

Buber och bibeln : synpunkter på hans översättning och interpretation¹

Karl-Johan Illman

Åbo

Martin Buber (1878–1965)² är mest känd som filosof, som den kanske viktigaste företrädaren för den dialogiska principen. Därefter förbinder vi ofta med hans namn omfattande utgåvor av hasidiska legender. Dock förhåller det sig så att hans arbete med Bibeln är den mest omfattande delen av hans produktion. Hans skrifter om Bibeln upptar inte mera än en fjärdedel av hans samlade verk.³ Men här till måste vi lägga hela bibelöversättningen, som han arbetade på i nästan 40 år och som blev färdig 1961, fyra år före hans död.

Inför ett så omfattande verk kunde man vara frestad att stanna vid antingen översättningen,⁴ eller de exegetiska arbetena,⁵ eller någon mindre del av vardera. Jag skall här likväl försöka ta fram det karakteristiska, både ur översättningen och ur de exegetiska arbetena. Det karakteristiska står enligt min mening i ett bestämt samband med Bubers tänkande överhuvud. Hans verk kännetecknas av en stor slutenhet, åtminstone om man börjar följa det från låt oss säga 1923—året då *Ich und Du* utkom—och framåt.

Två ”brännpunkter”

Bubers tänkande så som det framkommer ur hans verk kan förliknas vid en ellips som har två brännpunkter. Jag väljer den här modellen

i anslutning till ett föredrag som han kallade ”Die Brennpunkte der jüdischen Seele” hållet 1930.⁶ Man kan formulera dessa brännpunkter i Bubers tänkande som principer, vilket han själv ibland gör. Man kan också benämna dem med var sitt stickord, nämligen ”samtal” och ”förverkligande”.

1. Ordet ”samtal” (*Gespräch*) kan utbytas mot ett annat, som Buber allra mest blivit känd för, dvs ”dialog”. Men man bör inte stanna här. I ”samtal” ingår också ”tal” (*Rede*). Tillämpat på Bibeln kommer detta fram som ”Skriftens muntliga karaktär”, dess *Mündlichkeit*, dess *Gesprochenwerden*, dess karaktär av ”tilltal” (*Anrede*) osv.

2. Med ordet ”förverkligande” (*Verwirklichung*) avser Buber människans förpliktelse och förmåga att utföra Guds vilja, att förverkliga sin andel av förbundet. Tillämpat på det israelitiska samhället kallas detta den ”teopolitiska principen”, men Buber inskränker den inte till det bibliska materialet. Den har sin stora betydelse också för det israeliska samhället i vilket Buber kom att verka under de sista decennierna av sitt liv.

Buber hade redan 1913 tillsammans med några vänner umgåtts med planer att översätta den hebreiska bibeln till tyska.⁷ Första världskriget kom dock emellan och planerna förföll. Tio år senare tog Franz Rosenzweig kontakt med honom angående en översättning av Jehuda Halevis dikter, som han just då höll på att översätta till tyska. Nu aktualiserades

frågan om en bibelöversättning på nytt. Rosenzweig var av den åsikten att en grundlig revision av Lutherbibeln skulle duga, medan Buber ansåg att en helt ny version obunden av alla traditioner behövdes. När Buber så 1925 av förläggaren Lambert Schneider fick ett erbjudande att utarbeta en ny översättning, accepterade han endast under förutsättning att Rosenzweig skulle medverka. Detta var inte litet begärt, eftersom Rosenzweig redan vid denna tid var förlamad och endast med hjälp av en för ändamålet konstruerad apparat kunde åstadkomma vissa skrivtecken som sedan tolkades av hans hustru.

Riktlinjer för översättningen

Jag skall här inte gå in på hur översättningen kom igång. Bara säga, att de efter några försök med Gen 1 utgående från Luther-texten definitivt lämnade denna och företog sig att göra en fullständigt ny version. Jag skall inte heller gå in på alla översättningsprinciper utan koncentrera mig på dem som jag tycker är speciellt belysande för Buber.

Den första principen hänger samman med vad Buber kallar Skriftens muntliga karaktär: Man borde översätta för *högläsning*, eftersom den hebreiska bibeln ursprungligen reciterades och traderades muntligt. Denna sistnämnda insikt var inte helt ny inom bibelforskningen. T.ex. Hermann Gunkel byggde sin formhistoriska metod på den. Däremot skulle det ännu dröja länge innan man förde fram uppfattningen att denna muntliga traderingsform var mycket tillförlitlig. Det skedde egentligen först genom orientalisterna H.S. Nyberg i Uppsala, och den s.k. Uppsala-skolan inom exegetiken. Buber hade för sin del kommit fram till denna uppfattning redan tidigare, när han under åren 1916–1920 arbetade med traderingen av heliga texter inom olika religioner. I samband med utformningen av den dialogiska principen under de närmast följande åren gav han insikten om "muntlighetens" betydelse ett filosofiskt uttryck. När han litet senare i en artikel i samband med bibelöversättningen skriver "Alles in

der Schrift ist echte Gesprochenheit"⁸ klingar något av detta filosofiskt-dialogiska med. Det visar också att den dialogiska principen från första början spelar in i Bubers arbete med Bibeln.

Denna akustiska förståelse av Skriften förde enligt Buber med sig, att texten måste indelas i *rytmiska enheter*, som samtidigt utgjorde innehållsliga enheter som Buber och Rosenzweig kallade "Kola" (pluralis av grekiskans *kólon*, "del", "enhet") varav metoden kallades "kolometrisk".⁹ Med dem ville de få fram "das leicht Sprechbare und das leicht Merk-bare", och det gällde både prosa och poesi. Här var Buber den klart dominerande. Rosenzweig skrev en gång: "ich könnte keine Kola finden" och det är klart att vi här har ett av de mest subjektiva dragen i översättningen.

Viktigt var vidare att återge *upprepningar* av ord och ljud i originalet.¹⁰ Att sådana finns är ingalunda resultatet av författarnas oskicklighet eller benägenhet att göra stilistiska utsmyckningar. Upprepningarna har funktionen att understryka det viktiga eller den egentliga innebörden i ett bestämt avsnitt. Genom upprepningar kan också olika avsnitt på längre avstånd från varandra kombineras, tolka och belysa varandra. Upprepningar finns sålunda av olika slag. Buber räknar hit: ledord (*Leitworte*), paronomasier, dvs upprepning av samma stam inom en syntaktisk enhet, alliterationer och assonanser. När Buber på detta sätt betonar upprepningarnas betydelse för tolkningen följer han i själva verket en klassisk judisk tradition som vi har belägg på i Talmud och olika midrascher.

Buber strävade efter att få fram ett ords eller en stams *ursprungliga, etymologiska betydelse*.¹¹ Denna sökte han inte bara i ordets språkvetenskapliga utan också i dess folkliga etymologi. Detta ledde till att den s.k. konkordansprincipen ganska långt kom att följas, dvs. att ett hebreiskt ord återges med ett enda tyskt och att ett visst tyskt ord då reserverades för ett enda hebreiskt. Men Buber gjorde inte härav en princip utan kunde variera ganska mycket. För att finna motsvarigheter till originalets olika nyanser, måste han gripa tillbaka på ålderdomliga uttryck i den tyska ords-katten och stundom även göra nybildningar.

Man skulle också försöka *transponera* originalet till översättningsspråket, så att det senare återspeglar originalets struktur och satsbyggnad—så långt detta var möjligt. Det här sker i fullt medvetande om att det finns stora olikheter mellan de båda språken just ifråga om struktur, idiomatiska uttryckssätt osv.

Den dialogiska principen

Jag skall i det följande ge exempel på Bubers översättning ur Gen 22, kapitlet om *‘aqedah*, ”bindandet” av Isak:

Er aber sprach:

Nimm doch deinen Sohn, den Einzigen, den du liebst, Jizchak, und geh vor dich hin in das Land von Morija, und höhe ihn dort zur Darhöhung auf einem Berge,

den ich dir zusprechen werde.

Abraham stand frühmorgens auf,

er sattelte den Esel,

er nahm seine beiden Knaben mit sich und Jizchak seinen Sohn,

er spaltete Hölzer für die Darhöhung

und machte sich auf und ging nach dem Ort,

von dem Gott ihm

gesprochen hatte ... (v. 2–3)

Sie kamen an den Ort, den Gott ihm zugesprochen hatte.

Dort baute Abraham die Schlachtstatt

und schichtete die Hölzer

und fesselte Jizchak seinen Sohn

und legte ihn auf die Schlachtstatt zuoberst der Hölzer.

Abraham schickte seine Hand aus,

er nahm das Messer, seinen Sohn hinzumetzen.

Aber SEIN Bote rief ihn vom Himmel her zu

und sprach:

Abraham, Abraham!

Er sprach: Da bin ich ... (v. 9–11)

Abraham rief den Namen jenes Orts: ER er-sieht.

Wie man noch heute spricht: Auf SEINEM Berg wird ersehnt. (v. 14)

Buber undviker gängse religionshistoriska termer såsom ”offer” och ”altare”. Genom att gå till etymologin för verbet *‘lh* (hif.) och motsvarande substantiv, får Buber i v. 3 ”und höhe ihn dort zur Darhöhung” ist.f. ”und bringe ihn dort als Brandopfer” (von Rad, ATD). I v. 9 får han på samma sätt ”Schlachtstatt” av *mizbeah* utgående från att verbet *zbh* betyder ”slakta” och att prefixet *mi-* anger stället där detta sker.

Såsom hebraismer måste man betrakta ”und geh vor dich hin” för originalets *lek-leka* (v. 2) och ”schickte seine Hand aus” för *wajjislah* *‘æt-jadó* (v. 10). Här återspeglas originalets uttryckssätt så att återgivningen inte längre är idiomatiskt tysk.

Verkligt originellt är emellertid att Buber återger gudsnamnet JHWH med ”ER” och ”SEIN” (v. 11, 14). I båda fallen omtalas Gud i 3. pers. Vid tilltal använder Buber ”DU” och ”DEIN” och när Gud själv talar återger Buber gudsnamnet med ”ICH” och ”MEIN”. Det vill säga: Buber har tagit det personliga pronominet i dess olika böjningsformer för återgivande av gudsnamnet. Varför? I sin exeges av Ex 3¹² har Buber diskuterat inte bara gudsnamnets ursprung och innebörd utan också den gåtfulla förklaringen *‘æhjæ* *‘šær* *‘æhjæ* i Ex 3:14. Han anser att den fråga som Mose väntar sig att få när han återvänder till israeliterna i Egypten, inte är vad denne gud heter utan vad hans namn betyder. Han försöker med andra exempel ur Bibeln visa att frågan *ma-šemô* just är en fråga efter innebörden: vad innehåller eller döljer namnet? Frågar man efter namnet rätt och slätt, använder man frågeordet *mî*, menar han. I verkligheten torde det förhålla sig så, att frågan *ma-šemô* kan betyda antingen ”vad heter han?” eller ”vad betyder hans namn?”. Orsaken till att Buber vill veta av bara den senare betydelsen har andra orsaker.

Gudsnamnet JHWH har i ett skikt av texten använts hela vägen alltifrån Gen 2. Däremot tycks det vara så att två andra skikt börjar använda det först i Exodus kap 3 resp. 6. Om man utgår ifrån detta är det inte så underligt, att JHWH-namnet skulle kunna vara okänt och behöva efterfrågas inom dessa skikt. Det är också vad som sker i Ex 3:13 och 6:3. Buber vill emellertid inte acceptera tanken att

texten skulle vara sammansatt av tre sådana av varandra oberoende skikt som senare sammanfogats. Därför måste han hitta en annan förklaring till namnproblemet som framskymtar på dessa ställen. Det gäller inte namnet som sådant, hur det lyder, utan dess innebörd.

Inom forskningen hade man redan på 20-talet framkastat tanken att vi har en form av stammen *hjh*, som betyder "vara". Närmare bestämt vore formen 3 p. sing., "han är", eventuellt "han är närvarande". Buber ansluter sig också till denna teori och understryker just aspekten "vara närvarande" "vara med". Och det är enligt hans mening också det som förklaringen i v. 14 vill framhålla "jag är den som är närvarande, med dig". Buber antar också att gudsnamnet ursprungligen varit kortare "Jah" eller "Jahu" och att detta egentligen är ett utrop, "ein Gottesschrei" som betyder "Oh, Er". Detta har sedan kompletterats till JHWH, som skulle betyda "Er ist da". Varken den ursprungliga eller den kompletterade formen har man i längden förstått—efter en lång vistelse i Egypten. Därför frågan i Ex 3:13.

Problemet är nu emellertid, att när Buber skall återge gudsnamnet, väljer han inte den aktiva, verbala innebörden som finns i verbet *hjh*, utan det pronominala elementet, "ER", "DU", "ICH" osv. Detta strider egentligen mot hans princip att i översättningen återgå till den egentliga innebörden.¹³ Man kan nog anse, att dessa pronomina är bra som återgivningar av ett namn vars innebörd man inte förstår. Men de är ändå inte så bra som den "egentliga" innebörden som Buber ju ändå tror sig veta.

Psalm 73 är den bibeltext som av allt att döma fängslade Buber allra mest. Han översatte den flera gånger pånytt och reciterade den vid Rosenzweigs grav enligt dennes önskan. På Bubers gravsten i Jerusalem står tre ord ur v. 23: *wa'ani tamid 'immak*, som han själv återgav med "und doch bleibe ich stets bei dir". Psalmerna har enligt Buber¹⁴ två "Leitworte": "das beherrschende Leitwort" är *levav*, "hjärta", som förekommer sex gånger (v. 1,7,13,21, 26 – 2ggr). Därför har Buber också i en av sina skrifter försett psalmen med överskriften "Das Herz entschieden". Psalmens andra Leitwort är *'immak*. För att illustrera dess funktion skall

jag citera v. 21–25 ur översättningen:

Wenn aufgor mein Herz,
ich mirs schneiden liess in die Nieren,
dumm war ich und erkannte nicht,
ein Vieh bin ich bei dir gewesen.
Und doch bleibe ich stets bei dir,
meine rechte Hand hast du erfasst.
Mit deinem Rate leitest du mich,
und danach nimmst du mich in Ehre hinweg.
Wen habe ich im Himmel!
aber bei dir
habe ich nicht Lust nach der Erde.

Trogen sin princip översätter Buber sitt andra Leitwort, *'immak* på samma sätt alla tre gångerna, dvs

v. 22: "ein Vieh bin ich *bei dir* gewesen";
v. 23: "und doch bleibe ich stets *bei dir*";
v. 25: "aber *bei dir* / habe ich nicht Lust an der Erde".

N.H. Tur-Sinai t.ex. varierar, så att han i v. 22 har "vor dir", i v. 23 "bei dir" och i v. 25 "neben dir".¹⁵ Det är tydligt att Tur-Sinai nog översätter mera idiomatiskt, medan Bubers översättning av detta uttryck är idiomatisk och naturlig endast i v. 23.

I sin skrift "Recht und Unrecht", där Buber kommenterat Ps 73 tillsammans med fyra andra psalmer, säger han att det rör sig om en existentiell tolkning. Låt oss se litet närmare på vad detta kan betyda. När det i v. 24 heter att Gud "tar" psalmisten och att denne därefter är "hos" honom, innebär detta inte vad man brukar kalla "personlig odödlighet" eller en fortsättning av den tidsdimension vi är vana vid. Bubers kommentar till detta i översättningen:

Nu betyder detta att vara hos honom inte längre, liksom i livet, att vara skild från honom. Med strängaste klarhet säger psalmisten nu vad som behöver sägas: inte blott köttet försvinner i döden, utan också hans 'hjärta', detta innersta, personliga själsorgan ... också denna personliga själ försvinner. Men Han, som har varit denna persons sanna andel, verkliga lott ... Gud är evig. In i hans evighet dör denne renhjärtade.

Litet längre fram heter det:

Särsjälarna försvinner, särskiljandet försvinner ... Världens tid förgår inför evigheten, men den existenta människan dör in i evigheten, in i den fullkomliga existensen.¹⁶

De här orden visar väl inte bara att Buber är existentialist, vilket är en ganska vanlig uppfattning, utan också att han är en mystiker, något som han själv förnekat, men som hävdats av andra, bland dem Gershom Scholem.¹⁷

Jag skulle nu vilja tolka de hittills anförda synpunkterna på Bubers bibelöversättning och -tolkning som exempel på den dialogiska principen, i detta fall Skriftens karaktär som tilltal. Hit räknar jag alltså hans utläggningar om Skriftens "muntliga karaktär", om nödvändigheten att återge den så att den kan reciteras, att låta Leitworte komma till sin rätt som bryggor från en text till en annan. Hit räknar jag också det existentiella draget i hans interpretation: det innebär ju att Skriften inte bara är tilltal i sin ursprungliga miljö och intention då, utan också att den bibehåller denna sin karaktär här och nu. I denna riktning pekar ju också Bubers bemödanden om den nya översättningen.

Den teopolitiska principen

Låt oss nu vända oss till sådana drag i Bubers tolkning som kan sägas illustrera den andra principen, den teopolitiska. Vad innebär den teopolitiska principen enligt Buber? Han formulerar den på ett ställe så här (i översättning):

...en politik av särskilt slag, en teopolitik, som strävar efter att i en bestämd historisk situation inordna ett bestämt folk under Guds herravälde, så att det kommer närmare sin bestämmelse att vara gudsríkets begynnelse. Man litar på detta rikets Herre, att han skall skydda denna folkgemenskap; men samtidigt litar man på detta folks inre makt och förmåga att utöva inflytande på sin omgivning, genom att det självt inom sig börjar förverkliga rättfärdigheten.¹⁸

Som exempel kan vi ta föreställningen om att

Israels Gud är folkets verkliga konung. Buber menar, att denna uppfattning är mycket gammal. För Israels del har den slagit igenom redan i förbundet på Sinai. På Sinai blev Gud alltså Israels konung. Det gäller i fortsättningen att hävda uppfattningen i två riktningar:

1. Det finns ingen vid sidan om honom, han gör anspråk på att ensam vara folkets *Melek*, konung. Kanaaneiska gudar, husgudar eller vad man hade måste rensas ut. Detta är t.ex. vad som sker vid förbundet i Sikem, Jos 24. Denna tanke faller ännu inom den dialogiska principens sfär. Den dialogiska relationen är i denna mening exklusiv.

2. Israels Gud gör anspråk på alla livsområden, inte bara det kultiskt-religiösa t.ex., till skillnad från det sociala eller politiska. Också detta kan sägas ligga inom den dialogiska relationens sfär: Gud gör anspråk på hela människan, inte ett specialområde, som hon kan välja att ägna sig åt, t.ex. religionen. Men här kommer nu också den teopolitiska principen in i bilden: Israels Gud kräver förverkligande av sin vilja på alla områden. Att förvisa honom till enbart det religiösa vore att förfela hela intentionen med förbundet.

Låt oss ta några texter där det här kan illustreras. I Dom 8:23 får domaren Gideon anbudet att bli kung över israeliterna, efter det att han lett dem till seger över midjaniterna. Men han svarar: "Jag vill inte råda över er, och min son skall inte råda över er, utan Herren skall råda över er". Han hänvisar härmed till vad han kallar den gamla teokratiska principen. I Sam 8:5 uppmanar folkets äldste den siste domaren Samuel att skaffa dem en konung såsom alla andra folk har. Samuel blir bedrövad men får i en uppenbarelse veta, att han skall göra dem till viljes:

Lyssna till folkets ord, och gör allt vad de begär av dig. Ty det är inte dig de har förkastat, nej, mig har de förkastat genom att de inte vill att jag skall vara kung över dem. (1 Sam 8:7)

Buber ger det här stället en mycket central betydelse, när han försöker rekonstruera tendenser i den bibliska historieskrivningen.¹⁹ För honom kan det inte vara frågan om senare reflexioner utan måste betraktas som gammalt

stoff kring vilket berättelser med olika teman byggts upp. Viktigt är också, att profeten och domaren är sådana som slår vakt om denna uppfattning att JHWH är folkets kung, som gör anspråk på dess alla livsområden. Därför måste domarna först bli profeter, få en profetisk karisma, som de sedan behåller även när domaruppgiften tillfaller dem. Sålunda var enligt Buber både Gideon och Samuel också profeter. När kungadömet sedan införs, uppstår det något nytt. Gudsordet till Samuel visar detta: det är inte dig, profeten och domaren, som de vill ersätta utan mig, deras kung. Visserligen är det inte fråga om att insätta en vikarie för JHWH, än mindre en ersättare, dvs. att Israels Gud skulle gå med på att abdikera. Det är frågan om att insätta en "ståthållare", en inför JHWH ansvarig medlare mellan honom och folket. Den omedelbara teokratien skall avlösas av en medelbar, det är avsikten enligt Buber. Men för att detta skall lyckas måste profeterna under Samuels ledning gå med på det. Det sker också: Samuel smörjer först Saul och sedan, när denne visade sig inte hålla måttet, David, till konung.

Det visar sig emellertid hela tiden, att den "smorde", kungen, behöver en profet i närheten som påminner honom om hans förpliktelser gentemot Israels verkliga konung. Denna roll i förhållande till kungen har Israels profeter hela tiden, börjande från Samuel och Natan och slutande med Jeremia. Ur flera texter framgår det också, att profeterna väntar att kungen skall uppfylla Guds intentioner med Israel, dvs att förverkliga den teopolitiska principen, att införa gudsriket på jorden. De blev ju svikna i denna förhoppning. I Jes 40-55, den sk. Deuterocesaja, är det inte längre en kommande kung man sätter sina förhoppningar till utan den lidande profeten, som i sig innesluter det lidande folket. Den teopolitiska principen bibehålls. Där om handlar enligt Buber Israels "Glaubensgeschichte". Det är enligt min mening ingen tillfällighet att han föredrar detta uttryck framom t.ex. "religionshistoria" eller "teologi". De båda sistnämnda termerna löper faran att det som man avser därmed på något sätt är begränsat till en andlig eller kultisk sfär. Och detta vore att förfela det hela. "Teologi" har dessutom en anstrykning av att vara något

utfunderat, reflekterat, inte framvuxet ur den omedelbara erfarenheten med Gud. Buber är mycket på sin vakt emot såväl kult som teologi.

Jag anser att Buber infört en konstgjord skillnad mellan präst och profet, kult och socialt liv. Han har också drivit sin tes om en omedelbar, utopisk teokrati som varande ursprunglig för nomadfolken och Israel, i motsats till en av kungen representerad politisk monarki, för långt. Därmed har han kommit att renolda vissa sidor på andras bekostnad och detta kan bäst förstås utifrån en existentiellt behov av att tolka Bibeln för sin tid. Å andra sidan kan Buber i senare forskning sägas ha fått stöd för uppfattningen att Sinai-förbundet skall uppfattas som ett "kungafördrag" med Gud som kung.

Avslutning

Om Buber som bibelinterpret vill jag *sammansättningsvis* säga följande:

1. Forskningshistoriskt har han i vissa avseenden varit tidigt ute. Det gäller bl.a. betonandet av den muntliga traditionens betydelse för uppkomsten av och bevarandet av de bibliska traditionerna, betonandet av Israels Gud som konung, dvs det teokratiska draget. Detta är drag som speciellt den skandinaviska Uppsala-skolan kom att betona, vilken Buber föregrep.

2. I vissa andra avseenden har han häftigt kritiserat rådande litterärkritisk forskning, bl.a. beträffande källdelningen i Pentateuken och annorstädes. Det gjorde han inte därför att han skulle mena att de bibliska böckerna är enhetliga, men att sammansättningen är så beskaffad än att man inte med iakttagande av diskrepanser kan analysera fram parallella källor. Han arbetar med "Leitworte", som han menar vara ursprungliga tydande och kompositionella markörer i texten. I stället för traditionell litterärkritik vill han sätta vad han kallar tendenskritik. Jag bedömer hans strävanden på denna punkt som delvis fruktbara, men stundom alltför subjektiva.

3. I sin interpretaion vägledades Buber av

sina två dominerande principer, den dialogiska och den teopolitiska. Vardera anser jag vara fruktbara interpretament i skapandet av en totalsyn på den hebreiska bibeln. Även vid tolkningen av enskilda texter kan de vara fruktbara, men här har nog Buber ibland läst in principerna i texterna st.f. att läsa ut ur texten vad som står där. Man kan i stället säga att Bubers båda principer är fruktbarast vid en hermeneutisk, existentiell tolkning av Bibeln, snarare än vid en historisk-kritisk sådan.

4. Det är svårt att säga på vilket område Bubers betydelse är störst när det gäller arbetet med Bibeln: översättningen eller exegesen. Översättningen har säkert tagit mera av hans tid och den vilar ju i hög grad på exegesen. Den är också tillgänglig för ett större antal läsare än de specialiserade exegetiska arbetena. Samtidigt har den läsekrets för vilken Buber och Rosenzweig avsåg sin översättning genom holocaust på ett tragiskt sätt reducerats. Vidare verkar det som om det tyska språket, som redan när översättningen började utkomma låg fjärran från Buber-Bibels språk, ytterligare har avlägsnat sig från hans "Verdeutschung".²⁰ Detta kanske talar emot att betrakta översättningen som det viktigaste. Också exegesen har sin styrka och sin svaghet som ovan har framgått. Men man behöver inte välja: om man säger att den hermeneutiska ansatsen och den stundom fenomenala intuitionen som finns i Bubers arbete med Bibeln, både i översättning och exeges, är det viktigaste, har man enligt min mening pekat på "det bestående" i hans insats på detta område.

NOTER

1. Föredrag hållet vid Buber-symposiet i Göteborg 13. 10. 1987.
2. Litteraturen om Buber är mycket omfattande: jfr föredragen (av Gösta Lindeskog, Curt Norell och mig) från ett Buber-symposium i Stockholm 16.10. 1983 publicerade i *Nordisk Judaistik*, vol. 5, 1984, 1-12, och som särtryck "Judiskt - kristet - mänskligt. Ett symposium om Martin Buber". *Skrifter utgivna av Sällskapet*

för judaistisk forskning, nr 4. 1984. Från Göteborgs-symposiet har tidigare publicerats Benkt-Erik Benktson, Färgblivandet och det stora Duet. Framåttekande drag i den så kallade fördialogiska fasen av Martin Bubers tänkande, *Nordisk Judaistik*, vol. 9, 1988, 1-20.

3. *Werke* 1-3 Berlin-Heidelberg 1962-64 och *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Köln 1963. Bubers viktigaste arbeten om Bibeln är *Königtum Gottes* (första uppl. 1932), *Der Glaube der Propheten* (holländsk uppl. 1940, tysk 1950) och *Moses* (hebreisk uppl. 1945, tysk 1948). Samtliga ingår numera i *Werke 2: Schriften zur Bibel* (1964).

4. *Die Schrift* 1-4. Köln und Olten 1968. Jfr min artikel "Martin Buber som bibelöversättare", *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 1978, 158-164; A.R. Müller, *Martin Bubers Verdeutschung der Schrift*, Otilien 1982 och R. Rendtorff, *Martin Bubers Bibelübersetzung*, i Werner Licharz (Hrsg.), *Dialog mit Martin Buber* [Arnoldshainer Texte, Bd 7], Frankfurt/M 1982, 290-305.

5. Jag hänvisar här till min dissertation *Leitwort - Tendenz - Synthese. Programm und Praxis in der Exegese Martin Bubers*. Åbo 1975; S. Talmon, Martin Buber als Bibelinterpret, i W. Licharz, *op.cit.*, 269-289 och B. Uffenheimer, Buber and Modern Biblical Scholarship, i H. Gordon, J. Bloch (eds), *Martin Buber: A Centenary Volume*, New York 1984, 163-211.

6. Ingår i *Der Jude und sein Judentum* (1963), 201-211.

7. Se artikeln Zum Abschluss i *Werke 2*, 1175-1186.

8. Die Sprache der Botschaft, *Werke 2*, 1096.

9. Zum Abschluss, *Werke 2*, 1176f. Jfr Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, som ingår som appendix till *Die Schrift* 1, [41] samt F. Rosenzweig, Die Schrift und das Wort, i dens., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 134-140.

10. Die Sprache der Botschaft, *Werke 2*, 1097-1109.

11. Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, *Die Schrift* 1, [19]-[27].

12. Se hans bok "Moses" i *Werke 2*, 62-66.

13. Detta framhåller A. R. Müller, *op.cit.*, 74ff.

14. Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen, *Werke 2*, 973ff.

15. *Die Heilige Schrift*. 1. Jerusalem 1954.

16. *Werke 2*, 982-983.

17. Martin Bubers Auffassung des Judentums. *Eranos Jahrbuch* 35, 1966, 9-55.

18. Der Glaube der Propheten, *Werke 2*, 378.

19. Der Glaube der Propheten, *Werke 2*, 299ff.

20. Jfr Gershom Scholems tal till Buber vid avslutningen av bibelöversättningen, "An einem denkwürdi-

Zusammenfassung

Martin Buber (1878-1965), der vorwiegend als Philosoph und Herausgeber chassidischer Legenden bekannt ist, hat auch Bedeutendes auf dem Gebiet der Bibelforschung geleistet. Er hat die ganze hebräische Bibel ins Deutsche übertragen und dazu noch umfangreiche exegetische Werke geschrieben. Hier wird ein Versuch gemacht seine Leistung auf diesem Gebiet zu würdigen.

In der Geschichte der Bibelforschung hat Buber in mehreren Hinsichten sehr früh die Entwicklung vorausgegriffen. Dies betrifft u.a. die Betonung der Rolle der mündlichen Überlieferung für die Entstehung und Bewahrung der biblischen Texte, und die Hervorhebung der Auffassung von Gott als König des Volkes Israel, d.h. die Theokratie. Dies sind Züge die später u.a. von der sog. skandinavischen Schule betont wurden.

In gewissen anderen Hinsichten hat Buber die vorherrschende literarkritische Forschung, u.a. die Quellenscheidung im Pentateuch und anderswo, kritisiert. Er tat dies mit der Hilfe von "Leitworten", die seiner Meinung nach ursprünglich sind und eine deutende und kompositionelle Funktion im Text haben. Anstelle der Literarkritik möchte Buber das was er Tendenzkritik nennt setzen. Ich meine dass seine

Bemühungen hier teils als fruchtbar teils aber als allzu subjektiv anzusehen sind.

In seiner Interpretation liess sich Buber von zwei vorherrschenden Prinzipien geleitet werden, dem *dialogischen* und dem *theopolitischen* Prinzip. Ich betrachte beide als fruchtbare Interpretamente für eine Gesamtauffassung der hebräischen Bibel. Auch für die Interpretation einzelner Texte können sie fruchtbar werden, hier aber ist Buber mitunter der Gefahr erlegen die genannten Prinzipien in den Text hineinzulesen anstatt aus dem Text etwas herauslesen was da vorhanden ist. Man könnte jedoch sagen, dass Bubers beide Prinzipien sich als fruchtbarer bei einer hermeneutischen, existentiellen Interpretation der Bibel zeigen als bei einer historisch-kritischen Interpretation.

Es ist schwer zu sagen, auf welchem Gebiet der Bibelinterpretation Bubers Bedeutung am grössten ist: die Übersetzung oder die Exegese. Jene hat sicherlich mehr von seiner Zeit beansprucht obwohl sie natürlich auf die Exegese fusst. Sie ist auch weiter verbreitet als die exegetischen Spezialstudien. Gleichzeitig ist der Lesekreis für die Buber und Rosenzweig ihre Übersetzung vorgesehen hatten durch den Holocaust radikal dezimiert worden. Weiter ist es wohl unbestreitbar, dass die Entwicklung der deutschen Sprache immer mehr von der Sprache der Buber-Bibel wegführt. Aber man muss hier nicht zwischen Übersetzung und Exegese wählen. Wenn man sagt, dass sein hermeneutischer Ansatz, der sowohl in der Übersetzung als auch in der Exegese vorhanden ist, das wichtigste ist, hat man meiner Meinung nach "das Beständige" in seinem Werk auf diesem Gebiet angegeben.