibel hören. Die Bibelverdeutschung von Buber/Rosenzweig – heute*, hg. v. W. Licharz u. J. Schoeneveld (Gerlingen 1996).

¹² Nach dem Goethe-Wort (West-östlicher Divan, „Hegire“): „wie das Wort so wichtig dort war, / weil es ein gesprochen Wort war“; Buber leitet daraus die Tendenz zum Orientalischen und die „Unmittelbarkeit“ ab. Es geht also nicht um die Fiktion einer ursprünglichen „Gesprochenheit“ im Sinn der Philologie; vgl. A. R. Müller, *Bubers Verdeutschung der Schrift – die wirkliche Übersetzung?*, in: *Bibelübersetzung heute*, hg. v. W. Groß (Stuttgart 2001).

¹³ M. Buber, Beihefte zu den „Büchern der Weisung“, 12. – Die Warnungen vor den zu reichlichen Konjekturen der *Biblia Hebraica* (R. Kittel) sind alt. – Der Psalmen-Kommentar v. L. Hossfeldt u. E. Zenger (Würzburg 1993ff.) bestätigt oft den masoret. Text.

¹⁴ Vgl. Wachinger (A. 11) 99–105; A. R. Müller, *Martin Bubers Verdeutschung der Schrift* (St. Ottilien 1982) 107–163; G. Scholem, *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, in: ders., *Judaica 2* (Frankfurt 1970) 133–192.

¹⁵ N. Lohfink, *Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung*, in dieser Zs. 169 (1961/62) 444–454, findet Bubers Wortwahl oft zu „steil“, was ein Lieblingswort des Expressionismus sei, bewundert Bubers Leistung im übrigen. (Er spricht nur von Buber, übersieht also Rosenzweig.); vgl. P. K. Kurz, *Deutsche Psalmen für die deutsche Liturgie*, in dieser Zs. 176 (1965) 514–536.

¹⁶ Das Prinzip ist seit Hieronymus bekannt; die neueste Vulgata-Ausgabe (1994) ist kolometrisch gesetzt, ebenso die Übersetzung des Neuen Testaments von R. Storr (Mainz 1926); noch F. Stier wollte seine Übersetzung des Neuen Testaments eigentlich so gesetzt haben (München 1989). – Das Buber-Zitat aus: Buber-Rosenzweig (A. 5) 322f.

¹⁷ F. Rosenzweig, Brief an M. Goldner, in: Buber-Rosenzweig (A. 5) 332–338; ders., „Der Ewige“. Mendelssohn und der Gottesname, ebd. 184–210; vgl. Reichert (A. 2) 156f. u. ö.; Müller (A. 14) 70–106. – Die Diskussion über die verhüllende Wiedergabe des Gottesnamens ist kontrovers; Hossfeldt u. Zenger (A. 13) schreiben z.B. wie Buber „JHWH“.

¹⁸ Buber (A. 3) Briefwechsel, Bd. II, Nr. 147. ¹⁹ Vgl. dazu die Erklärung des Zweiten Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, NA 4f. – Vgl. L. Wachinger, *Einsame Zwiesprache? M. Bubers kritische Begegnung mit dem Christentum*, in: *Edith Stein Jahrbuch 1997: Das Judentum* (Würzburg 1997). – Vgl. K. Wenzel, „Ein Fremdwort von zuhause“. Die unmögliche Lektion von Auschwitz für die christliche Theologie, in: *Orien 69* (2005) 69–72; 81–84. – Hierher gehört auch das auffallende Interesse moderner Komponisten für die Buber-Rosenzweig-Bibel, so z.B. G. Bialas (*Genesis 1; Preisungen*), W. Hiller (*Hohes Lied; Hiob*).