

Martin Buber Werkausgabe



Martin Buber

Schriften
zur
biblischen Religion

13.1 und 13.2



Martin Luther



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

Martin Buber Werkausgabe
13.1
Schriften zur biblischen Religion
Text

Herausgegeben von Christian Wiese
unter Mitarbeit von Heike Breitenbach

Eingeleitet von Michael Fishbane
Kommentiert von Christian Wiese und Heike Breitenbach
unter Mitarbeit von Andreas Losch

Mit einem Essay von Christian Wiese



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Gefördert von der Gerda Henkel Stiftung.

GERDA HENKEL STIFTUNG

Gefördert vom Bundesministerium für
Bildung und Forschung.



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Gefördert von der Heinrich Heine Universität.



HEINRICH HEINE
UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

Gefördert von der Anton-Betz-Stiftung
der Rheinischen Post e. V.



ANTON-BETZ-STIFTUNG
DER RHEINISCHEN POST EV.
GEMEINNÜTZIGER VEREIN ZUR FÖRDERUNG
VON WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG
DÜSSELDORF

Gefördert von der
Israel Academy of Sciences and Humanities.



1. Auflage

Copyright © 2019 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, Bad Wünnenberg
Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-02689-3

www.gtvh.de

Inhalt
Teilband 1

Vorbemerkung	9
Danksagung	11
Einleitung	13
Mose	55
Biblisches Führertum	58
Bemerkungen zu Jesaja	70
Biblischer Humanismus	81
Zu Jecheskel 3 ₁₂	86
Genesisprobleme	89
Zum Einheitscharakter des Jesajabuches	99
Die Erwählung Israels	102
Abraham der Seher	114
Falsche Propheten	132
Der Glaube der Propheten	137
Vorwort	139
Einleitung	143
Der Geschichtssang der Debora	149
Zum Ursprung hin	154
1. Der Landtag zu Sichem	154
2. Am Sinai	159
3. JHWH und Israel	163
Der Gott der Väter	169
Heiliges Ereignis	179
Die großen Spannungen	194
1. Göttlicher und menschlicher König	194
2. JHWH und der Baal	203
3. Der Kampf um die Offenbarung	212

Die Wendung zum Kommenden	226
1. Um die Gerechtigkeit	226
2. Um die Liebe	238
3. Die theopolitische Stunde	252
Der Gott der Leidenden	280
1. Gegen das Heiligtum	280
2. Die Frage	304
3. Das Mysterium	321
Moses	351
Vorwort	353
Sage und Geschichte	357
Israel in Ägypten	364
Legende des Anfangs	377
Der brennende Dornbusch	382
Göttliche Dämonie	398
Mose und der Pharao	402
Passah	410
Das Wunder am Meer	414
Sabbat	419
Die Murrenden	425
Die Schlacht	429
Jethro	432
Der Adlerspruch	438
Der Bundschluss	446
Die Worte auf den Tafeln	454
Der eifernde Gott	473
Der Stier und die Lade	478
Der Geist	491
Das Land	500
Der Widerspruch	509
Der Baal	517
Das Ende	521
Anmerkungen	526

<i>Inhalt</i>	7
Zum israelitisch-jüdischen Monotheismus	539
Recht und Unrecht	541
Gegen das Lügengeschlecht	545
Der Riß	550
Gericht über die Richter	554
Das Herz entscheidet	560
Die Wege	571
Die Opferung Isaaks	577
Die Führungskraft der Schrift	581
Antwort [an meine Kritiker]. Zur Bibelinterpretation	585
Philosophical Interrogations	591
A. The Bible	591
B. The Biblical View of History	595
C. The Ontic Status of the Mythical Image	599

Anhang

Unveröffentlichte Archivmaterialien	603
[Über Name und Ort Gottes]	604
Dritter Vortrag über die Lieder vom namenlosen Knecht Gottes. Jesajas	614
Jeremia, ein Künder für unsere Zeit	619
Was bedeutet die ›Auserwählung Israels‹? (Fassung A)	652
Was bedeutet die ›Auserwählung Israels‹? (Fassung B)	661
Zweierlei Jesaja	667
Was ist in der jüdischen Tradition, was in der Religionsgeschichte über den Gottesnamen in Ex. 3,13 vorhanden?	713
Über Prophetie	717

Teilband 2

Kommentar

Editorische Notiz	729
Diakritische Zeichen	731
Einzelkommentare	733
Biblischer Humanismus in dunkler Zeit (<i>Essay</i>)	1207
Abkürzungsverzeichnis	1261
Quellen- und Literaturverzeichnis	1265
Glossar	1289
Stellenregister	1293
Sachregister	1311
Personenregister	1317
Gesamtaufriß der Edition	1337

Vorbemerkung

Der vorliegende Band ist der vierzehnte, der nach der Übernahme der Arbeit an der Martin Buber Werkausgabe durch die Heinrich Heine Universität Düsseldorf publiziert werden kann. Er ist nach den neuen Editonskriterien gestaltet, wie sie erstmals in Band 9 der MBW angewandt und im vorliegenden Band in der Editorischen Notiz als Einleitung zum Kommentar erörtert werden.

Dieser Band versammelt Bubers Arbeiten zur Exegese der Hebräischen Bibel. In Auseinandersetzung mit der dominierenden christlichen, insbesondere der protestantischen Bibelwissenschaft, aber auch mit der traditionellen jüdischen Bibelexegese, entwickelt Buber in seinen bibel-exegetischen Arbeiten seine theopolitische Vorstellung der Geschichte Israels, eines »Königtums Gottes«, das keinen menschlichen Herrscher kennt. Die biblischen Quellen dienen Buber zur näheren Bestimmung seines Konzepts einer Theokratie und als Grundlage für die geschichtliche Realität einer Königsherrschaft Gottes. Durch Moses begründet, so Buber, gerät diese in den Krisen der Richterzeit in Verfall und führt zu einer Monarchie, deren Herrscher Verhältnisse zulassen, in denen die göttlichen Satzungen nicht mehr befolgt werden. Dieser Zustand wird durch die Propheten artikuliert, denen die große biblische Monographie Bubers, *Der Glaube der Propheten*, gewidmet ist.

Kurz darauf widmet sich Buber in *Moses* (hebr. 1945, dt. 1948) den zentralen Ereignissen der jüdischen Religion, die im Buch Exodus überliefert sind: dem ägyptischen Exil, dem Zug durch die Wüste und der Offenbarung am Sinai, in der mit der Überreichung der Gesetzestafeln jenes »Königtum Gottes« begründet wurde. Buber verteidigt darin, nicht zuletzt gleichsam gegen Sigmund Freuds provokanten *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) als auch gegen die protestantischen Bibelwissenschaften gerichtet, die Historizität der durch Moses bewirkten religiösen Erfahrung des Volkes Israel. Zu diesem Zweck entwickelt Buber ein ebenso originelles wie philologisch gestütztes Konzept, um die Realität eines den überlieferten biblischen Quellen zugrundeliegenden Offenbarungsereignisses zu belegen.

Begleitet werden diese beiden gewichtigen Monographien in diesem Band von kleineren Essays und Vorträgen Bubers, in denen sich bereits mit »Biblisches Führertum« (1928) die Notwendigkeit der Zurückweisung von Vorurteilen einer gegenüber dem Judentum zunehmend feindseligeren Umwelt abzeichnet, während *Abraham der Seher* (1939) das Spezifische des jüdischen Glaubens bestimmt und gleichsam begriffliche

Grundlagen für die größeren Untersuchungen Bubers schafft. Die Psalmen-Deutung *Recht und Unrecht* (1952) behandelt nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs und der Vernichtung des europäischen Judentums die fundamentale Frage nach dem Übel in der Welt. Abgeschlossen wird der Textteil dieses Bandes durch eine umfangreiche Sammlung bislang unveröffentlichter Archivmaterialien.

Der Aufsatz »Die Opferung Isaaks« ist später in *Gottesfinsternis* (jetzt in MBW 12) aufgenommen worden und die »Antwort. Zur Bibelinterpretation« ist ein Teilabschnitt von Antworten Bubers an seine Kritiker aus dem ihm gewidmeten Band der *Library of Living Philosophers*, die ebenfalls in MBW 12 abgedruckt worden sind. Da beide Texte im Kontext bibelexegetischer Arbeiten eine besondere Kommentierung erfordern, wurden sie zusätzlich in diesen Band aufgenommen.

*

Die Israel Academy of Sciences and Humanities, deren erster Präsident Martin Buber war, hat im Jahre 2012 die Arbeit an der Werkausgabe als ein »highly important project« anerkannt und fördert sie seitdem mit einem jährlichen Beitrag.

Ein Projekt wie diese Werkausgabe wäre ohne eine großzügige finanzielle Förderung nicht möglich. Wir danken insbesondere der Gerda Henkel Stiftung und dem Bundesministerium für Bildung und Forschung für ihre nachhaltige Unterstützung des Gesamtprojekts der Martin Buber Werkausgabe. Zudem hat die Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e.V. durch einen Druckkostenzuschuss das Zustandekommen dieses Bandes gefördert. Nicht zuletzt sei der Heinrich Heine Universität Düsseldorf gedankt, die das Projekt logistisch und administrativ betreut.

Düsseldorf, im Januar 2019

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Danksagung

It is with pleasure and gratitude that I wish to extend heartfelt thanks to the following individuals who, singly and together, have helped to bring Volume 13 of the Martin Buber Werkausgabe to its scholarly completion – with precision and care for the writings of Martin Buber. First and foremost let me thank Professor Bernd Witte and Professor Paul Mendes-Flohr, heads of the Arbeitsstelle, for their invitation to compose the Introduction, and to Tanja Krajzewicz and Professor Witte for its translation. Technicalities regarding all details related to manuscripts, places of publication or presentation, and much more, were due to the combined labors of the »Mitarbeiter der Arbeitsstelle«: Simone Pöpl, Kerstin Schreck and Arne Taube (who also assisted in the redaction of the Introduction, and was the kind and efficient intermediary in all dealings with the Arbeitsstelle). To them all I (and all those who shall benefit from this volume) owe a permanent debt of thanks.

In conclusion, I wish to acknowledge the honor of participating in this lasting legacy of Martin Buber, and his many contributions to world culture and a believing humanism.

Chicago, Januar 2019

Michael Fishbane

Ich danke den Herausgebern der Martin Buber Werkausgabe, Paul-Mendes-Flohr und Bernd Witte, dafür, dass sie mir die Herausgabe der biblischen Schriften Martin Bubers anvertraut haben, und für ihre nicht unbeträchtlich strapazierte Geduld im Verlaufe dieses aufwendigen Editionsprojekts. Insbesondere die langjährige intellektuelle Verbindung und persönliche Freundschaft mit Paul Mendes-Flohr ist mir in hohem Maße wertvoll – der Dank für seine Unterstützung, sein Vertrauen und die Inspiration, die sein Werk für mein Denken und Schreiben besitzt, lässt sich kaum in angemessene Worte fassen.

Herzlichen Dank möchte ich auch Michael Fishbane für seine erhellende, gedankenreiche Einleitung zu diesem Band aussprechen, zu der die Kommentare zu den einzelnen Schriften Bubers und mein Essay am Schluss des Kommentarteils in einem inneren Dialog stehen.

Besonderer Dank gebührt meiner Mitarbeiterin Heike Breitenbach, die – mit ihrer reichen Kenntnis der Schriften und des Nachlasses Martin Bubers und mit minutiösen Recherchen – zur Präzision und Aussagekraft des Kommentarteils beigetragen hat. Die vielen Korrespondenzen

und Gespräche zwischen Frankfurt und Jerusalem in den Jahren der Zusammenarbeit gehören für mich mit zur Geschichte dieses Bandes.

Andreas Losch danke ich für seine vorbereitende Mitarbeit an einigen der Einleitungen zu den Einzeltexten Bubers, den Mitarbeitenden der Martin Buber Arbeitsstelle, Arne Taube und Simone Pöpl, für ihre Unterstützung bei der Vollendung der kleinteiligen editorischen Arbeiten. Mein Dank gilt auch dem Gütersloher Verlagshaus, namentlich Herrn Diedrich Steen, für die professionelle Betreuung des Projekts.

Bubers Schriften zur biblischen Religion nehmen eine zentrale Stellung in seinem Gesamtwerk ein, stehen sie doch in einem engen inneren Zusammenhang zu nahezu allen Facetten seines Denkens. Die Arbeit an der Edition dieser Texte war daher auch ein intellektuelles Abenteuer, das mir viele Erkenntnisse und neue Zugänge zum geistigen Erbe des Philosophen eröffnet hat. Im Kontext meiner Wirksamkeit als Inhaber der nach Martin Buber benannten Professur für Jüdische Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt ist das von nicht geringer Bedeutung und zugleich Verpflichtung zur weiteren kritischen Auseinandersetzung mit der fortdauernden religiösen, philosophischen und politischen Aktualität der hier versammelten Essays und Kommentare.

Meine Forschungen zu Bubers Schriften zur Bibel stehen im intellektuellen Zusammenhang des von mir geleiteten interdisziplinären LOEWE-Forschungsschwerpunkts »Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen, der vom Hessischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst gefördert wird. Bubers biblisches Denken, einschließlich des kritischen Dialogs mit der zeitgenössischen protestantischen Forschung, der es auszeichnet, stellt ein besonders aussagekräftiges Beispiel für die Forschungen dieses interdisziplinären und interreligiösen Projekts dar.

Frankfurt a. M., im Januar 2019

Christian Wiese

Martin Buber und die Hebräische Bibel

Eine Einleitung in sein Werk

Martin Buber – vielfältig begabt und von proteischer Wandlungsfähigkeit – erscheint uns geradezu als eine Art Renaissance-Mensch, durch den die großen Formen und Inhalte der Weltkultur für ihn selbst und seine Generation mehrfach wiedergeboren und neu formuliert wurden. Wir zehren noch immer von seinem Vermächtnis und seinem Modell eines engagierten Lebens: von seinem Umgang mit Worten und Texten, mit Menschen und Bewegungen und vor allem mit dem lebendigen Gott, der jeden Menschen in den Höhen und Tiefen seines Lebens anzusprechen vermag.

Die Texte und ihre Aussagen waren für Buber mehr als bloße Zeichen auf einer Seite Papier. Für ihn enthüllten sie die Stimmen von Schriftstellern und Völkern, die mit der lebendigen Realität in all ihren Formen und Ausdrucksweisen in Verbindung standen. Seine ursprüngliche Inspiration hatte er von seinem großen Mentor Wilhelm Dilthey (1833-1911) erhalten, weshalb er Literatur und Kultur nicht nur als ästhetische oder institutionelle Kategorien auffasste, sondern als tiefgründige menschliche Ausdrucksweisen. Es war für ihn stets aufs Neue eine Herausforderung, sich auf das Wechselspiel ihrer Gezeiten einzulassen und sich von der humanistischen Überzeugung tragen zu lassen, dass die Stimmen in ihrer ursprünglichen Vitalität gehört werden können – im Interesse eines Verständnisses, das nicht von einem rein ästhetischen Kunstbegriff ausgeht oder die kognitive Leistung in den Mittelpunkt stellt, sondern das darauf abzielt, die den Stimmen der Vergangenheit innewohnende geistige Kraft zur Umgestaltung neu zu entfalten. Deswegen waren für Buber »Renaissance« und »Humanismus« nicht historische Fachbegriffe in denen eine Epoche oder ein Phänomen der Vergangenheit zum Ausdruck kam, sondern Wertbegriffe des Lebens und der kreativen Erneuerung.

Während Buber einerseits ganz und gar in der europäischen Kultur zuhause war, war er gleichzeitig voll und ganz Jude. Mit der Kulturkrise des späten neunzehnten und des zwanzigsten Jahrhunderts beschäftigte er sich in einer Weise, die das Universelle und das Einzigartige kreativ miteinander verband. In dieser Hinsicht war seine lebenslange Befassung mit den Quellen des Judentums Ausdruck seines Willens, eine radikale geistige Erneuerung des Judentums zu bewirken, das beispielhaft die Austrocknung und Krankheit der damaligen europäischen Kultur verkörperte, insbesondere dessen Formen der Entfremdung und Entwur-

zelung, die darauf zurückzuführen waren, dass es von seinen Quellen, seiner spirituellen Nahrung abgeschnitten war. Aus dieser Einsicht rief Buber zu kultureller Erneuerung auf und er hat dies verschiedentlich als überzeugter Befürworter einer »Renaissance« und eines »Humanismus« zum Ausdruck gebracht.

Ihren literarischen Niederschlag fand diese Überzeugung zum ersten Mal 1903 in einem Aufsatz, der bezeichnenderweise den Titel »Jüdische Renaissance« trug, in dem er sich für eine Rückkehr zu den Quellen der jüdischen Kultur aussprach, zu ihrer Sprache und ihren Texten, um das jüdische kulturelle Leben zu erneuern. So steht von Anbeginn an die hebräische Sprache im Zentrum seiner Überlegungen – als eine Nationalsprache, die die kulturellen Erinnerungen und Sehnsüchte des Volkes verkörpert, so dass sie ihren Charakter sogar in einem säkularen Kontext erneuern konnte. 1918 betont er in einer seiner bedeutenden *Reden über das Judentum* erneut: »Nicht der Hebraismus, sondern der hebräische Humanismus [...] muß der Kern einer jüdischen Regenerationsbewegung sein.«¹ 1933, unmittelbar vor dem Ausbruch des kulturellen und physischen »Kriegs« gegen die Juden, schrieb Buber seinen bemerkenswerten Essay »Biblischer Humanismus«, in dem er seine Zeitgenossen aufforderte, ihre »Urkräfte« zu erneuern, indem sie sich »von der Stimme, die in der hebräischen Bibel zu ihnen redet, [...] anreden« lassen und »ihr mit [ihrem] Leben Rede steh[en]«. ² Von einer solchen auf Hebräisch »erschallenden« Stimme könne dann »eine ›konkrete Umgestaltung‹ unseres gesamten und nicht nur unseres inneren Lebens allein« ausgehen. Erneut greift Buber 1941 dieses Thema auf, zu einem Zeitpunkt also, als die Ermordung der europäischen Juden bereits im Gange war, wenn er von einem »hebräischen Humanismus« spricht, der es dem jüdischen Volk ermöglichen würde, seinen Geist von innen her zu erneuern, indem es sich den alten Quellen zuwendet und so das ihnen innewohnende »Menschenbild« wiederentdeckt. Wie die italienische Renaissance müsse auch die jüdische sowohl eine nationale wie eine individuelle Bewegung sein, deren Ziel die »konkrete Umgestaltung des gesamten [inneren und äußeren] Lebens«³ sei.

Im Zentrum von Bubers kreativer Vision stand die hebräische Bibel. In

1. *Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker*, Rütten & Loening: Frankfurt a.M. 1919, S. 73; 1923 aufgenommen in *Reden über das Judentum. Gesamtausgabe*; jetzt in: MBW 11.1, S. 125-156, hier S. 151.
2. *Biblischer Humanismus, Der Morgen*, 9. Jahrgang, Heft 4, Oktober 1933, S. 241-245, hier S. 242; jetzt in diesem Band, S. 82.
3. *Hebräischer Humanismus, Neue Wege*, 14, 1941, S. 1-11, hier S. 4; jetzt in: MBW 20,S. 147-158, hier S. 151.

der Tat finden sich die wichtigsten Maximen dieser Vision bereits in der frühesten Reihe der *Reden über das Judentum* (1911). Darin entfaltet er das Ideal eines bedingungslosen Dienstes am »Unbedingten«⁴, der sich in Akten der Entscheidung, durch »das Streben nach Einheit« äußere.⁵ Der monotheistische Gehalt des Judentums wird in die Forderung nach Einheit der Seele umgeformt, so heißt es: »An dem großen Prozeß des Judentums wirkt jeder mit, der die Einheit seiner Seele gewinnt«⁶. Buber appelliert weiter an seine jungen Zuhörer mit den Worten von Moses (Dtn 18,13): »Nur wenn du ungeteilt bist, hast du Teil an Jahwe deinem Gott«⁷. Ein Jahrzehnt später betont er in seiner einflussreichen Rede *Cheruth* von neuem, dass man dem »Absolute[n]« mit seinem »ganzen Wesen« dienen soll, »mit dem Geist« und der »Seele« und »mit dem Willen durch Bewährung des Unbedingten im tätigen Leben«.⁸ Das ist sicherlich als direkte Anspielung auf die biblische Kernverkündigung in Dtn 6,4 zu lesen, dass man diesen Herrn lieben soll mit seinem ganzen Herzen (biblisch: Verstand), mit seiner ganzen Seele und mit seiner ganzen Kraft (oder: seinem Vermögen).

Aber Bubers Interesse erschöpfte sich nicht in einzelnen biblischen Schlagwörtern, sondern es erstreckte sich schließlich auf die Gesamtheit der Hebräischen Bibel – zunächst in einer Studiengruppe, die sich auf seine Initiative hin zusammenfand und in der die Schrift gelesen und diskutiert wurde, damit man durch ihre »Sprache und ihr Schrifttum« umgestaltet werde. Ein Jahrzehnt später, wurde sein eigenes Leben durch die Begegnung mit der lebendigen »Gegenwart« eines persönlichen Gottes umgestaltet, der den Menschen in den Geschehnissen ihres Lebens begegnet wie er in poetischer Ausdrucksweise in seinem philosophischen Hauptwerk *Ich und Du* 1923 formuliert. Erst nachdem er selbst eine innere Wandlung durchgemacht hatte, war Buber imstande auf Lambert Schneiders (1900-1970) »providentielle Anregung«, wie es Gershom Scholem (1897-1982) nennt,⁹ einzugehen, die Hebräische Bibel neu zu übersetzen. Obwohl Buber und sein Freund und Mitstreiter Franz Rosenzweig (1886-1929) ursprünglich nur vorgehabt hatten, die Überset-

4. Vgl. *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1911, S. 64f.; jetzt in: MBW 3, S. 240.
5. *Drei Reden über das Judentum*, S. 44; jetzt in: MBW 3, S. 231.
6. *Drei Reden über das Judentum*, S. 52; jetzt in: MBW 3, S. 235.
7. *Drei Reden über das Judentum*, S. 49; jetzt in: MBW 3, S. 233
8. *Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion*, Wien: Verlag R. Löwith 1919, S. 7; jetzt in: MBW 8, S. 109-127, hier S. 112.
9. »An einem denkwürdigen Tage«, in: *Judaica* [1], Frankfurt a. M. 1963, S. 207-216, hier S. 207. [Die Rede Scholems bei der Feier anlässlich der Vollendung von Bubers Übersetzung der Schrift 1961.]

zung Luthers zu revidieren, kamen sie schnell überein, dass das nicht der richtige Ansatz sei, und so beschäftigten sie sich unmittelbar mit dem lebendigen Gotteswort, wie es sich (für sie) in der Schrift aussprach. Damit begann im Jahr 1925 ihre fruchtbare geistige Zusammenarbeit, die bedingt durch Rosenzweigs frühen Tod 1929 nur einige Jahre währte. Bis zur Fertigstellung des Werkes im Jahr 1961 setzte Buber die Arbeit mit unermüdlicher Hingabe und enormer kreativer Energie allein fort.

Während seiner langen Beschäftigung mit der Bibel entwickelte Buber sowohl im Austausch mit Rosenzweig als auch eigenständig seine Leitwortstil-Konzeption: Die Textaussage werde wesentlich durch den wiederholten Gebrauch von Schlüsselworten bestimmt. Beider Annahme, dass der in schriftlicher Form überlieferte Text ursprünglich als mündlicher Vortrag angelegt war (was sich besonders im Wortklang und in der Rhythmik der Satzteile widerspiegelt), das literarische Phänomen der dialogischen Realität, das uns in allen Gattungen der Schrift begegnet, (sehr klar erkennbar in den persönlichen und nationalen Wechselreden, wie z. B. in den prophetischen Texten oder in der Sinaioffenbarung, aber auch in den historischen Berichten), sowie ein feinfühliges hermeneutisches Verständnis für die mythischen Formulierungen der Bibel, die ihr eine gewisse anthropomorphe Struktur und Realität geben, machen die Eigenart von Bubers und Rosenzweigs Schriftverständnis aus. Zusammengefasst kann man sagen, dass die Bibel für Buber den lebendigen Anruf Gottes an die Totalität der menschlichen Existenz exemplifiziert, der seinen Ausdruck – häufig in dramatisierter Form – in einzelnen Episoden, Erzählungen und Persönlichkeiten findet. Unter anderem dadurch vermittelt der Text einen Eindruck von direkter göttlicher Ansprache: Die Ansprache Gottes als »Du«, als Gegenüber, die an die Individuen und Gruppen im Verlauf ihres Lebens ergeht. Der eigene Umgang mit dem lebendigen, gegenwärtigen Wort Gottes sei die immanente und lebendige dialogische Dimension jeder Existenz. Im Gegensatz dazu führe das Versagen, auf den Ruf zu antworten, ob nun durch bewusste Nichtbeachtung oder Gewohnheit, zu einer kulturellen Verdummung oder zu erstarrten, geradezu götzendienerischen Formen des Gottesdienstes. Buber sah in der institutionalisierten Religion eine große Gefahr. Nur die im »Wort« wie im »Dialog« zum Ausdruck kommende Erfahrung gebe den dynamischen Charakter von Gottes immer neuer Welt-Gegenwart wieder. Denn obwohl die dialogischen Momente in der literarischen Bildwelt der damaligen Zeit formuliert wurden, zeigen sich darin noch immer die Spuren der ursprünglichen, auslösenden »Ereignisse«.

So drückt sich in den wichtigsten Texten der Bibel, sowohl den narra-

tiven wie den gesetzlichen, in unterschiedlicher Weise ein inhärentes »Du« als direkte persönliche Ansprache aus, und der den biblischen Schriften innewohnende Geist kann sich den Hörern mitteilen, wenn sie die Texte achtsam lesen. Dies kann ebenfalls mit Hilfe der Darstellung paradigmatischer Persönlichkeiten geschehen. Denn in der Abfolge von Lebensereignissen erweist sich die Fähigkeit Einzelner und ganzer Kulturen, mit ihrem Handeln Antwort auf die existenziellen Geschehnisse zu geben, die ihnen von Gott als Aufgabe gestellt wurden. »Glauben« ist so für Buber die andauernde Bereitschaft zur Antwort angesichts der Forderungen des göttlichen »Du«, die sich in Gestalt von dem, was einem widerfährt, und von Personen, die einem begegnen, mitteilen. Die Aufgabe der Bibelübersetzung sei es demnach, den Kontakt mit dem wirklichen Leben durch die Wiederaufnahme der gesprochenen Sprache und des existenziellen Dialogs, der sich darin manifestiert, wiederherzustellen. Genau aus diesem Grund sind die Übersetzungen gleichzeitig so widerständig und so aufschlussreich. Dadurch, dass die Übersetzung in Atemeinheiten eingeteilt ist, will sie den inneren Puls des empfänglichen Lesers/Hörers ansprechen, so dass er selbst einen neuen Lebensstrom spürt.

Als ein geistiges Dokument, das jenseits politischer Machtinteressen und kultureller Götzenverehrung steht, spielte während der zwanziger Jahre die Hebräische Bibel als Quelle religiöser Erneuerung eine zentrale Rolle in Bubers pädagogischen Überlegungen. Daraus resultierte dann die hohe Bedeutung, die er ihr in den dreißiger Jahren einräumte, als er Bibelkurse für Erwachsene in ganz Deutschland einrichtete, mit denen er zu »geistigem Widerstand« gegen den Totalitarismus anregen und gleichzeitig eine assimilierte Generation mit den Reichtümern ihres kulturellen Erbes, das nun von den Nationalsozialisten verunglimpft wurde, wieder vertraut machen wollte. Ein bedeutender Ableger dieses Unternehmens waren die Publikationen in der Reihe der »Bücherei des Schocken Verlags«, deren erster Band den Titel *Die Tröstung Israels* trug und eine Übersetzung *Aus Jeschajahu, Kapitel 40 bis 55* war.¹⁰ In derselben Reihe erschien als Band 51 eine Auswahl von 23 biblischen Psalmen, die Leid und geistigen Widerstand zum Thema haben.¹¹ Mit dem Beginn von Bubers intensiver Beschäftigung mit dem biblischen Text wurde ihm die Bibel zunehmend zur Quelle für soziale und politische Ideen, wie sich besonders in seinen Studien über das, was er »Theopolitik«

10. *Die Tröstung Israels. Aus Jeschajahu, Kapitel 40 bis 55*, Hebräisch mit der Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig, Berlin 1933.
11. *Aus Tiefen rufe ich Dich. Hebräisch und Deutsch, Dreiundzwanzig Psalmen in der Urschrift* mit der Verdeutschung von Martin Buber, Berlin 1936.

nannte, zeigt und sich in umfangreichen Ausarbeitungen in seinem diesbezüglichen Hauptwerk *Königtum Gottes* niederschlug,¹² sowie in seinen Ideen über religiöse Führerschaft, die zum ersten Mal in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren für die jüdischen Siedler in Palästina und dann für die Bürger des Staates Israel formuliert wurden. Von besonderer Bedeutung für Buber war schließlich das Buch Hiob, das ihm half, seine Reflexionen über die jüdische nationale Tragödie des Zweiten Weltkriegs zu formulieren. Sie sind vor allem in *Der Glaube der Propheten* im Teil »Der Gott der Leidenden« zu finden, der sich mit den Lehren des Deuterocesaja beschäftigt.¹³ Ähnlich äußert sich Buber noch einmal in den fünfziger Jahren, als er die Hoffnung verbreiten wollte, dass der im Sturm sich »verbergende« Gott wieder zu einer lebenden Präsenz werden könne, irgendwie doch noch immer erkennbar, sogar nach der Katastrophe, die das jüdische Volk kurz zuvor ereilt hatte.¹⁴

Wegen der außerordentlichen Menge und Tiefe von Bubers Schriften zur Bibel ist deren umfassende Darstellung nicht möglich. Deswegen wurden hier als Zugang zu dem übergreifenden Thema drei Herangehensweisen gewählt. Erstens, die Bibel und das Wort des Dialogs – ein vielfältig wiederkehrendes und dynamisches Element in Bubers Werk, das sich in sehr unterschiedlichen Formen im Verlauf der Jahrzehnte manifestierte. Zweitens, der Zugang über zentrale Gestalten wie Abraham oder Moses, die den Charakter des biblischen Lebens und seiner Werte beispielhaft verkörpern. Und drittens, der Zugang über die biblische Sprache. Hier geht es vor allem um die Schlüsselworte und -phrasen, an denen aufgezeigt wird, wie spezifische Begriffe wie z. B. »Bewährung«, die Buber immer wieder in seiner Bibelübersetzung und seinen Schriften zum Thema verwendet, von seinen persönlichen theologischen und dialogischen Wertvorstellungen geprägt sind.

Jeder der folgenden Teile dieser Einleitung behandelt eine dieser Herangehensweisen. Sie sind insofern unabhängige Einheiten, Teile des vielfältigen Spektrums, das Bubers Lebenswerk und bleibendes Erbe seiner Beschäftigung mit der Bibel ausmacht. Der erste Teil trägt den Titel »Biblischer Dialog: Martin Buber als Bibelinterpret«; der zweite Teil heißt »Moses, der Mann Gottes« und der dritte »Bewährung durch das Leben: Bubers dritte Alternative«.

12. *Königtum Gottes*, Berlin: Schocken Verlag 1932; jetzt in: MBW 15, S. 93-241.

13. *Der Glaube der Propheten*, Zürich: Manesse Verlag 1950; jetzt in diesem Band, S. 137-350.

14. Vgl. insbesondere die letzte seiner Reden in *An der Wende*, Köln: Jakob Hegner 1952, »Der Dialog zwischen Himmel und Erde«; jetzt in: MBW 20, S. 345-353.

Biblischer Dialog: Martin Buber als Bibelinterpret

Charakteristisch für Martin Bubers literarischen und religiösen Genius war die Art und Weise, wie er traditionelle Lehren durch eigene existentielle Erfahrung verwandelte. Ähnlich wie Rilke, der einmal von dem Bereich des »rohen Lebens« sprach, der als Grundlage einer einzigen dichterischen Zeile vonnöten sei, betrachtete Buber es als hermeneutischen Imperativ, auf die Worte der alten Texte zu hören und sie kraft persönlicher und aktiver Rezeptivität umzubilden. Am Ende von *Ich und Du* bemerkt er in Hinblick auf prophetisches Hören: »Lauten heisst umlauten.«¹⁵ Der folgende Text¹⁶ illustriert beispielhaft den Zusammenhang zwischen wahren Lernen und verwandeltem Leben:

»Rabbi Eleazar sagte:

Als der Herr der unrechten Taten der Generation der Sintflut und der Generation des Turmbaus zu Babel gewahr wurde, verbarg er das Licht des ersten Schöpfungstages vor ihnen.

- Für wen verbarg er es?
- Für die zukünftigen Gerechten.
- Wo verbarg er es?
- In der Tora.
- Wenn das so ist: Was werden die Gerechten tun, die etwas von dem verborgenen Licht in der Tora finden?
- Sie werden es in ihrer Lebensweise zeigen.«

Jeder, dem der gnostische und eschatologische Charakter dieser chassidischen Lehre geläufig ist, wird Buber für seine Fähigkeit bewundern, eine mythische Homilie über die Geheimnisse der Erlösung in eine dialogische Unterweisung für das Hier und Jetzt umgestaltet zu haben.¹⁷ Dieser Diskurs ist so kraftvoll, dass sogar der heutige Mensch noch immer etwas von der darin enthaltenen Wahrheit verspürt: ein verloren gegangener Lichtstrahl der Schöpfung, der die dunkle Leere aufhellt; ein flüchtiges Fragment von Hoffnung, das an Maimonides' Darstellung des fragmentarischen Zeugnisses der Offenbarung erinnert, das die unvoll-

15. *Ich und Du*, Leipzig: Insel-Verlag 1923, S. 135; jetzt in: MBW 4.

16. Der kleine Text ist *Or ha-ganuz*, Tel Aviv: Schocken Verlag 1946, dem hebräischen Pendant zu *Die Erzählungen der Chassidim*, vorangestellt.

17. Die ursprüngliche rabbinische Quelle erscheint als anonyme Beraita in GenR III,6. Vgl. die einschlägige Diskussion bei Alexander Altmann, Gnostic Themes in Rabbinic Cosmology, in: *Essays in Honor of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz*, hrsg. von Isidore Epstein u. a., London 1942, S. 28-32.

kommenen Sterblichen in dieser Welt erfahren können. Was aber ist dieses alte Licht? Oder, um die Frage nach Art eines Midrasch zu stellen: Womit lässt sich dieses »Licht der Schöpfung« – das nach wie vor in den Geheimnissen der Schrift bewahrt ist – vergleichen? Für Martin Buber dürfte die Antwort klar gewesen sein: Das welterbauende Licht der Anfänge ist vergleichbar mit der welterbauenden Rede Gottes; diese Rede der erzählenden Stimme von Genesis 1 bringt eine vorstellbare Welt ins Sein; sie ruft die Menschheit durch die immer wieder erneuerte Stimme Gottes, die in der Bibel zu hören ist, zu authentischem Dasein auf.

Biblich gesprochen: Im Anfang war für Buber das göttliche Wort; nicht als erste Schöpfung oder hypostasierter Logos, sondern vielmehr so, wie die alten jüdischen Targume aus Palästina die Anfangsworte der Genesis wiedergeben: »Durch das Wort (d. h. durch die Rede) wurde die Welt erschaffen.« Sprache ist demnach eine dynamische, göttliche Realität, eine immer wieder erneuerte Kraft, die am Ursprung der Schöpfung steht. Für Martin Buber eröffnet die göttliche Rede, die die Welt in wirkliches Sein ruft, einen »Dialog zwischen Himmel und Erde« – dessen später Antwortgeber oder Gesprächspartner wir heute sind. In der Tat schrieb Buber einmal »Im Anfang war die Zwiesprache«¹⁸. Dementsprechend ist die Bibel als eine Sammlung von Sprechakten der großartige literarische Ausdruck dieses unaufhörlichen Dialogs zwischen Gott und den Menschen: ein Zeugnis nicht nur für dessen irdische Triumphe, sondern auch für sein allzu menschliches Scheitern. Für die Anrede der Bibel offen zu sein, bedeutet somit, uns unserer unvermeidlichen Beteiligung an diesem Dialog – mit der darin enthaltenen großen Verantwortung und seinen Forderungen – bewusst zu sein. Entsprechend ist die Dringlichkeit des »Bibellesens«, wie Bubers Unternehmen oft genannt worden ist, nichts Geringeres als ein welterneuendes Geschehen. Denn sich auf ein authentisches Bibellesen einzulassen, bedeutet, vom bloßen Lesen zur »Gesprochenheit« des Textes vorzudringen – und von da aus zur »Gesprochenheit« unseres eigenen Lebens. Und darin liegt ein neuer menschlicher Anfang – in und durch das Wort.

In einem frühen Essay, der von dem für die Jahrhundertwende typischen Geist des »Orientalismus« geprägt ist, stellt sich Buber den »Juden des Altertums« so vor: Er sei ein menschlicher »Typus«, den er aus den stummen Ruinen der modernen abendländischen Zivilisation wiederherzustellen hoffte: »Der Jude des Altertums«, so Buber, »[war] mehr Ohrenmensch als Augenmensch und mehr Zeitmensch als Raummensch. Von

18. Ms. Arc. 350 02 57 (Materialien zu Zwiesprache).

allen seinen Sinnen trägt sein Gehör am meisten dazu bei, sein Weltbild zu formen.«¹⁹ Für Buber ist dieser Ohrenmensch-Zeitmensch (im Gegensatz zu dessen Gegenüber, dem Augenmensch-Raummenschen) besonders wertvoll, denn er lebt in der Menschlichkeit der Zeit, einer Zeit, in der sich das Leben periodisch und nicht durch allumfassende Visionen oder Verallgemeinerungen entfaltet. Zeit ist darüber hinaus eine Modalität für das Reden und Hören, für Ansprache und Antwort. Demnach hört und antwortet der Ohrenmensch-Zeitmensch, um bei dieser phänomenologischen Kennzeichnung zu bleiben, auf die Stimme der Stunde, antwortet und verändert sich mit den Aufgaben der Zeit. Er ist kein passiver Zuschauer, sondern ansprechbar und aufmerksam auf die Anforderungen des Augenblicks.

Nun hat dieser »Jude des Altertums«, so Buber, uns ein literarisches Zeugnis seines Lebens hinterlassen, das im Hören auf den Ruf der Stunde bestand: die Hebräische Bibel oder *Miqra*, was in rabbinischem Hebräisch »Ausruf« bedeutet. »Meinen wir ein Buch?«, so fragten Buber und Rosenzweig. »Wir meinen die Stimme. Meinen wir, daß man lesen lernen soll? Wir meinen, daß man hören lernen soll. [...] Zur Gesprochenheit wollen wir hindurch, zum Gesprochenwerden des Worts.«²⁰ Die Aufgabe beim Studium der Bibel besteht also darin, die Sprache der Bibel zu durchdringen und ihrer »Gesprochenheit« Aufmerksamkeit zu schenken. Denn gerade darin liegt die großartige Unterweisung des Textes begründet. In dem späteren Aufsatz »Biblischer Humanismus« ist Buber auf den Gegensatz von *Ohrenmensch-Zeitmensch* und *Augenmensch-Raummensch* zurückgekommen, wenn auch unter anderen Begriffen und mit dem Anliegen, die Besonderheit der Bibel als eines Textes hervorzuheben. Für ihn ist dieser Text ein Dokument, das den lebendigen Geist der Begegnung zwischen Gott und Menschen in der Zeit zum Ausdruck bringt – ihr Zusammentreffen und ihre Antworten. Die in der Bibel enthaltenen Worte umschließen damit dieses Geheimnis des Primats der Sprache. Insofern als diese »große Urkunde [...] auf ordnendem und richtendem Wort gegründet« ist, wird sie »die normativen Urkräfte« des Einzelnen, der es befolgt, wiederbeleben und so eine »konkrete Umgestaltung unseres gesamten [...] Lebens«²¹ bewirken –

19. Vgl. [Einleitung] in: *Jüdische Künstler*, hrsg. von Martin Buber, Berlin: Jüdischer Verlag 1903, S. [7-12], hier S. [7]; jetzt in: MBW 7, S. 488-491, hier S. 488.

20. Buber, Der Mensch von heute und die jüdische Bibel. Aus einer Vortragsfolge (November 1926), in: ders. u. Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag 1936, S. 13-45, hier S. 45; jetzt in: MBW 14, S. 38-55, hier S. 55.

21. *Biblischer Humanismus*, S. 241 f.; jetzt in diesem Band, S. 83.

unserer Leben, die in der Lage sind, auf die Anforderungen und Entscheidungen des Augenblicks zu antworten. »Nur ein Mensch, der tun und hören will, was der Mund des Unbedingten ihm gebieten wird, ist ein bibelwürdiger Mensch. Ein hebräischer Mensch kann nur der sein, der sich von der Stimme, die in der hebräischen Bibel zu ihm redet, anreden läßt und ihr mit seinem Leben Rede steht.«²²

Natürlich kann man in Bubers Formulierung »nur ein Mensch, *der tun und hören will*, was der Mund des Unbedingten ihm gebieten wird«, eine Anspielung auf die Antwort der Israeliten auf die Sinaioffenbarung hören: »wir wollen tun und hören« (Ex 24,7). Buber will, dass alle Menschen sich unter diesen großen Imperativ stellen: den Imperativ eines Lebens in dialogischer Antwort auf die Stimme, die aus dem Augenblick heraus spricht. Und die Urkunde, die diese Erneuerung des Menschseins und die »Ver-antwort-ung« wahrhaft lehren kann, ist die Bibel – eben weil das »Wort der hebräischen Bibel [...] seine Reinheit nicht in der Gestalt, sondern in der Ursprünglichkeit« hat, »in der Unmittelbarkeit, in der Gesprochenheit« liegt seine »ganze biblische Mächtigkeit«²³. Durch die Sprache wird ein »Geschehen, und zwar [...] ein Geschehen in der Gegenseitigkeit«²⁴ geschaffen. Sie ist konkretes Wort für den »Ohrenmenschen«, der konkret als »Zeitmensch« lebt; nicht wie in den stilisierten und formalen Werken der griechischen Antike, das »abgelöst [e] und ausgeformt[e]« Wort²⁵, das den Kunstsinn des »Augenmenschen« erfreut. Damit setzt die Bibel vom Sinai her die Urkräfte von Antwort und Verpflichtung für diejenigen frei, die darin die Stimme göttlicher Unterweisung hören. »Unverändert und ungedämpft«, so Buber, »bewahrt das biblische Wort den dialogischen Charakter der lebendigen Wirklichkeit.«²⁶

Buber hat in seinem Wirken als Erzieher die »Unmittelbarkeit« in der »Gesprochenheit« der Bibel herausgestellt, damit ihre Urkräfte den Menschen ansprechen und ihn als Menschen der Bibel erneuern können – für die Aufgaben, die das Leben für ihn bereit hält. Aus diesem Grund sind seine Übersetzungen des biblischen Texts ein Versuch, dem Kern der rauen Gesprochenheit so nahe wie möglich zu kommen. Und tatsächlich sind diese Übersetzungen ganz bewusst gegen den Strich gewöhnlichen Geplauders gebürstet, um im Leser das Geheimnis der Sprache und ihre transformierende Wirkung zu wecken. Hör hin – und du wirst hören,

22. Ebd.

23. Biblischer Humanismus, S. 244; in diesem Band, S. 84.

24. Biblischer Humanismus, S. 245; in diesem Band, S. 85.

25. Biblischer Humanismus, S. 244; in diesem Band, S. 84.

26. Ebd.

wie die Veränderlichkeit hebräischer Verbformen durch entsprechende deutsche Verbindungen pulsiert, um das Geheimnis der gesprochenen Sprache zum Tönen zu bringen. Höre genauer hin – und du wirst die geheimnisvollen Zusammenhänge lebendiger Sprache erspüren: die Zusammenhänge zwischen Konkretem und Metaphorischem, zwischen Verbalem und Nominalem und die zwischen dem äußeren Text der Rede und der Tiefenstruktur der Wortbeziehungen.

Die Konkretheit von Bubers Übersetzungen zerbricht »die Macht der Trägheit, der Geläufigkeit, des Drüberweglesens«²⁷ unserer üblichen Lektüre. Und die Betonung der in den hebräischen Wörtern wurzelnden Konkretheit führt gar zu einem Bruch mit den Voraussetzungen des westlichen Bewusstseins. So hoffte Buber beispielsweise, dass der aufmerksame Leser aufgrund der Tatsache, dass das hebräische Wort *ruach* in Numeri 11 sowohl den »Geist« der Gnade Gottes als auch den natürlichen »Wind«, der durch Gott entfacht wird, bezeichnet, hinter den griechischen Dualismus von Geist und Natur zurückhören und die tiefe Einheit der geschaffenen Welt, wie sie der hebräischen Sprache eingeschrieben ist, erkennen würde. Im Buch Numeri sind also »Braus« und »Geistbraus« zwei Flügelspitzen des einen Wind-Geistes, der über den Wassern schwebt und der Menschheit den Atem ihres tiefsten Seins schenkt.²⁸

Neben diesen Fragen beschäftigen sich Bubers Arbeiten zur Bibel damit, die tieferliegenden Klangbilder herauszuarbeiten, die den Text an seinen am weitesten führenden Stellen der Unterweisung zu einer Einheit werden lassen. So lässt Buber nicht zu, dass der Leser sich mit einfachen oberflächlichen Beobachtungen zufrieden gibt, sondern taucht ihn tiefer in die »suprapoetische« Einheit eines Textes hinein – in eine Einheit, die gewisse rein analytische Aussagen willkürlich und in einem tieferen menschlichen Sinne wenig aufschlussreich erscheinen lässt.²⁹ Es geht darum, die Bibel »aus dienendem Wissen um die urhebräische Sprachseele, aber nicht als Literaturwerk, sondern als des Wirkens des Absoluten am jüdischen Volksgeist fundamentale Urkunde« zu lesen.³⁰ Und so wird der Leser wiederholt dazu ermahnt und herausgefordert, zum Hörer zu werden – zu einem Ohrenmenschen, der achtgibt auf die

27. Buber, Zur Verdeutschung der Preisungen, in: Ders. u. Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, S. 168-183, hier S. 171; jetzt in: MBW 14, S. 86-94, hier S. 87.

28. Vgl. Buber, Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, S. 33-38; jetzt in: MBW 14, S. 38-55. Vgl. auch Bubers Anmerkungen zu Natur und Geist in: *Israel and the World*, New York: Schocken Books 1963, S. 172.

29. *Cheruth*, S. 17-19; jetzt in: MBW 8, S. 117 f.

30. *Cheruth*, S. 33; jetzt in: MBW 8, S. 125.

Wiederholung von Klängen und Wendungen, die den tieferen Zusammenhang des Textes herstellen. Auf diese Weise wird der Hörer der Texte zu einem Hörer, der sensibilisiert ist für die oszillierenden Sprachrhythmen in all ihren menschlichen Atemeinheiten, ihrer Zusammenhanglosigkeit und Hoffnungsfülle. Wenn er hört, dass ein Psalm zuerst und vor allen Dingen »ein Aufschrei und nicht Gedicht« und »Prophetenrede Anruf und nicht formgerechte Allokution« ist,³¹ wird der moderne Mensch im biblischen Sinne unterwiesen. Das bedeutet: Er wird nicht einfach über Faktenwissen unterrichtet, sondern er wird umgestaltet durch das tiefere Wissen darum, dass das Wort, das einem im Leben gegeben wird, nicht ein Logos ist, der ewig besteht oder den man besitzen kann. Das Wort ist vielmehr ein Wort, das »ins Sein kommt«. Denn »das einzige Sein des Wortes ist sein Gesprochensein«³². Biblische Sprache ist daher kein »Gebild«, sondern unmittelbares »Geschehen«.³³

Die Worte der Bibel als gesprochenes Geschehen unterweisen uns somit im dialogischen Charakter der Wirklichkeit. Und die menschlichen und geschichtlichen Ereignisse, über die die Bibel berichtet, belehren uns in entsprechender Weise. Als das große Zeugnis für den »Dialog zwischen Himmel und Erde«, so Buber, dokumentiert die Bibel sowohl die Auswirkung des Unbedingten auf das Leben in Israel *als auch* die Antwort Israels. Gott fordert das ganze Leben, und er will die unbedingte Unterwerfung unter und die Antwort des Menschen an ihn in der Gesamtheit seines Lebens. »Ganz sollst mit IHM deinem Gott du sein« (Dtn 10,17) hat Buber so verstanden: »Du, der du angesprochen und erwählt bist als ein ›Du‹: Lebe authentisch mit deinem Gott durch unbedingte Antwort auf Sein Wort, das (durch den Mund von Menschen) die Welt täglich neu erschafft; und lebe ohne selbstsüchtigen Götzendienst. Denn ›Höre Israel, Er unser Gott, Er Einer!‹«³⁴

Der ursprüngliche und grundlegende Ausdruck für Israels Bewegung hin zur Einheit unter Gott ist für Buber das Königtum Gottes. Israel erfuhr Gottes führende Gegenwart erstmals zur Zeit des Exodus und proklamierte ihn (am Sinai) in Bundesfreude als König in Jeschurun. Der Sinaibund symbolisiert damit die Realität der Herrschaft Gottes über das gesamte Leben Israels. Dieser Bund ist jedoch kein Vertrag, keine

31. Biblischer Humanismus, S. 244; in diesem Band, S. 84.

32. Biblischer Humanismus, S. 245; in diesem Band, S. 85.

33. Ebd.

34. Vgl. Darkhe ha-dat be-artzenu, *Machbarot la-sifrut*, 2. Jg., Heft 1, Mai 1942, S. 34-40, (im Sammelband *Ha-ru'ach ve-ha-mitzi'ut*, S. 118-126); dt. Übers. »Religion in unserem Land« jetzt in: MBW 20, S. 159-166.

objektive Verfassung. Er ist vielmehr »die Aufnahme in ein Lebensverhältnis«³⁵, eine die »gesamte Volksexistenz umfassende[n] Herrschaft Gottes«.³⁶ Was Gott in der »Adler-Rede« in Ex 19 von Israel verlangt, ist Buber zufolge die »uneingeschränkte Anerkennung der faktischen Gottesherrschaft über die ganze Volksexistenz«.³⁷

Nach Bubers Verständnis zerfiel diese Theokratie des Bundes, dieser ursprüngliche Ausdruck des Lebens und Glaubens Israels, mit dem Tod Josuas. Die Theokratie wurde schließlich ersetzt durch einen König aus Fleisch und Blut. Mit dem Aufstieg Davids brach der Dialog mit einem über alles herrschenden Gott ab, der Vorbilder und Führer des Volkes Israel wie Abraham und Mose hervorbrachte. Es blieb lediglich die Hoffnung – die in der Symbolik der Gestalt Davids verkörperte messianische Hoffnung – auf eine echte Umkehr in bedingungsloser Antwort auf Gott allein. Für Buber setzte mit dieser Verschiebung von der göttlichen zur menschlichen Königsherrschaft die tiefe Dialektik der Geschichte ein. Wie die gebrochene Sprache der Schrift treffend zum Ausdruck bringt, ist der Verlauf der äußeren Geschichte die Geschichte von fehlgeschlagenen, beeinträchtigten und unvollkommenen Antworten an Gott. Dennoch ist das wahre Zentrum der israelitischen Religion die sich stets wiederholende Anstrengung – in der Mühsal der Zeit –, das Geheimnis und die Herrschaft Gottes jenseits aller »dogmatischer Verkapselung«³⁸ zu bewahren. Moses beginnt diesen Kampf gegen alle Versuche, Gott »haben« oder »gebrauchen« zu wollen. Seine Bürde schultern auch die ihm nachfolgenden Propheten. Sie sind es, die mit dem Nachdruck und der Kraft ihres Lebens wiederholt das Ideal der göttlichen Königsherrschaft verkünden.

Diese wahren Diener der Einheit Gottes nehmen für das Königtum Gottes Leiden auf sich. Immer wieder werden sie verschmäht und zum Schweigen gebracht; die Gemeinschaft will von dem Ruf der Propheten nichts wissen und ignoriert Gottes immer wieder von neuem ergehende Ermahnung, sie mögen sich vom Götzendienst »abwenden«. Das Volk ist taub für den Ruf des Königtums Gottes: die herausfordernde Stimme des Augenblicks, die es, in Gestalt des prophetischen »Anderen«, dazu auffordert, in gegenseitiger Freiheit mit Gott zu leben. Für Buber ist der wahre Prophet weder der Welt überdrüssig noch apokalyptisch. Im Gegensatz zu den aus Verzweiflung hervorgehenden Ratschlägen und den

35. *Moses*, Zürich: Gregor Müller Verlag 1948, S. 152; in diesem Band, S. [382].

36. *Moses*, S. 270; in diesem Band, S. 512.

37. *Moses*, S. 160; in diesem Band, S. 445.

38. Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde, *Merkur*, 8. Jg., Heft 12, Dezember 1954, S. 1101-1114, hier S. 1106; jetzt in: MBW 15, S. 380-393, hier S. 385.

Behauptungen, über Vorherwissen zu verfügen, schenkt das prophetische Wort neue Richtung und neue Freiheit. Indem er die Gnosis verworrener Sicherheiten in all ihren kulturellen Ausprägungen in Frage stellt, bezieht der Prophet in den Abgründen der Geschichte eindeutige Stellung. Er ist der Prototyp des dialogischen Menschen, der, trotz der Verzweigung und der Anstrengungen des Augenblicks, sein ganzes Sein Gott in Freiheit und Verantwortung zuwendet.³⁹

Damit lehrt Buber ein Verständnis vom Schöpfergott, der seine Welt für diejenigen, der sich ihm wirklich öffnet, täglich erneuert. Der Mensch muss sich im konkreten Leben behaupten – gegen die Versuchungen des Geheimwissens oder Schweigens. Wenn er dies tut, lebt er im Vertrauen, in der *emuna*. Von daher besteht für Buber das Herzstück des biblischen Glaubens genau in dieser vertrauensvollen Hinwendung zu Gott, der ein Gegenwärtiger war und ein solcher zu sein versprochen hat. In der Tat, so Buber, spricht Gott als Schöpfer den Menschen genau hier durch seine Schöpfung in gelebter Konkretheit an, eben dann, wenn dem Menschen bewusst ist, dass er als »Du« angesprochen wird – und das ist Offenbarung.

Dieses Verständnis von Offenbarung als Anrede und Antwort in der Unmittelbarkeit des Lebens ist jedoch keine Gesetzesoffenbarung. Für Buber wird Gott als anredende Gegenwart gegenwärtig, die weder allgemein noch abstrakt ist. Aus diesem Grund und auch, weil Gott seine Gegenwart in jedem Moment wieder neu offenbart, lehnte Buber eine ein für alle Mal ergangene Offenbarung ab. Auch am Sinai, als Gott zum ersten Mal in Bundesfreude zum König proklamiert wurde, gab es keine *allgemeine* Offenbarung. Sogar damals, so argumentiert er, wurde die Eine Gegenwart von allen verspürt – von allen und jedem, ganz individuell.

Aber mehr noch: Dieses vertrauensvolle Antworten auf Gott am Sinai erneuert die vor-sinaitischen Antworten Moses und der Väter, wie es auch die Zusage Gottes erneuert, auch in Zukunft eine lebendige Gegenwart zu sein, wie er es für vergangene Generationen war. Für Buber ist diese erneuerte Zusage der Kern des Bundes. Denn auch wenn er einräumt, dass das Gesetz durch Mose am Sinai gegeben wurde, betont er mit Nachdruck, dass die Sinaioffenbarung *nicht* Gesetz ist, sondern ganz und gar Offenbarung von Gegenwart. Entsprechend kann Buber, wenn ihm entgegengehalten wird, dass das Gesetz in der Schrift de facto ein

39. Vgl. Biblisches Führertum, *Kampf um Israel. Reden und Schriften (1921-1932)*, Berlin: Schocken Verlag 1933, S. 84-106, hier S. 102f.; in diesem Band S. 58-69, hier S. 68.

Absolutum sei, nur antworten, dass für ihn »als gläubiger Denker, als gläubig-denkerischer Diener der Wahrheit in der Schrift«, der den Text in direkter Begegnung und nicht als »Objekte einer Forschung« hört, das Gesetz innerhalb der Tora nur ein Zusatz sei.⁴⁰ Zwar räumt er ein, dass viele der biblischen Gesetze die Königsherrschaft Gottes bezeugen, dennoch hält er aber daran fest, dass die Tora im Wesentlichen Unterweisung auf dem Lebensweg ist und *nicht* ein Gesetz, das über diesem stünde.

Wenn aber die Tora Unterweisung auf dem Weg ist, und wenn sie in jedem Augenblick durch die authentische Antwort der Menschen auf die Herausforderungen der Stunde erneuert wird, könnte man fragen: Ist Gott nur »der Gott eines Augenblicks, ein Augenblicksgott?« Ist spirituelle Kontinuität oder Tradition überhaupt möglich? Eine positive Antwort auf diese Fragen zeichnet sich in Bubers Auslegung der Schrift ab – eine Antwort, die in jedem dieser irdischen Momente der Unterweisung ein Glied in der Kette spiritueller Kontinuität erkennt. Daher, so Buber, verstand Mose die Offenbarung im Dornbusch als erneute Manifestation des alten Gottes der Väter, wenn auch in neuer Gestalt. Dadurch vertiefte sich seine unmittelbare, momentane Erfahrung der Gegenwart Gottes, weil er in ihr eine tiefergehende geschichtliche Kontinuität erkannte. Die Kette der biblischen Führungsgestalten weist die beständige Gegenwart Gottes in jedem historischen Augenblick aus. Denn auch sie erkennen in Gottes offenbarender Gegenwart ihnen gegenüber die erneute Manifestation des Gottes des Sinai-Bundes.

Doch was für Mose und die Propheten eine unumstößliche Überzeugung war, galt nicht in gleicher Weise für ihre Zeitgenossen. Letztere erkannten in den an sie ergangenen Verheißungen und Forderungen nicht so einfach die Stimme des alten Gottes der Väter und des Bundes. Die Turbulenzen ihres geschichtlichen Lebens und die in Routine erstarrte Fron des Alltags verhärteten ihre Herzen gegenüber jeder neuen Antwort. Wie Buber sehr genau wusste, haben auch dem modernen Menschen die Zwänge des Lebens und die im besten Fall bruchstückhaften Gottesbegegnungen tief ins Herz geschnitten. Aus diesem Grund spricht Buber wiederholt von der »Gottesfinsternis« unserer Zeit. Eine Reihe von Aussagen, die aufgrund ihres Stellenwerts innerhalb seiner Ausführungen zur Bibel hierher gehören, basieren auf seiner Überzeugung, dass

40. Vgl. Antwort [an meine Kritiker], in: *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963, S. 589-639, hier S. 624 f.; in diesem Band, S. [529 f.]

das *gesamte* Korpus der Bibel in unserer Zeit der scheinbaren Abwesenheit Gottes ein paradoxes Zeugnis für Gott ablegt.

Als Buber nach den schrecklichen Ereignissen des Holocaust 1952 zu Juden sprach und ihr Gefühl thematisierte, es sei zu einem Bruch mit dem historischen Gott Israels gekommen, mahnte er seine Glaubensgenossen, standhaft zu sein. Dabei betonte er: Wenn sie an ihrer Erinnerung der Gegenwart Gottes, wie sie in der Hebräischen Bibel bewahrt ist, festhalten könnten, könnten sie auch nach einer so dunklen Zeit noch immer darauf hoffen, ihren zornigen, liebenden Gott zu erkennen. Das Zeugnis der ganzen Bibel würde dann aufgrund der früheren Realität des Dialogs zwischen Gott und Israel die schmerzvolle Hoffnung auf einen erneuerten Kontakt mit Ihm offen halten.⁴¹ Bereits in der dunklen Stunde des Jahres 1942 hatte Buber von der Notwendigkeit eines Leidens in Geduld gesprochen. Auch in der Verzweiflung, so Buber, müsse der dialogische Mensch – um seines Ganzseins mit dem Gott allen Seins willen – sagen: »[Auch!] Das ist mein Gott und ich verherrliche ihn.«⁴²

Buber nimmt hier eine bemerkenswerte Transformation der ekstatischen Proklamation, wie sie im ursprünglichen biblischen Kontext von den alten Israeliten bei der Befreiung von ihren historischen Fesseln in Ex 15,2 vorgetragen wurde, zu einem Gebetsruf vor, in dem sich der Rat verbirgt, in einer Zeit der Verzweiflung religiöse Reife zu zeigen. Das ist ein überzeugendes Beispiel dafür, wie biblische Überlieferung in eine lebendige Unterweisung verwandelt werden kann. Es bekundet die harten und dennoch behutsamen Forderungen, denen der dialogische Mensch sich unterwerfen muss: den schmalen Grat spiritueller Standhaftigkeit, der dialogisches Leben ist. Beinahe wie eine biblische Randbemerkung zu den vorangegangenen Lebenserfahrungen, jetzt aber vorgebracht als Interpretation der schwierigen Passage im Buch Exodus (Ex 4,24-26), in der Mose vom Herrn bei seiner Rückkehr nach Ägypten angegriffen wird, erklärt Buber das Ereignis als Teil der inneren spirituellen Biographie Moses.⁴³ Nach seiner Beauftragung musste er erst noch geprüft werden vor dem Einen, der da sein würde, wie Er da sein würde. Der Mann Gottes, so Buber, muss erst die Realität, dass Gott der Ursprung aller Dinge ist – der guten wie der schlechten –, durchleben. Erst dann

41. Der Dialog zwischen Himmel und Erde, in: *An der Wende. Reden über das Judentum*, Köln u. Olten: Jakob Hegner 1952, S. 85-107, hier S. 88 f.; jetzt in: MBW 20, S. 345-353, hier S. 346.

42. Vgl. »Religion in unserem Land«, jetzt in: MBW 20, S. 165 (Darkhe ha-dat be-artze-
nu, S. 39).

43. Vgl. den Abschnitt »Göttliche Dämonie« in *Moses*; im vorliegenden Band, S. 398-401.

kann er ein wahrer »Gesandter« (oder Prophet) in der Geschichte sein. Selbstverständlich kann man einen solchen Gott nicht auf kognitivem Weg erkennen. Aber man *kann* ihm und seiner unumschränkten Einheit treu bleiben, indem man standhaft die Gesamtheit der Erfahrungen, wie sie einem begegnen, *durchlebt*. Diese Lehre findet sich in seinem Buch *Moses*, das er 1945 publizierte. Auf bemerkenswerte Art und Weise ist sie in den eher meditativen Reflektionen über das Thema in *Ich und Du* vorweggenommen, die eine ganze Generation (und einen Krieg) vorher abgefasst wurden.

Bubers Arbeiten zur Bibel sind dadurch motiviert zu zeigen, was Vertrauen auf Gott bedeutet, das für ein authentisches dialogisches Leben Voraussetzung ist. Aus diesem Grund erweisen sie sich als eine tiefgründige Verbindung zwischen Studium und persönlicher Verwandlung. Diese seine Vorgehensweise ist in der Tat ein Beispiel für sein Ideal des »dienenden Wissens«. In einer tiefgreifenden und subtilen Anspielung auf den Gottesnamen, den er mit »Ich werde dasein, als der ich dasein werde«⁴⁴ übersetzt, erklärt Buber, dass der Mensch, der die Unterweisung der Bibel hört, entsprechend im Angesicht des Textes »da sein« wird⁴⁵ – aufmerksam und hörend. Das Studium steht demnach im Dienst des Lebens. Es ist eine Ausbildung im menschlichen Hören. Wenn wir tiefgründiger »lesen-hören«, so glaubt er, werden wir uns der Aufgaben, die das Leben stellt, authentischer annehmen. Denn genau wie das Leben widerstehen alle Texte – und der Text der Bibel tut dies am urbildlichsten – »dogmatischer Verkapselung«. Das Wort eines Textes kann nicht »besessen« werden, denn es gibt keine »Umfassung« oder Einhegung des lebendigen Wortes. Vielmehr treten wir in einen Text so ein, wie wir in einen Dialog eintreten – allmählich und bruchstückhaft; und wir bauen eine Interpretation dialektisch auf – durch Korrekturen, Rückfragen und Antworten. Dieser Prozess vollzieht sich selbstverständlich als der berühmte hermeneutische Zirkel; und seine lebendige Dynamik ist, wie wir jetzt sehen, eine dialogische. In beiden Fällen, im Leben und im Studium, ist Bereitschaft die einzige Voraussetzung: die Bereitschaft zu hören und sich verändern zu lassen, abzulehnen und zu diskutieren, sich selbst zu finden und den anderen zu finden.

Darum ist die Bibel Buber zufolge für den Menschen von heute ein

44. *Das Buch Namen*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Berlin: Lambert Schneider [1926], S. 15, Ex 3,14. Vgl. auch die nachfolgende Übersetzung mit »ICH BIN DA« (ebd.).

45. Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, in: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, S. 13-45, hier S. 20f.; jetzt in: MBW 14, S. 38-55, hier S. 42

schwieriges Buch. Sie ist ein Buch, gegen das sich der heutige Mensch sträubt, einfach aus dem Grund, »weil er der Offenbarung nicht standhält« – und weiter führt Buber aus: »Der Offenbarung standhalten heißt die Entscheidungsfülle des Augenblicks aushalten; heißt für den Augenblick antworten: ihn verantworten.«⁴⁶ Weil er vor solcher Verantwortung flieht, flieht der heutige Mensch vor der Bibel. Jemanden an diesen Text heranzuführen, bedeutet ihm die Erneuerung menschlicher Sprache und Entscheidung nahe zu legen. Hier gibt es keine »Bewältigung des Geheimnisses«, sondern einzig eine »Unmittelbarkeit zu ihm«.⁴⁷ Das Wort erfüllt sich »nicht im Gebild, sondern in der Bewährung«.⁴⁸

Bewährung aber gibt es nicht in der Dauer, wie sie dem Werk, dem Gebild zugehört, es gibt sie nur im faktischen Augenblick. Der biblische Humanismus kann sich nicht, wie der abendländische, über die Problematik des Augenblicks erheben; er will zum Standhalten in ihr, zur Bewährung in ihr erziehen. Diese Wetternacht hier, diese niederzuckenden Blitze, diese Androhung des Verderbens: entflieh dem nicht in eine Welt des Logos, in keine der vollkommenen Gestalt, halte Stand, höre im Donner das Wort, gehorche, erwidre! Diese furchtbare Welt ist die Welt Gottes. Sie fordert dich an. Bewähre dich als Gottes Mensch in ihr!⁴⁹

Buber schreibt seine Texte um des Durchhaltens in den Schrecknissen der Zeit willen. Er lehrt das Bibellesen mit dem Ziel, dass Menschen dialogische Menschen bleiben – trotz des Machtwillens und der Flut des Bösen in unserer Welt. Dies gilt besonders für seine Ausführungen über die Psalmen. Denn die Psalmen, so glaubt er, verleihen der menschlichen Stimme konkreten Ausdruck, die um *emuna* oder dialogische Standhaftigkeit in Zeiten der Verzweiflung kämpft. Entsprechend erweise es sich im Leben des Menschen, ob er ein Diener des lebendigen Wortes sei – durch Bewährung, wie er im obigen Zitat von 1933 sagt. Doch eine solche Bewährung des Selbst, eine solche durch die Bibel inspirierte Standhaftigkeit im Angesicht des Bösen muss in jedem Augenblick von Neuem gewonnen werden.

Und so lehrte Buber seine Auffassungen wiederholt – jedoch nie mit so viel Menschlichkeit, wie er die Bibel und die Psalmen in den 1930er Jahren in Deutschland lehrte. In einem heroischen Akt geistigen Widerstands beschäftigte er sich mit dem Bibellesen und bewies dialogische Standhaftigkeit in den dunklen Wirren der Geschichte. Indem er sich auf die spirituellen Ressourcen seiner lebenslangen Bibelunterweisung

46. Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, S. 22; jetzt in: MBW 14, S. 43.

47. Biblischer Humanismus, S. 245; in diesem Band, S. 85.

48. Ebd.

49. Ebd.

stützte, bekundete er *emuna* durch *Bewährung*. Viele Menschen hörten Buber *Bibel lesen* und erneuerten dadurch ihren eigenen Einsatz für den Vorrang und die Notwendigkeit des Dialogs in unserer Welt. In unserer heutigen Zeit, in der der kulturelle Wert der Schrift keineswegs selbstverständlich ist, bieten Bubers Lehren die Chance zu einer ähnlichen Erneuerung. Zumindest war dies seine hermeneutische Hoffnung. Konfrontiert mit akademischer Kritik an seiner Methode und seiner Emphase – das heißt: konfrontiert mit dem Bestreben, die Schrift als Ansammlung historischer Fakten statt lebendiger Unterweisung zu lesen – könnte Buber auch hier in der Art und Weise antworten, wie er auf Gershom Scholems harsche Kritik an seinen chassidischen Untersuchungen geantwortet hat. Scholem erinnert sich:

Buber hörte mit großer Ernsthaftigkeit und großer Anspannung zu. Als ich fertig war, schwieg er für sehr lange Zeit. Dann sagte er langsam und betonte dabei jedes Wort: »Wenn das, was Sie jetzt sagen, stimmen würde, mein lieber Scholem, dann hätte ich 40 Jahre absolut vergebens über den Chassidismus gearbeitet, denn in diesem Fall *interessiert* mich der Chassidismus überhaupt nicht.⁵⁰

50. Vgl. Scholem, Martin Bubers Auffassung vom Judentum, in: Ders., *Judaica 2*, Frankfurt a.M. 1982, S. 133–192, hier S. 186.

»Moses«, der Mann Gottes

»Wie klein erscheint der Sinai, wenn der Moses darauf steht!«, stellt Heinrich Heine in seinen »Geständnissen« von 1854⁵¹ fest. Und er war nicht der Einzige mit dieser Ansicht. Die alles überragende Gestalt des Mose hat Generationen kreativer Schriftsteller von der Antike bis zum heutigen Tag fasziniert und eindrucksvolle Darstellungen dieses Mannes Gottes und seines Lebens inspiriert. Ein altes rabbinisches Sprichwort sagt: »Jede Generation hat ihre Interpreten, jede Generation ihre Weisen.« Dies trifft auch auf die Darstellungen des Mose zu. Jede Generation hatte ihre Interpreten, und jede Generation hat Mose im Lichte ihrer eigenen Vorstellungen und Interessen porträtiert. Man denke nur an das stoisch-philosophische *Leben Moses* des großen jüdischen Denkers Philo von Alexandria (ca. 10 v. Chr.-45 n. Chr.); an die Darstellungen des Mose auf den Fresken der antiken Synagoge von Dura-Europos; an die mittelalterlichen jüdischen »Chroniken Moses, unseres Lehrers« und den »Midrasch über den Tod des Mose«; und natürlich an den gewaltigen »gehörnten Mose« des Michelangelo – selbst das Erbe einer antiken künstlerischen Konvention. In jüngerer Zeit hat Achad Haam (1856-1927) sein Programm des spirituellen Zionismus durch einen einflussreichen Aufsatz mit dem Titel »Moses« (1904) befördert⁵²; bedeutende Vorstöße der modernen Exegese stellten Mose und seine Leistungen in ihren Mittelpunkt (z. B. die Aufsätze von Hermann Gunkel (1862-1932) von 1913 und 1930 und die Bücher von Hugo Gressmann (1877-1927) von 1913 und Paul Volz (1871-1941) von 1907 und 1932⁵³. Arnold Schönberg (1874-1951) begann 1928 mit der Arbeit an seiner unvollendet gebliebenen Oper *Moses und Aron* und Sigmund Freud (1856-1939) publizierte 1939 *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Im September 1944 schloss Martin Buber seine eigene Arbeit

51. Geständnisse, in: *Geständnisse, Memoiren und Kleinere autobiographische Schriften*, hrsg. von Gerd Heinemann, Düsseldorf 1982, S. 41, in: Heinrich Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, hrsg. von Manfred Windfuhr.
52. Moses, der Prophet, in: *Moses* [mit Beiträgen von Adolf Gelber, Henry George, J. G. Herder und Achad Ha-Am], Berlin 1905, S. 87-104.
53. Hermann Gunkel, Einträge zu »Moses« und »Mosessegel, Moseslied und Heerlied« in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1913, Sn 516-526 u. 533-535, 2. Aufl. 1930; Hugo Gressmann, *Mose und seine Zeit*, Göttingen 1913; Paul Volz, *Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion*, Tübingen 1907, der als *Mose und sein Werk*, Tübingen 1932, als 2. völlig neu bearbeitet Auflage erschien.

mit dem Titel *Moses* ab. Das Buch erschien 1945 auf Hebräisch. Die englische⁵⁴ und deutsche Ausgabe folgten rasch (1946 und 1948).

Buber fand erst relativ spät im Leben Zugang zur Bibel. Als er begann, sich mit diesem Thema zu beschäftigen, war er bereits in ganz Europa als Übersetzer und Ausleger von Volkstraditionen aus aller Welt – seine frühen Wiedergaben chassidischer Erzählungen eingeschlossen – und als mystischer Denker und Befürworter eines spirituellen Zionismus bekannt. Im Rückblick auf diese frühen Jahre und seine Wendung zur Bibel veröffentlichte Buber 1952 ein Gedicht mit dem Titel »Bekenntnis des Schriftstellers«.⁵⁵

Ich bin einst mit leichtem Kiele
 Ums Land der Legende geschifft,
 Durch Taten, Werke und Spiele,
 Unlässig den Sinn nach dem Ziele
 Und im Blut das berückende Gift –
 Da ist einer auf mich niedergefahren,
 Der faßte mich an den Haaren
 Und sprach: Nun stelle die Schrift.

Von Stund an hält die Galeere
 Mir Gehirn und Hände in Gang,
 Das Ruder schreibt Charaktere,
 Mein Leben verschmäht seine Ehre
 Und die Seele vergißt, daß sie sang.
 Alle Stürme müssen stehn und sich neigen,
 Wenn grausam zwingend im Schweigen
 Das Wort des Geistes erklang.

Hau in den Fels deine Taten, Welt!
 In der Flut ist Schrift erstellt. ...

Mit diesen Worten tat Martin Buber die Beweggründe und das Schicksal seiner literarischen Arbeit kund. Diese frühen Jahre, so sagte er 1956, seien eine Zeit der »Bereitschaft« gewesen, »für eine mir durch schriftliche und mündliche Überlieferung erschlossene große Glaubenswirklichkeit Zeugnis abzulegen«.⁵⁶ Mit der Jähheit eines prophetischen Auftrags,

54. Die Ausgabe von 1958 hat als Untertitel *The Revelation and the Covenant*.

55. *Neue Schweizer Rundschau*, Neue Folge, 20. Jg., Heft 3, Juli 1952, S. 144; jetzt in: MBW 7, S. 98.

56. Der Chassidismus und der abendländische Mensch, *Merkur*, 10. Jg., Nr. 10, Oktober 1956, S. 933-943, hier S. 933; jetzt in MBW 17, S. 304-314, hier S. 304.

die an den Propheten Ezechiel erinnert, erfuhr Buber sich selbst als jemanden, der beim Schopfe ergriffen und zu dem gesagt wird: »Nun stelle die Schrift!« Von da an widmete er sich der Aufgabe, »Zeugnis abzulegen« für die Glaubenswirklichkeit, wie sie sich in der Bibel offenbart.

Während er selbst in unmittelbarer Nähe zur Hebräischen Bibel aufgewachsen sei, so berichtet er, hätten frühe Erfahrungen mit deutschen Übersetzungen das Buch für ihn geradezu verschlossen.⁵⁷ Erst Jahre später, in der Trauer nach dem Tod Theodor Herzls (1860-1904), entdeckte er das lebendige Wort der Schrift neu. Sein Vorhaben von 1913, gemeinsam mit einer interkonfessionellen Gruppe von Theologen die Bibel frei von traditionellen und stilistischen Lasten neu zu übersetzen, wurde nie in die Tat umgesetzt. Eine neue Gelegenheit ergab sich mit einem Angebot des Verlegers Lambert Schneider. Buber begann 1925 gemeinsam mit seinem Freund Franz Rosenzweig damit, »die Schrift zu stellen«. Aber nur Buber lebte lange genug, um diese Aufgabe nach vielen Unterbrechungen im Jahr 1961 zu vollenden. Die kulturelle Leistung dieses Werks war beispiellos; allerdings konnte Gershom Scholem in seiner oben erwähnten Rede »An einem denkwürdigen Tage« anlässlich des Abschlusses dieses Werks von humanistischer und spiritueller Gelehrsamkeit nicht anders, als auf die Ironie hinzuweisen, dass es die deutschen Juden, für die das Werk gedacht war, nicht mehr gab und dass das Bemühen um eine lebendige Sprache, die ihre Hörer mündig machen sollte, ein Hirngespinnst geworden sei. Während des Krieges und danach waren die Sprache und das Bild des Menschen trivialisiert, wenn nicht völlig entheiligt worden.

Moses war nicht Bubers erste Monographie oder Abhandlung über die Bibel. Voraus gingen ihr eine Arbeit über das Entstehen des jüdischen Messianismus mit dem Titel *Königtum Gottes* (1932), die Aufsatzsammlung *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (1936) und seine hellsichtige Untersuchung *Der Glaube der Propheten* (1944), die Grundgedanken des dritten Teils der geplanten Arbeit über den Messianismus ausarbeitete. Als ein spätes, ausgereiftes Werk bietet *Moses* die Gelegenheit einer Rückschau auf Bubers anhaltendes Bemühen um die Schrift. Denn in diesem Buch kommen seine methodologischen Voraussetzungen in Bezug auf biblische Traditionen und deren Rückgewinnung, seine Einstellung gegenüber Sprache und Stilistik der Bibel und seine Ansichten über die Lehren der Bibel und deren bleibenden Wert unverstellt zum Ausdruck. Bezeichnenderweise haben diese drei Dimensionen

57. Diese Informationen stammen aus einem Text, der zu Bubers Lebzeiten nur hebräisch erschien. Vgl. das Manuskript Arc. Ms. Var. 350, 03 46a »Warum und wie wir die Schrift übersetzten«; jetzt in: MBW 14, S. 170-185; hier S. 172 f.

der Arbeiten Bubers zur Bibel strukturelle Parallelen zu den drei grundlegenden Bereichen, denen sich die antiken wie die modernen hermeneutischen Studien gewidmet haben: (1.) die theoretische Beschäftigung mit den Methoden und Voraussetzungen textueller oder kultureller Interpretation; (2.) die praktische Beschäftigung mit den Strategien von Textinterpretation und historischer Rekonstruktion; und (3.) das kulturelle Anliegen der Relevanz älterer Texte für und deren Anwendung auf neue Lebenserfahrungen und -aufgaben.

Aber bedeutender als die Gemeinsamkeiten wiegen die Unterschiede. Denn wenn Bubers Aufgaben als Leser und Ausleger antiker Texte teilweise durch eine lange Tradition der wissenschaftlichen Forschung vorgegeben waren, so betrachtete er die drei genannten Bereiche der hermeneutischen Untersuchung nicht als voneinander getrennte Arbeitsgebiete. Die Trennung von Theorie und Praxis und der sogenannten objektiven historischen Forschung von der beständigen (subjektiven) Lehre eines Textes war nicht seine Methode. Dies, so glaubte er, seien falsche und tendenziöse Dichotomien. Im Gegensatz zur westlichen Hermeneutik im Allgemeinen war Buber bemüht, Forschung, Lektüre und Lebensunterweisung miteinander zu verflechten. Dies ist die Voraussetzung und der immer wiederkehrende Ausdruck seines Lebenswerks, die stets berücksichtigt werden müssen.

Für Martin Buber sind große Werke wie die Bibel authentische Urkunden der menschlichen und religiösen Wirklichkeit, die ihrer literarischen Abfassung stets vorausgeht. Diese etwas romantische Überzeugung, dass die zentrale Erfahrung, die einem Text zugrunde liegt, in allen seinen späteren Wiedergaben bewahrt bleibt und von einem disziplinierten und aufmerksamen Leser auch in späteren Zeiten durchdrungen werden kann, ist eine Grundvoraussetzung seiner Arbeit. Aus diesem Grund war er selbst in seinem »Vorwort« zu *Moses* äußerst kritisch gegenüber jenen Gelehrten, die die Bibel lediglich als Aneinanderreihung literarischer Handlungsstränge begreifen, die weit von der konkreten Glaubenswirklichkeit, von der sie sprechen, entfernt sind, oder die bestenfalls hoffen, die literarischen Kernstücke, von denen aus sich eine Erzähltradition entfaltet hat, rekonstruieren zu können. Dies waren und sind die Grundhaltungen der sogenannten literarisch-dokumentarischen und der traditionsgeschichtlichen Herangehensweisen an den biblischen Text.

Selbstverständlich bestritt Buber nicht, dass die Umarbeitungen epischer oder anderer Traditionen uns oftmals mehr über die Generationen verraten, die das Material überliefern, als über die literarischen oder historischen Kerne, die diese anhaltenden Antworten hervorgerufen haben.

Doch er spürte, dass es nicht nur in die falsche Richtung gehe, sondern auch phantasielos sei, die Dinge auf diese Weise anzugehen. Denn erstens war er der Meinung, andere Forscher seien schlicht »wissenschaftlichen Schulmeinungen verhaftet« und wiederholten ihre kritischen Patentlösungen immer wieder, ohne sich auf das Risiko »unbefangener [...] kritischer Forschung« einzulassen.⁵⁸ Darüber hinaus fühlte er, dass die alten Sagen trotz des »fortdauernde[n] Kristallisationsprozess[es]« ihre ursprünglichen Erfahrungsstrukturen bewahrten, und als »neuen geschichtlichen Zusammenhang begründend« wirkten.⁵⁹ Der deutsche romantische Volkskundler Jacob Grimm (1785-1863) bezeichnete 1813 Momente wie diese als solche »objektiver Begeisterung«;⁶⁰ und mit seinem eigenen Lehrer Wilhelm Dilthey glaubte auch Buber, er könne sich intuitiv und ideenreich mit diesen frühen Erfahrungen identifizieren. Um Bubers eigene romantische Terminologie zu benutzen, die er in anderen Kontexten gebraucht: Ein solches Wiedererleben großer Momente geschichtlichen Enthusiasmus' in der Phantasie sei eine Art von literarischem Erlebnis – oder eine dynamische, enthusiastische Erfahrung durch Texte, die über große Momente des menschlichen Geistes berichten. Das Ergebnis, so nahm Buber an, würde ein wahres Verstehen dieser Momente und eine wechselseitige Erneuerung des Lesers sein, der diese Stufe der Vorstellungskraft zu erreichen in der Lage sei.

Und so war Buber in *Moses* bestrebt, hinter die literarischen »Kristallisationen« der hebräischen Sage hin zu den konkreten geschichtlichen Erfahrungen der religiösen Ursprünge Israels vorzudringen. Er glaubte sich in diesem Bestreben unterstützt durch die sprachlichen Eigentümlichkeiten der Schrift selbst. Buber verstand das rabbinische Wort für Bibel, *Miqra*, in genauester Wörtlichkeit als »das Laut-zu-Lesende«. Damit meinte er weniger ein Ausrufen oder Lesen der geschriebenen Schrift als vielmehr den erhaltenen Aufschrei der ursprünglichen Gesprochenheit der Ereignisse – so, wie sie zum ersten Mal in der sich »spontan bildenden Erinnerung« ihrer menschlichen Zeugen ausgesprochen worden waren, und wie sie fortdauernd ausgesprochen worden sind und ausgesprochen werden durch die lebendige Überlieferung, bis das gegenwärtige Zeugnis sich gefestigt hat. Der Leser muss von daher aufmerksam auf jede Sprachgestalt hören, bis er intuitiv die ursprünglichste hört und er damit die Stimme der göttlichen Gegenwart »hört«, wie sie in der Geschichte zu den alten Israeliten spricht. Als Hil-

58. Moses, S. 7; im vorliegenden Band, S. 353.

59. Vgl. die Diskussion, ebd., S. 19 f.; im vorliegenden Band, S. 360.

60. Vgl. *Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte*, in: Kleinere Schriften IV, S. 74 (ursprünglich in: Deutsches Museum, III, 1813, S. 53).

fe für dieses Hören wird dem Leser-Hörer geraten, den wiederkehrenden Wörtern und Mustern in der Schrift Beachtung zu schenken.

Für Buber sind die »Leitwörter« oder Schlüsselwörter Hinweise auf die tiefere Bedeutung des Textes – Hinweise nicht nur für das Verständnis seiner literarischen Bedeutung und Tradition, sondern auch auf die ihm zugrunde liegenden Lebenserfahrungen. Das ist das grundlegende Prinzip aller Arbeiten Bubers zur Bibel, und es hat viele Leser unserer heutigen Zeit in hohem Maße beeinflusst. Was Buber 1952, kurz nachdem er *Moses* geschrieben hatte, über die Psalmen sagte, verlieh seiner frühen und fortwährenden Annahme bezüglich der Stilistik der Bibel Ausdruck: »Die Wiederkehr der Motivworte ist ja ein grundwichtiges Kompositionsgesetz der Psalmen, dessen Bedeutung sowohl eine dichterische – rhythmische Entsprechung von Lautwerten – als auch ganz besonders eine hermeneutische ist: Der Psalm deutet sich selbst, indem er durch Wiederholungen auf das zu seinem Verständnis Wesentliche hinweist.«⁶¹

Bezeichnenderweise geht die Wiederkehr von Leit- oder Schlüsselwörtern im biblischen Text nicht immer konform mit den vorherrschenden kritischen Theorien darüber, wie ein Text aus unterschiedlichen »Dokumenten« entstanden ist. Aus diesem Grund muss der Bibelleser »über sie [die Quellenscheidungen der modernen Wissenschaft] hinaus zu tieferen Scheidungen und Bindungen vordringen [...]«, wie Buber in seiner einflussreichen Cherut-Rede 1918 vor jüdischen Jugendlichen in Wien sagte.⁶² Denn um es noch einmal zu betonen: Literarische »Urkunden« sind für Buber nicht der Ausgangspunkt seiner Bibelkritik – die Sprache ist es, die Sprache der Erfahrung, die in den Leitwörtern und dem »Leitwort-Stil«, der sich um sie herum entwickelt, aufbewahrt sind. So weist beispielsweise in *Moses*, in der »Erzählung davon, wie Mose zu seinen Brüdern ausging«, das »dreimal wiederkehrende ›er sah‹ ... und das zweimal reimhaft wiederkehrende ›seine Brüder‹ [...] auf das Wesentliche hin.«⁶³ Der biblische Text ruft also sein eigenes Interpretationsschema auf und drängt den Leser dazu, auf die einzigartige Poetik eines bestimmten Abschnitts zu achten. Ist er darauf eingestellt, kann der Leser dann die »tieferen Bindungen« zwischen diesem Abschnitt und anderen, an anderer Stelle befindlichen Abschnitten des biblischen Korpus erkennen. Moderne Literaturtheorie vorwegnehmend, entwickelte Buber so eine eigene Auffassung der in der Bibel vorhandenen Intertextualität – durch die Wörter in einem Textabschnitt auf andere, die sich an anderer Stelle be-

61. *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, Klosterberg-Basel: Benno Schwabe & Co 1952, S. 65; im vorliegenden Band, S. 572

62. *Cherut*, S. 33; jetzt in MBW 8, S. 125 f.

63. *Moses*, S. 52; im vorliegenden Band, S. 380.

finden, anspielen oder diese transformieren. Darum sollte die Bibel als komplexes System sprachlicher Dynamiken gelesen werden.

Bei all dem war Bubers Ziel weder eine ästhetische noch eine ahistorische Beurteilung der »literarischen Strukturen« der Bibel um ihrer selbst willen. Vielmehr bestand das Ziel der kritischen Aufmerksamkeit, die er der biblischen Sprache schenkte, darin, das Glaubensleben des alten Israel auf angemessene Weise zu durchdringen, um eines historischen Verständnisses willen, das von einer Selbsterneuerung des Lesers untrennbar ist. Buber konnte also mit den Programmen sogenannter objektiver, historisch-philologischer Wissenschaft, die seiner Meinung nach den bleibenden Sinn des Textes verdunkeln, nichts anfangen. Noch war er an einer persönlichen Subjektivierung des Textes interessiert, die dessen konkrete, geschichtliche Andersheit verschleiert oder ignoriert hätte. Für ihn zielten beide Herangehensweisen auf ein- und dasselbe – sofern sie denn richtig verfolgt würden. Und er glaubte fest daran, dass seine eigenen hermeneutischen Vorannahmen und Lesestrategien zu diesem Ziel führen würden.

Das Verhältnis von »historischem Verständnis« und »persönlicher Verwandlung« ist freilich ein kompliziertes. Und bei bedeutenden Menschen des Geistes wie Martin Buber können die Grenzen oftmals völlig verfließen. Dies gilt meiner Meinung nach auch für Bubers *Moses*. So wie es möglich ist, im »Mose« in Sigmund Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* den Autor selbst zu entdecken, kann man im *Moses* Martin Buber und sein Denken wiederfinden. Vielleicht ist der Grund hierfür die intuitive Methode, die hier eine wichtige Rolle spielt. Denn sie eignet sich – unbeabsichtigt – für das, was man »hermeneutische Übertragung« nennen könnte, die Projizierung des eigenen Lebensprogramms (und mehr) auf den Text. Vielleicht haben wir es hier aber auch einfach mit Geistesgröße zu tun, mit einem gewaltigen Intellekt, der alle Räume des Textes ausfüllt. Wie auch immer: Buber glaubte, dass der dialogische Gedanke, wie er in *Ich und Du* zum Ausdruck kommt, von den tiefen Wahrheiten der Bibel untermauert würde, und dass durch das Studium der Bibel (und des Chassidismus) sein eigenes Denken zugleich genährt und verfeinert würde. Wer weiß? Wir können allenfalls auf die bemerkenswerte Affinität des strukturellen Gegensatzes von »Ägypten« und »Israel« in *Moses* mit dem, der uns in allen anderen seiner Schriften begegnet, hinweisen.

Für Buber sind Ägypten und sein pharaonischer Beamtenapparat die Verkörperung der »Ich-Es«-Modalität der menschlichen Existenz. Dieser Staat mit seiner unpersönlichen Zivilisation, die von Routine und Technik am Laufen gehalten und durch Magie und Wahrsagung manipuliert

wird, kennt nur ein Ziel, Kontrolle über die Götter auszuüben, dem göttlichen Geheimnis Form zu verleihen und für alle Menschen starre Strukturen in Gesetze zu fassen. Das ist weit entfernt von Israel und Mose, wie sie idealtypisch in *Moses* gezeichnet werden, denn diese Nation und ihr Führer sind ein Beispiel für die »Ich-Du«-Modalität der menschlichen Existenz. Israel wird unmittelbar von Gott ins Dasein »gerufen«, und alle erkennen als Gemeinschaft die Forderung nach »ausschließlicher Herrschaft« an,⁶⁴ die diese sich äußernde Gegenwart Gottes an sie stellt. In der »Aufnahme in ein Lebensverhältnis«, das nicht starr ist und das von Israel verlangt, in Freiheit die immer wieder neuen Aufgaben des Alltagslebens anzugehen, besteht der Bundesschluss. Nicht eine Reihe von Rechtsbestimmungen, sondern die Voraussetzung einer »lebendigen Beziehung«⁶⁵ zwischen Gott und Volk ist für Buber der Bund. Er ist das historische Unterpfand der Bereitschaft Israels, auf die Stimme oder Gegenwart Gottes in der Geschichte zu antworten. Mose ist der vollkommene Ausdruck dieser Bereitschaft, die »Herrschaft des Geistes«⁶⁶ über sein Leben anzunehmen und auf die Einheit allen Lebens unter Gott hinzuarbeiten. Die Willensschwachen im Volk hingegen wünschen sich, nach Ägypten zurückzukehren; dies ist die Sünde des Versuchs, »Gott haben« zu wollen, »über ihn durch ein sakrales System verfügen [zu] können«⁶⁷.

Die Spannung zwischen Mose und dem aufständischen Volk ist somit für Buber die Spannung zwischen denen, die ihr ganzes Leben der Königsherrschaft Gottes unterwerfen, und denen, die selbstgemachten Götzen dienen. Die Zurechtweisung des Volkes durch Mose wird von späteren Propheten fortgeführt, während gleichzeitig weiterhin der Wunsch des Volkes nach einem kontrollierbaren Gott besteht, was seinen Ausdruck unvermeidlich darin findet, das Leben in voneinander getrennte und kontrollierbare Sphären aufzuspalten – »Politik«, »Religion«, »Ethik« etc. Buber verstand die biblische Erzählung dahingehend, dass sie der Menschheit ein Gegen-Gebot auferlegt, das darin besteht, die Vernetzung der einzelnen Lebensaufgaben miteinander zu erkennen und auf deren persönliche und gemeinschaftliche Vereinigungen unter Gott hinzuarbeiten. In *Moses* und in Bubers Denken überhaupt dient das vertrauensvolle »Israel« des Bundes dem Einen wahren Gott der »offenen Zukunft«, wohingegen das »Ägypten« der Pharaonen den Götzen dient, die ein vorherbestimmtes Schicksal in Aussicht stellen. Diese Polarität

64. *Moses*, S. 193; im vorliegenden Band, S. 465.

65. Vgl. *Moses*, S. 192; im vorliegenden Band, S. 465.

66. Vgl. *Moses*, S. 158; im vorliegenden Band, S. 444.

67. *Moses*, S. 188; im vorliegenden Band, S. 462.