

3 Martin Buber als Bibel-Interpret*

Von Shemaryahu Talmon, Ph. D., Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem

Ihre Werke verkünden ihr Lob (Sprüche 31,31). – Frau Dr. Gertrud Luckner in Freundschaft und Verehrung zum 75. Geburtstag gewidmet.

I

Im Rahmen dieser kurzen Ausführung ist es unmöglich, ein Bild von Bubers Arbeit an der Bibel¹ zu geben, das auch nur annähernd dem Umfang und der Tiefe seiner Forschung gerecht werden kann. Der Beobachter und Kritiker sieht sich einem umfassenden Werk gegenüber, das sich nicht auf genau umgrenzte Gebiete beschränkt, wie das in der Fachwissenschaft üblich ist, sondern die Bibel in ihrer frappanten Mannigfaltigkeit aus ihrer eigentümlichen Mitte zu erfassen sucht.

Bubers Bibelinterpretation lässt sich vielleicht am zugänglichsten unter den folgenden Gesichtspunkten betrachten:

– Die Erforschung und die Erkenntnis der Glaubensbotschaft des Alten Testaments in ihrer Abhängigkeit von und in ihrer Realisierung in der biblischen Gemeinschaft. Die vollkommene Erörterung dieses Problems, die er als die Querachse seiner Bibelstudien ansah, konnte Buber aus Gründen, die noch zu erläutern sind, nicht planmässig durchführen. Einzelaspekte dieser Frage behandelte er vor allem in zwei Bänden einer Trilogie, die nicht zum Abschluss kam: *Das Königtum Gottes* (Berlin 1932); *Der Glaube der Propheten* (zuerst 1942 in Tel Aviv in Hebräisch erschienen); und *Der Gesalbte*, ein Werk, das nur zum Teil in Hebräisch veröffentlicht wurde.

– Die Frage nach der Aktualisierung der biblischen Botschaft in unserer Zeit, die in dem Schlagwort »Der Mensch von heute und die Bibel« umrissen ist und sich für Buber besonders auf das Problem »Der jüdische Mensch von heute und die jüdische Bibel« zuspitzt.

– Die sprachliche und literarische Analyse der schriftstellerischen Konkretisierung der biblischen Botschaft in den Büchern des Alten Testaments.

Diese Aspekte behandelte Buber in einer Reihe von Aufsätzen, die in dem gemeinsam mit Franz Rosenzweig herausgegebenen Sammelband *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin 1936) veröffentlicht wurden. Der Titel dieses Bandes macht klar, dass die sprachlichen und literarischen Forschungen sowohl entscheidend auf die Buber-Rosenzweigsche Bibelübersetzung einwirkten als auch von ihr befruchtet wurden.

Buber betrachtete die Bibel mit Recht als eine Sammlung von repräsentativen literarischen Schöpfungen des antiken Judentums, die in ihrer Gesamtheit Zeugnis über die wesentlichen Beziehungen des Einzelnen, in erster Hinsicht des einzelnen Juden zu seinem Nächsten, zu seiner Gemeinschaft und vor allem zu seinem Gott ablegen. Aber diese Sammlung ist eine Einheit: »Biblia, Bücher«, sagt er, »so heisst ein Buch, ein Buch aus Büchern. Es ist aber in Wahrheit ein Buch. All diese Erzählungen und Gesänge, Sprüche und Weissagungen sind vereint durch

das Grundthema der Begegnung einer Menschenschar mit dem Namenlosen, den sie, seine Anrede erfahrend und ihn anredend, zu benennen wagte, ihrer Begegnung in der Geschichte, im Gang des irdischen Geschehens.² In der Erforschung dieser mannigfaltigen Einheit ging es Buber nicht um die Lösung von partikulären Problemen oder Problemgebieten, wie sie nolens volens den Fachgelehrten beschäftigen, sondern um eine Erfassung des biblischen Glaubens, der sich in den verschiedenen Aspekten des alttestamentlichen Schrifttums ausdrückt. Alle Teilforschungen, deren Anzahl wahrlich nicht zu unterschätzen ist, betrachtete Buber als Vorstufen zur Erreichung jenes Endzieles, das er im Vorwort zur ersten Ausgabe seines *Königtum Gottes* darlegt: »Die Ergebnisse vieljähriger Bibelstudien wollte ich ursprünglich in einem Theologischen Kommentar vereinigen, der die alttestamentlichen Probleme in eben der Reihenfolge zu behandeln hatte, in der sie der Text darbietet; da es durchaus, mittelbar oder unmittelbar, Probleme des Glaubens sind, sollte er »Der biblische Glaube« heissen.« Aber Buber entdeckte bald, »dass zu einer zulänglichen Erörterung aller Fragen«³ seine Kraft nicht ausreichen würde. Um der Gefahr zu entgehen, zuviel Zeit und Aufmerksamkeit auf nicht zentrale Probleme zu verschwenden, widmete er sich der Frage, die ihm als wichtigste erschien, der Frage nach der Entstehung des »Messianismus« in Israel, die für ihn mit einer anderen unzertrennlich verbunden war, der christologischen.

Auch in diesem, zwangsweise zurückgestutzten Plan, die Erforschung des israelitischen Messianismus und seiner christologischen Nachentfaltung, ist Bubers Unternehmen als ein neuer Beginn in der jüdischen Exegese der Bibel zu sehen. Soweit ich es beurteilen kann, ist dies der erste Versuch von Seiten eines jüdischen Exegeten, das Alte Testament vollkommen theologisch zu erfassen. Es geht Buber nicht um eine Geschichte des alttestamentlichen Glaubens, wie sie uns Yechezkel Kaufmann gegeben hat^{4/4a}, sondern um eine, wenn auch zugegebenerweise nicht systematische Darstellung der Glaubensgrundlagen des Judentums, die sich ihm in der Bibel offenbaren und die für ihn eine Forderung zur Identifizierung enthalten. Er hört im Alten Testament den Ruf einer »lebensumschliessenden Wirklichkeit«, die er erfassen will und von der er erfasst werden will, in bewusstem Gegensatz zum modernen Menschen, der dies kaum noch vermag. Buber distanziert sich von der »objektiven« Haltung der Bibel gegenüber, die, wenn sie, in seinen Worten, »an der Schrift überhaupt noch »Interesse nimmt«, dann eben ein »religiöses« –, zumeist nicht einmal das, sondern ein »religionsgeschichtliches« oder ein »ästhetisches« und dergleichen mehr.⁵

Diese Charakterisierung ist zweifellos als eine Kritik der wissenschaftlichen Bibelforschung aufzufassen, die für

* Zum 10. Jahrestag des Todes von Martin Buber (13. 6. 1975) möge in dieser Jahresfolge 1975 »Buber als Bibel-Interpret« auch ein besonderes Dankwort an Martin Buber sein. (Die Red. d. FR)

¹ Buber beschäftigte sich auch mit neutestamentlicher Exegese, z. B. in seinem Werk »Zwei Glaubensweisen« (n. 30). In den folgenden Ausführungen betrachte ich aber nur seine Arbeit an der hebräischen Bibel, auf die sich hier ausschliesslich die Termini »Bibel«, »biblisch« und »Heilige Schrift« beziehen.

² »Der Mensch von heute und die jüdische Bibel«, in: *Die Schrift*, S. 13.

³ *Königtum Gottes*, S. IX.

⁴ Y. Kaufmann, *History of the Religion of Israel I–VIII* (Hebräisch), Tel Aviv 1937–1956. Cf. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, übersetzt von M. Greenberg, Chicago 1960; Y. Kaufmann, *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, übersetzt von C. W. Efrayimson, New York 1970.

^{4a} [Vgl. u. S. IM 2/159].

⁵ »Der Mensch von heute«, S. 18.

Buber, wie noch darzulegen ist, kein Ziel per se ist, sondern ein Hilfsmittel zum existentiellen Verständnis der Schrift. Er will wieder, wie die »früheren Geschlechter«, sich dem biblischen Wort stellen, auf es hören, auch daran Ärgernis nehmen und sein Leben mit ihm konfrontieren.

Der Bezug auf »frühere Geschlechter« weist, wenn das auch nicht ausdrücklich gesagt ist, auf Bubers Bestrebungen hin, sich in die Kette von jüdischen Exegeten und Schülern der Schrift einzureihen, die die Bibel als wahres Gotteswort wirklich ernst genommen hatten. Hierin erkennen wir einen biographischen Zug in der Entwicklung Bubers, der von aussen herkommend, von einem nicht spezifisch-jüdischen Humanismus, sich stufenweise in die Probleme des zeitgenössischen Judentums und seiner Ideenwelt einlebte. Biographisch betrachtet ist Bubers geistige Entwicklung »rückläufig«. Aus einer weitgehend assimilierten Umgebung kommend, entdeckte er für sich den modernen Zionismus und identifizierte sich mit ihm, ihn nicht nur als eine politische Lösung der *Judenfrage betrachtend, sondern vor allen Dingen als eine Vorbedingung für eine geistige jüdische Renaissance*. Hieraus entwickelte sich ein tiefgehendes Interesse an jüdischer Kultur und Tradition, das zuerst im Chassidismus seinen Brennpunkt findet und den an Ratio und Reflexion gebundenen westeuropäischen jungen Intellektuellen mit dem ekstatischen Glauben des osteuropäischen Juden in Kontakt bringt. (Eine ähnliche Begegnung, wenn auch in umgekehrter Richtung, hat ungefähr um dieselbe Zeit ein anderer zionistischer Denker mit- und durchgemacht: Achad Ha'am.) Die chassidische Gemeinde, die ihn nicht nur religiös anzieht, sondern auch soziologisch interessiert und in der er eine nicht-institutionell erfasste Gotteserfahrung wahrnimmt, führt Buber zu den mehr grundlegenden Formen der früher christlichen Gemeinde und der alttestamentlichen jüdischen Gemeinschaft. In dieser Entwicklung werden, und das ist ausschlaggebend für Bubers Arbeit an der Heiligen Schrift, das mittelalterliche und das rabbinische Judentum völlig übergangen. Der halachisch-gesetzlichen Interpretation der Bibel, die die jüdische Exegese im talmudischen und mittelalterlichen Judentum und auch die moderne traditionelle jüdische Bibelforschung beschäftigt, steht Buber vollkommen fremd gegenüber. Sein Blick ist auf Glaubensgrundlagen gerichtet, die sich ihm in den religionsgesetzlich wenig ausschlaggebenden Büchern der Bibel darbietet, also nicht in den Gesetzeskodizes, sondern in den Geschichtsbüchern und vor allem in den Schriften der Propheten und den Psalmen. Der freischwebende, rituell nicht ausdrücklich umgrenzte Glaube der Propheten ermöglicht eine Aktualisierung der Botschaft der Schrift für den nicht-nomistisch temperierten Buber, der sich hierin als Repräsentant des geistigen modernen Menschen fühlt. In diesem Streben nach einer Aktualisierung des biblischen Glaubens für den modernen Menschen liegt der wesentliche Unterschied zwischen Buber und zwei anderen Denkern seiner Zeit, die wie er »rückläufig« zum biblischen Judentum kamen und deren Methode, wie die seine, religionssoziologisch akzentuiert war: Max Weber und Yecheskel Kaufmann. Webers Erforschung des protestantischen Puritanismus und seiner Beziehung zum modernen Kapitalismus führte ihn zum Studium des antiken Judentums, in dem er die Grundlage jener Beziehung suchte. In der Suche nach der Erklärung des Schicksals des jüdischen Volkes in der Neuzeit stiess Kaufmann bis auf die biblische Epoche zurück, die Anfänge der Geschichte der israelitischen Religion. Aber Weber und auch Kaufmann wollten, in

Webers eigenen Worten, die Buber zitiert⁶, »nur Wissenschaft von Religion und nicht Religion« geben, während Buber Wissen vom Glauben, aber im Endziel auch Glauben selbst geben wollte.

II

Der sprachliche und literarische Aspekt des Bibelstudiums, auf den oben hingewiesen wurde, schliesst für Buber andere Gesichtspunkte, unter denen die Bibel zu betrachten ist, weitgehend ein. Es geht ihm grundlegend um das sprachliche und kunsthistorische Verstehen der Schriftformen als direkte immanente Mittel zur einzig richtigen Erfassung des Glaubensgehaltes der Bibel in der Geschichte und als Instrument zu einer erneuten Realisierung dieser Glaubensbotschaft, die ihr sozusagen einen Sitz im Leben des modernen Menschen verschaffen kann. Der Betrachtung dieses Fazits der Buberschen Bibelinterpretation will ich den letzten Teil meiner Ausführungen widmen.

Ich möchte dem uns vorliegenden Thema einige allgemeine Bemerkungen über die Problematik der Bibelexegese vorausschicken, die dem Interpreten ständig vor Augen stehen.

Es gibt wohl kaum einen anderen Literaturkomplex im Lebensbereich der westlichen Welt – meine Unbeschlagenheit in der Literatur des Fernen Ostens hindert mich, diese Aussage etwas weiter zu fassen –, der mit ähnlich schwerwiegenden Problemen der Interpretation beladen ist wie die biblischen Schriften. Diese Texte wurden in einem Zeitalter und in einer existentiellen Situation verfasst, aufgeschrieben und ediert, die für uns sprachlich, literaturgeschichtlich und ideenmässig nicht mehr direkt erreichbar sind. Zwischen uns und jener Welt klafft ein grosser Graben von zwei- bis dreitausendjähriger Geschichte und einer Kulturdistanz, die sich eigentlich nicht überbrücken lässt. Dieses Problem muss erkannt werden. »Wir müssen uns«, sagt Buber, »wollen wir recht verstehen, worum es geht, die ganze zwischen dem heutigen Menschen und der Schrift aufgerissene Kluft vergegenwärtigen.«⁷ Doch trotz ihrer »existentiellen« Ferne haben diese alten Texte einen dezisiven Einfluss auf die jüdisch-christliche Welt in ihrer historischen Entwicklung und zu einem gewissen Masse auch auf den Islam ausgeübt und stellen auch heute normative Forderungen an gläubige Juden und Christen. Der Interpret, der wie Buber das Wesen der Bibel erfassen und nicht nur *Wissenschaft* an ihr treiben will, muss sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen. Er muss versuchen, die Differenzen zu erfassen und sie sich selbst wie auch seinen Lesern oder Hörern verständlich zu machen. Wenn auch die bestehenden Spannungen nicht völlig lösbar sind oder vielleicht nicht völlig gelöst werden sollen, wenn wir Buber folgen, so wird doch erwartet, dass der Interpretationsprozess zu einem Ausgleich führen kann, das ein Leben mit der Bibel Generation für Generation wieder ermöglicht.

Für Buber wie für Rosenzweig, mit dem er über Jahrzehnte in der Arbeit an der Bibel verbunden war, ist die *Wissenschaft* von der *existentiellen Interpretation*, oder anders gesagt, vom *Glauben* nicht zu trennen. Rosenzweigs Worte in einem Brief an Rosenheim, in dem er die »Einheit der Bibel« betrachtet, stellen zweifellos auch die Einstellung Bubers dar: Die Scheidung zwischen *Wissenschaft* und *Religion*, »der vorletzte Schrei der protestantischen Theologie, scheint jetzt bei unseren neuesten »Irrationalisten«, mit dem beim Judentum nun einmal üblichen akademischen Vierteljahrhundert, Dernier

⁶ *Königtum Gottes*, S. XIX,

⁷ »Der Mensch von heute«, S. 19–20.

cri werden zu wollen. Er stammt von Kant – um so schlimmer für Kant! Er stimmt sich auf die Barth- und Gogarten-Weise – um so schlimmer für Barth und Gogarten. Wenn Wissenschaft und Religion nichts voneinander wissen wollen, aber doch voneinander wissen, taugt weder die Wissenschaft noch die Religion. Es gibt nur eine Wahrheit!⁸ So betrachtet ist die Aufgabe des Interpreten unendlich umfangreicher und daher schwerer als die des Fachexegeten oder als die des Objektivität suchenden Wissenschaftlers. Die Herren der Zunft befassen sich nur mit der historischen Dimension der Materie. Die sachgemässe kontemporäre Frage wird, etwas mit der Schulter zuckend, als ausserhalb des wissenschaftlichen Blickfeldes stehend abgefertigt.

Aber auch das ausschliesslich historisch orientierte Angehen des Alten Testamentes ist wahrlich nicht problemlos. Wir müssen es als fast axiomatisch ansehen, dass die biblischen Schriften uns nicht in der Form überliefert sind, die ihnen die Autoren der alten Zeit gaben. Der Text, der uns heute vorliegt, ist das Resultat eines mindestens zweitausend-jährigen Überlieferungsprozesses. In diesem Tradierungsprozess des göttlichen Wortes spielte die menschliche Unzulänglichkeit der Tradenten eine ausschlaggebende Rolle. Fehlleistungen, begangen von aufeinanderfolgenden Geschlechtern von Abschreibern, haben den Text oft verdorben, manchmal sogar verballhornt, zumindest in der Ansicht des Textkritikers. Und gerade, weil es sich um heilige Schriften handelt, haben aus Gründen der Pietät Leser und Redaktoren im Altertum absichtlich oder unabsichtlich den überlieferten Text dem jeweiligen Sprachgebrauch, Motivschatz und der Ideenwelt ihrer eigenen Zeit angepasst. Der Text von modernen Bibelausgaben, ja schon der handschriftlich überlieferte Text kann nicht als die ipsissima verba der biblischen Autoren betrachtet werden.⁹

Der kritische Bibelwissenschaftler ist daher gezwungen, zu versuchen, aus den im Laufe der Zeiten angewachsenen Schichten von Modifikationen, Modernisierungen und Ad-hoc-Interpretationen den vermeintlichen Urtext des jeweiligen Werkes und den Ideengehalt des Urkerns herauszuschälen. Er ist sich zwar bewusst, dass dieses Ziel in Reinheit und Vollkommenheit nicht zu erreichen ist. Aber man bemüht sich in der Wissenschaft, möglichst objektive Wege und Mittel zu erarbeiten, die zumindest eine Approximation an die Form, die der biblische Autor seinem Werk gegeben hatte, in Aussicht stellen. Die kritische Arbeit des Exegeten kann vielleicht mit dem Vorgehen des Archäologen verglichen werden, der neueste und neuere Schichten eines archäologischen Locus sukzessiv abhebt, um auf alte, ältere und schliesslich die älteste Schicht des Grabortes durchzustossen. Oder, um einen Vergleich anzuführen, den auch Buber in ähnlichem Zusammenhang gebraucht hat: Der Exeget gleicht dem Paläologen, der sich bemüht, in einem Palimpsest unter der jüngeren *Schrift* die alte oder manchmal antike *Grundschrift* zu entziffern. Mit Hilfe der Philologie, der literarkritischen Analyse und der vergleichenden Geschichts- und Religionswissenschaft geht er daran, unter dem überlieferten Endprodukt der Traditionskette das Ursprüngliche in einem biblischen Buche oder in den einzelnen Komponenten eines solchen Buches freizulegen. Er ringt mit der Bibel. Nicht, was der Text ihm sozusagen freiwillig, auf der Hand liegend, darbietet, interessiert letzten Endes den Forscher, sondern die

verdeckten Schichten, die noch stellenweise durch die Oberfläche hindurchschillern. Man kann sagen, dass die moderne Exegese dem Objekt der Interpretation, also dem biblischen Text, und dadurch eigentlich dem biblischen Schrifttum im wesentlichen misstrauisch gegenübersteht. Was die Letztform dieser Literatur betrifft, und das ist die Form, die sich schon in der Ausgangszeit der alttestamentlichen Epoche kristallisierte, ist der Wissenschaftler ein ungläubiger Thomas. Der Text muss sich ihm gegenüber ausweisen, bevor sein Misstrauen an ihm langsam und teilweise schwindet. Auch dann kommt es selten zu einem Vertrauen, zu einer Annahme des Textes, wie er sich darstellt.

III

Buber ist sich dieser Situation völlig bewusst. Er weiss und nimmt es als eine Prämisse an, dass der Grundkern einer biblischen Erzählung oft durch später eingebaute Informationen und Interpretationen erweitert worden ist. Es ist ihm klar, dass schon der Verfasser eines biblischen Stückes, und nach ihm seine Schüler, Randbemerkungen anbrachten, die später oft in den Text selbst übernommen wurden. Im Laufe der Zeit erlaubte man sich, mehr und mehr am Text herumzubasteln. Buber tritt also nicht naiv-fundamentalistisch an seine Arbeit am biblischen Werk heran. Auf den ersten Blick könnte man glauben, dass seine Methoden nicht von denen der zünftigen Wissenschaft verschieden sind. Er benutzt eine dem geschulten Kritiker bekannt klingende Terminologie. Er scheidet »erkennbare Zusätze« aus, die Handlungs- und Redegang, ideellen und stilistischen Zusammenhang stören. Er erkennt »Einschübe«, die Textschichten darstellen, von »einer späteren Hand eingetragen«, und bringt auch »Bearbeitungen« in Betracht.¹⁰ Buber ist sich bewusst, dass der hebräisch-massoretische Bibeltext nicht fehlerlos ist. Trotzdem glaubt er, dass »Nur in seltenen Grenzsituationen, wo ihm Sinn und Zusammenhang schwer beeinträchtigt, aber durch eine geringfügige Änderung wiederherstellbar erscheinen, wird der Übersetzer«, und das bezieht sich natürlich auch auf den Exegeten, »sich befugt und verpflichtet erachten, sie in der besonderen Verantwortung seines Amtes vorzunehmen«.¹¹ Die unausweichliche Aufgabe des Übersetzers wie des Kommentators ist es, den Text zu erfassen, wie er ihm vorliegt: »Thesen kommen und gehen; die Texte bleiben«.¹² Dies ist ein Prinzip, das in der modernen Literaturwissenschaft vor allem durch die Werkinterpretationsschule als Grundregel aufgestellt wurde. Ihr folgend sagt Buber, dass in dem massoretischen Text der Bibel dem Leser und dem Interpreten »ein fester Bestand anvertraut (ist), dem gegenüber jede, auch die verlockendste Konjekture als Willkür erscheinen muss«.¹³ Da es schlechthin keine zuverlässige Methode gibt, *hinter* den Text, zu einem *ursprünglicheren* Wortlaut zu gelangen, muss man halten und übermitteln, was dasteht... Man muss zu verstehen suchen, was der *Redaktor*, in der Wissenschaft als R bezeichnet, von Franz Rosenzweig zu *Rabbenu*, also *unser Lehrer* ergänzt, »der für die Textgestalt Verantwortliche mit dieser gemeint hat, man muss dem letzten Bewusstsein zu folgen suchen, da man zu einem früheren nur scheinbar vorzudringen vermag«.¹⁴ Von hier gelangt Buber zu dem *Hinweis* »Ein Bibelkurs soll zum biblischen Text hinführen, nicht über den Text hinweg. Es kommt erstlich

⁸ »Die Einheit der Bibel«, in: *Die Schrift*, S. 52.

⁹ Cf. meine Darlegung: »The Old Testament Text«, in: *The Cambridge History of the Bible I*, herausgegeben von P. R. Ackroyd und C. F. Evans, Cambridge 1970, S. 159–199.

¹⁰ »Die Erzählung von Sauls Königswahl«, VT VI (1956), S. 113–173.

¹¹ »Zur Verdeutschung der Preisungen«, in: *Die Schrift*, S. 168.

¹² »Ein Hinweis für Bibelkurse«, in: a. a. O., S. 315.

¹³ »Zur Verdeutschung«, S. 168.

¹⁴ a. a. O., S. 169.

– und letztlich – darauf an, verstehen zu lehren, was dasteht.¹⁵ Als leitendes Prinzip kann man dieser Forderung, vom hebräischen überlieferten Text auszugehen, völlig zustimmen. Die Frage bleibt aber, wie man methodologisch vorzugehen hat in jenen Grenzfällen, in denen eine Emendation eine *conditio sine qua non* für die rechte Erfassung des Sinnes und Zusammenhanges ist. Und diese Fälle sind wahrlich viel zahlreicher, als Bubers Ausführungen annehmen lassen. In der Praxis hat Buber sich, wie gesagt, nicht vor Eingriffen in den Text gescheut. Soweit mir aber bekannt ist, ist er nicht auf das methodologische Problem eingegangen. Vielleicht liegt hierin zumindest eine Teilerklärung für den beschränkten Einfluss, den Bubers Ansichten auf die zeitgenössische Bibelwissenschaft hatten. Mit wenigen Ausnahmen auch haben Forscher, die besonders an der Bibel als Literatur arbeiten, ganz zu schweigen von Wissenschaftlern, die vergleichende Forschung der Literaturen des Alten Orients treiben, kaum Bubers Methodik akzeptiert. Es fehlen hier genau umrissene Anweisungen, die zeigen, wie die Methode vom Meister auf seine Schüler übertragbar ist, wie man die Technik lehren und lernen kann, ohne mit Bubers genialem Einfühlungsvermögen in den Text gesegnet zu sein.

Buber geht noch einen entscheidenden Schritt weiter in der Annahme des Textes, wie er ist. Er sieht sich nicht nur dem Textbild im engeren Sinn des Wortes verpflichtet, sondern auch der syntaktischen Struktur des Verses und dem Gesamtaufbau einer Erzählung. Für ihn ist die Heilige Schrift die einzig zuverlässige Kristallisierung des göttlichen Wortes, obwohl wir in ihr nur ein Stammeln hören. Buber paraphrasiert in diesem Zusammenhang den Spruch der Weisen: »Die Thora, das göttliche Wort, hat sich sozusagen den Eigenheiten und dem beschränkten Begriffsumfang der menschlichen Sprache angepasst. Auch der von dem Wort (Gottes) ergriffene Kündler kann nur des Menschen Wort sprechen.«¹⁶ Da es um das *gesprochene* Wort geht, darf der Interpret und der Übersetzer nicht nur den *visuell* erfassbaren Textbestand betrachten, sondern muss dem Text sein Ohr neigen. Das einst Gesprochene muss wieder gehört werden. Grundsätzlich muss man dieser Auffassung durchaus zustimmen. Buber hat zweifellos recht, dass in der Antike, und sicher auch im biblischen Israel, der Begriff des *Lesens* als eines nur visuell erfahrenen Eindrucks nicht existierte. *Lesen – q'r* – war *Sprechen* oder *Vorlesen*. Verstehen des Bibeltextes ist daher mehr vom Hören oder zumindest ebenso wie vom Sehen abhängig. Aber *Verstehen* auf Grund von *Hören* ist für Buber nicht nur eine heuristische Erfahrung des Intellekts. Sie ist für ihn der Begriff einer Verbindlichkeit des Geistes mit dem Bibeltext und durch ihn mit der biblischen Botschaft. Denn er lehnt »Die Unverbindlichkeit des Geistes«, die »die Signatur unserer Zeit«¹⁷ ist, vorbehaltlos ab. *Hören* ist die Grundlage von *hörig* sein, einem sich dem Gottesworte Unterwerfen. Ich glaube, dass in diesem Gedankengang ein Echo des Ausspruches widerhallt, mit dem das Volk Israel am Sinai das Joch des von Gott verkündeten und im Bundesbuche niedergelegten Gesetzes auf sich nahm: *na'aseh w'nišma'* – »Alles, was Er geredet hat, wir tuns, wir hören« (Ex 24, 7).

In dieser Re-interpretation, die *Hören auf das Gesetz* in *Erhören der Botschaft* umdeutet, liegt vielleicht eine der Höchstleistungen Bubers als eines Erklärers der Bibel, der sie dem modernen Menschen zugänglich machen will.

Hier wird das Diktum »Am Anfang war das Wort« kunstvoll als »Am Anfang war das *gesprochene* Wort«¹⁸ aufgefasst und als ein Prinzip der Literarkritik gedeutet. Das Hervorheben des gesprochenen Wortes als Grundpfeiler des Verstehens antiker Literatur macht Buber zu einem der frühesten Vertreter der Schule, die sich besonders stark in Skandinavien entwickelte und die die *mündliche Überlieferung* oder *the oral tradition* als die Basis der biblischen Schriften betrachtet. Sowohl die *oral tradition school* als auch Buber stehen hier wohl unter dem Einfluss von Interpretationsprinzipien, die in der Forschung der klassischen Literatur und vor allem des Homerischen Epos erarbeitet worden sind. Aber wiederum spinnst Buber den Faden souverän weiter: *mündliche Überlieferung* ist für ihn nicht nur eine literarhistorische Angelegenheit, sondern wird zu einem heuristischen Prinzip. Er fordert mit Recht, dass, da »Am Anfang das Wort war«, nicht nur die wortlich-graphischen Eigentümlichkeiten des Textes ernst zu nehmen sind, sondern auch die lautlichen: »Es ist uns«, nämlich ihm und Rosenzweig, »aufgegangen, dass seine«, des biblischen Textes, »nicht seltenen Alliterationen und Assonanzen nicht durch ästhetische Kategorien allein erfasst werden können, es sind, wenn auch nicht immer, so doch immer wieder Stellen *religiöser* Wichtigkeit, an denen sie stehen, und sie dienen dazu, diese Wichtigkeit sinnlich hervortreten zu lassen.«¹⁹ Als »Hinweise für Bibelkurse« gibt er die folgende Definition dieser Interpretationstechnik. Man muss »was dasteht, ernst nehmen. In seinem Wortlaut, in seinem Sinngehalt, in seinen Zusammenhängen... Das biblische Wort ist nirgends blosser *Ausdruck* für ein geistiges oder seelisches Anliegen, sei es *ethischer*, sei es *religiöser* Art, oder für einen geschichtlichen oder sagenhaften Sachgehalt, sondern es ist überliefertes *Wort*, das einst gesprochen und dann in seiner Gesprochenheit überliefert worden ist... Die Prägung dieses Wortes ist sein Wesen selber, seine einmalige Beschaffenheit, auszuschmelzen ist es nicht; sein Rhythmus ist die notwendige Form, in der es sich dem Volksgedächtnis zuteilt und auferlegt hat; seine Lautwiederholungen sind gestiftete Bezüge zwischen Stelle und Stelle; auch wo es zu spielen scheint, zielt es, – *Wortspiel* ist hier *Worternst*, der tiefe Ernst der Wortwelt selbst.«²⁰

Der so tief empfundene Ernst des gesprochenen biblischen Wortes mündet für Buber in eine sein ganzes Lebenswerk beherrschende Idee: Die einmalige in einer bestimmten historischen Situation verankerte Gesprochenheit »als Botschaft, als Gesetzsspruch, als Weissagung, als Gebet, als Bericht, als Belehrung, als Bekenntnis«, soll zu einem wieder Angesprochensein in unserem Leben werden, in einer erneuten Zwiesprache zwischen Mensch und Gotteswort.

IV

Hier bricht der Wesensbegriff des *Dialogs* in die Bubersche Bibelauffassung ein, nicht nur als Mitte seiner Interpretation der Schrift, sondern als Fundament seines philosophischen Systems.²¹ Grundlegend für Bubers Betrachtungsweise ist die prophetische Erfahrung, die prototypisch in dem Dialog Abrahams mit Gott um Sodom und Gomorrha und in Moses Unterredung mit Gott – »Antlitz zu Antlitz« (Ex 33, 11), »Mund zu

¹⁵ »Ein Hinweis«, S. 310.

¹⁶ »Der Mensch von heute«, S. 30.

¹⁷ a. a. O., S. 14.

¹⁸ F. Rosenzweig, »Die Schrift und das Wort«, in: *Die Schrift*, S. 76.

¹⁹ M. Buber und F. Rosenzweig, »Zu einer Übersetzung und einer Rezension«, in: a. a. O., S. 304–305.

²⁰ »Ein Hinweis«, S. 311–312.

²¹ M. S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London 1955, S. 527.

Mund« (Num 12, 8) – erfasst ist. Die prophetische Dialog-erfahrung wird von Buber überspitzt auf die gesamte biblische Literatur bezogen. Diese Erweiterung lässt sich, wie schon Ernst Simon²², James Muilenburg²³ u. a. mit Recht einwandten, kaum verteidigen. In dem Konzentrieren des Blickes auf den prophetischen Dialog als geistiges und schriftstellerisches Fundament der Bibel kann man eine Einstellung erblicken, die ich als Bubers »prophetische Haltung« bezeichnen möchte, durch die er, wie es J. Muilenburg definiert, »der grösste jüdische Lehrer der Christenheit« wurde. »Interessanterweise sind die Teile«, und ich würde hinzufügen »die Aspekte« »des Alten Testaments, die ihn am tiefsten beschäftigen, auch diejenigen, die die Christen am meisten schätzen.«²⁴ Obwohl Buber prinzipiell »pneumatische Exegese« ablehnte, wurde er, wie man sieht, zumindest von einem grossen Teil seiner Leser- und Schülerschaft ganz deutlich als »pneumatischer Exeget« erfahren. Der Beiname »der Prophet von Heppenheim«, den man Buber halb ehrnervoll, halb im Scherz gab, hat also einen berechtigten Anhaltspunkt in seiner Methodik der Schriftinterpretation.

Die Dialog-Methode als Brennpunkt des Bibelverständnisses wird den von der Fachwissenschaft stark herausgearbeiteten Unterschieden zwischen synchronischen literarischen Gattungen, die im Alten Testament erkennbar sind und die auch Differenzen in der geistigen Haltung verschiedener Bücher Ausdruck geben, nicht genügend gerecht. Man muss den Begriff des Dialogs sehr weit spannen, ja überspannen, um auch den hebräischen Erzählungsstil in ihm unterzubringen. Wenn man die Geschichtsschreibung der Samuel- und Königsbücher und der Chronik auf den Generalnenner *Dialog* bringt, verzichtet man eigentlich auf jede formelle Definition dieses Begriffes. Neben Gattungsdifferenzen müssen auch diachronische Unterschiede in ein und derselben Gattung berücksichtigt werden, was Buber nicht tat. In den Hauptstücken der Gesetzesliteratur des Pentateuch, vor allem in der Sinaiperikope lässt sich wohl eine Dialogsituation und eine mit ihr verbundene Geisteshaltung nachweisen. Das ist aber kaum der Fall in den späten Reflexen dieser Literatur, z. B. in den Gesetzesstücken im Buche Nehemia. Trotz der internen literarischen Einheit der Schrift, die Buber so glänzend nachwies und von der noch zu sprechen ist, können die individuellen Bücher und Teilkomplexe der Bibel nicht über *einen* schriftstellerischen Leisten geschlagen werden.

V

In letzter Sicht war Buber kein fachwissenschaftlicher Philologe. Weder in seinem exegetischen Lebenswerk noch in der Bibelübersetzung spielen die vergleichende semitische Sprach- und Literaturwissenschaft, die ihren Stempel der modernen Biblexegese aufgeprägt hat, eine entscheidende Rolle. Wie schon gesagt, war Buber in diesen Gebieten, die sich dem Alttestamentler seit den dreissiger Jahren dieses Jahrhunderts erschlossen haben, durchaus zu Hause. Aber sein Wissen war »dienendes Wissen«, erstanden aus einer souveränen Einstellung dem Fachlichen gegenüber, das er völlig der erstrebten Erläuterung der Bibel unterordnete.²⁵ Er sah seine Aufgabe bewusst als »nicht identisch mit der wissenschaftlich-analyti-

²² E. Simon, »Martin Buber and Judaism« (Hebräisch) *Iyyun* IX, 1 (1958), S. 23.

²³ J. Muilenburg, »Buber als Bibel-Interpret«, in: *Martin Buber*, herausgegeben von P. A. Schilpp und M. Friedman, Stuttgart 1963, S. 366–367.

²⁴ a. a. O., S. 365.

²⁵ »Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion« (1919), in: *Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1923, S. 232.

schon Aufgabe«. Trotz aller internen Unterschiede bleibt Israel in der biblischen Epoche für ihn eine »einheitliche primäre Kultur«. In dieser Betrachtungsweise ist ausschlaggebend, »was zum Verständnis . . . der *Einheit* der Bibel dienen kann.«²⁶ Die Synthese steht im Brennpunkt seines Interesses, eine Synthese, die Zeiträume und Wesensunterschiede in der biblischen Literatur überbrückt. Die auf den von ihm entdeckten sprachlichen Zusammenhängen und Verknüpfungen fundierte Einheit wirkt sich auch in Bubers Einschätzung der biblischen Ideenwelt aus. Diese Welt wird zwar keineswegs als einspurig dargestellt; aber man gewinnt doch den Eindruck, dass der internen, oft sich gegenseitig widersprechenden Vielfältigkeit und den unterschiedlichen Entwicklungsstadien nicht genügend Rechnung getragen wird.

Buber scheint historisch-pragmatische Aspekte der biblischen Gesellschaft, die ihr wie jeder geschichtlich-aktuell erfassbaren Gesellschaft anhaften, bewusst in den Schatten der dialogischen Gotteserfahrung zu stellen. Der oft in seinen Ausführungen auftauchende Begriff »politisch« ist weniger real-historisch als ideentragend verstanden: »Denn es gibt (im vorköniglichen Israel) keine politische Sphäre ausser der theopolitischen.«²⁷ Die religiös-aktuelle Spannung zwischen pragmatisch orientiertem Königtum – und teilweise auch Priestertum – und idealglaubenshaft akzentuierter Prophetie wird von ihm nicht als immanentes Problem einer im Alltag lebenden Gesellschaft angesehen, sondern als ein bedauerndes, zeitweilig sich wiederholendes Resultat völkischer Fehlleistung. Buber sieht in der »rein-göttlichen Königsherrschaft« der Richterzeit, die er aus dem Buche der Richter expliziert, die politische Basis und die ideologische Höchstleistung Israels. Für ihn ist das Richterbuch die biblische »Politeia«²⁸. Im Unterschied dazu kann der Fachexeget und Historiker nicht umhin, in den monarchischen Strömungen der Samuel- und Königsbücher, der Chronik und der Psalmen das politische Manifest Israels zu entdecken. Er wird im Buche der Könige die Politeia Israels sehen. In der Institution des Königtums realisieren sich die Verheissung an die Erzväter, dass Könige von ihnen abstammen (Gen 17, 6. 16) und Nationen oder Völker aus ihnen hervorsprossen sollen. Dementsprechend ist der Gottesspruch am Sinai zu verstehen, in dem Israel ermahnt wird – nach der Zürcher Bibel – »ein Königreich von Priestern (zu) werden und ein heiliges Volk« (Ex 19, 6). Bubers Übersetzung lautet hier: »ein heiliger Stamm«. Das Zurückschrauben von »Volk« auf »Stamm« hängt nicht nur von Bubers Technik ab, einen bestimmten hebräischen Ausdruck – in unserem Falle – *goy* – konsequent in der ganzen Bibel durch ein einziges deutsches Äquivalent wiederzugeben; es zeugt von einer Tendenz, der Institution des Königtums jedwede Wurzeln in der gottesherrschaftlichen vor-monarchischen Epoche abzusprechen. Hätte sich Buber in der Übersetzung des hier zentralen hebräischen Begriffspaares *mamlachah* und *goy* von deren Gebrauch in anderen Büchern der Bibel, die die Königszeit reflektieren, leiten lassen und hätte er ähnliche Wortkombinationen in anderen semitischen Sprachen betrachtet, dann wäre er wohl zur Erkenntnis gekommen, dass eine wortwörtliche Übersetzung hier den politisch-ideologischen Sinn des Ausspruchs nicht klärt, sondern geradezu verdeckt. Der philologische Vergleich macht es offensichtlich, dass das Wortpaar *mamlachah* und *goy* ein Hendiadyoin ist, durch das die hebräische Sprache und ähnliche andere semitische Sprachen den

²⁶ *Die Schrift*, Vorwort, S. 10.

²⁷ *Königtum Gottes*, S. 140.

²⁸ a. a. O., S. 43–44.

Begriff *Staat* ausdrücken, für den die Bibel keinen Terminus hat. Gleicherweise sind die komplementären Worte *kohanim* und *qadosch* als Hendiadyon aufzufassen. In einfache Prosa übersetzt lautet der obige Vers also: »Ihr sollt mir ein heiliges oder geheiliges Königreich werden«, und das mit Bezug auf das schon in den Vätersprüchen verheissene menschliche Königtum. Sicherlich ist diese Königsideologie aus der Königsperiode in die Väter- und Wüstenepoche zurückprojiziert worden. Aber diese Rückprojizierung in eine Zeit, die einen konstituierenden und konstitutionellen Wert für das biblische Israel hat, beweist, wie stark verwurzelt und wie zentral die menschliche Monarchie in der Geisteswelt des Volkes war.²⁹

Das hier betrachtete Beispiel illustriert die Verklammerung von Bubers literarischer Methodik mit seiner Auffassung der biblischen Theologie, eigentlich auch mit seiner eigenen existentiellen Lebensphilosophie. Glaubenswerte, die sich ihm im biblischen Schrifttum zu erkennen geben, lassen sich nicht in menschlichen Institutionen einfangen. Offenbarung muss in allen Aspekten den Charakter persönlicher Ansprache bewahren. Buber ist bereit, dem biblischen Israel das – darf man sagen – pneumatische Joch des Königtums Gottes aufzuerlegen und es auch dem modernen Menschen als gewollt anzubieten. Das menschlich-pragmatische Königtum aber oder auf jetzt und hier zielende staatlich-gesellschaftliche Institutionen werden von ihm nolens volens als historische Notwendigkeit anerkannt, gehören aber rechtmässig nicht in die ideale Struktur der biblischen Religion. Buber ist nicht nur als Interpret des biblischen und der biblisch-historischen Politeia von einem idealistischen Nativismus befangen. Er ist fundamental a-nomistisch. Nicht das *Gesetz* ist für ihn ausschlaggebend, sondern der prophetische Dialog, der für ihn *Thora* ist. Zwischen den »Zwei Glaubensweisen«, die eine auf Thora-Gesetz fundierend, die andere auf Thora-Offenbarung, entscheidet er sich für die letztere: »Die Thora umfasst Gesetze, aber die Thora ist wesentlich kein Gesetz.«³⁰ Diesem Motto Bubers stellt sein Schüler und Mitarbeiter, »der getreue Nachum Glatzer«³¹, die meiner Ansicht nach richtige These gegenüber: »Thora (auf die ganze Bibel bezogen) ist mehr als Gesetz, aber im Gesetz ist die Thora.«³² Glatzer, der sich ein grosses Verdienst erworben hat in seinem Bestreben, die Lehre Bubers und Rosenzweigs einer grossen Leserschaft zugänglich zu machen, weist hier darauf hin, dass Buber die essentielle Bedeutung der Thora als Gesetz in der historischen Auffassung und Entwicklung des Judentums eigentlich nicht voll erfasste.³³ Dies ist wohl ein Hauptgrund dafür, dass seine auf einem »ethischen Monotheismus« fundierende Lehre zwar anti- oder nichtnomistische Strömungen im

Judentum wie im Christentum ansprach, aber in dem auf der Thora als Gesetz fussenden traditionellen Judentum wenig Anklang fand.

Hier wird ein tragischer Aspekt im Lebenswerk Bubers beleuchtet, der sich auch auf anderer Ebene widerspiegelt. Als Interpret der Bibel hatte er sich das Ziel gesetzt, die Heilige Schrift dem heutigen jüdischen Menschen aufzuschliessen und sie zur Grundfeste eines neuen »hebräischen Humanismus« zu machen. Als Übersetzer wandte er sich vorzüglich an den deutschen Juden, dem die Bibel in der hebräischen Urschrift ein versiegeltes Buch war. In beiden Beziehungen entsprechen die Früchte seiner Arbeit nicht oder nicht ganz der Absicht, mit der Buber die Samen säte. Als Interpret wurde er vorzüglich in der christlichen Welt anerkannt. Für diese ist er, nach James Muilenburg, »nicht nur der grösste jüdische Denker unserer Generation, nicht nur ein zutiefst echter Exponent und Repräsentant der hebräischen Art des Denkens, Sprechens, Handelns, nicht nur ein gefeierter Lehrer, »sowohl von Juden wie von Griechen«, sondern auch der vornehmste jüdische Sprecher zur christlichen Gemeinde. Mehr als jeder andere Jude unserer Zeit sagt er dem Christen, was im Alten Testament zu hören ist, was das Alte Testament wirklich sagt und was es gewiss nicht sagt, was die Richtung ist, in der die Worte sich auf ihrem Weg durch die Geschichte bewegen.«³⁴ Als Übersetzer begann er wie die Autoren der alten Targumim, die schon in der frühen nachexilischen Epoche den hebräischen Text in die aramäische Landessprache für nicht mehr hebräisch-sprechende Juden ihrer Zeit übertrugen. Zum Schluss erfuhr seine Übersetzung das Schicksal der Septuaginta. Zuerst geplant für die griechisch-sprechende jüdische Gemeinde der alexandrinischen Diaspora, wurde die Septuaginta schliesslich autoritative Version der Kirche.

Bei einer Abschlussfeier des Übersetzungswerkes im Jahre 1961 sagte Gerhard Scholem in einer Ansprache an Buber: »Als Rosenzweig und Sie sich an dies Unternehmen machten, gab es ein deutsches Judentum, in dem Ihr Werk eine lebendige Wirkung, eine Aufrüttelung und Hinführung zum Original bewirken sollte... Ob Sie es nun bewusst wollten oder nicht, Ihre Übersetzung... war etwas wie das Gastgeschenk, das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit noch im Scheiden hinterlassen konnten... Aber es ist anders gekommen... Für wen wird diese Übersetzung nun bestimmt sein, in welchem Medium wird sie wirken?... Die Juden, für die Sie übersetzt haben, gibt es nicht mehr. Die Sprache selber hat sich in dieser Generation verwandelt... und nicht in der Richtung jener Sprachutopie, von der Ihr Unternehmen so eindrucksvolles Zeugnis ablegt.«³⁵ Buber wollte dem in diesen Worten Scholems implizierten Pessimismus nicht beistimmen. Er glaubte und sagte, dass sein Bibelwerk und seine Bibelübersetzung eine Mission erfüllen, der es nicht um Judentum und Christentum, um Juden und Deutsche geht, sondern, einen Brief Rosenzweigs zitierend, »um die gemeinsame Urwahrheit, von deren Wiederbelebung beider Zukunft abhängt.«³⁶ Bubers Werk an der Bibel, das viele Bände umfasst und auf viele biblische Bücher hinzielt, ist kein *Kommentar* im landläufigen Sinn. Es ist ein Monument einer allumfassenden Geistigkeit unserer Zeit und ein unzerstörbares Merkmal deutsch-jüdischer Kultur.

²⁹ Cf. meine Betrachtungen über diese Aspekte der biblischen Ideenwelt: »The Ideology of the State and the Concept of Monarchy in the Bible«, in: *The History of Israel III*, hrsg. von A. Malamat, Jerusalem 1975 (im Druck).

³⁰ »Zwei Glaubensweisen«, in: *Werke*, I. Band: *Schriften zur Philosophie*, Heidelberg 1962, S. 56.

³¹ *Die Schrift*, Vorwort, S. 11.

³² N. N. Glatzer, »Buber als Interpret der Bibel«, in: Schilpp und Friedman, a. a. O., S. 361.

³³ Diese Interpretation von »Gesetz« rief Franz Rosenzweigs schärfste Kritik hervor. Rosenzweig lobte Bubers erfolgreiche Bemühungen, das Wissen um das Judentum von den »liberalen« Tendenzen der jüdischen Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts zu emanzipieren. Er stimmte vorbehaltlos Bubers Definition der Aufgabe unseres jüdischen Lernens zu, »dass ihm nichts, schlechthin nichts Jüdisches mehr fremd sein darf«. Dieser Erfolg machte es aber für Rosenzweig um so mehr unverständlich, dass Buber sich sozusagen »mit dem Rücken dem Gesetz zuwandte«. Cf. F. Rosenzweig, *Die Bauleute: Über das Gesetz*, Berlin 1925, S. 4–5.

³⁴ J. Muilenburg, a. a. O., S. 364.

³⁵ G. Scholem, »An einem denkwürdigen Tage«, in: *Judaica*, 1963, S. 214.

³⁶ *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift, Schlussbemerkungen*, Köln 1962, S. 26.