

Einsame Zwiesprache?

335 Martin Bubers kritische Begegnung mit dem Christentum

Lorenz Wachinger

Jüdische Menschen unseres Jahrhunderts sind ganz verschiedene Wege der Auseinandersetzung mit dem Christentum gegangen. Simone Weil ist »vor der Türe« zur katholischen Kirche stehen geblieben – wohl aus Widerstreben gegen ihre soziale Gestalt, in der sie ebenso wie im Judentum die Kollektivität, »das große Tier« vergötzt sah.¹ Edith Stein ist katholisch geworden und als Karmelitin gestorben. Beide sind, jeweils anders, von der schrecklichen Judenverfolgung des Dritten Reiches betroffen gewesen, so auch Martin Buber (1878 – 1965), der früh die Auseinandersetzung mit dem Christentum gesucht hat, aber bewußt Jude geblieben ist, freilich auf *seine* Weise. Er hat den Widerstand gegen den NS-Staat in offizieller Stellung bis 1938 durchgehalten und ist, zu einer wichtigen Phase seines Werkes, nach Israel gegangen. Das Gespräch mit Christen hat sich nach dem Krieg intensiviert, als er besonders in den Vereinigten Staaten bekannter geworden war.² Sh. Talmon³ spricht von der »Brücke zwischen Judentum und Christentum«, die er geschlagen habe, und vom »Anstoß zur Erneuerung eines Dialogs zwischen ihnen«. Für den Exegeten (AT) J. Muilenburg⁴ ist er »der größte jüdische Lehrer der Christenheit«, er habe zudem »ein tiefes Interesse am Neuen Testament«.

Um den »Dialog« nicht zu harmonisch erscheinen zu lassen – Buber streitet gern streng! – erinnere ich an seine Bemerkung zu Werner Kraft: *Zwei Glaubensweisen* (1950) behandle eigentlich das Scheitern des Christentums, was er in dem Buch nur schonender ausgedrückt habe, weil er es den Christen nicht habe zumuten können.⁵

Schließlich, um zu vermitteln, kann man wohl fragen, ob sich an der *Einsamen Zwiesprache* – H.U. von Balthasars Buch zu Bubers 70. Geburtstag⁶ – viel geändert habe: Buber war den orthodoxen Juden von Anfang an verdächtig – als Zionist, später wegen seiner exegetischen Arbeiten und seiner Reserve gegenüber dem jüdischen religiösen Leben; innerhalb der zionistischen Partei war er früh isoliert und in Israel wegen seiner Stellung zur Araberfrage im Abseits, was sich seit seinem Tod langsam

¹ Vgl. dazu Bubers dritte Rede über das Judentum von 1951, »Die heimliche Frage«, in: An der Wende (1952), M. Buber, Der Jude und sein Judentum. Köln 1963, 163–172.

² Um nur die erste größere Buber-Monographie nach dem 2. Weltkrieg zu nennen: M.S. Friedman, Martin Buber. The Life of Dialogue. New York 1960; dort als Kap. 27: »Buber and Christianity« (mit viel Material).

³ In: W. Licharz / J. Schoneveld (Hg.), Neu auf die Bibel hören. Die Bibelverdeutschung von Buber/Rosenzweig – heute. Gerlingen 1996.

⁴ J. Muilenburg, Buber als Bibelinterpret; in: Schilpp / Friedmann (Hg.), Martin Buber. Stuttgart 1963.

⁵ W. Kraft, Gespräche mit Martin Buber (11. April 63). München 1966.

⁶ H.U. von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Köln u. Olten 1958.

zu lockern scheint. Buber hat kein Mandat, für *die* Juden zu sprechen; er ist ein herausragender Einzelner geblieben, der die Erneuerung des Judentums angestrebt und die Zwiesprache mit den Christen zu Anfang dieses Jahrhunderts eröffnet hat.

Was die Christen betrifft, muß gefragt werden, ob sie den *jüdischen* Buber, der auch für die Ostjuden sprechen will, zu sehen und zu hören wagen oder sich lieber einen bequemen »Dialog-Buber« zurecht-rezipieren. Nachzuweisen wäre die christliche, auswählende Buber-Rezeption etwa an dem hintergrunds- und geschichtslosen Ge- und Verbrauch vieler chassidischer Geschichten, hinter denen eigentlich mehr Jüdisches, mehr Kabbala steht, als die Leser wahrhaben wollen; ferner an der weithin ungehörten Bibel-Verdeutschung Buber-Rosenzweigs, der ja die evangelisch-katholische »Einheitsübersetzung« gegenübersteht (mit Ausnahme etwa der NT-Übertragung F. Stiers); weiter an der verkürzten Aufnahme des »dialogischen Prinzips«, *Ich und Du* (1923), ohne die entschieden sozialistische, ja anarchistische Tendenz Bubers, ohne die politischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge von Bubers Schriften⁷ und ohne die religiösen Implikationen.

Erst wenn in der Begegnung Bubers mit dem Christentum auch die kritischen Anfragen gehört sind, kann der wirkliche Dialog ohne Illusionen beginnen – etwa im Sinne der »heimlichen Frage« (vgl. Anm. 1), nämlich der Frage der modernen Welt an die Religion, genauer: an die historischen Religionen; und darin komme es wieder an »auf die persönliche Existenz, die den Ursinn einer Religion verwirklicht und damit deren Leben bezeugt«.⁸

I. Die neue Problemstellung

Ich möchte Ihnen eine wunderbare und wahre Geschichte erzählen, die von Martin Buber handelt. Martin Buber nahm an einem jüdisch-christlichen Dialog teil, an dem viele Juden und noch mehr Christen beteiligt waren. Als er an der Reihe war zu sprechen, sagte er: »Meine Damen und Herren, wir haben vieles gemeinsam. Wir warten auf den Messias. Sie sind der Meinung, daß er bereits da war und wieder gegangen ist und noch einmal zurückkehren wird, ich bin der Meinung, daß er noch nicht da war und kommen wird. Ich mache Ihnen einen Vorschlag. Lassen Sie uns gemeinsam warten.« Und dann fuhr Buber fort: »Wenn er kommt, dann können wir ihn fragen, ob er schon einmal da war. Aber ich werde dann versuchen, ihm ganz nah zu sein und ihm zuzuflüstern: Geben Sie keine Antwort!«

(Elie Wiesel, Rede in Stuttgart, 9. Mai 1995)⁹

⁷ Vgl. dazu M. Buber, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung* (erw. Neuausgabe). Heidelberg 1985.

⁸ A.a.O. (Anm. 1), 164.

⁹ Aus: Chronik 95. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 55 (nicht autorisierte Fassung nach der Simultan-Übersetzung von W. Töpferwien).

Für Buber, wie für Rosenzweig, war das Christliche früh eine wirkliche Anfrage an ihr Jüdissein; Rosenzweig stand kurz vor der Konversion zum Christentum, hat sich dann aber entschieden jüdisch »orthodoxisiert«; Buber hat in jungen Jahren Zeugnisse vorwiegend christlicher Mystik gesammelt¹⁰, er kannte Eckhart wohl von G. Landauer (um 1903) her, also eher literarisch-religiös, von der Sprache aus. Bald bezieht er Jesus in sein Nachdenken über das Judentum ein – keine Selbstverständlichkeit für einen Juden damals! –, das er zu erneuern, umzudeuten sucht. Buber steht in der Tradition der reformatorischen Theologie, hat das Christentum zuerst durch Kierkegaard kennengelernt, also in einer paulinisch-lutherischen Verschärfung; besonders von der protestantischen Exegese lernt er seit 1900.

Von 1913 an beschäftigt ihn ein Plan zu einem Buch über das Urchristentum, später das messianologische (christologische) Problem; schließlich bringt er die Entwürfe in *Zwei Glaubensweisen* (1950) ein, wo er im Vorwort sein »brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis« zu Jesus betont, den er von innen her anders als die Christen, nämlich als Juden zu kennen meine.

Den damaligen Stand der Fragestellung spiegelt das Gespräch zwischen Buber und dem evangelischen Theologen K.L. Schmidt im Januar 1933 wider¹¹: Buber pocht darauf, daß die Christen mit *Israel* als etwas Einzigartigem reden, und nicht nur mit einzelnen Juden; er wehrt sich dagegen, daß Israel verworfen sei, beruft sich vielmehr auf die jüdische Erfahrung: »...unser armes, aber uneinschränkbar faktisches Wissen um unser Dasein in der Hand Gottes«. Er schlägt vor, die jeweils andere Glaubenswirklichkeit als ein Geheimnis anzuerkennen.

Inzwischen hat das II. Vatikanische Konzil mit seinem (mühsam zustande gekommenen) Art. 4 (»Über das Verhältnis der Kirche zu den Juden«) in der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen«¹² stattgefunden; viele Streitpunkte von einst sind überholt. Es sind aber noch Fragen zwischen Buber und dem Christentum offen, die es nicht verdienen, ins Fachlich-Theologische abgeschoben zu werden¹³; die »untheologische Religiosität« Bubers verlangt nach einem tieferen Ansatz beim Selbstverständlichen und Nicht-Bemerkten. Die

¹⁰ Ekstatische Konfessionen. 1909; erweiterte Neuauflage. Leipzig 1921; Neuauflage Heidelberg 1984; von P. Sloterdijk herausgegeben (mit wichtigem Vorwort) unter dem Titel »Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker«, gesammelt von Martin Buber. München 21994.

¹¹ Bubers Beitrag unter dem Titel »Kirche, Staat, Volk, Judentum«, in: »Der Jude und sein Judentum«, 558 ff. – Vgl. den informativen Beitrag von G. Dautzenberg, Das christlich-jüdische Gespräch, in: Orientierung 56 (1992) 121–124.

¹² Text und Kommentierende Einleitung (J. Oesterreicher) in LThK, Das II. Vatikan. Konzil, II. Band. Freiburg usw. 1967, 406–477; 478–495.

¹³ Daran leiden Aufsätze wie von H. Gollwitzer u.a., in: J. Bloch / H. Gordon (Hg.), Martin Buber. Bilanz seines Denkens. Freiburg usw. 1983 (Buber-Symposium 1978 in Beer-Sheva) oder in: Schilpp / Friedman, Martin Buber. Stuttgart 1963 und viele andere. – Von »untheologischer Religiosität« Martin Bubers spricht W. Kaufmann in der Diskussion zu Gollwitzers Vortrag, in: Bloch / Gordon, Martin Buber.

wirkliche Frage könnte sich gewandelt haben von der Typik Israel – Kirche, wie in Röm 9–11, oder Ecclesia – Synagoga in der gotischen Portalplastik zu der neuen Problemstellung in der Zeit des »Strukturwandels der Offenbarung«¹⁴, d.h. in einer Zeit, da die Bibel in einer geschlossenen jüdischen oder christlichen Welt nicht mehr privilegiert ist und mit Monopol-Anspruch auftritt. Kann uns Buber helfen bei der Frage nach so etwas wie einer »Heiligen Schrift«? Was heißt das heute? Und noch grundsätzlicher: Was meinen wir, nach Buber, wenn wir »Gott« sagen?

II. Auf die Stimme hören¹⁵

*Meinen wir ein Buch? Wir meinen die Stimme. Meinen wir, daß man lesen lernen soll? Wir meinen, daß man hören lernen soll. Kein andres Zurück, als das der Umkehr, die uns um die eigne Achse dreht, bis wir nicht etwa auf eine frühere Strecke unsres Wegs, sondern auf den Weg geraten, wo die Stimme zu hören ist! Zur Gesprochenheit wollen wir hindurch, zum Gesprochenwerden des Worts.*¹⁶

Was Juden und Christen verbindet, könnte die Bibel sein, die aber von beiden Seiten je ihren Rahmen hat und hinter Gebirgen von Interpretationen und Theologien verborgen ist. Außerdem verbindet Christen und Juden das moderne Problem, wie in der Welt der Kommunikation und Tele-Kommunikation, überhaupt der leichten Verfügbarkeit der Bibel (Buchdruck, elektronische Medien) die Stimme Gottes gehört werden kann. In dem Ernst, der mit Offenbarung gemeint ist, geht es nicht um Historie und Wissenschaft, so wichtig diese sind, sondern um das Hören und Lesen aus einem ursprünglicheren Kontakt; Buber umschreibt ihn – wie Kierkegaard – als »Gleichzeitigkeit« mit den alten Texten. Es geht darum, DIE STIMME zu hören, d.h. sich von dem Anreden treffen zu lassen, das ein Hören und Antworten verlangt.

Eine Vorbedingung dafür ist das Ernstnehmen der Sprache als gestalt-haft strenge und dichterische, durchaus mit dem Gehalt verwachsene. Philologische Richtigkeit, das Ideal vieler Bibel-Übersetzungen, reicht dafür nicht aus. Die Einheit von Inhalt und Form ist das Geheimnis der Bibel wie aller großen Urkunden der Religionen und aller Dichtung. Die Form, allzuoft weit weniger geachtet als der Inhalt, ist zu erspüren, am besten wohl aus dem liebenden Umgang mit Dichtung und aus der Leidenschaft für sprachliche Gestalt. Es stünde der Theologie, die es ja mit DEM WORT zu tun hat, wohl an, von denen zu lernen, die die Sprache ernst nehmen, nachdem das bloße Achten auf »Orthodoxie« nun einmal nicht genügt. Besonders berührt hat mich während der letzten Jahre dieses

¹⁴ P. Sloterdijk (s. Anm. 10), 20.

¹⁵ Vgl. L. Wachinger (Hg.), Martin Buber. Auf die Stimme hören. Ein Lesebuch, Einleitung zu Teil II: Bibel – nicht das Buch, sondern DIE STIMME. München 1993.

¹⁶ M. Buber, aus: Der Mensch von heute und die jüdische Bibel (1936), in: Werke II, Schriften zur Bibel. Heidelberg-München 1964, 869 (der letzte Absatz); auch in Wachinger (Anm. 15), 58.

Ernstnehmen der Sprache in Briefen und Schriften¹⁷ von G. Scholem, W. Benjamin, W. Kraft, R. Borchardt und eben Buber und Rosenzweig; alles jüdische Intellektuelle und deutsche Schriftsteller, die das Unternehmen der Buber-Rosenzweigschen Verdeutschung der Bibel gekannt und einer strengen Kritik unterzogen haben.

Buber hat nach 1922 die entscheidende Klarheit über die Methode einer Schrift-Übertragung gewonnen und vor allem erfahren, »warum das heilige Buch, trotz allem, neu in die Menschenwelt der Gegenwart gestellt werden will, neu, nämlich in seiner Ursprünglichkeit erneut«.¹⁸ Das aber bedeutet, in der festgeschriebenen Schrift die lebendige Stimme der Botschaft, das Anredende und Herausrufende sowie die im Beten und Tun antwortende Menschenstimme neu hörbar zu machen, und zwar hinter der Patina und den Verkrustungen der seit langem einsozialisierten Hör- und Lesegewohnheiten. Dazu müsse die Bibel »akustisch«, in ihrer dynamischen Sinnlichkeit verstanden werden; von der »Gesprochenheit des Wortes«, von der »fundamentalen Mündlichkeit der Schrift« redet Buber in einem schönen Paradox. Der Sinn des WORTES, der ja nicht satzhaft, objektivierend auszusagen ist, sofern er das Tiefste, nämlich die Beziehung von Gott und Mensch betrifft, soll im gesprochenen und gehörten Lautgefüge des erneuerten Textes erfahrbar werden. Mit sprachlichen Mitteln erkennbar gemacht, bietet er sich »nicht unserem diskursiven Verstande, sondern unserer Anschauung dar«.¹⁹ Solche sprachlichen Mittel sind vor allem der Leitwort-Stil, der Stelle auf Stelle, Buch auf Buch bezieht und die *eine* Botschaft der Schrift heraushebt; ferner das Achten auf die gleichen Wortwurzeln, die immer mit denselben deutschen Entsprechungen wiedergegeben werden, so daß sich nicht eine gefällige Abwechslung im Ausdruck, sondern eine wuchtige Eindringlichkeit ergibt; schließlich die Gliederung und Rhythmisierung in Kolen, d.h. in Atemzug-Einheiten, die ein bestimmtes Tempo des Sprechens nahelegt. Diese indirekte Erzählweise der Bibel macht das Verschwiegene zwischen den Zeilen hörbar, wobei der Sinn schwebend bleibt; die »latente Theologie der Schrift«²⁰ erzieht zu dem ihr gemäßen Hören und Lesen. Alles in allem handelt es sich um eine gewaltige Durchformung der Schrift, die sprachlich aufgerauht wird, wie G. Scholem²¹ sagt, und eine Aktualisierung, die es wahrscheinlicher machen soll, daß ein Leser oder Hörer sich betreffen läßt.

¹⁷ W. Kraft, Martin Buber über Sprache und deutsche Sprache, in: Hochland 60 (1968) 520–537. – R. Borchardts, des großen Dichters und Übersetzers, scharfe Kritik in: Rudolf Borchardt, Martin Buber – Briefe, Dokumente, Gespräche 1907–1964, hg. von G. Schuster (mit K. Neuwirth), Schriften der Borchardt-Gesellschaft, München e.V., Bd. 2, 1991. – Wertvolle Lit. und gute Aufsätze vereinigt der in Anm. 3 angegebene Band (1996).

¹⁸ M. Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu »Bücher der Weisung«. Olten 1954, 37.

¹⁹ M. Buber, Abraham, der Seher; in: Werke II, 882.

²⁰ M. Buber, Zur Verdeutschung der Preisungen. Beilage zu »Preisungen«. Köln und Olten 1958, 4.

²¹ G. Scholem, An einem denkwürdigen Tage (zum Abschluß der Buberschen Verdeutschung, Febr. 1961); in: Judaica, 209. Frankfurt a.M. 1963. Scholem erwähnt seinen Brief

Die Kritik wird sich auch weiterhin mit der Buber-Rosenzweigschen Verdeutschung der Schrift auseinandersetzen, wie die amerikanischen und deutschen Bibliographien belegen. Über der wissenschaftlichen und der künstlerischen Frage darf aber die religiöse nicht vergessen werden, in der es um persönliche Stellungnahme, um »Glauben« geht. Das eigentümliche Pathos der Buber-Bibel verweist auf eine tiefe Erfahrung – die der vernommenen Botschaft. »Stellte dein Wort sich ein, so verschlang ich es«, schreibt W. Nigg mit einem Jeremia-Zitat (17,18) in seinem Beitrag über die Buber-Rosenzweigsche Verdeutschung²² und macht damit deutlich, mit welcher Leidenschaft er sie sich angeeignet hat. Das Verdeutschten der Bibel und das Hören oder Lesen wird zu einer Glaubensfrage, wie Buber an Borchardt in Erwiderung auf dessen Kritik (im letzten Satz des betreffenden Briefes) schrieb: »... Sie kennen die Bibel nur als Schrifttum, nicht als die Schrift.«²³

Buber und Rosenzweig haben für deutsche Juden geschrieben, die es heute fast nicht mehr gibt, wie G. Scholem bemerkte (s. Anm. 21). Lambert Schneider, erster Verleger der Buber-Rosenzweig-Bibel, war Christ; in seinem Verlags-Rückblick *Rechenschaft* schreibt er, daß alle Übersetzer, auch die jüdischen, das Alte Testament »unwillkürlich christianisierten oder modern philosophisch interpretierten«²⁴, was ihn verdroß und weswegen er sein Ersuchen an Buber richtete. Tatsächlich, die implizite Kritik Bubers an den Christen könnte bereits darin liegen, daß sie die hebräische Bibel vereinnahmten, anstatt sie als das anzuerkennen, was sie wirklich ist, nämlich hebräisch und jüdisch. Ohne es zu merken, hätten die Christen damit den Dialog mit den Juden negiert, bevor sie ihn begannen.²⁵ Die Wichtigkeit der hebräischen Bibel, auch für Christen, hat ihren Grund in dem Weg, auf dem sie den Leser und Hörer führt. Mit »Weg« ist ein langes Lernen gemeint: Wie lernt man den NAMEN (alte Umschreibung für den heiligen, nicht auszusprechenden Gottesnamen der hebräischen Bibel)? Jesus hat den NAMEN als Geheimnis gelassen, wenn er ihn auch neu interpretiert hat; wir Christen müssen trotz unseres Bekenntnisses zu Christus nicht meinen, wir wüßten ihn, d.h. wir hätten ihn fest im Besitz. Es steht uns wohl an, ein Stück Lernen nachzuholen; denn die jüngste Geschichte gibt uns Christen, besonders den deutschen, schlechte Noten.

Zu diesem Lernen des NAMENs eine persönliche Erfahrung: Seit ich an meiner Dissertation über Bubers Glaubensbegriff gearbeitet habe, lese

zum Buch »Im Anfang«, den Buber als »einzige ernste Kritik« bis dahin anerkannt habe (nachzulesen in Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, II: 1918–1938, Heidelberg 1973, Nr. 212).

²² In: Rückschau und Ausblick (Hegner-Festschrift). Köln 1962.

²³ In dem Buber-Borchardt-Band, hg. von G. Schuster (s. Anm. 17), 64; auch in Buber, Briefwechsel II, Nr. 346. – In seiner Antwort, die viel moderater ausfällt, weist Borchardt Bubers Unterscheidung zurück, würdigt Bubers und Rosenzweigs »Frömmigkeit«, bleibt aber bei seiner Distanz.

²⁴ *Rechenschaft*. 1925–1965. Ein Almanach. Heidelberg o. J.

²⁵ Vgl. dagegen die Aufsätze von A. Mayer, U. Vetter, R. Mack in dem in Anm. 3 genannten Band.

ich die (antiquarisch nach und nach erworbene) Buber-Bibel.²⁶ Später hörte ich Buber selbst auf einer Schallplatte Stücke daraus lesen und bekam seinen Tonfall ins Ohr. Schließlich verwendete ich, wo es nur anging, diese Verdeutschung in Kursen und habe oft ihre verfremdende, darum aufschließende Kraft erprobt. Ich habe also immer öfter die deutsche Lautgestalt des heiligen Textes gesprochen und gehört; auch das leise Lesen hat den anderen Rhythmus angenommen, es ist langsamer, hörender geworden. Nur dadurch, daß die sinnenhaft lautliche Gestalt vollzogen wird, hat, nicht anders als bei einem Gedicht, das Lernen begonnen; es hat zunächst dazu geführt, daß ich die hebräische Bibel lieben lernte.

III. Den NAMEN lernen

Das Erlernte

Als Levi Jizchak von seiner ersten Fahrt zu Rabbi Schmelke von Nikolsburg, die er gegen den Willen seines Schwiegervaters unternommen hatte, zu diesem heimkehrte, herrschte er ihn an: »Nun, was hast du schon bei ihm gelernt?!« »Ich habe erlernt«, antwortete Levi Jizchak, »daß es einen Schöpfer der Welt gibt.« Der Alte rief einen Diener herbei und fragte den: »Ist es dir bekannt, daß es einen Schöpfer der Welt gibt?« »Ja«, sagte der Diener. »Freilich«, rief Levi Jizchak, »alle sagen es, aber erlernen sie es auch?«²⁷

Daß wir nicht wissen können, *was* »Gott« bedeutet, ist alte theologische Lehre. Wir Christen vergessen leicht über der Sicherheit eines mit Pauken und Trompeten aufgeführten Credo von Haydn oder Mozart, daß sich das Glauben heute tastender und leiser äußern wird. Das Inkarnatorische verführt zu Verfestigungen wie »Christus«, »Leib Christi«, »Kirche«, was alles man auch anders auffassen könnte. Die soziale Gestalt des Judentums im Exil hat eine kostbare Erfahrung aufbewahrt: die der Wanderung durch das Weglose irgendeiner Wüste. Ein anderes Bewußtsein von Mühe und Nicht-am-Ziel-Sein konnte sich einprägen, darin auch das Aufrufen anders verwurzelter Kräfte des personalen Lebens.

Den umfangreichen christlichen Dogmatiken, für Buber immer verdächtig nahe an der Gnosis, dem »wisserischen« Verhältnis zum Göttlichen, steht auf jüdischer Seite wohl ebenso viel frommes Schrifttum gegenüber, das aber vorwiegend Auslegung der Schrift (und Auslegung der Auslegungen) sein will und sich unendlich vielstimmig gibt. Schon die verschiedenen Formen der biblischen Bücher – Erzählung, Weisheitssprüche, prophetische Reden, Psalmen – erzwingen ein anderes Gespür für das vielstimmige Reden Gottes. Das Heraushören der STIMME wird wichtig. Der Leser oder Hörer der Bibel fragt, *wer* hier redet; es wird notwendig,

²⁶ Sie ist jetzt als Paperbackausgabe bei der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart zu haben.

²⁷ M. Buber, Werke III, Schriften zum Chassidismus. München-Heidelberg 1963, 323 (Die Geschichten von Levi Jizchak von Berditschew); Die Erzählungen der Chassidim. Zürich 1949, 331f.

den alten dunklen vierbuchstabigen Gottesnamen, das Tetragrammaton, für unsere Zeit neu zu durchleuchten. Die alte Ersetzung dafür in der griechischen Bibel, »Kyrios«, nach ihr in der Vulgata, »Dominus«, und danach wieder bei Luther (u.a.), »Herr«, ist zu gebräuchlich geworden; sie schließt zu wenig auf und weckt falsche Assoziationen. Auch die Verwendung von Großbuchstaben ändert da wenig, ebenso die verhüllende jüdische Ausdrucksweise »der NAME«; immerhin drängt die Verhüllung zur Frage nach ihrem Sinn und zu einer Auslegung.

Buber und Rosenzweig entscheiden sich in ihrer Verdeutschung der Schrift für eine Auslegung des heiligen Gottesnamens, die zugleich Verhüllung bleibt: ICH und MEIN, wo Gott selber spricht und seinen Namen nennt; DU und DEIN, wo ein Mensch ihn anspricht; ER und SEIN, wo von ihm geredet wird. Der NAME als die Mitte der Offenbarung, nicht auszusprechen im jüdischen Brauch, spricht damit auf elementare Weise an. Natürlich kann auch diese Übersetzung alltäglich werden; aber das in ihr aufbewahrte »Nicht!« (Nicht wissen und festhalten wollen! Nicht aussprechen! Nicht zum Zaubern verwenden!) fordert anderes und verlockt gleichzeitig zum Nachdenken. Für die Dauer eines Blitzes spüre ich Licht, höre mich angeredet und fühle, daß *ich* gemeint bin.

Die Pronomina stehen *für* den NAMEN, ohne ihn preiszugeben. Ich gewöhne mich ans Horchen; ich gehe in meine Gegenwart. Bereits die sprachliche Gestalt ist Botschaft – für Buber macht sie den eigentlichen Kern der Schrift aus; wohl verweht sie mit dem Atem, und doch hat sie die Beständigkeit eines immer gegenwärtigen Anredens, von dem ich mich finden lassen kann. Schon daß ich, um die Großbuchstaben hörbar zu machen, beim Vorlesen die Stimme heben muß, fordert ein anderes Engagement.

Das Problem selber der Verdeutschung des heiligen Gottesnamens in der Buber-Rosenzweig-Bibel zwingt zum persönlichen Reden; eine »Sensibilisierung des christlichen Bewußtseins«²⁸ ist wohl nötig. Sie besteht vor allem darin zu lernen, daß von Gott nur nicht-objektivierend gesprochen werden kann. Die »fromme«, gedankenlose Tradition des gegenständlichen theologischen Redens ist fest eingefahren, wir bemerken sie nicht mehr. Es handelt sich um eine Anwendung des »dialogischen Prinzips« (von *Ich und Du*, 1923, her, das als religionsphilosophisches Grundwerk gedacht war): Das Ich-Es-Verhältnis bedeutet objektivierendes, vom Subjekt abgelöstes Denken und Reden im Stil der Naturwissenschaften, also nach dem Modell des Gebrauchs, Habens und Manipulierens; die Ich-Du-Beziehung meint subjektive Erfahrung in Verbundenheit und in wechselseitigem Wirken aneinander. In der Ich-Es-Einstellung treten Ich und Welt, Subjekt und Objekt, religiöse und profane Sphäre auseinander; in dieser distanzierenden Haltung kann Gott nicht gefunden werden. In der Ich-Du-Beziehung kann sich die Begegnung mit Gott ereignen, insofern der Mensch in den »Seinsmodus der Erschlossenheit« eintritt: er öff-

²⁸ W. Schottroff, Die Bedeutung der Verdeutschung der Schrift von Buber-Rosenzweig für die christliche Theologie; in dem in Anm. 3 genannten Buch, 78 (mit viel Literatur).

net sich der Situation und »hört«, was sie zu sagen hat; er erkennt die Andersartigkeit dessen an, was ihm begegnet, und läßt sie verändernd auf sich einwirken; er nimmt die Situation als »Wort«, Herausforderung und Frage; er hält ihr stand.

Das Objektivieren zu unterlassen, dazu ermahnen schon die christlichen Mystiker des Mittelalters. Von Gott nichts festhalten zu können und sich mit der menschlichen Geste des Anrufens zu bescheiden, lernt sich schwer. Im Anrufen und »vor Gott« da sein, im Sich-Öffnen leben und die Sicherheiten loslassen, das Gewußte sprachlich und poetisch in der Schweben zu lassen, ist die geduldig zu übende Haltung.

Wie die Theologie der hebräischen Bibel, nach Buber, eine latente ist, so auch seine Kritik am Christentum vielfach. Man muß nicht nur auf *Zwei Glaubensweisen* schauen, ein Buch, das E. Brunner einen »Großangriff auf das Christentum« genannt hat.²⁹ Seine Kritik bezieht sich u.a. darauf, wie Christen die von ihnen als »Altes Testament« bezeichnete hebräische Bibel lesen und wie sie Gott ins theologische Denken einbeziehen.

Daß das kritisierte »Christentum« nicht stehen geblieben ist, mag (für die katholische Kirche) mit der Zeit von Bubers Wirken angedeutet sein, die ungefähr von der Modernismus-Krise (kurz nach 1900) bis zum Ende des II. Vatikanums reicht (Buber stirbt 1965). Wie insbesondere seine Briefe zeigen, hat sich in Bubers Denken ein entschiedener Wandel vollzogen.³⁰ Seine Kritik richtet sich ähnlich auch gegen das Judentum; Bubers erneuernde, geradezu reformatorische Impulse sind nicht nur durch die Propagierung (und Umdeutung) des Chassidismus gekennzeichnet.

Natürlich ist an Buber auch Kritik geübt worden; von den frühen Arbeiten zur Mystik und zum Chassidismus über die Schriften zur Philosophie und zur Bibel reißt ihr Strom nicht ab. Noch E. Lévinas geht in seiner Auffassung vom Problem des Anderen auf Buber ein und über ihn hinaus; er zeigt damit, daß man Buber auch anders lesen könnte, als man ihn zu kennen meint.

Vielleicht ist etwas vom Besten, was man über Buber sagen kann, daß er im Gespräch ist und Gespräch provoziert, mag es auch weithin »Einsame Zwiesprache« bleiben – »einsam« deshalb, weil sie in unserer Zeit zwangsläufig nur von einzelnen geführt wird. Gerade darin liegt ein Moment der Kritik, nicht nur am Christentum.

²⁹ E. Brunner, *Dogmatik III*. Zürich-Stuttgart 1964, 187.

³⁰ M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, mit der Einleitung und der sorgfältigen Kommentierung durch G. Schaefer, 3 Bände. Heidelberg 1972–1975.