Martin Buber

Martin Buber **Werkausgabe**

Im Auftrag der Philosophischen Fakultät der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf
und der Israel Academy of Sciences and Humanities

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Gütersloher Verlagshaus

Martin Buber **Werkausgabe**

14

Schriften zur Bibelübersetzung

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Ran HaCohen

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Gefördert von der Heinrich Heine Universität Düsseldorf,
mit Unterstützung von Dan Georg Bronner (Düsseldorf).

HEINRICH HEINE
UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

Gefördert vom Ministerium für Familie, Kinder, Jugend, Kultur und Sport
des Landes Nordrhein-Westfalen.

1. Auflage
Copyright © 2012 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld
Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Einband: Memminger MedienCentrum, Memmingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-02690-9

www.gtvh.de

Inhalt

Vorbemerkung 7
Dank 9
Einleitung 11

Die Schrift und ihre Verdeutschung

Vorwort 35
Der Mensch von heute und die jüdische Bibel 38
Die Sprache der Botschaft 56
Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift 68
Zur Verdeutschung der Preisungen 86
Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs 95
Das Leitwort und der Formtypus der Rede 111
Die Bibel auf Deutsch (gemeinsam mit Franz Rosenzweig) 119
Zu einer Übersetzung und einer Rezension (gemeinsam mit Franz Rosenzweig) 128
Eine Übersetzung der Bibel 133
Ein Hinweis für Bibelkurse 139
Aus den Anfängen unsrer Schriftübertragung 142
Anhang: Aus einem Brief an Hermann Gerson 150

*

Zu Luthers Übertragung von Ruach 155
Der heutige Mensch und die biblische Geschichte 158
Zur Verdeutschung der »Gleichsprüche« 167
Warum und wie wir die Schrift übersetzten 170
Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift 186

Schlussbemerkungen 221
Zur Verdeutschung des Buches Ijob 228

Kommentar

Editorische Notiz 234
Diakritische Zeichen 236
Einzelkommentare 237

Abkürzungsverzeichnis 328
Quellen- und Literaturverzeichnis 331
Glossar 339
Stellenregister 341
Sachregister 345
Personenregister 352
Index hebräischer Worte in hebräischer Schrift 359
Index hebräischer Worte in Umschrift 361
Gesamtaufriss der Edition 365

Vorbemerkung

Der vorliegende Band ist der zweite, der nach der Übernahme der Arbeit an der Martin Buber Werkausgabe durch die Heinrich Heine Universität Düsseldorf in der Zusammenarbeit zwischen den Hauptherausgebern, dem Bandherausgeber und der »Arbeitsstelle Martin Buber Werkausgabe« publiziert werden kann. Er ist nach den neuen Editionskriterien gestaltet, wie sie erstmals in Band 9 der MBW angewandt und im vorliegenden Band in der Editorischen Notiz als Einleitung zum Kommentar erörtert werden.

Die Herausgeber sind der Heinrich Heine Universität Düsseldorf und dem Ministerium für Familie, Kinder, Jugend, Kultur und Sport des Landes Nordrhein – Westfalen zu besonderem Dank verpflichtet. Beide Institutionen haben sich durch die finanzielle Förderung der Ausgabe um den Weiterbestand der mit zwei neuen Mitarbeitern besetzten Arbeitsstelle und damit um den kontinuierlichen Fortgang der Arbeit äußerst verdient gemacht. Nur so war es möglich, diese als deutsch-israelisches Gemeinschaftsprojekt ins Leben gerufene, die Schriften des bedeutendsten deutsch-jüdischen Philosophen und Autors des zwanzigsten Jahrhunderts erstmals in seiner Gesamtheit edierende Werkausgabe weiter zu führen.

Besonders sei auch Dan Georg Bronner (Düsseldorf) gedankt, der durch seine großzügige Spende maßgeblich zum Gelingen der Arbeit beigetragen hat.

Düsseldorf, im Juni 2012 Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

Den Herausgebern der Martin Buber Werkausgabe, Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte, danke ich dafür, dass sie mir die Bearbeitung dieses Bandes anvertraut haben. Darüber hinaus gilt mein Dank den Herausgebern für ihre kenntnisreichen sowie stets anregenden Kommentare. Nicht minder zu Dank verpflichtet bin ich meinen Freunden Gabriele von Glasenapp (Frankfurt/Main) und Frits J. Hoogewoud (Haarlem), die stets bereit waren, ihr großes Wissen und ihre vielfältige Erfahrung mit mir zu teilen, meinen Schwierigkeiten Gehör zu geben und mir mit gutem Rat zur Seite zu stehen. Dank schulde ich schließlich auch den Mitarbeitern des Martin Buber Archivs in Jerusalem für ihre Hilfe bei der nicht immer einfachen Materialbeschaffung. Zuletzt geht ein besonders herzlicher Dank an die immer hilfsbereiten Mitarbeiter der Martin Buber-Arbeitsstelle – Heike Breitenbach, Andreas Losch und Arne Taube – für ihre konstruktive Hilfe, ihre kritischen Bemerkungen sowie ihre Vorschläge bei der Gesamtredaktion des Bandes.

Tel Aviv, im Frühjahr 2012 Ran HaCohen

Einleitung

Zu Beginn der 1920er Jahre unternahm es Martin Buber zusammen mit seinem jüngeren Freund Franz Rosenzweig (1886-1929), im Auftrag des jungen, nicht-jüdischen Verlegers Lambert Schneider (1900-1970), die hebräische Bibel ins Deutsche zu übersetzen; das Projekt wird seine »tiefste und ernsthafteste Lebensaufgabe«.[1] Rosenzweig, der jüdische Philosoph, war zu der Zeit bereits erkrankt und gelähmt, deshalb erschien 1925 die erste Lieferung der Übersetzung – »Das Buch Im Anfang« (Genesis) – vorsichtshalber mit dem Untertitel »zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig«. Drei Jahre später starb Rosenzweig. Buber setzte die Übersetzungsarbeit alleine fort, vervollständigte sie jedoch erst 1961 in Jerusalem, lange nach dem Zweiten Weltkrieg und der Vernichtung der deutschsprachigen jüdischen Gemeinden Europas.

Der vorliegende Band enthält Bubers Schriften zu dieser Bibelübersetzung. Es handelt sich also um Bubers Auseinandersetzung mit seiner eigenen Übersetzungsarbeit, gleichzeitig auch mit der regen, manchmal kritischen Rezeption dieser »Verdeutschung« der Schrift, oder eher ihrer allerersten Teile; denn die meisten Texte dieses Bandes, den Buber selbst zusammengestellt hat, wurden 1936 in Buchform unter dem Titel *Die Schrift und ihre Verdeutschung* veröffentlicht.[2] Das Buch enthielt übrigens auch einige wichtige Beiträge von Rosenzweig, die im Rahmen einer Werkausgabe der Schriften Bubers nicht wiedergegeben werden konnten.[3]

Zwar war Bubers Auseinandersetzung mit dem Problem der Bibelübersetzung älter als seine Bibelübersetzung selbst, seine Schriften zum Thema erschienen jedoch alle – die frühesten fast unmittelbar – erst nach der Veröffentlichung des ersten Bandes der Übersetzung, haben daher in der Regel einen reaktiven, manchmal sogar polemischen Charakter. Es gehörte zu Bubers und Rosenzweigs Grundüberzeugungen in Bezug auf die Aufgabe des Übersetzers, dass er der Bibel unmittelbar zu begegnen habe

1. Zur Entstehungsgeschichte siehe Maurice Friedman, The Buber-Rosenzweig Bible, in: Ders., *Martin Bubers Life and Work: The Middle Years, 1923-1945,* New York 1983, S. 50-75 u. 342-345, Zitat (»his most profound and serious life work«) S. 50.
2. Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung,* Berlin: Schocken Verlag 1936.
3. Nämlich »Die Einheit der Bibel«, »Die Schrift und das Wort«, »Die Schrift und Luther«, »Unmittelbare Einwirkung der hebräischen Bibel auf Goethes Sprache«, »›Der Ewige‹« und »Das Formgeheimnis der hebräischen Erzählungen« (siehe Rosenzweig, GS Bd. 3, S. 831-835, 777-783, 749-772, 773-775, 801-815 und 817-829).

und dass er auch den Lesern diese Begegnung unmittelbar ermöglichen müsse. Daher haben sie das Werk mit keinem einzigen Wort der Einleitung wie auch mit keinerlei Kommentar versehen.[4] Es galt eine strenge Trennung zwischen dem verdeutschten Wort der Bibel und den Worten ihrer Verdeutscher.

Zusammengenommen können die hier vorliegenden Aufsätze als eine *Theorie der Bibelübersetzung* angesehen werden, als Ergänzung zur Übersetzung selbst. Wie jede Übersetzungstheorie hat auch diese einen sprachphilosophischen Hintergrund, den vor allem Rosenzweig in seinen Schriften expliziert.[5] Bubers Interesse am Werk war vor allem literarischer Art.[6] Eine Theorie der Bibelübersetzung ist allerdings keine allgemeine Übersetzungstheorie, wie sie etwa Walter Benjamin (1892-1940) in »Die Aufgabe des Übersetzers« (1921), seinem berühmten Essay aus derselben Zeit, ansatzweise zu entwickeln versuchte, sondern die Übersetzungstheorie eines einzigen, einzigartigen Textes. Denn auch wenn für Rosenzweig die Bibelübersetzung stark von seinen früheren Übersetzungen der Gedichte des mittelalterlichen hebräischen Dichters Jehuda Halevi (1086-1140) abhängig war, so würden gewiss nicht einmal die beiden Übersetzer behaupten, dass ihre für die Verdeutschung der hebräischen Bibel entwickelte Theorie – oder Praxis – auch für jede andere Übersetzung gelten könne.

Zwar fußt eine Theorie der Bibelübersetzung einerseits auf einer allgemeinen Übersetzungstheorie, andererseits jedoch auf einer Lesart oder Interpretation der Bibel – sei es einer historisierenden, literarischen, religiösen oder anderen. In dieser Hinsicht stehen Buber-Rosenzweigs Bibelübersetzung und die zugehörige Theorie in einem mehrfach sich überkreuzenden Bezug: von Hebräisch und Deutsch, von Bibelinterpretation und Übersetzungstheorie. Die hier gedruckten Metatexte zur Übersetzung

4. Vgl. Siegfried Kracauer, Die Bibel auf Deutsch, *Frankfurter Zeitung*, 27.-28. 4. 1926, gedruckt in: Ders., *Das Ornament der Masse,* Frankfurt a. M. 1963, S. 173-186, hier S. 182.
5. Zur Sprachphilosophie Rosenzweigs, auch in ihrer Beziehung zur (Bibel-)Übersetzung, siehe u. a. Rivka G. Horowitz, Franz Rosenzweig on Language, *Judaism* 13 (1964), S. 393-406; Everett Fox, Franz Rosenzweig as Translator, *Leo Baeck Institute Yearbook* 1989, S. 371-384; Anna Elisabeth Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken im »Stern der Erlösung« und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift,* Frankfurt a. M. 1992; Mara H. Benjamin, *Rosenzweig's Bible: Reinventing Scripture for Jewish Modernity*, Cambridge 2009.
6. Siehe Edward L. Greenstein, Theories of Modern Bible Translation, *Prooftexts* 3 (1983), S. 9-39, hier S. 22: »one gains the impression that Buber's interest was chiefly literary while Rosenzweig's was philosophical, and that Buber may only have superficially grasped the linguistic-philosophical background that Rosenzweig brought to their project.«

wie auch der umfangreiche Briefwechsel zwischen Buber und Rosenzweig zum Thema schaffen, wie Lawrence Rosenwald feststellt, »the most elaborate translational commentary in the history of Western literature«.[7] Dieser Reichtum an Materialien, die Vielschichtigkeit des Unternehmens und dessen Gewagtheit, die Prominenz der Übersetzer wie auch die besondere Platzierung im Kontext der Geschichte der deutschsprachigen Juden, all das trägt dazu bei, dass die Forschungsliteratur zu dieser Übersetzung höchst umfangreich ist. Unter den 67 Einträgen im Kapitel »Modern Bible translation« einer aktuellen Bibliographie zur jüdischen Übersetzungsgeschichte[8] beschäftigen sich fast die Hälfte der Einträge ausschließlich oder unter anderem mit Buber-Rosenzweigs Bibelübersetzung. Damit ist diese bisher letzte deutsche-jüdische Bibelübersetzung bei weitem die am meisten erforschte jüdische Bibelübersetzung der Neuzeit, mehr noch als der bahnbrechende *Bi'ur* Moses Mendelssohns (1729-1786). Da es unmöglich wäre, eine Grenze zwischen der Forschungsliteratur zur Bibelübersetzung selbst und der zu deren Theorie zu ziehen – »We who read the translation now, of course, almost always read it in the context of the essays Buber and Rosenzweig wrote to explain it«, bemerkt Rosenwald[9] – ist es die Absicht dieser kurzen Einleitung, lediglich eine äußerst komprimierte Übersicht über die hauptsächlichen Themen und Motive zu bieten, mit denen sich die reiche Forschungsliteratur beschäftigt.

*

Die Grundprinzipien der Buber-Rosenzweig-Übersetzung wurden bereits von den Übersetzern selbst, vor allem in den in diesem Band gesammelten Aufsätzen, ausführlich erörtert. Die Forschung folgt prinzipiell diesen Ansätzen. Bereits Johannes Fichtner[10] unterscheidet drei Aspekte, unter denen das Werk zu betrachten sei: die Auffassung vom Verhältnis des modernen Menschen zum Glauben und besonders zur Schrift; die Beurteilung des Charakters der Schrift; und die sich daraus ergebende Übersetzungsmethode.

Dem ersten dieser Aspekte ist vor allem Bubers Aufsatz »Der Mensch von heute und die jüdische Bibel« gewidmet. Das Verhältnis des modernen Menschen zur Bibel dient Buber zur Begründung der Notwendigkeit

7. Lawrence Rosenwald, On the Reception of Buber and Rosenzweig's Bible, *Prooftexts* 14 (1994), S.141-165, Zitat S. 149.
8. Robert Singerman, *Jewish Translation History, A Bibliography of Bibliographies and Studies,* Amsterdam u. Philadelphia 2002, S. 351-358.
9. Rosenwald, S. 149.
10. Johannes Fichtner, Martin Bubers Verdeutschung der Schrift und die Revision der Lutherbibel, *Wort und Dienst* 6 (1959), S. 22-44.

einer neuen Übersetzung. »Dem ›heutigen Menschen‹«, schreibt Buber, »ist die Glaubenssicherheit nicht zugänglich und kann ihm nicht zugänglich gemacht werden. […] Aber die Glaubensaufgeschlossenheit ist ihm nicht versagt.«[11] Der moderne Mensch könne und müsse sich der Bibel auftun, es seien aber gerade die bisher vorliegenden Übersetzungen, die seinen Zugang zur Schrift verstellen, da sie die biblische Botschaft in geläufigen und abgenutzten Worten darbieten, die keinen Menschen mehr angingen; sie hätten die Schrift »vielfach in ein Palimpsest verwandelt«. »Die ursprünglichen Schriftzüge, Sinn und Wort von erstmals, sind von einer geläufigen Begrifflichkeit teils theologischer, teils literarischer Herkunft überzogen«;[12] hingegen müsse der heutige Mensch »die Schrift vornehmen, als kennte er sie noch nicht«.[13] Ihm dazu zu verhelfen, sei die Aufgabe der neuen Übersetzung.

Diese radikale Forderung, die Bibel neu zu lesen, »als kenne man sie noch nicht«, wie auch die Palimpsestmetapher vergleicht Shemaryahu Talmon mit der Arbeit des Archäologen, »who removes, one by one, the uppermost, most recent strata of an archaeological site in order to uncover previous, older and finally the most ancient stratum of the site«.[14] Andere Forscher vergleichen den beabsichtigten Eindruck, den die Übersetzung auf den Leser machen soll, mehr oder weniger explizit mit dem Begriff der *Verfremdung*, der etwa ein Jahrzehnt vor dem Beginn von Bubers Übersetzungsarbeit im Rahmen des russischen Formalismus entwickelt worden war. Für die Formalisten war es die Aufgabe der Literatur (bzw. der Kunst im Allgemeinen), routinisierte, versteinerte Denk- und Leseschablonen aufzulösen. In ähnlicher Weise ist es Bubers und Rosenzweigs Ziel, wie Martin Jay formuliert hat,[15] »to alienate their readers from the pedestrian discourse of their quotidian lives«. Dabei kann von

11. Martin Buber, Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, in diesem Band S. 38-55, Zitat S. 41.
12. Martin Buber, Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift, in diesem Band S. 68-85, Zitat S. 68.
13. Martin Buber, Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, in diesem Band S. 38-55, Zitat S. 41.
14. Shemaryahu Talmon, Martin Buber's ways of Interpreting the Bible, *Journal of Jewish Studies* 27, S. 195-209, Zitat S. 200.
15. Martin Jay, Politics of Translation – Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible, *Leo Baeck Institute Yearbook* 21 (1976), S. 3-24, Zitat S. 10. Batnizky benutzt den Begriff »defamiliarization« (Leora Batnitzky, Translation as Transcendence: A Glimpse into the Workshop of the Buber-Rosenzweig Bible Translation, *New German Critique* 70 (1997), S. 87-116, Zitat S. 92); siehe auch den expliziten Vergleich in: Yairah Amit, The Multi-Purpose »Leading Word« and the Problems of its Usage, *Prooftexts* 9 (1989), S. 99-114, hier S. 101, und in: Kinereth Meyer u. Rachel Salmon Deshen, *Reading the Underthought: Jewish Hermeneutics and the Christian Poetry of Hopkins and Eliot*, Washington, D.C. 2010, S. 9f.

einem direkten Einfluss keine Rede sein, denn die Rezeption des russischen Formalismus im Westen begann erst zu einer Zeit, als Bubers Übersetzung schon mehr oder weniger vollständig vorlag. Zeitlich und örtlich näher liegt jedoch – wie Abigail Gillman bemerkt[16] – Bertolt Brechts (1898-1956) bekannter *Verfremdungseffekt*. Steven Kepnes, in einer interessanten theoretischen Einsicht, sieht hier ein Beispiel für das, was Paul Ricœur (1913-2005) als »naïveté seconde« bezeichnet: »Educated by the application of critical theories of history, text, sign, and symbol, postcritical exegetes return to scripture a second time with a desire to get ›beyond the desert of criticism‹ and ›be called again‹.«[17] Als bahnbrechend im Sinne der »postcritical theory« liest auch Leora Batnitzky Buber-Rosenzweigs Übersetzungstheorie: »their post-critical stand once again predates much of contemporary hermeneutics.«[18]

*

Mit der »Beurteilung des Charakters der Schrift« meint Fichtner die Eigenschaften, die Buber dem biblischen Text zuschreibt. Dies ist ein weites Feld, das sich zum Teil mit Bubers gesamter exegetischer Arbeit an der Bibel und der biblischen Religion überschneidet.[19] Die zwei Hauptprinzipien von Bubers Interpretation der Bibel, die die Übersetzung geprägt haben und quasi ihr Kennzeichen geworden sind, können unter den Stichworten *Gesprochenheit* und *Einheit* der Schrift zusammengefasst werden.

Für Buber und Rosenzweig, schreibt Greenstein, »the most outstanding quality of the Hebrew Bible was its intention to be declaimed, its ›spokenness‹.«[20] Unter dieser *Gesprochenheit* ist die Auffassung Bubers zu ver-

16. Abigail E. Gillman, Between Religion and Culture: Mendelssohn, Buber, Rosenzweig and the Enterprise of Biblical Translation, in: *Biblical Translation in Context*, hrsg. von Frederick W. Knobloch, Bethesda, Md. 2002, S. 93-114, hier S. 96.
17. Steven Kepnes, Introductory Comments to Buber's ›Toward a New German Translation of the Scriptures‹, in: *The Return to Scripture in Judaism and Christianity: Essays in Postcritical Scriptural Interpretation,* hrsg. von Peter Ochs, New York 1993, S. 327-333, Zitat S. 327; Kepnes zitiert Paul Ricœur, The Symbol Gives Rise to Thought, in: Ders., *The Symbolism of Evil,* Boston 1986, S. 347-356, Zitate S. 351, 349.
18. Batnitzky, S. 88.
19. Siehe dazu MBW 13, Schriften zur biblischen Religion, hrsg. von Christian Wiese; Nahum Norbert Glatzer, Buber als Interpret der Bibel, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Martin Buber*, hrsg. von Paul Arthur Schilpp u. Maurice Friedman, Stuttgart 1963, S. 346-363; James Muilenburg, Buber als Interpret der Bibel, ebd., S. 364-383; Meir Weiss, Be-sod siach ha-miqra [Das Geheimnis der Bibel], in: Martin Buber, *Darko schel Miqra,* Jerusalem: Mossad Bialik 1964, S. 9-33; Talmon, Martin Buber's ways, S. 195-209; Ders., Martin Bubers Werk an der Hebräischen Bibel, in: Werner Licharz u. Jacobus Schoneveld (Hrsg.), *Neu auf die Bibel hören: Die Bibelverdeutschung von Buber / Rosenzweig – heute, Sieben Beiträge zum Verstehen,* Gerlingen 1996, S. 15-53.
20. Greenstein, S. 22.

stehen,[21] dass die Bibel einen Text darstellt, der laut vorgelesen und gehört werden muss; dass »man bei einer Verdeutschung der Schrift versuchen müßte, von der Geschriebenheit des Wortes auf seine ursprüngliche und in jeder echten Vorlesung wieder laut werdende Gesprochenheit zurückzugehen.«[22] Rosenzweig – der Bubers Ansicht »sehr bald zu seiner eigenen gemacht«[23] hat – führt aus:

»Alles Wort ist gesprochenes Wort. Das Buch steht ursprünglich nur in seinem, des gelauteten, gesungenen, gesprochenen, Dienst; so wie noch heute beim theaterlebendigen Drama oder gar bei der Oper.«

Gerade bei der Bibel, meint Rosenzweig, dürfe »das Technische« – also die schriftliche Form des Buches – nicht eine »gefährliche Gewalt über seinen eigenen Herrn« ausüben, nämlich über das gesprochene Wort. Dieses Buches »einzigartiger Inhalt verwehrt grade ihm, ganz Schrift zu werden. Es muß Wort bleiben.«[24]

In seiner reifsten Entfaltung findet sich dieser Gedanke, wie Gershom Scholem (1897-1982) bemerkt hat,[25] in Bubers Aufsatz »Das Wort, das gesprochen wird« von 1960; hier wird die Gesprochenheit oder »vielmehr das Gesprochenwerden« als eine der drei »Seinsweisen der Sprache« dargestellt. Beim »Wort, das gesprochen wird«, sei

»nichts andres vorauszusetzen als der verwirklichungsfähige Wille von Menschen zur Kommunikation. Diese stiftet sich in einem Sich-einander-Zuwenden von Menschen […] Die Elemente des Sprachbestandes und die Gestalten des Sprachbesitzes dienen ihr.«[26]

Entstehungsgeschichtlich betrachtet, ist die Betonung der Gesprochenheit antiker Texte allgemein romantisches Gedankengut. So empfahl bereits Herder: »Leset Homer, als wenn er auf den Straßen sänge; leset Cicero, als wenn er vor dem Rate deklamierte!«[27] Nietzsche[28] (1844-1900) und

21. Zu diesem Aspekt siehe in diesem Band vor allem »Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift« (S. 68-85) und »Warum und wie wir die Schrift übersetzten« (S. 170-185), wie auch Franz Rosenzweigs »Die Schrift und das Wort«, GS Bd. 3, S. 777-783.
22. In diesem Band, S. 145 u. 217.
23. Ebd.
24. Rosenzweig, GS Bd. 3, S. 777-783; Zitate S. 777f.
25. Gershom Scholem, An einem merkwürdigen Tage. Rede bei der Feier zum Abschluß der Buberschen Bibelübersetzung in Jerusalem, Februar 1961, in: Ders., *Judaica*, Frankfurt a. M. 1968, S. 207-215.
26. Buber, Das Wort, das gesprochen wird, jetzt in: MBW 6, S. 125-137, Zitate S. 125f.
27. J. G. Herder, Journal meiner Reise im Jahr 1769, jetzt in: Ders., *Dichtungen und theoretische Texte in zwei Bänden,* ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Heinz Nicolai, München 1971. Bd. 1, S. 185-257, Zitat S. 238.
28. Siehe Greenstein, S. 22f., der es auch auf Nietzsche zurückführt.

sogar Bubers Zeitgenossen Heidegger[29] (1889-1976) und der Alttestamentler Eduard König[30] (1846-1936) werden in diesem Zusammenhang erwähnt, aber auch – um mehrere Jahrhunderte zurückzugehen – Martin Luther (1483-1546); denn auch für den wichtigsten Übersetzer der Bibel ins Deutsche sei die Bibel »nicht so sehr Lesebuch wie vielmehr Hörebuch«.[31] Dies war auch Rosenzweig nicht entgangen: gerade der mündlichen, lauten Lesung »diente auch in Luthers Übersetzung der Rückgriff auf die gesprochene Sprache des Volkes«, schrieb er in »Die Schrift und das Wort«.[32]

Biographisch hat sich Buber mit diesem Thema schon sehr früh auseinandergesetzt; seine Formulierung von 1903, dass »der Jude des Altertums mehr Ohrenmensch als Augenmensch« war,[33] erinnert sehr an die des Altphilologen Theodor Birt (1852-1933) von 1882: »Alle Literatur des Altertums war […] zur Deklamation oder zur Vorlesung bestimmt; sie wurde weit weniger als heute mit dem Auge, sondern vorzüglich mit dem Ohr aufgefaßt«.[34] Während jedoch Birt diese Mündlichkeit der ganzen Literatur des Altertums zusprach, behielt Buber sie eher der hebräischen Bibel vor und sprach sie der griechischen Literatur ab.[35]

»For Buber, language, especially the language of the Hebrew Bible, is a spoken utterance linked to both creation and revelation (the divine-human dialogue),« betont Brian M. Britt und vergleicht Bubers Auffassung mit Walter Benjamins entgegengesetzter Position: »Buber saw the Bible as a readable guide for modern religious experience, whereas Benjamin saw it as a symbol of the illegibility of Scripture in modern times.«[36] Das gesprochene Wort bedeutet für Buber jedoch mehr: es ist Gespräch, und

29. Zu Heidegger in diesem Zusammenhang vgl. die Anmerkungen und Verweise Biemanns in MBW 6, S. 125, Anm. 1 u. S. 126, Anm. 3; Peter Eli Gordon, Rosenzweig and Heidegger: Translation, Ontology, and the Anxiety of Affiliation, in: *New German Critique* 1999, S. 113-148.
30. Maren Ruth Niehoff, The Buber-Rosenzweig Translation of the Bible within Jewish-German Tradition, *Journal of Jewish Studies* 44.2 (1993), S. 258-279, hier S. 266.
31. Emanuel Hirsch, zitiert nach Fichtner, S. 26.
32. Rosenzweig, GS Bd. 3, S. 779.
33. *Jüdische Künstler* hrsg. v. Martin Buber, Berlin: Jüdischer Verlag 1903, erste Seite (unpaginiert); vgl. Michael Fishbane, The Biblical Dialogue of Martin Buber, in: Ders., *The Garments of Torah,* Bloomington, Ind. 1989, S. 81-90.
34. Theodor Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur,* Berlin 1882, S. 206.
35. Vgl. Werke, S. 1090. Birt wird bei Schütz zitiert, den Buber gewiß kannte (Roland Schütz, Die Bedeutung der Kolometrie für das Neue Testament, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 21 (1922), S. 161-184, S. 161)
36. Brian M. Britt, Romantic Roots of the Debate on the Buber-Rosenzweig Bible, *Prooftexts* 20.3 (2000), S. 262-289, Zitat S. 267f.

»der Autor hat seine schöpfende Kraft von den Dialogpartnern zu Lehen. Wo kein echtes Gespräch mehr wäre, wäre auch kein Gedicht mehr.«[37] Hier ist die gewichtige Beziehung zum Kerngedanken der Philosophie Bubers zu sehen, nämlich zum dialogischen Prinzip; sein philosophisches Hauptwerk *Ich und Du* war ja 1923 erschienen, nur ein paar Jahre vor dem Beginn des Übersetzungsprojekts. Das Sinnbild schlechthin des dialogischen Prinzips sei die Bibel, der Ort der Begegnung zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch, zwischen JHWH und Israel in einer Ich-Du Beziehung: »Alles in der Schrift ist echte Gesprochenheit.«[38] Die Forschung nimmt diesen Zusammenhang sowohl theoretisch und philosophisch, z. B. im Werk Michael Fishbanes oder Naomi Seidmans,[39] als auch in der Analyse spezifischer Übersetzungsfragmente wieder auf. So zeigt Maren Ruth Niehoff, wie Buber in der Übersetzung von Gen 1, 3 als »Und Gott rief dem Lichte: Tag« – bereits in der ersten Version der Übersetzung – »suggests a dialogical situation between God and the light, which he consequently depicts in distinctly personal terms: an anthropomorphizing which […] will become far more dominant and idiosyncratic in the later versions.«[40]

Es fehlt nicht an Belegen dafür, dass biblische Texte zum Vorlesen bestimmt waren: schon der liturgische Gebrauch in der Synagoge spricht dafür. Viel schwieriger zu belegen wäre allerdings die literaturgeschichtliche These, dass auch die Bibel zu den heiligen Texten gehörte, welche »mündlich überliefert [wurden] auch da, wo daneben ein hochausgebildetes profanes Schrifttum besteht«;[41] denn, wie Everett Fox bemerkt, »[t]he problem, of course, is that we simply do not possess enough evidence to support the idea that the Bible is an oral document in the same sense as the epic poems of Homer.«[42] Laut Shemaryahu Talmon allerdings stelle Bubers Nachdruck auf dem gesprochenen Charakter der Bibel ihn als »einen frühen Vorläufer oder Vertreter der ›Oral Tradition‹-Schule he-

37. Buber, Das Wort, das gesprochen wird, jetzt in: MBW 6, S. 126.
38. In diesem Band, S. 56 u. 193. Vgl. Muilenburg, S. 366.
39. Fishbane; Naomi Seidman, *Faithful Renderings, Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation,* Chicago & London 2006, S. 153-163 u. 179-187.
40. Niehoff, S. 268f. Die verschiedenen Versionen der Buber-Rosenzweig-Übersetzung sind übrigens noch nicht genügend erfaßt und erforscht; s. dazu Everett Fox, *Technical Aspects of the Translation of Genesis of Martin Buber and Franz Rosenzweig*, Brandeis University Ph.D. 1975.
41. In diesem Band, S. 71 u. 190.
42. Everett Fox, The Book in its Context, in: Martin Buber and Franz Rosenzweig, *Scripture and Translation,* übers. von Lawrence Rosenwald mit Everett Fox, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1994, S. xiii-xxvii, Zitat S. xx.

raus«,[43] die sich vor allem in Skandinavien entwickelte und postulierte, dass die biblische Literatur bis in die Zeit des Zweiten Tempels vorzugsweise mündlich überliefert wurde.

*

Das zweite Hauptprinzip, die *Einheit* der Schrift, erklärt Buber folgendermaßen:[44]

»Biblische Texte sind als Texte der Bibel zu behandeln, das heißt: einer Einheit, die, wenn auch geworden, aus vielen und vielfältigen, ganzen und fragmentarischen Elementen zusammengewachsen, doch eine echte organische Einheit und nur als solche wahrhaft zu begreifen ist.«[45]

Die Bibel sei also »eine Sammlung von repräsentativen literarischen Schöpfungen des antiken Judentums«.[46] Rosenzweig betont die theologische Seite dieser Einheit, wenn er sie »als einheitliche[n] Ausdruck und Ausfluß der Offenbarung des einen Gottes« auffasst, beziehungsweise »ihre Einheit unter dem Prinzip des Monotheismus«[47] zusammenfasst. Die Einheit der Bibel liest sich – erstmals zurecht – auch als Opposition zur höheren Bibelkritik Wellhausens (1844-1918) und seiner Schule, und darin befindet sich Buber in der Gesellschaft mehrerer jüdischer Denker, die sich gegen die Quellenscheidung und ihre Folgen gewandt haben.[48] Am besten symbolisiert dies Rosenzweigs oft zitierte Bemerkung, die übrigens leider nicht immer mit genügender Rücksicht auf den scherzhaften Charakter verstanden wird, den Buber ihr zugeschrieben hat: »Wir lösten das Sigel R nicht ›Redaktor‹ auf, sondern ›Rabbenu‹.«[49] »Redaktor« ist eine in der Bibelkritik gängige Bezeichnung für den späten Bearbeiter des biblischen Textes[50], »Rabbenu« steht hebräisch für »unser Lehrer«. Allerdings will Buber die historisch-kritische Methode nicht widerlegen. Er postuliert keinesfalls – wie etwa die jüdische Orthodoxie – eine ein-

43. Talmon, Martin Bubers Werk, S. 44.
44. Zu diesem Aspekt siehe in diesem Band vor allem »Zur Verdeutschung der Preisungen« (S. 86-94) und »Ein Hinweis für Bibelkurse« (S. 139-141), wie auch Franz Rosenzweigs »Die Einheit der Bibel«, GS Bd. 3, S. 831-835.
45. Martin Buber, Ein Hinweis für Bibelkurse, siehe dieser Band S. 139-141, Zitat S. 141.
46. Talmon, Martin Bubers Werk, S. 33.
47. Rosenzweig, GS Bd. 3, S. 809. Vgl. auch seinen Aufsatz »Die Einheit der Bibel«, ebd., S. 831-835.
48. Etwa Bubers Zeitgenossen Benno Jacob und Umberto Cassuto (vgl. Fox, The Book in its Context, S. xix), aber im 19. Jhd. auch S. R. Hirsch (siehe Batnitzky, S. 100, vgl. Ran HaCohen, *Reclaiming the Hebrew Bible. German-Jewish Reception of Biblical Criticism*, Berlin 2010, S. 152-198).
49. Martin Buber, Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung, in diesem Band S. 142-149, Zitat S. 145.
50. Vgl. John Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the »Editor« in Biblical Criticism,* Winona Lake, Ind. 2006.

heitliche Entstehung des Pentateuch,[51] sondern eine erst nachträglich, im generationenlangen Prozess einer sinnvollen, aber keineswegs mechanischen Redaktion entstandene Einheit der ganzen hebräischen Bibel. Trotz dieser Vielfalt sei die Bibel als *ein* Buch zu lesen. Auch in dieser Hinsicht war Buber ein Vorläufer, schreibt Everett Fox:

»Recent scholarship suggests that the evolutionary and ›final product‹ approaches to the Bible need not live in mutual antagonism, and may even come to function as complementary views of the text. The practitioners of so-called synchronic analysis of the Bible seem to be admitting the validity of historical factors, and the diachronic-minded critics appear to be more interested in a holistic view than previously.«[52]

Bubers »holistic view« des biblischen Textes bezieht sich zudem auf einen anderen Aspekt, auf die Einheit von Form und Inhalt. Die Übersetzung solle nicht – wie viele, auch hochmoderne Bibelübersetzungen es machen – die Form aufopfern, um den Inhalt wiederzugeben, sondern sie solle die untrennbare Einheit beider Komponenten in die Zielsprache übertragen. Mit dieser Auffassung der Einheit von Form und Inhalt begegnen wir einem bekannten romantischen Motiv.[53]

*

Aus diesen Hauptprinizipien ergibt sich Bubers Übersetzungsmethode. Es lassen sich hierbei drei Techniken unterscheiden:[54] die rhythmische Wiedergabe oder die Kolometrie; die Leitwort-Technik; und die philologische Methode.

Die sogenannte *Kolometrie* – »die Gliederung in Einheiten [Kola], die *zugleich* Atemeinheiten und Sinneinheiten sind«[55] – bringt das Hauptprinzip der Gesprochenheit der Sprache zum auffälligsten Ausdruck. Das Prinzip der Kolometrie wurde bereits im 19. Jahrhundert am Beispiel der

51. Wie mancher irrtümlicherweise andeutet; siehe z. B. Pierre Bouretz, L'Écriture entre la lettre et la Loi, *Revue de métaphysique et de morale* 4 (2000), S. 481-515, hier S. 490. Auf das Missverständnis macht Yairah Amit aufmerksam: Amit, S. 99-114.
52. Fox, The Book in its Context, S. xix f.; siehe insbesondere ebd., Anm. 21.
53. Siehe Greenstein, S. 12; Hans-Christoph Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig: die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber – Rosenzweigschen Übersetzungen,* Tübingen 1997, S. 229; Willy Schottroff, Die Bedeutung der Verdeutschung der Schrift von Buber / Rosenzweig für die christliche Theologie, in: Werner Licharz u. Jacobus Schoneveld (Hrsg.), *Neu auf die Bibel hören: Die Bibelverdeutschung von Buber / Rosenzweig – heute, Sieben Beiträge zum Verstehen,* Gerlingen 1996, S. 55-84, Zitat S. 70f.; Uwe Vetter, Genesis 2-4: »Die Erzählung vom Ende oder vom Anfang des Menschen?«, ebd., S. 114-131.
54. Die Gliederung folgt *mutatis mutandis* der von Everett Fox, S. xiii-xxvii. Die ausführlichste Erörterung der Methode findet sich bei Askani, S. 137-247, der sie leicht anders gliedert, eher nach der prägnanten Auflistung in Bubers Aufsatz »Eine Übersetzung der Bibel«.
55. In diesem Band, S. 222.

altgriechischen Literatur erforscht. Aber schon Roland Schütz (1883-1979), den Rosenzweig als eine Quelle seiner Auffassung nennt, übertrug sie 1922 auf das Neue Testament und rief ausdrücklich dazu auf, die »von Poesie durchsetzten Klänge der urchristlichen Dokumente […] auch in der nachlutherischen Übersetzung gehörig zum Schwingen« zu bringen.[56] Noch im selben Jahr veröffentlichte Roman Woerner (1863-1945) eine kolometrische Übersetzung der Evangelien, die Rosenzweig bekannt war.[57]

Die Gliederung in Kola leitet den Leser an, über die herkömmliche Interpunktion hinweg, zum ursprünglichen Rhythmus des Sprechens zu finden, zu den Atempausen und Einschnitten beim Sprechen. Sie ist von »grundsätzlichster Bedeutung für die Gestalt der Übersetzung«[58] und laut Everett Fox »one of Buber's major contributions to the work, and one of the few areas in which Rosenzweig did not have a substantial hand«.[59] Rosenzweig behandelt allerdings die Kolometrie nuancierter als Buber, besonders was die angebliche Überlappung von Atem- und Sinneinheiten und die Rolle der traditionellen masoretischen Akzente für die Erkennbarkeit der kolometrischen Gliederung angeht.[60] Rosenzweig gibt zudem zu, die kolometrische Gliederung bleibe »wie letzthin im Übersetzen so vieles – ›willkürlich‹, ›Versuch‹«.[61] Wie weit dieser Versuch gelungen ist, bleibt umstritten. So findet Dafna Mach, die Kolometrie »wirkte zumal auf die Struktur der längeren Satzgefüge eher negativ ein«.[62] Diese Kritik ablehnend versteht Hans-Christoph Askani[63] die kolometrische Gliederung als Teil des Rhythmus, der sich auch in weiteren sprachlichen Eigenschaften auspräge, wie in der Wiederholung bestimmter Worte oder auch Klänge. Sie entspreche daher nicht nur dem Hauptprinzip der Gesprochenheit, sondern auch dem der Einheit: »Dieser Rhythmus wird so selber zum treibenden Movens der Sprache, in ihm sind Sinn und Ge-

56. Schütz, S. 184.
57. *Die Frohe Botschaft nach Markus*, aus der griechischen Urschrift übertragen von Roman Woerner, München 1922; im selben Jahr erschienen auch die übrigen Evangelien, zwei Jahre später die Apokalypse. Vgl. Rosenzweig, GS Bd. 3, S. 780 Anm.
58. Askani, S. 230.
59. Fox, *Technical Aspects*, S. 32.
60. Rosenzweig, Die Schrift und das Wort, in: GS Bd. 3, S. 777-783.
61. Ebd. S. 780; Askani, S. 243, legt die Anführungszeichen um das Adjektiv »willkürlich« wie folgt aus: Rosenzweig deute damit an, »daß wenn auch die ursprüngliche Gesprochenheit historisch nicht nachgewiesen, deren Annahme deshalb doch keineswegs beliebig sei«.
62. Dafna Mach, Ein Syntagma der Buber/Rosenzweigschen Bibelübersetzung – kritisch betrachtet, in: *Vestigia Bibliae, Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs*, Bd. 4, hrsg. von H. Reinitzer, Hamburg 1982, S. 109-123, Zitat S. 120.
63. Askani, S. 230-247; siehe auch Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken*, S. 335f.; Bouretz, S. 501f.; zur Rezeption der Kolometrie siehe Jay, S. 11f.

stalt noch ungeschieden, und er treibt beide in einer darum unauflöslichen Einheit von Gehalt und Form«.[64]

Noch deutlicher kommen die beiden Hauptprinzipien zum Ausdruck in der Technik des *Leitworts*, der sowohl die Akustik wie auch die Einheit der Bibel zugrunde liegen. »Unter Leitwort ist ein Wort oder ein Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhangs sinnreich wiederholt.«[65] Die Wiederholung – lokal innerhalb einer biblischen Erzählung, aber auch global in der Bibel als Ganzem – ist für Buber sinnstiftend und aufschlussreich zugleich für die Interpretation des biblischen Textes. Das Leitwort soll dementsprechend konsistent übersetzt werden. Im weiteren Sinn geht es dabei nicht nur um einzelne Wörter, sondern auch um »Alliteration und Assonanz, […] Wendungen, Sätze«.[66] Dass dies in anderen Übersetzungen nicht der Fall ist, zeigte schon Buber selbst.[67] Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit wurde schon früh auf diese Wortwiederholungen gelenkt: Buber selbst nennt einige Vorläufer[68] – E. Königs »Leittöne«, A. Jeremias »Motivwörter«, F. Böhls »Wortspiele« u. a. Hinzuzufügen wäre übrigens Benno Jacob (1862-1945), der die Bezeichnung »Leitwort« schon vor Buber benutzt hat.[69] Buber selber war sich dessen bewußt, dass »not every repetition can be viewed as indicating a leading word, and not every leading word has equal status«.[70] Yairah Amit erörtert den Begriff in einem kritischen Beitrag sowohl historisch in seiner Beziehung zu Wagners »Leitmotiv« wie auch analytisch in Beziehung zu dem vom französischen Linguisten Pierre Guiraud (1912-1983) geprägten Begriff der »mots-clés«. Es sei zu unterscheiden zwischen Wortwiederholung seitens des Autors (oder frühen Bearbeiters) des Textes einerseits und seitens eines späteren

64. Askani, S. 239.
65. Martin Buber, Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs, in diesem Band, S. 95-110, Zitat S. 95.
66. Martin Buber, Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift, in diesem Band, S. 65-85, Zitat S. 77.
67. Vgl. ebd.
68. Vgl. Martin Buber, Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs, in diesem Band, S. 96, Anm. 4.
69. Benno Jacob, Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 18 (1898), S. 99-119, Zitat S. 111: »Ein Leitwort für die Ordnung der Psalmen ist אשרי, sei es beginnend, sei es schliessend.«
70. Amit, S. 102; vgl. z. B. die Worte Bubers in »Zur Verdeutschung der Preisungen«: »So braucht z. B. das kaum betonte *ra* nicht einheitlich wiedergegeben zu werden« (in diesem Band, S. 91). Mach behauptet, das Prinzip des Leitwortstils wäre »offenbar nicht ausschlaggebend« (Mach, S. 120), eine Kritik die jedoch daran scheitert, dass sie auf der inkonsistenten Übersetzung gerade einer hebräischen Konjunktion basiert.

Redaktors andererseits; je nachdem könne die Wiederholung eine andere Funktion haben. In Bubers Werk sei diese Unterscheidung jedoch »frequently obscure, because Buber blurs the difference between the stage of composition and that of adaptation, or between the stage of adaptation and that of the editing.«[71]

Die *philologische Methode* ist eine Sammelbezeichnung für den in der Übersetzung unternommenen Versuch, »die Synonyme auseinander zu halten, soweit es die deutsche Sprache ermöglicht, also nicht zwei verschiedene hebräische Wörter durch das gleiche deutsche, noch auch – zumindest innerhalb desselben Zusammenhangs – ein hebräisches Wort durch zwei verschiedene deutsche wiederzugeben; wir sind darüber hinaus bestrebt, wo zwischen mehreren Wörtern Wurzelverwandtschaft besteht, sie auch im Deutschen zu erhalten«.[72]

Auch diese Bestrebungen entsprechen dem Hauptprinzip, die Einheit des biblischen Textes zu wahren wie auch dessen gesprochenen Charakter zu betonen. Der Versuch, wurzelverwandte Vokabeln auch in der Zielsprache zu erhalten, bringt die (nicht unumstrittene) Annahme zum Ausdruck, dass gewisse hebräische Wurzeln einen »tiefen« oder ursprünglichen Sinn haben, der in allen Ableitungen noch mitklingt: so wurde *Korban* – in herkömmlichen Übersetzungen mit »Opfer« wiedergegeben – von Buber auf sein Wurzel k-r-b (»nähern«) zurückgeführt und dementsprechend als »Darnahung« (nämlich des Opfers an Gott) übersetzt. Im Anschluß an Buber selbst unterscheidet Hans-Christoph Askani dabei zwischen der »absoluten Wortwahl«, der »Wiedergabe der sinnlichen Grundbedeutung der Worte«, und der »relativen Wortwahl«,[73] nämlich der »jeweilige[n] Bewahrung des von der Bibel gemeinten Verhältnisses zweier oder mehrerer wurzelverwandten oder auch nur klangnahen Wörter zueinander«.[74] Die beiden Prinzipien und die aus ihnen unvermeidlich hervorgehenden Spannungen sind es, die die Übersetzer gezwungen haben, alte, veraltete und sogar vergessene Vokabeln aus dem historischen Schatz der deutschen Sprache im Mittelalter und in der frühen Neuzeit zu benutzen, mit dem Ergebnis, dass sich die Übersetzung vom modernen, gesprochenen Deutsch entfernen musste, was ihr eine sonderbare, fremde Patina verleiht, die bei weitem nicht jedem Leser gefällt.

71. Amit, S. 110.
72. Martin Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, in diesem Band, S. 186-220, Zitat S. 212 f.
73. Askani, S. 154 u. 192.
74. Martin Buber, Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift, in diesem Band, S. 68-85, Zitat S. 77.

*

In einem zentralen Aufsatz vergleicht Edward L. Greenstein die theoretischen Grundlagen der Buber-Rosenzweig Übersetzung mit denen anderer Bibelübersetzungen.[75] Er macht darauf aufmerksam, dass lediglich zwei moderne Bibelübersetzungen in umfassenden Sprach- und Übersetzungsphilosophien begründet seien, nämlich die Übersetzungen der American Bible Society – ausgehend von Chomskys Linguistik, modifiziert durch E. Nida – und die Buber-Rosenzweig Übersetzung, deren Abhängigkeit von romantischem Gedankengut und einer Reihe weiterer deutscher Denker, von Herder (1744-1803) und Humboldt (1767-1835) bis Heidegger und sogar Wittgenstein (1889-1951) auffällig sei. Erstens lasse sich bekanntermaßen zwischen Übersetzungen mit wörtlicher und mit eher idiomatischer Orientierung unterscheiden. Auch wenn die Buber-Rosenzweigsche Übersetzung keinesfalls einfach »Wort für Wort« ersetze, so zeige sich auch in ihr die typisch jüdische Bevorzugung der Wörtlichkeit, nicht die idiomatische Übersetzungsmethode, die traditionell christliche Übersetzungen charakterisiere.[76] Schleiermacher (1768-1834) hatte zwei Möglichkeiten des Übersetzens unterschieden: »Entweder der Übersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen«[77]. Hiervon ausgehend, unterscheidet Greenstein zwischen »autororientierten« und »leserorientierten« Übersetzungen. Als Beispiel einer extrem autororientierten Übersetzungsauffassung, die dem Leser kaum noch Raum lässt, führt er Walter Benjamins Theorie an: »Kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörerschaft.«[78] Auch wenn Buber und Rosenzweig Benjamins Auffassung sicherlich übertrieben vorkäme, so stünden auch sie eher dem autororientierten Pol nahe. Sie hätten ja die bewusste Absicht, den deutschsprachigen Leser zur hebräischen Bibel hinzuführen, ja ihn sogar mit Hilfe der Bibel zu verwandeln.

Neben Greensteins Vergleich der Übersetzungstheorie Bubers mit der

75. Greenstein.
76. Differenzierter über die Spannung zwischen wörtlicher und idiomatischer Übersetzung unter den deutsch-jüdischen Bibelübersetzungen von Mendelssohn bis Buber schreibt Michael Brocke, Bible Translations of German Jews: Between Moses Mendelssohn and Martin Buber-Franz Rosenzweig [hebr.], in: *World Congress of Jewish Studies, 10th, Jerusalem, 1989, Proceedings,* Jerusalem 1990, Division C, Bd. 2, S. 35-40.
77. Friedrich Schleiermacher, Methoden des Übersetzens, in: *Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke,* 3. Abt., 2. Bd., Berlin 1838, S. 219.
78. Walter Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, in: *Walter Benjamins gesammelte Schriften*, Vol. IV-1, Frankfurt a. M. 1991, S. 9.

einer nichtjüdischen Bibelübersetzung gibt es mehrere komparatistische Forschungen, die sich innerhalb des deutsch-jüdischen Übersetzungsraums bewegen. Bekannterweise hat das deutschsprachige Judentum beginnend mit Moses Mendelssohns am Ende des 18. Jahrhunderts erschienenem *Bi'ur* eine grosse Zahl von Bibelübersetzungen hervorgebracht. Bubers Werk gilt als das letzte in dieser Reihe: Es sei, wie Gershom Scholem schreibt, einerseits so »etwas wie das Gastgeschenk, das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit noch im Scheiden hinterlassen konnten«, andererseits aber »das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung«.[79] Es bietet sich an, Bubers und Rosenzweigs Werk in diese deutsch-jüdische Übersetzungstradition einzuordnen. Einen frühen systematischen Vergleich aller Übersetzungen, der sich auf die sprachliche Ebene konzentriert, nahm William Weintraub vor.[80] Dafna Mach weist eine – »sicher unabhängige«[81] – Ähnlichkeit der Buber-Rosenzweigschen Übersetzungsmethode zu der Josef Johlsons (1777-1851) nach, der an seiner Übersetzung fast genau einhundert Jahre vor ihnen gearbeitet hatte. Dies betreffe vor allem die lexikalische Differenzierung. Michael Brocke hingegen zeigt, wie der Versuch, die hebräischen Wurzeln konsistent ins Deutsche zu übertragen, schon in der Bibelübersetzung von Lazarus Goldschmidt (1871-1950) aus den 1920er Jahren bemerkbar ist.[82]

Dieser Vergleich führt natürlicherweise weiter zu grundlegenden Fragen, die jüdische *Identität* im deutsch-jüdischen Raum betreffend; denn die Integration der Juden in die deutsche Öffentlichkeit gehe mit Bibelübersetzungen so sehr Hand in Hand, dass die »German-Jewish integration can […] be read as a kind of translation project.«[83] So zeigt W. Gunther Plaut, wie die jüdischen Bibelübersetzungen die Spannungen zwischen Deutschtum und Judentum widerspiegeln. Buber und Rosenzweig seien sich dessen bewusst, dass sie eine Übersetzung geschaffen haben, die die deutsche Sprache gewissermaßen hebraisiert. Betont Klaus

79. Scholem, S. 214f.
80. William Weintraub, Buber-Rosenzweig matratam we-schitatam [hebr.], in: Ders., *Targume ha-Torah la-lashon ha-Germanit* [hebr.], Chicago 1967, S. 37-50. Auf den Umfang der jüdischen Bibelübersetzungen und erste Ansätze zu ihrer Erforschung haben schon Ben Chorin und Billigheimer hingewiesen; siehe Shalom Ben-Chorin, Jüdische Bibelübersetzungen in Deutschland, *Leo Baeck Institute Year Book* IV (1959), S. 311-331; S. Billigheimer, On Jewish Translations of the Bible in Germany, *Abr-Naharain* 7 (1967/68), S. 1-34.
81. Dafna Mach, Jüdische Bibelübersetzungen ins Deutsche, in: *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposion,* hrsg. von Stéphane Moses u. Albrecht Schöne, Frankfurt a. M. 1986, S. 54-63, Zitat S. 57.
82. Brocke.
83. Seidman, S. 155.

Reichert noch die Symbiose – »what they aimed at was to be Germans and Jews, with a capitalized AND«[84] –, so sieht Plaut das Übersetzungsunternehmen gerade als »a work of defiance, as much as it was a work of utter loyalty to the original«; zugespitzt ausgedrückt bedeute die Übersetzung das Aufgeben der Integration und Assimilation: »Emancipation had run its course for German Jewry. Mendelssohn presided over its birth and Buber and Rosenzweig over its demise.«[85] Noch ausführlicher benutzt Abigail Gilman den Vergleich zwischen Mendelsohn und Buber-Rosenzweig, um die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen der kulturellen und religiösen Lage der mitteleuropäischen Juden im späten 18. und im frühen 20. Jahrhundert zu illustrieren. In ihrer fast entgegengesetzten Ausrichtung illustrieren die beiden Übersetzungen für Gilman »the enterprise of forging German-Jewish culture at its most complex and creative.« Beabsichtigte Mendelssohn mit seiner Übersetzung, den Juden den Weg zu ebnen aus dem Jiddisch sprechenden Ghetto in das, was er als jüdische Hochkultur seiner Zeit betrachtete, wobei er »traditional strategies to achieve untraditional ends« benutzte, so bedienten sich Buber und Rosenzweig gerade »most untraditional strategies to achieve what was finally a very traditional goal: to bring people closer to God«. Mit anderen Worten,

> »Mendelssohn's Bible sought to bring German Jews from the margins of society to the center – from religion to ›Kultur.‹ The Buber-Rosenzweig Bible sought to propel that same community, one hundred and fifty years later, back from the center to the margins – from culture to ›religiosity.‹«[86]

Naomi Seidman führt den Vergleich und die Ergebnisse ihrer Vorgänger weiter in Richtung postkolonialistischer Hybriditätstheorien. Die Übersetzung sei »a moment of colonial resistance in contrast with Mendelssohn's colonial deference«, ihre Sprache sei »a kind of hyper-German«, die ihrem »anti-colonial insistence on foreignizing and hebraizing German« entspringe und der »logic of hybridity« entspreche.[87] Und was Schleiermachers eben genanntes Entweder-Oder angehe, so findet Seidman, dass Buber und Rosenzweig diese Dichotomie gerade sprengen, indem sie versuchen, sowohl das eine wie auch das andere zu machen.[88]

84. Klaus Reichert, »It Is Time«: The Buber-Rosenzweig Bible Translation in Context, in: The Translatability of Cultures, hrsg. von Sanford Budick und Wolfgang Iser, Stanford 1996, S. 169-185, Zitat S. 174.
85. W. Gunther Plaut, *German-Jewish Bible Translations: Linguistic Theology as a Political Movement,* New York 1992, S. 18.
86. Gillman, S. 113f.
87. Seidman, S. 177f.
88. Ebd., S. 157.

*

Die Rezeption der neuen Bibelübersetzung war alles andere als gemäßigt und ausgeglichen. Im April 1926 schreibt Rosenzweig an Buber über die »allgemeine Entrüstung über uns«.[89] Dabei dürfte die entsetzte Rezeption die Übersetzer keinesfalls überrascht haben; denn noch vor Erscheinen des ersten Bandes schrieb Rosenzweig an eine Freundin: »Das halbe Jahr der Mitarbeit an Bubers Bibelübersetzung ist nun aus. Es war eine schöne Arbeit für mich, wenn du auch über das was dabei herausgekommen ist – und auch das was hineingetan ist – einigermaßen entsetzt sein wirst.«[90] Hunderte Rezensionen in mehreren Sprachen finden sich zur Bibelübersetzung im Buber Archiv in Jerusalem. Sie können hier nicht einmal ansatzweise behandelt werden.[91] Maßgebend für die Aufsätze dieses Bandes ist jedoch eine der allerersten Besprechungen, in der Siegfried Kracauer (1889-1966) im April 1926 in der *Frankfurter Zeitung* »Das Buch Im Anfang« rezensiert. Gab sie doch zum Aufsatz »Die Bibel auf Deutsch. Zur Erwiderung« den direkten, zu anderen Aufsätzen einen indirekten Anlass. Ihr haben *mutatis mutandis* auch andere jüdische Denker wie Walter Benjamin, Ernst Bloch (1885-1977) und Leo Löwenthal (1900-1993) beigestimmt. Dementsprechend ist die Auseinandersetzung zwischen Buber-Rosenzweig und Kracauer auch ausführlich in der Forschung behandelt worden. Die Kontroverse ermöglichte einigen Forschern einen Blick in den tieferen Sinn des ganzen Unternehmens.[92]

Kracauers Kritik behandelt sowohl prinzipiell die Frage der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Übersetzung der Bibel in der gegenwärtigen Zeit. Sie geht aber auch detailliert auf die Art und Weise der Buber-Rosenzweigschen Übersetzung an sich ein. Kracauer wirft der Übersetzung neoorthodoxe, neukantianische und nationalistische Tendenzen vor, und sieht sie – darin sind auch andere Forscher mit ihm einverstanden – im Rahmen der »religiösen Erneuerung« bzw. der »religiösen Aufbruchsbewegung« (Askani) der 1920er Jahre. Martin Jay beschreibt die Übersetzung in ihrer Beziehung zu dieser »renaissance«:

»Like so many other negative reactions to modernisation, the Jewish renaissance sought to counter alienation by a fundamentalist return to values and life-styles of an earlier time. Most importantly, this meant showing that Judaism was not a legalistic, anti-spiritual religion of the intellect, as many critics, both Jewish and Gentile, had assumed in the nineteenth century, but rather an organic, *geistige* way of life

89. Brief Rosenzweigs an Martin Buber vom 28. April 1926, Rosenzweig, GS Bd. 1, S. 1093.
90. Brief Rosenzweigs an Gertrud Oppenheim vom 30. November 1925, Rosenzweig, *Briefe*, Berlin 1935, S. 548 f. Jetzt in: Rosenzweig, GS Bd. 1, S. 1069.
91. Siehe Friedman, vor allem S. 68ff.; Rosenwald.
92. Askani, S. 263-281; Batnitzky; Britt; Rosenwald; Lesch 1989; Jay.

that nourished the whole man. In this endeavour, the Old Testament itself had to be seen in a fresh way, which could best be accomplished through a new translation.«[93]

Kracauer liest die Übersetzung vor diesem Hintergrund, »als Zeugnis und Wirkung eines religiösen Kreises – sei er faktisch vorhanden oder erfragt«.[94] Er wirft aber den Übersetzern vor, dass gerade sie die geschichtliche und gesellschaftliche Realität, in die ihr Werk hinein gehöre, nicht ernst genommen hätten. Hätten sie es doch getan, dann hätten sie den unvermeidlichen Anachronismus eines solchen Unternehmens eingesehen und sich die Übersetzung überhaupt versagt. Denn anders als die Bibelübersetzung Luthers, die in einer religiösen Zeit entstand und daraus ihre Kraft und ihren politischen Sinn schöpfte, falle die Buber-Rosenzweigsche im 20. Jahrhundert in eine profane, dem Bibelwort entfremdete Zeit. Die kommentarlose Übersetzung, die so tue, als ob »das Schriftwort seine bleibende Macht bewähre«,[95] ignoriere den weltlichen Charakter ihrer Epoche, ignoriere die Tatsache, dass man nicht mehr in einer religiösen Gemeinschaft, sondern in einer modernen Gesellschaft lebe. Diese Nichtbeachtung sei politisch reaktionär. Indem die Übersetzung »die Profansprache meide, verdränge sie das Profane«.[96] Dem reaktionären Charakter der gesamten Unternehmung entspreche die archaisierende Sprache der Übersetzung, die Kracauer anhand von mehreren detaillierten Beispielen belegt.

Die Erwiderung Bubers und Rosenzweigs konzentriert sich vor allem auf die kritisierten Phrasen und Wörter; sie belegen, wie die Übersetzung in jedem Fall dem Kracauer nicht zugänglichen hebräischen Urtext entspricht. Weniger ausführlich gehen die Übersetzer auf den Vorwurf der Unzeitgemäßheit ein; ihre Hauptaussage dazu ist: »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 dies Wort in jeder Zeit die Kraft bewährt, die ihm Hörigen zu ergreifen. Die Zeit ist passiv, das Wort aktiv.«[97] Das biblische Wort sei also eher überzeitlich, nicht in dem Sinne, dass es zu jeder Zeit gleich spreche, sondern dass jede Zeit – spezifisch auch das 20. Jahrhundert – sie neu zu begreifen habe. Der Kritik der Sprachform, schreibt Hans-Christoph Askani, »begegnet die Überzeugung von der Kraft des Worts, als einer die Grenzen der gewohnten Sprache notwendig sprengenden, darum aber

93. Jay, S. 6.
94. Kracauer, Die Bibel auf Deutsch, S. 174.
95. Ebd., S. 174.
96. Ebd., S. 183.
97. Martin Buber, Die Bibel auf Deutsch, in diesem Band, S. 119-127, Zitat S. 127.

umso weniger in einer veralteten Sprache aufgehenden, vielmehr die Zukunft (des Sprechens) selber mitbestimmenden und eröffnenden Realität«;[98] sei es doch das Ziel der Übersetzung gewesen, »bis an die Grenzen der deutschen Sprache zu gehen«.[99]

Die grundsätzliche Schwäche von Kracauers Kritik – wobei man beachten muss, dass Kracauer lediglich den ersten Band der unkommentierten Übersetzung vor sich hatte, ohne jeglichen Paratext – sieht Askani in ihrer Unfähigkeit, die doppelte Bindung der Übersetzung einzusehen, sowohl die an die hebräische Vorlage wie auch die an die deutsche Zielsprache. Aus dieser Doppelheit entstehe unvermeidlich eine »Wunde«, die sich in der Form des viele Kritiker störenden Pathos, der Archaismen u. a. äußere:

> »Die aus der Gewohnheit und jeweiligen Zeitgemäßheit der Sprache herausfallenden Wörter, die sie braucht, um zu sagen, was sie sagen *soll,* sind nicht ihr Stolz, sondern ihre Wunde. Diese aber ist das Zeichen ihrer doppelten Herkunft und ihres immer nur mittelbaren Redens.
>
> Kracauer hat den Finger in diese Wunde gelegt, aber er hat sie nicht verstanden.«[100]

Betont Askani die Unterschiede zwischen Buber und Kracauer, so versucht Britt hinter ihnen die romantische Einstellung zu zeigen, die beiden Seiten der Kontroverse gemeinsam ist: sowohl Buber und Rosenzweig wie auch Kracauer und Benjamin »maintained clear loyalties to German romantic notions of language and translation«;[101] alle vier erkannten die geistige Verfremdung gegenüber der Zeit; Kracauers und Benjamins

> »vehement opposition to the Buber-Rosenzweig Bible came from the conviction that the new translation could not overcome this alienation. The question was not whether the Bible is revelation but rather what revelation is and whether it can be experienced directly. […] What Kracauer and Benjamin disputed was not the romantic aspiration to spiritual truth but the suggestion that this translation could attain it.«[102]

Leora Batnitzky diagnostiziert in der Auseinandersetzung mit Kracauer zudem einen Hinweis auf den tiefen Unterschied zwischen Rosenzweig und Buber, den Unterschied »between the public [= Rosenzweig] and the private [= Buber]«:

98. Askani, S. 272.
99. In diesem Band, S. 152 u. 226.
100. Askani, S. 280.
101. Britt, S. 266.
102. Ebd., S. 281.

»Kracauer may well be right that Buber's *I and Thou* is a movement from the profane and into the sacred, leaving the profane, or the public, behind for some sort of unified, quasi-mystical experience.«[103]

Trotz der zunächst gemischten Rezeption konnte sich übrigens die neue Übersetzung gut durchsetzen. Die nach bewusst ähnlichen Prinzipien von Everett Fox verfertigte englische Übersetzung der Schrift[104] beschleunigte die Rezeption von Bubers und Rosenzweigs Übersetzung und Übersetzungstheorie auch außerhalb des deutschsprachigen Raums. Selbst Scholem, der der Übersetzung nicht unkritisch gegenüber stand, wendete sich bei Gelegenheit der Vervollständigung der Übersetzung mit den folgenden Worten an Buber:[105]

»Ihre Übersetzung ist nämlich nicht nur Übersetzung, sie ist, ohne doch ein Wort der Erklärung als solche hinzuzufügen, zugleich auch Kommentar. Viele von uns haben immer wieder, wenn wir schwierige Stellen der Bibel lasen, uns gefragt, ja was sagt wohl der Buber dazu – nicht so ganz anders, wie wir uns fragten, was sagt wohl Raschi?«

*

Abschließend soll die Einsicht Shemaryahu Talmons zitiert werden, die eine zentrale Aussage über die Rezeption der Buber-Rosenzweigschen Bibelübersetzung macht:

»Buber unternahm als Übersetzer die Verdeutschung der Schrift mit dem Bestreben, das der Absicht der Autoren der alten Targumim gleicht, die in der früh-nachexilischen Epoche den hebräischen Bibeltext ins aramäische Vernakular für ihre nicht mehr hebräisch-sprechenden jüdischen Zeitgenossen übertrugen. Aber letzten Endes erfuhr Bubers Verdeutschung das Schicksal der griechischen Septuaginta. Zuerst für die griechisch sprechende jüdische Gemeinde der alexandrinischen Diaspora geplant, wurde die Septuaginta schließlich die autoritative Version des Alten Testaments der Kirche.«[106]

Denn ganz anders als bei ihrer Konzeption wurden und werden die Übersetzung und die sie begleitenden Aufsätze dieses Bandes nicht von der jetzt kleinen und weniger bedeutenden Gemeinde deutschsprachiger Ju-

103. Batnitzky, S. 113.
104. *The Five Books of Moses*, a New Translation with Introductions, Commentary, and Notes by Everett Fox, New York 1983; *Give Us a King! Samuel, Saul, and David: a New Translation of Samuel I and II* with an Introduction and Notes by Everett Fox, New York 1999.
105. Scholem, S. 211; vgl. Rosenwald, S. 162, Anm. 10.
106. Talmon, Martin Bubers Werk, S. 52f.

den rezipiert, sondern vor allem von Nichtjuden, wie anhand der breiten Forschungsliteratur in mehreren Sprachen sichtbar wird, auf die hier nur in aller Kürze hingewiesen werden konnte.

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE

Ran HaCohen, Martin Buber

Schriften zur Bibelübersetzung

Gebundenes Buch mit Schutzumschlag, 368 Seiten, 15,0 x 22,5 cm
ISBN: 978-3-579-02690-9

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: Oktober 2012

Alle Schriften Bubers, die im Kontext seiner Bibelübersetzung entstanden sind

Die so genannte »Verdeutschung der Schrift«, die Übersetzung der hebräischen Bibel, von Martin Buber in Zusammenarbeit mit Franz Rosenzweig Anfang der 1920er Jahre in Deutschland begonnen und 1961 von Buber in Jerusalem beendet, gilt als eines der wichtigsten und zugleich umstrittensten Projekte im Gesamtwerk von Martin Buber. Der vorliegende Band versammelt alle Schriften Bubers, die im Kontext dieser Bibelübersetzung entstanden sind, darunter den wegweisenden Aufsatz »Der Mensch von heute und die jüdische Bibel« sowie die autobiographische Schrift »Warum und wie wir die Schrift übersetzten«. Weiterhin enthält der Band mehrere Abhandlungen zur Gesprochenheit und Einheit der Schrift sowie zum Leitwortprinzip, das für die weitere Forschung zur Bibel und ihrer Übersetzung bis heute von zentraler Bedeutung ist.