

Grabmal? Gastgeschenk? : Die Buber-Rosenzweigsche Verdeutschung der Schrift als Projekt jüdischer Authentizität

Autor(en): **Bodenheimer, Alfred**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **59 (2003)**

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961191>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Grabmal? Gastgeschenk?

Die Buber-Rosenzweigsche Verdeutschung der Schrift als Projekt jüdischer Authentizität

von *Alfred Bodenheimer**

Als, nach einem halben Menschenalter, Martin Buber Anfang der sechziger Jahre die einst mit Franz Rosenzweig zusammen begonnene Verdeutschung der Bibel abschloss, wurde in seinem Haus in Jerusalem eine Feierstunde abgehalten. Während dieses Anlasses würdigte Gershom Scholem das Werk in einer Rede, aus der vor allem zwei Sequenzen recht bekannt geworden sind: Die eine betrifft eine Frage sprachlicher Natur und gibt Scholems retrospektive Vermutung zu Bubers und Rosenzweigs „Hauptabsicht bei diesem Unternehmen“ wieder. Er möchte rückblickend fast sagen, meint Scholem, an Buber und posthum an Rosenzweig gerichtet, das Werk sei

„der Anruf an den Leser – gehe hin und lerne Hebräisch! Diese Ihre Übersetzung war keineswegs ein Versuch, die Bibel im Medium des Deutschen auf eine Ebene klarer Verständlichkeit über alle Schwierigkeiten hinweg zu erheben. Vielmehr haben Sie es sich angelegen sein lassen, die Bibel nicht leichter zu machen als sie ist. Das Klare ist bei Ihnen klar, das Schwere ist schwer und das Unverständliche ist unverständlich. Sie machen dem Leser nichts vor und schenken ihm nichts.“¹

Die andere öfters zitierte Stelle aus der Rede behandelt die historische Stellung dieser Bibelübersetzung.

„Als Rosenzweig und Sie sich an dieses Unternehmen machten, gab es ein deutsches Judentum, in dem Ihr Werk eine lebendige Wirkung, eine Aufrüttelung und Hinführung zum Original bewirken sollte. Es gab auch eine deutsche Sprache, in der Sie den Anschluß an große Überlieferungen und Leistungen finden konnten und selber diese Sprache gerade aus Ihrem Werk heraus auf eine neue Ebene zu heben denken konnten.

* Prof. Dr. *Alfred Bodenheimer*, Institut für jüdisch-christliche Forschung, Universität Luzern, Kasernenplatz 3, CH-6000 Luzern 7. – Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags während der Jüdischen Kulturtag in Frankfurt a.M. im März 2002.

¹ G. SCHOLEM, An einem denkwürdigen Tage, in: G. SCHOLEM, *Judaica*, Frankfurt a.M. 1963, S. 207–215, dort S. 209.

Es lag ein utopisches Element in Ihrem Unterfangen. Denn die Sprache, in die Sie übersetzten, war nicht die des deutschen Alltags, war auch nicht die der deutschen Literatur der zwanziger Jahre. Es war ein Deutsch, das als Möglichkeit, aus alten Tendenzen sich nährend, in dieser Sprache angelegt war, und gerade dies Utopische daran machte Ihre Übersetzung so besonders aufregend und anregend. Ob Sie es nun bewußt wollten oder nicht, Ihre Übersetzung – aus der Verbindung eines Zionisten und eines Nichtzionisten hervorgegangen – war etwas wie das Gastgeschenk, das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit noch im Scheiden hinterlassen konnten. Und welches Gastgeschenk der Juden an Deutschland konnte historisch sinnvoller sein als eine Übersetzung der Bibel? Aber es ist anders gekommen. Ich muß fürchten (oder hoffen?), Ihren Widerspruch herauszufordern, und doch drängt sich meinem Gefühl die Frage auf: Für wen wird diese Übersetzung nun bestimmt sein, in welchem Medium wird sie wirken? Historisch gesehen ist sie nicht mehr ein Gastgeschenk der Juden an die Deutschen, sondern – und es fällt mir nicht leicht, das zu sagen – das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung.²

Scholems Worte, das sei hier bemerkt, sind heute, gut vierzig Jahre später, ihrerseits auch wieder Geschichte. Diese Bemerkung stellt nicht die Richtigkeit seiner Überlegungen in Frage, aber sie rückt die Stellung und die Haltung in den Blick, die er als Person und als Angehöriger seiner Generation einnahm. Scholem war es nicht möglich, das im Namen einer deutsch-jüdischen Kultur Geleistete unabhängig vom brutalen Ende des deutschen Judentums zu sehen. In seinem Ansatz schon hatte es nie mehr als ein „Gastgeschenk [. . .] im Scheiden“ sein können, auch wenn sein Ansatz keineswegs ein resignierter, sondern ein geradezu utopisch aufbrechender gewesen sein mochte. Immerhin konnte er sich dabei zugute halten, dass die Beschreibung eines schon in der Weimarer Republik scheidenden Judentums für ihn nicht erst ein Konstrukt der Nachkriegszeit war. Schon im Dezember 1925, als er die Ankündigung der Buber-Rosenzweigschen Übersetzung gesehen hatte, schrieb er an Ernst Simon: „Ich war schon immer der geheimen Meinung, daß die Bibelübersetzung das letzte Xenion ist, das die Juden Deutschland vor oder bei der Abreise schuldig seien.“ Dass er damals, wie er im selben Brief schrieb, angesichts „solcher Autoren [. . .] für diese Übersetzung das Schlimmste [fürchtete]“, steht auf einem anderen Blatt.³ Indem ihm aber in der Rede von 1961 (wo Ernst Simon mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anwesend war) die Übersetzung zum „Grabmal“ geworden war, verschob sich das ihr von Anfang an im Bewusstsein der Autoren inhärente „Utopische“ rückblickend endgültig ins Illusionäre. Die Übersetzung verwies, aus dem Blickwinkel von Jerusalem 1961 gesehen, auf besonders eindrückliche Weise auf das gescheiterte Bemühen, deutsch-jüdische Kultur in irgendeiner Weise zu begründen.

² G. SCHOLEM, *An einem denkwürdigen Tage*, S. 214–215.

³ G. SCHOLEM, *Briefe I. 1914–1947*, ed. von Itta Shedletzky, München 1994, S. 230.

Es scheint aber, als hätte es diese Übersetzung aus der Sicht unserer Generation verdient, doch auch unter dem Aspekt eines Eigenwerts betrachtet zu werden, der die Dokumentation eines immer schon bevorstehenden Scheiterns überschreitet. Es soll daher hier versucht werden, zeitgenössische Intentionen der Übersetzer im Kontext der Entstehung ihrer Verdeutschung der Schrift zu sehen und zu ermitteln, inwieweit sie über Scholems rückblickende Betrachtungen hinaus von Bedeutung sind. Nicht um Übersetzungsvarianten und ihre Begründung wird es deshalb hier gehen, sondern um die Einschätzung und Kommentierung des Übersetzungswerks durch Buber und Rosenzweig selbst.

Scholems in die Übersetzung hineingelesener Aufruf, Hebräisch zu lernen, bewegt sich in scheinbarer Übereinstimmung mit dem, was Franz Rosenzweig während der Arbeit an der Verdeutschung der Schrift selbst empfand. Klaus Reichert hat in seinem Aufsatz über die Buber-Rosenzweigsche Bibelübersetzung von Rosenzweigs in den Arbeitspapieren zu findender Zeile berichtet: „O lieber Leser, lerne hebräisch! und wirf meine Übersetzung ins Feuer.“⁴

Es lässt sich allerdings anhand einiger Zitate Rosenzweigs unschwer zeigen, dass mit diesem „Leser“, dem das Hebräische so dringend nahegelegt wurde, durchweg ein jüdischer Leser gemeint war. Besonders deutlich wird dies in einer Äusserung Rosenzweigs, die er 1917 im Felde im Rahmen seines ehrgeizigen Plans einer religiösen Erziehung in Deutschland verfasst und unter dem Titel „Zeit ist's“ veröffentlicht hatte. Dort heisst es:

Uns ist das Judentum mehr als eine Kraft der Vergangenheit, eine Merkwürdigkeit der Gegenwart, uns ist es das Ziel aller Zukunft. Weil aber Zukunft, darum eine eigene Welt; unbeschadet und ungeachtet der Welt die uns umgibt. Und weil eine eigene Welt, darum auch in der Seele des Einzelnen verwurzelt mit einer eigenen Sprache. Der Deutsche, auch der Deutsche im Juden, kann und wird die Bibel deutsch – luthersch, herdersch, mendelsohnsch – lesen; der Jude kann sie einzig hebräisch verstehen.“⁵

Vor einigen Jahren schon hat Barbara Hahn mit Blick auf die das Übersetzungswerk abschliessende Hiob-Übersetzung Bubers und frühere deutsch-jüdische Umschriften des Hiob-Motivs im 20. Jahrhundert, etwa

⁴ K. REICHERT „Zeit ist's“. Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext, Stuttgart 1993 (= Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Mein 31,1), S. 26. Reichert weist darauf hin, dass dieser Satz (mit dem entsprechenden Ersetzen von „Griechisch“ durch „Hebräisch“) eine direkte Anlehnung an eine Bemerkung des Homer-Übersetzers Friedrich Leopold Graf zu Stolberg war.

⁵ F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Band III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, ed. Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, S. 463.

von Karl Wolfskehl, Margarete Susman und Nelly Sachs, festgehalten, dass es immer das Deutsch Luthers ist, in dem die jüdischen Autoren die Bibel sprechen lassen.⁶ Damit mochten wohl die jüdischen Autorinnen und Autoren hervorragende Nachkommen einer „Vermählung der beiden Sprachgeister“, des Hebräischen und des Deutschen sein, wie Rosenzweig es in seinem Aufsatz „Luther und die Schrift“ von 1926 nannte.⁷ Doch gerade solche „Vermählung“ hatte, wie Rosenzweig empfand, im deutschen Judentum auch seine zerstörende, eine Selbstfindung unterwandernde Wirkung gezeitigt.

Wenn Klaus Reichert darauf hinweist, dass Rosenzweigs Tendenz, das Deutsch seiner Übersetzung möglichst direkt von den hebräischen Strukturen herzuleiten, dazu geführt habe, dass im Buber-Rosenzweigschen Gemeinschaftswerk „die meisten Neuerungen und Befremdlichkeiten im Deutschen auf Rosenzweig zurückgehen“, was Buber in seiner Überarbeitung der Übersetzung nach Rosenzweigs Tod teilweise wieder rückgängig gemacht hat, so liesse sich daraus vielleicht zunächst eines schliessen: Dass beide, Buber und Rosenzweig, mit unterschiedlichen Zielen angetreten waren. Martin Buber hat 1930, im Jahr nach Franz Rosenzweigs Tod, eine dessen Gedächtnis zugeeignete Schrift mit dem Titel „Über die Wortwahl bei einer Verdeutschung der Schrift“ veröffentlicht. Dort hat er die „Ungeläufigkeit“ dieser Verdeutschung zu erklären und zu begründen versucht, die im Dienste einer Nähe zur „Gesprochenheit“ des hebräischen Textes auch die Aufnahme verschollener deutscher Wörter, zuweilen auch Neubildungen notwendig erscheinen lasse.

„Der unbefangenen den Weg zur Bibel suchende Leser wird eben immer wieder von den Worten der neuen Übertragung, die von der ihm geläufigen abweichen, zu den Wirklichkeiten hindringen suchen, die darin sich aussprechen, wird erwägen, ob diesen in ihrer Besonderheit die geläufige Wiedergabe Genüge tut, wird den Abstand zwischen beiden ermessen und nun prüfen, wie sich ihm gegenüber die neue Wortwahl bewährt; und so wird ihm mit dem Lesen die biblische Welt Bezirk um Bezirk aufgehen, ihre Anderheit gegen manches Gewohnte, aber dann doch auch die Wichtigkeit der Aufnahme dieser Anderheit in den Bau unsres eigenen Lebens.“⁸

Rosenzweig hätte solches kaum geschrieben. Äussert sich der Zuruf „Gehe hin und lerne Hebräisch!“ gemäss Bubers Ansatz in der Zuversicht, den Leser hinzuleiten zu einem Ungeläufigen, indem seine Übersetzung ge-

⁶ B. HAHN, Hiobsgeschichten. Übersetzungen und Umschriften von Martin Luther bis Martin Buber, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 71 (1997), S. 146–163, dort S. 148.

⁷ F. ROSENZWEIG, *Zweistromland*, S. 755.

⁸ M. BUBER, *Werke*. Band II: *Schriften zur Bibel*, München, Heidelberg 1964, S. 1115–1116.

wissermassen eine Hilfsstufe der Erkenntnis bildet, so denkt Rosenzweig wenig an den Komfort des Lesers. Seine teilweise hermetischen Übersetzungsvarianten scheinen vielmehr geradezu dem Zweck zu dienen, die Untauglichkeit der Übersetzung – jeder Übersetzung – zu denunzieren. Nicht ein Hinführen zum Original also, sondern ein Wegführen vom Deutschen scheint Rosenzweigs Übersetzungstendenz zu sein – und deshalb spiegelt auch sein Aufruf, der Leser möge Hebräisch lernen und seine Übersetzung ins Feuer werfen, einen Wunsch nicht nach gradueller Entwicklung, sondern nach einer radikalen Wende in der deutsch-jüdischen Bibelrezeption.

Die Differenz von Rosenzweigs und Bubers Ansatz lässt sich vielleicht von einem Ereignis bei der eingangs erwähnten Feierstunde zum Abschluss der Übersetzung 1961 herleiten. Es ist überliefert, dass Buber im privaten Gespräch mit der Bibelkommentatorin Nehama Leibowitz Gershom Scholems Festvortrag mit den Worten kommentiert haben soll, dessen Problem sei, „daß er nicht an Deutschland glaubt“.⁹ Dass Scholem nicht an Deutschland glaubte, kann kaum bestritten werden, dass allerdings Buber dies beim Abschluss der Schriftverdeutschung als Problem empfand, öffnet einen gewissen Einblick in die Motive, die seine Arbeit an der Verdeutschung der Schrift über mehr als dreissig Jahre hin bestimmt haben dürften. Es liegt in Bubers hinführender Tendenz, dass er sich grundsätzlich an ein Publikum wendet, das, woher auch immer es kommt, durch die Übersetzung den authentischen Charakter der Bibel entdecken könnte – auch die nichtjüdischen Deutschen und selbst über die Shoah hinaus. Buber dürfte seine Arbeit am Projekt der Schriftverdeutschung immer schon als im weitesten Sinne dialogischen Akt verstanden haben, keineswegs als spezifisch für ein jüdisches Publikum unternommene Aufgabe.

Demgegenüber scheint Rosenzweig mit demselben Werk doch vornehmlich auf eine jüdische Erneuerung hingearbeitet zu haben. Ich möchte das anhand eines Briefes Rosenzweigs an den Bankier und Publizisten Jakob Rosenheim, einen bedeutenden Vertreter der Frankfurter Orthodoxie, illustrieren, der im April 1927 geschrieben, anderthalb Jahre später dann in der Zeitschrift *Der Morgen* veröffentlicht wurde. Aus dem Brief wird deutlich, dass es Rosenzweig durchaus darum ging, sich mit der Schriftverdeutschung gegenüber jener (spezifischen Frankfurter) Orthodoxie zu profilieren, die sich im Gefolge Rabbiner Samson Raphael Hirschs einer rigoros gegenwissenschaftlichen Bibelrezeption verschrieben hatte.¹⁰

⁹ K. REICHERT, „Zeit ist's“, S. 33 Anm. 54.

¹⁰ Zur Auseinandersetzung über die Anwendung wissenschaftlicher Methoden zwi-

Zwei Punkte sind aus diesem Schreiben zu nennen, in denen Rosenzweig Konsens und Dissens zugleich zwischen der eigenen Übersetzung und dem Ansatz der Orthodoxie ausmacht. Der eine Punkt betrifft die Vorstellungen von Geschichtlichkeit und Einheitlichkeit des schriftlichen Textes. Rosenzweig hinterfragt kritisch die Glaubensgrundlage, die sich mit der Anerkennung der Heiligkeit und dem Offenbarungscharakter der Tora zugleich jeder Nachfrage nach ihrem Entstehungsprozess und dem philologischen Wert des tradierten Textes verschliesst. „Wie kommt es“, fragt er nach Aufzeigen dieser grundlegenden Differenz, „daß dennoch unsre Übersetzung keiner früheren sich so verwandt weiß als der von Hirsch?“¹¹ Den tieferen Grund dafür sieht er in dem irreduzibel und kompromisslos Jüdischen beider Ansätze, was die Einheit des Textes betrifft:

„Auch wir [Rosenzweig und Buber] übersetzen die Tora als das eine Buch. Auch uns ist sie das Werk eines Geistes. Wir wissen nicht, wer er war; daß es Mose war, können wir nicht glauben. Wir nennen ihn unter uns mit dem Sigel, mit dem die kritische Wissenschaft ihren angenommenen abschließenden Redaktor bezeichnet: R. Aber wir ergänzen dieses R nicht zu Redaktor, sondern zu Rabbenu [unser Lehrer, auch der Beiname Moses]. Denn, wer er auch war und was ihm auch vorgelegen haben mag, er ist unser Lehrer.“¹²

Im Behaupten der irreduziblen, kanonisierten Einheitlichkeit also gleichen sich Hirsch und Buber-Rosenzweig. Im Voraussetzen bzw. Negieren einer ursprünglichen Vielstimmigkeit unterscheiden sie sich voneinander. Interessanterweise hat jüngst der orthodoxe israelische Talmud-Lehrer Mordechai Breuer – ein Urenkel Hirschs notabene – selbst auf die unübersehbare Vielfalt von Stimmen in der Komposition der Tora hingewiesen und dabei die zitierte Briefstelle Rosenzweigs erwähnt.¹³ Indem Breuer nicht mehr die Vielstimmigkeit, sondern nur noch die historische Gewordenheit des heiligen Textes verneint, hat er gewissermassen den Kern dieser Auseinandersetzung noch einmal gespalten.

Der andere, Übereinstimmung und Differenz von Orthodoxie und Buber-Rosenzweig vereinende Punkt ist das Prinzip der mündlichen Lehre. Rosenzweig schreibt Rosenheim:

„Für Hirsch ist die mündliche Tora der aus der gleichen Quelle entsprungene Parallelstrom zur schriftlichen. Uns ist sie die Ergänzung der Einheit des geschriebenen Buchs durch die Einheit des Gelesenen. Beide Einheiten sind gleich wunderbar. Der

schen der Frankfurter und der Berliner Orthodoxie vgl. M. BREUER, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 170–178.

¹¹ F. ROSENZWEIG, *Zweistromland*, S. 831.

¹² F. ROSENZWEIG, *Zweistromland*, S. 831.

¹³ M. BREUER, Über die Bibelkritik, in: *Judaica* 58 (2002), S. 18–29, dort S. 27.

historische Blick entdeckt sowohl beim geschriebenen wie beim gelesenen Buch eine Vielheit: Vielheit der Jahrhunderte, Vielheit der Schreibenden und Lesenden. Dem Blick, der nicht von außen auf das Buch blicken will, sondern in innerer Verbundenheit und Zugehörigkeit, geht nicht nur die Einheit des geschriebenen Buches auf, sondern auch die des gelesenen. Wie dort die Einheit der Lehre, so erfährt er hier die Einheit des Lernens, des eigenen Lernens mit dem Lernen der Jahrhunderte. Die Tradition, halachische, doch auch haggadische, wird selber ein Element der Übersetzung. Nicht wie für Hirsch ein den Pschat [einfachen Wortsinn] beherrschendes und bestimmendes, sondern, gemäß dem andern Glaubensgrund, ein den Pschat erweiterndes und ergänzendes.“

Gleich der Orthodoxie also verteidigt Rosenzweig die sinnstiftende Relevanz der mündlichen Lehre zum jüdischen Verständnis der Schrift. Doch schon in seinem 1925 entstandenen Text „Die Schrift und das Wort“ hatte er „der restaurativ gewaltsamen Orthodoxie der jüdischen Emanzipationsepoche“ vorgeworfen, die zwar festlegte, aber nie unhinterfragbare Akzentsetzung der Tora-Lektüre, die erst die Variabilität des mündlichen, interpretatorischen Umgangs mit dem Text überhaupt erlaubt habe, zementiert und damit sinnentstellt zu haben.¹⁴ Die Übersetzung gemäss Atemeinheiten, sogenannten Kolen, wie Buber sie vornahm, erschien Rosenzweig als der festgelegten, aber nie zwingend gültigen, aus dem Lesen erst sich ergebenden Tradition eher entsprechend. Nicht das oft (und oft von des Hebräischen Unkundigen) gepriesene „Künstlerische“ ihrer Übersetzung sei deshalb von Bedeutung, erklärt Rosenzweig Rosenheim, sondern deren Treue gegenüber dem Urtext.

Rosenzweigs Stellung gegenüber der mündlichen Tora kann folglich in Relation zur zeitgenössischen jüdischen Orthodoxie auf doppelte Weise umschrieben werden: als Konsens, insofern es um die Unverzichtbarkeit des Mündlichen und die Orientierung am hebräischen Urtext ging; als Dissens, insofern er die mündliche Tora nicht als dem Text normativ mitgegebene, sondern als interpretativ laufend daran arbeitende Funktion ihres Umsetzens ins Leben betrachtete. Auch diese dissentierende Ansicht ist allerdings im tora-treuen Judentum nicht ohne Echo geblieben. Noch Yeshayahu Leibowitz hat in seinem Tora-Kommentar die mündliche Lehre als das göttliche Delegieren von Lesekompetenz an den Menschen verstanden und nicht als ein Mitgeben begleitender und unhinterfragbarer Deutungszwänge zum schriftlichen Text. Die Buber-Rosenzweigsche Schriftverdeutschung ist in diesem Zusammenhang als ein Werk zu lesen, das sich im zeitgenössischen Kontext zwischen der Orthodoxie einerseits und der textkritisch modernistischen Bibellektüre andererseits positioniert.

¹⁴ F. ROSENZWEIG, *Zweistromland*, S. 781.

Als säkular eingestellter Vertreter der zweiten Richtung kann der Sozialwissenschaftler und Publizist Siegfried Kracauer gelten, der über den ersten Band der Verdeutschung, das Buch *Im Anfang*, im April 1926 eine äusserst kritische Rezension in der *Frankfurter Zeitung* geschrieben hatte. Darin warf er Buber und Rosenzweig vor, „an einer Sprachform gestrandet [zu sein], die gewiß nicht von heute ist“.¹⁵ In einer gegenüber der Luther-Zeit glaubensmässig defizitären Moderne wirke die neue Übersetzung „archaisierend“,¹⁶ die mit dem Text „erreichte Wirklichkeit zeigte sich der von *völkischer Romantik* geplanten bedenklich verwandt“,¹⁷ und das Meiden der Profansprache verleihe dem Stil „einen *reaktionären Sinn*“.¹⁸ Kracauer kritisierte die mangelnde Aktualität und „Abgelegenheit der Sprache“¹⁹ und damit ein Verdrängen des Bibeltextes aus dem Bereich des Öffentlichen ins Private. Es gäbe, so seine These, im zeitgenössischen Alter des Profanen keine authentische Bibelübersetzung mehr, ausgenommen die nüchterne textkritische Ausgabe von Emil Kautzsch (die Rosenzweig vielleicht nicht zufällig einige Monate später in „Die Schrift und Luther“ abfällig als „Sauce des einen und allgemeinen Polizeisekretärsdeutsch“²⁰ bezeichnete).

Buber und Rosenzweig beantworteten Kracauers Kritik, ohne direkt auf seine massiven, politisch gefärbten Vorwürfe einzugehen – allerdings verzichteten sie auch darauf, seiner durchaus bedenkenswerten Kritik zu begegnen, die verhängnisvolle Wirkung ihrer Sprache sei grossenteils ihrem Verzicht auf jeden Kommentar und textkritischen Apparat anzulasten.²¹ Vielmehr beschränkten sie sich zunächst im wesentlichen darauf, seine Beispiele der Unzeitgemässheit dort aufzugreifen, wo es um konkrete Wortwahl ging, und daran ihre Differenz zu der oft am Griechischen und Lateinischen orientierten Luther-Übersetzung festzumachen.

Erst ganz am Schluss ihrer Replik, indem sie der Meinung sind, Kracauers allgemeine Argumentation durch Hinweise auf die sprachlichen Grund-

¹⁵ S. KRACAUER, *Schriften*, ed. Inka Mülder-Bach. Band V,1: *Aufsätze 1915–1926*, Frankfurt a. M. 1990, S. 360.

¹⁶ S. KRACAUER, *Aufsätze*, S. 361 (Kursive im Text).

¹⁷ S. KRACAUER, *Aufsätze*, S. 362 (Kursive im Text).

¹⁸ S. KRACAUER, *Aufsätze*, S. 363 (Kursive im Text).

¹⁹ S. KRACAUER, *Aufsätze*, S. 362.

²⁰ F. ROSENZWEIG, *Zweistromland*, S. 764.

²¹ S. KRACAUER, *Aufsätze*, S. 356. Auch H.-C. ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Tübingen 1997 (= *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 35), S. 263–281, der Kracauers Rezension kritisch bespricht, übergeht diese – durchaus auch als Korrekturvorschlag zu verstehende – Bemerkung Kracauers.

lagen ihrer Übersetzung widerlegt zu haben, kommen Buber und Rosenzweig explizit auf die soziologischen Aspekte von dessen Kritik zu sprechen. „Wir glauben“, heisst es da,

„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.“

Und wie Rosenzweig es später Rosenheim gegenüber tun sollte, fassen er und Buber auch hier das Kriterium des Gelingens ihrer Verdeutschung in der Treue zum hebräischen Text zusammen. „Ob die um dieser Treue willen geschehenden vereinzelt Wortheimholungen sich einbürgern werden, das ist uns, gegen jenes oberste Gesetz und seine Forderung, eine geringe Sorge.“²²

Dann aber folgt ein merkwürdiger, die Replik abschliessender Absatz:

„Wir stehen in diesen Tagen am Abschluß der Arbeit an dem zweiten biblischen Buch. In ihm wird erzählt, wie das Wort bei dem Volk, an das es entboten wird, zunächst taube Ohren findet ‚vor Geistes Kürze und vor hartem Frondienst‘. Genauer als in dieser Zeile läßt sich eine ungünstige ‚metaphysische und soziologische Situation‘ – so nennt man das ja wohl – kaum beschreiben. Gewiß haben auch damals die Wahrschreiber Ägyptens und seine Weisen Pharaos beruhigt, daß angesichts jener Situation in ‚unserer Zeit‘ jenes Wort zu Stummheit verurteilt sei. Dann geschah, was geschah.“

Hier wird, in zweifacher Hinsicht, Kracaues Spiess gegen ihn selbst gekehrt. Er steht einerseits – als ewig aktueller, nie aussterbender, über der scharfen Analyse der Gegenwart gerade deren irrationales Potential verkennender Zeitgenosse – unausgesprochen für die in ihrer Geistes Kürze die göttliche Botschaft verkennenden Israeliten in Ägypten; er steht andererseits für jene „Wahrschreiber“, also die mit Moses anfangs konkurrierenden, herrschaftssichernden Intellektuellen im Dienste des Unterdrückers Pharaos, die diese Botschaft als für ihre Situation irrelevant bezeichnen bzw. in der Bibel durch die Nachstellung von Moses Wundern als nichtig erweisen wollen. Damit ist Kracauer als Jude und als Deutscher angesprochen, als jüdischer Rezensent auch in einer mehrheitlich von nicht-jüdischen Deutschen gelesenen Zeitung, als Doppelter und doppelt entfremdeter. Die Ewigkeit der Schrift wird damit nachgerade zu ihrer programmatischen Unzeitgemässheit erklärt, das von Kracauer kritisierte Unzeitgemässe der Buber-Rosenzweigschen Schriftübersetzung reziprok zum deutlichsten Hinweis auf deren Gültigkeit.

²² F. ROSENZWEIG, *Zweistromland*, S. 799.

Am deutlichsten belegt dies das den Text abschliessende Wort: „Dann geschah, was geschah.“ Dieser Satz reisst, mit seinem impliziten Verweis auf das Ereignis des biblischen Exodus, die Existenz der Juden in Deutschland unvermittelt in einen biblischen Kontext hinein. Die klassisch-jüdische Geschichtswahrnehmung, die aktuelle Ereignisse biblischen analog setzt, wird dabei in noch gesteigerter Intensität angewandt: Der Zustand des Jetzt wird bereits als potentiell Vor-Ereignis verstanden, Kracausers abwertender Verweis auf die Unstimmigkeit der Verdeutschung mit der soziologischen Situation wird entsprechend zum unbewusst ausgesprochenen Menetekel eines alle bekannten soziologischen Denominatoren überrollenden Ereignisses.

Der Dialog mit Kracauer, der Verweis auf eine immer schon dem eigenen Dasein inhärente Selbstentfremdung, zugleich ein Gegenpol zum Brief an die in ihrer exegetischen Selbstrestriktion als unakzeptabel empfundene Orthodoxie, wie Jakob Rosenheim sie verkörperte, weist auf die der Buber-Rosenzweigschen Bibelübersetzung zugrundeliegende Idee vielleicht am genauesten hin: eine Authentizität zu erreichen, die weder aus dem Festschreiben exegetischer Dogmen noch aus einer letztlich fiktiven Zeitgemässheit bezogen werden kann, sondern einzig aus einer permanenten, in der Vergangenheit verorteten Utopie. Jenes „utopische Element“, das Gershom Scholem 1961 trauernd als an der Geschichte zerbrochen bezeichnete, sollte deshalb vielleicht mit Blick auf die Anfänge dieser Schriftverdeutschung anders gelesen werden: Wenn die Zeit passiv, das Wort aber aktiv ist, wie es in der Antwort an Kracauer heisst, dann mochte, als in der Shoah „geschah, was geschah“, diese Bibelübersetzung zweier Juden im kulturhistorischen Verständnis zum Gastgeschenk im Scheiden, gar zum Grabmal geworden sein – in ihrer religiösen Essenz aber blieb sie etwas anderes: an die Orthodoxie gerichtet, ein Bestehen auf der Explosivität des Wortes im biblischen Text, das durch das Herausarbeiten des einfachen Wortsinns allein nicht zu bändigen ist. Mit Blick auf das Judentum jenseits orthodoxer Tora-Treue – und, zumindest nach Buber, auch auf die nicht-jüdische Welt – hingegen verweist diese Übersetzung nicht auf die Veränderungskraft des Wortes, sondern auf seine unhintergehbare Gültigkeit. Dem von Rosenzweig explizit abgelehnten „Traurigsein über die ‚sinnlose‘ oder gar ‚gottferne‘ Gegenwart“ wird hier begegnet mit der nie veraltenden Unzeitgemässheit des biblischen Wortes, sogar in deutscher Sprache.