

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 22 (1966)

Artikel: Auf dem Weg nach Jerusalem : moderne Dichtung aus Israel
Autor: Heuer, Renate
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960925>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

werden, weil man in Rom seit jeher — aus übrigens nicht direkt ersichtlichen Gründen — der Meinung war, die koptische Kirche sei eine der «unionsbereitesten» unter den orientalischen Kirchen. Auch ist ihre Situation als autochthon-ägyptische Kirche augenblicklich sicherlich eine der schwierigsten. Ähnliche Nachrichten waren übrigens auch anlässlich der Reise des Papstes nach Indien im Umlauf. Es hieß damals, Paul VI. habe bei seiner Zwischenlandung in Beirut den syrischen und libanesischen Staatspräsidenten, die sich zu seiner Begrüßung eingefunden hatten, ähnliche beruhigende Versicherungen gegeben. Doch das alles gehört schon mit hinein in den «Nervenkrieg» der letzten Monate vor der definitiven Annahme der Deklaration in ihrer jetzigen Form.

(Wird fortgesetzt)

AUF DEM WEG NACH JERUSALEM

Moderne Dichtung aus Israel

VON RENATE HEUER, Berlin

«Die ersten Schriftsteller waren für mich weder Mendele noch Achad Haám noch Bialik. Hebräisch habe ich nicht bei ihnen gelernt, sie waren nicht die Klassiker meiner Kindheit und Jugend. Ich lernte Literaturgeschichte bei Ranak¹. Seine Schriften gerieten zufällig in meine Hände, aber dann geriet eigentlich ich in ihre Hände und studierte sie, ausschauend, stehend und nicht sitzend, in der Bibliothek eines aufgeklärten Rabbi (in

¹ Rabbi Nachman Krochmal lebte von 1785—1840 in Galizien. Sein geschichtsphilosophisches Hauptwerk, eigentlich sein einziges Werk, «*more newuché ha-semán*» — «Führer der Verirrten dieser Zeit» wurde, nach dem Willen des Verfassers, zuerst von Leopold Zunz aus dem Nachlaß herausgegeben (Lemberg 1851). Eine kritische Ausgabe mit ausführlicher Einleitung, ergänzt durch Aufsätze, Briefe und überlieferte Gespräche Ranaks, edierte S. Rawidowicz (Berlin 1924). Eine zweite, verbesserte und vermehrte Ausgabe erschien 1961 (Waltham Mass.).

dessen Dachkammer es auch ein Regal mit ‚verbotenen‘ Büchern gab). Viel habe ich damals nicht verstanden, aber ich habe gelernt nach meinem Begreifen, und was meinem Verstand verschlossen blieb, ergänzte ein wunderbares Empfinden; eine Stimme flüsterte mir zu: «Diesen Ranak mußt du lieben!» . . . Ranaks Stimme sprach vor allem aus seinen Briefen zu mir, aber ich hörte sie auch aus den Gesprächen, die Rawidowicz im Anhang zu seiner Ausgabe mitteilt. Dort fand ich auch das, was Ranak seinem Schüler Letteris² über Ramchal³ und dessen Werk ‚la-jescharim t^ehilla‘ zu sagen hatte. Und dieses Drama wurde dann die erste Dichtung, die ich in meinem Leben verschlang. Dichtungsgeschmack hatte ich allerdings auch früher schon in einem ganz anderen Buch gespürt. Das waren die Predigten des Rabbi Jonathan Eibeschütz⁴ ‚jaarót d^ewasch‘ gewesen. Eibeschütz war also der allererste Schriftsteller, den ich las, und keineswegs ein leichter, denn dieser große Weise war auch ein erschreckend kluger Mann. . . . Angst befahl mich vor seiner schrecklichen Klugheit, als ich mich mit ‚Krethi und Plethi‘ und ‚urim wetumim‘ abmühte, aber seine Predigten versöhnten mich, versöhnten mich sogar mit seiner Schabtaút⁶, die Eibe-

² Meir Letteris von 1804 (?)—1871, der in Wien starb, war ein in seiner Zeit berühmter hebräischer Dichter, der auch in deutscher Sprache veröffentlichte. Von den Zeitgenossen angegriffen wurden seine freien «Übersetzungen», die Nachdichtungen und Bearbeitungen waren; die berühmteste, die einen literarischen Streit auslöste, die Bearbeitung von Goethes Faust I unter dem Titel «ben Abuja».

³ Rabbi Mosche Chajim Luzzatto, 1707—1746, geboren in Padua, gestorben in Akko. Einer der bedeutendsten Kabbalisten und hebräischen Dichter von erstaunlicher Vielseitigkeit. Verfaßte eine Poetik, eine Logik, eine Rhetorik, Dramen, Lyrik, auch Übersetzungen.

⁴ Jonathan Eibeschütz, um 1690—1764, Talmudist und Kabbalist aus Polen, Oberrabbiner der Dreigemeinden (Altona, Hamburg und Wandsbek).

⁵ Beides sind Kommentare zu zwei verschiedenen Teilen des «schulchán arúch».

⁶ Eibeschütz war der heimlichen Anhängerschaft an Sabbatai Zwi beschuldigt. Scholem sieht in ihm einen der «hervorragendsten Repräsentanten einer sabbatianischen Kabbala von mehr oder weniger deutlich häretischem Charakter». . . . aber auch einen «der letzten ganz großen Koryphäen des rabbinischen Judentums, dessen geheime Neigung zum sabbatianischen Judentum deswegen auch bis heute oft mit besonderer Leidenschaft bestritten worden ist. Eibeschütz hat zwar, als dreißig Jahre später in Hamburg wegen seiner angeblichen Zugehörigkeit zu den Sabbatianern ein großer Skandal ausbrach, deren Autorschaft verleugnet» (d. h. die Autorschaft der «esoterischen Jugendschriften», aus denen sich die Zugehörigkeit zur sabbatianischen Bewegung ergeben sollte); «diese kann aber durch philologische Analyse erwiesen werden». Vgl. Gershom Scholem: «Die jüdische

schütz vielleicht nicht sonderliche Ehre einbrachte, mir aber einen neuen Klassiker — den Rabbi Jakob Emden⁷, den großen Gegner Eibeschütz', den unerbittlichen Eiferer für das Gesetz, in dessen Schriften ich mich dann versenkte und den ich nach meiner Art als modernen Schriftsteller betrachtete, so daß ich ihn später mit Karl Kraus vergleichen konnte...⁸.»

Diese Sätze aus einer autobiographischen Skizze, die der hebräische Schriftsteller Elazar Benyoetz vor kurzem in einer israelischen Zeitschrift veröffentlicht hat, werden den deutschen Leser vermutlich erst bei dem Namen Karl Kraus aufatmen lassen. Das ist doch ein Anhaltspunkt, und man weiß wo und wie. Und mag auch der, den man bei uns gern «den Gebildeten» nennt, über die anderen Namen informiert sein oder sich Rat schaffen können, die Welt, die sie bedeuten, ist nicht seine Welt, die Werke, die diese Männer schufen, gehören nicht zu seinem Bildungsgut, obwohl fast alle in Deutschland entstanden. Wer diese seine Meister nennt, seine Klassiker, an denen er sich schulte, von denen er lernte, ist eine Welt weit von uns entfernt. Wie sollen dessen eigene Dichtungen, die ja in und aus dieser Welt entstanden sind, wie sollen hebräische Dichtungen uns zugänglich gemacht werden können?

Wir finden tröstliche Antwort auf diese Frage. Es gibt eine deutsche Sammlung «Poesie», die es sich zum Ziel gesetzt hat, gerade Werke der modernen Dichtung aus jenen Sprachen vorzustellen, die schwer zugänglich sind. Und auch wie dies bewerkstelligt werden könne, wird uns verraten, nämlich in einigen Sätzen des Klappentextes zum hebräisch-deutschen Bändchen der Sammlung: «Die Poesie der Gegenwart ist universell und provinziell zugleich — beides im vornehmsten Sinn; sie ist gebunden an

Mystik in ihren Hauptströmungen.» Frankfurt a. M. 1957. S. 352f. und die dazugehörige Anmerkung 77.

⁷ Jakob Emden lebte von 1698—1776, war zuerst Rabbiner in Emden, dann Privatgelehrter in Altona und fanatischer Kämpfer gegen erwiesene und vermeintliche Anhänger des Sabbatai Zwi, besonders gegen Eibeschütz; zugleich aber auch eine der ersten Autoritäten seiner Zeit, Verfasser von 48 teils gedruckten, teils nur handschriftlich überlieferten Werken, darunter mehrere Streitschriften, und auch einer Autobiographie. Vgl. D. Hoffmann: «Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniß der Juden zu Andersgläubigen.» 2. Aufl., Berlin 1894, S. 23.

⁸ In: «ha-poël ha-zair», v. 4. 10. 1965.

ihre eigene Sprache, aber auch an ein gemeinsames Bewußtsein; im Besonderen bringt sie das Allgemeine an den Tag.»

Nachdem es gelungen ist, uns das plausibel zu machen, was hier gemeint zu sein scheint, aus diesen Sätzen den doch gern darin vermuteten «tieferen» Sinn herauszulesen, mit dem sie das Spezifische an der Poesie der Gegenwart treffen wollen, möchten wir die Aussage zur Frage umdrehen. Wird hier nicht unser Bewußtsein, das wir von moderner Poesie haben, das sich an den uns bekannten poetischen Erscheinungen gebildet hat, als bindend für die gesamte Poesie der Gegenwart vorausgesetzt? Poesie der Gegenwart mit «moderner» Poesie in eingeschränkter Bedeutung schlichtweg gleichgesetzt? Was dann, wenn im Besonderen einmal etwas zutage treten sollte, was zum «gemeinsamen Bewußtsein» nicht paßt? Tun wir das dann leichthin ab, erklären wir es als überholt, hängen ihm ein passendes Mäntelchen aus der Garderobe unserer Literaturgeschichte über, nennen es konventionell oder noch einfacher: ganz einfach schlecht?

Wir möchten es uns so einfach nicht machen. Obwohl — das müssen wir zugeben —, es sieht so aus, als ob dieses gemeinsame Bewußtsein tatsächlich überall verbindlich wäre, als ob ein Weltgeist wirkte, der es noch der fernsten Sprache aufzwänge, die es aus sich selbst wohl nicht so ohne weiteres hervorgebracht haben möchte. Hans Magnus Enzensberger kommentiert die Gedichte des hebräischen Lyrikers Rokeah, die in der Sammlung «Poesie» im Original und in deutscher Übersetzung vorgelegt werden. Und dieser Kommentar, der sich mit einigen anzitierten Sätzen auch auf das Selbstverständnis Rokeahs stützt, ist erstaunlich. Da heißt es unter anderm: «In diesen Gedichten wird das Naturding beim Wort genommen; und dieses Wort ist außerordentlich sparsam, knapp und schmucklos. Auch spricht Rokeah, wenn er von der Pinie spricht, nicht von deren Wesen, meint keine platonische Idee, hat durchaus nicht die Pinie ‚überhaupt‘ im Sinn; sondern einen Baum, den er gesehen hat, ruft er herbei. Nicht eigentlich Natur also ist hier gemeint (und am allerwenigsten als Ausrede vor der Zivilisation), sondern Landschaft, bewohnt, beschritten, erfahren. . . , seine Gedichte vergewissern sich durch die Sprache der Gebirge, der Seen, der Küsten eines sehr alten Landes, das

zu einem sehr neuen Gemeinwesen geworden ist. Sie sind eine poetische Landnahme⁹.» Erstaunlich sind diese Sätze deshalb, weil sie die These von der «universellen» Poesie der Gegenwart schlagend bestätigen, wenn wir sie neben ein anderes Zitat halten: «Ich schreibe Gedichte, um mich in der Wirklichkeit zu orientieren. Ich betrachte sie als trigonometrische Punkte oder als Bojen, die in einer unbekanntem Fläche den Kurs markieren. Erst durch das Schreiben erlangen für mich die Dinge Wirklichkeit. Sie ist nicht meine Voraussetzung, sondern mein Ziel. . . Ich befinde mich in der Lage eines Kindes, das Baum, Mond, Berge sagt und sich so orientiert.» Diese Sätze schrieb Günther Eich. Die Übereinstimmung ist frappierend, so frappierend, daß wir sie nur festzustellen brauchen. Der eine orientiert sich durch das Schreiben in deutscher Sprache in seiner Wirklichkeit, der andere vergewissert sich in hebräischer Sprache seines Landes. «Poetische Landnahme» zweifellos in beiden Fällen; die kleinen Unterschiede nimmt der in der Definition ja zugestandene jeweilige «Provinzialismus» auf sich.

Noch erstaunlicher aber wirkt diese Übereinstimmung, wenn wir bedenken, wie Karl Krolow diese Sätze von Eich kürzlich benutzte. Er zitierte sie in einem Aufsatz, den er «Die wiedergewonnene Wahrnehmung. Das Gedicht auf der Rückkehr aus dem Schweigen» nannte — sozusagen eine Bestandesaufnahme der gegenwärtigen Phase unserer Lyrik. «Die Schnelligkeit, mit der der Bedeutungschwund, der Sinnverfall im Gedicht-Experiment zutage tritt. . . , das Tempo der Sinn-Abnutzung, dem verbale Abnutzung längst folgte. . . » ist da noch einmal konstatiert, und dann werden an verschiedenen Beispielen die ersten Anzeichen «einer Widersetzlichkeit des Autors gegen eine poetische Doktrin und ihre Folgen. . . , ein Widerstandleisten gegen den Ruin einer mit soviel Scharfsinn, soviel Logik durchgeführten Strukturveränderung zeitgenössischer Lyrik» aufgespürt¹⁰.

Dieser Prozeß, die Entwicklung, auf die Krolow sich hier be-

⁹ Vgl. David Rokeah: «Poesie. Texte in zwei Sprachen.» Hg. v. Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt a. M. 1962, S. 109 ff. Sowie auch das Enzensbergerzitat am Schluß des Klappentextes.

¹⁰ In: «Neue Deutsche Hefte», Nr. 104 (März/April 1965), S. 81 ff. Das Zitat von Eich auf den Seiten 94f.

zieht, hat, das müssen wir in aller Deutlichkeit sagen, in der hebräischen Sprache kein Äquivalent. Diese poetische Doktrin kann auf die hebräische Poesie nur übertragen sein, eingebracht aus der Galuth, mitgebracht nach Israel.

In den wenigen Beispielen moderner hebräischer Lyrik, die uns hier bisher bekannt geworden sind, scheint diese Doktrin tatsächlich zu wirken. Aber auch diese Feststellung läßt sich zur Frage umdrehen. Wurden uns diese Beispiele nicht vielleicht deshalb bekannt, weil sie sich unserem «gemeinsamen Bewußtsein» unterwerfen?

Daß der Einschmelzungsprozeß all der verschiedenartigen Tendenzen, die sich in Israel auf allen Ebenen und in allen Gebieten durchkreuzen, längst noch nicht abgeschlossen ist, ist auch hier bekannt. Uns steht es gewiß nicht zu, irgendeine Übernahme unserer eigensten Problematik kritisch abzuwerten. Wir halten da vor einer Barriere, beladen mit einer Erfahrungslast, die uns den Mund verschließt. Wir lassen uns diese Fähigkeit der Juden, zur «restlose(n) Selbstidentifizierung mit einem Lande» heute nicht gern so klar und präzise als «eigentümliche Wirklichkeitsblindheit» beschreiben, wie Margarete Susman das tut. «Die deutschen Juden waren recht eigentlich der Don Quichotte der deutschen Wirklichkeit: sie sahen nicht, sondern sie liebten und träumten. Sie setzten sich, bevor ihnen die deutsche Wirklichkeit auch nur um einen Spalt breit geöffnet war, in die deutsche Geisteswelt rückhaltlos mit Geist und Herz, mit Leistung und Tat ein¹¹.» Wir möchten dies nicht mehr gern kritisiert sehen, wir möchten die Fähigkeit zur Assimilation heute gern nur noch eine der liebenswürdigsten Eigenschaften der Juden nennen, die einst jede unserer Sachen so zu ihrer eigenen machten, daß es ihre eigene Sache war — aus Liebe zu einem Deutschland der Idee. Einer Idee, deren Leuchten sie doch wohl in einigen Erscheinungen gesehen haben müssen, und die nun mit ihnen zusammen untergegangen ist.

Wir begreifen aber ebensowohl, daß das Wort Assimilation von jüdischer Seite aus immer einen völlig anderen Akzent hatte und haben mußte. Dies alles ist ein weites Feld. Wir können es hier

¹¹ Vgl. Margarete Susman: «Gestalten und Kreise» (Eine Sammlung von Aufsätzen). Stuttgart-Konstanz 1954, S. 260.

nicht abstecken. Wir können noch nicht einmal in aller Breite entfalten, wie die Situation der gegenwärtigen Poesie in Israel sich uns darstellt, sondern müssen uns mit einer Handvoll eingestreuter Hinweise begnügen.

Es gibt in Israel Kritiker genug, die auf die Schwächen der dort modernen Literatur hinweisen und sie, unter anderem, mit der Traditionslosigkeit der heutigen Generation begründen, und das soll dann ausdrücklich heißen: jüdische Traditionslosigkeit. Wir zitieren einen der eigenwilligsten und einsichtigsten Kritiker, den wir kennen, den kürzlich verstorbenen Paul Engelmann, der in einem Aufsatz über die hebräische Sprache¹² schreibt: «Diese Herkunft des neuen Hebräisch aus der Bibel ist aber die Ursache, daß zwar bisher die Wiederbelebung der Sprache in erstaunlichem Maße gelungen, die Wiederbelebung der Literatur in einem echt geistigen Sinn aber weit problematischer geblieben ist. Denn die neue Literatur ist ganz und gar aus der ‚Haskala‘, der jüdischen Form, die die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts im 19. in Osteuropa angenommen hatte, entstanden.»

Was Herder als «Idee» vorausschaute, als er schrieb, Israels «noch unvollendete Führung ist das größte Poem aller Zeiten und geht wahrscheinlich bis zur letzten Entwicklung des großen, noch unberührten Knotens aller Erdnationen hinaus» — das sahen und sehen immer wieder Mahner und Warner im jüdischen Volk als noch zu leistende Aufgabe an. Das sagt Buber in den «Reden über das Judentum» so: «Und jetzt, nach einer Verkündigung ohne Erfüllung ist ein gewisses Maß von Erfüllung ohne Verkündigung in die Erscheinung getreten; man gebärdet sich, als ob das Reich anbräche — und weiß doch von keinem König und keinem Königswillen mehr.» Oder so: «Von allen Arten der Assimilation, die wir im Laufe unserer Geschichte geübt haben, ist diese, die nationale Assimilation, die schlimmste und gefährlichste¹³.»

Dies ist das zentrale Problem, vor dem Israel heute steht, alle anderen Probleme sind damit verkettet. Dies ist auch die Wirk-

¹² Aus dem Nachlaß-Manuskript zitiert.

¹³ Vgl. Martin Buber: «An der Wende. Reden über das Judentum.» Zitiert nach der Ausgabe Köln und Olten MCMLII, S. 23f. (Die erste Rede: Geist Israels.)

lichkeit, vor die die Dichter gestellt sind, die die hebräische Sprache als ihre Sprache ergriffen haben.

Eine «Landnahme», wie sie Enzensberger am Beispiel Rokeah beschreibt, kann uns verständlich werden, begreiflich sein, sie ist sogar biographisch zu begründen bei einem Schriftsteller, der als Siebzehnjähriger aus der ostjüdischen Umwelt nach Israel kam. Sie ist gewiß aller Ehren wert — solche Poesie. Aber hüten wir uns, sie als die moderne hebräische Poesie zu betrachten. Hüten wir uns vor einer neuen, allzu leichtfertigen Konstituierung eines gemeinsamen Bewußtseins. Die hebräische Poesie gehört in eine andere Welt, von der wir wenig wissen. Jerusalem ist nicht nur, wie Enzensberger schreibt, «die andere zweigeteilte Hauptstadt» und kann es nicht sein, solange noch irgendwo in der Welt gebetet wird: «Und im nächsten Jahr in Jerusalem.»

Die gegenwärtige Dichtung in Israel ist vor den Weg nach Jerusalem gestellt, selbst wenn sie sich gewaltsam umdreht und zurück will zu Baal und Astarte. Auch Rokeah sieht sich selbst auf dem Weg nach Jerusalem — und er ist am Anfang dieses Weges, das sei uns erlaubt, in die erste der folgenden Strophen hineinzudeuten:

Das Lied beginnt / in der Nacht die strömt durch die Windmühle / auf dem Weg nach Jerusalem. / Im Licht auf den Kanten / der Steine auf dem Fußfad zum alten Brunnen. / In den Dornen, in den Feuerfliegen zwischen den Dornen / in den Engpässen der betenden Seele, / in dem Rücken zur Wand. / In der Erde die wachsen läßt vererbte Trauer / für die wahren Liebenden. / Im Mond der liest / was geschrieben steht in den Karten / in den Händen der Dunkelmänner. / Im Schweigen das streng wird / in den Zimmern hinter den Vorhängen. / Im Echo des Sommers / hinter der Wand hinter dem Vorhang. / In den Wirklichkeiten von Fleisch und Sehnsucht / und Traum der wie Gras wächst / zwischen den Schindeln auf dem Dach¹⁴.

Was uns daran noch anders, «übersetzt» erscheinen könnte, schrumpft auf ein gelegentlich in den poetischen Text gesetztes Wort zusammen, das verfremdenden Reiz abgibt. Wir hören: Jerusalem — aber der Weg dorthin ist ebenso ver-rückt und durch

¹⁴ Vgl. David Rokeah: «Von Sommer zu Sommer.» Gedichte. Aus dem Hebräischen übertragen von Erich Fried. Frankfurt a. M. 1965, S. 29.

bloße Assoziation zufällig miteinander in Verbindung tretender Wirklichkeitselemente bezeichnet wie alle «Wege» im modernen deutschen Gedicht auch. Dies ist ein Weg nach Jerusalem, der uns nicht zu dornig erscheint, den wir leichtfüßig nachgehen können. Andere hebräische Lyriker haben ihren Weg andernorts begonnen, andere Strecken auf ihm durchmessen und andere Stadien erreicht. Nicht zufällig scheint uns Saul eine der beliebten Gestalten der gegenwärtigen hebräischen Dichtung zu sein. Dieser König, von dem Karl Wolfskehl sagte: «Seit Saul, der aus dem Kriege Jahwes seinen Helden- und seinen Volkskrieg machen wollte und des Amalekiter Agag schonen wollte, weil auch er ein Held war und ein Herr, seit diesen Tagen mit ihrer erschütternden, so wenig begriffenen Sinnbildung hätte niemals jüdisches Geschehen Geschichte werden dürfen in der Völker Art¹⁵.»

Das soll nicht heißen, daß wir hebräische Gedichte als Lösungsversuche des Problems betrachten, das wir das zentrale israelische genannt haben. Das soll aber heißen, daß wir hebräische Poesie kennenlernen möchten, die ihre eigene Welt bildet und nicht solche, die unsere Welt in leiser Verfremdung widerspiegelt. Deshalb möchten wir versuchen, zur Dichtung eines anderen hebräischen Lyrikers hinzuführen, der eine Welt weit von uns entfernt ist und bleibt — auch in Israel ein Einzelgänger auf seinem Weg nach Jerusalem.

Aber ehe wir das tun, sei uns erlaubt — nur für uns selbst, denn sie ist nicht übertragbar — die Lehre zu ziehen: Für uns ist unser Bewußtsein unsere Last, die wir nicht unbesehen anderen aufbürden mögen. Für uns ist unsere Orientierung in unserer Wirklichkeit unsere Aufgabe. Wir wissen vom Universellen nicht viel. Wir überblicken nicht die Poesie der Gegenwart. Verbindungen hin und her zu ziehen, wollen wir uns nicht gestatten, ehe wir nicht eine ganz in sich verschlossene andere Wirklichkeit so für uns geöffnet haben, daß sie uns ein wenig vertraut wurde.

¹⁵ Vgl. «Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad» (Festschrift zum neunzigsten Geburtstag). Hg. v. Manfred Schlösser. Darmstadt 1964, S. 346. (Ein Brief Wolfskehls an M. S., in dem er, auch mit den zitierten Sätzen, zu ihrem Aufsatz «Moses Mendelssohn und seine Entscheidung» Stellung nimmt.)

Den Hochmut, das gemeinsame Bewußtsein zu postulieren, wollen wir uns verbieten. Auch dieser Hochmut ist nicht neu. Für seine Anwendung auf die jüdische Wirklichkeit gibt es ein exceptionelles Beispiel. Er gab sich da gar nicht als Hochmut, dieser Hochmut, er war ganz verdeckt hinter Hochachtung, Ehrfurcht, ja liebevoller Zuneigung, die einem großen Juden galten. Um so krasser, um so herablassender dann diese Beschwörung einer Gemeinsamkeit, wenn man den Hochmut dahinter entlarvt. «. . . das eigentlich Unritterliche im Benehmen Lavaters, das im Grund die Wurzel aller Übel bis heute war, ist dies: er appellierte an die Vernunft und forderte Mendelssohn auf, widerlegen Sie Bonnet oder tun Sie, was Sokrates getan hätte, nämlich auf Grund Ihrer Erkenntnis der anderen Wahrheit und aus Liebe zu derselben treten Sie zum Christentum über. Hätte Lavater selbst die Wahrheit geliebt wie Sokrates, hätte er dann nicht hinzufügen müssen: Wenn Sie aber Bonnet widerlegen, dann tue ich, was Sokrates getan hätte, dann werde ich Jude?»

Auch dieses Zitat stammt von Elazar Benyoetz, dem hebräischen Schriftsteller, der bei Ranak die erste Lektion in Literaturgeschichte nahm. Es steht in einem Aufsatz über Lavater und Mendelssohn¹⁶. Die zitierten Sätze deuten an, daß auch die deutsche Literaturgeschichte diesem Israeli heute vertraut ist — sie wurde jedoch nachgeholt. Das, was er jetzt «mein Europa» nennt, sind Erfahrungen und Kenntnisse, die ein Erwachsener erwarb, der sich besinnen mußte: was war das, Wien? Denn in Wien wurde Elazar Benyoetz 1937 geboren, aber alles, was wir denken können, wenn wir den Namen dieser Stadt hören, verblaßte und versank für ihn, noch ehe es Eindruck werden konnte. Der Zweijährige wurde nach Israel gerettet, nach Tel-Aviv zuerst, aber dann waren es Kfarim-Dörfer, karge Stätten im neuen Land, in fremder Landschaft, in die das Kind versetzt war. Ein Kinderheim, eine dörfliche Volksschule, Spiele mit jüdischen Bauernkindern; und Bilder,

¹⁶ Nach dem Manuskript zitiert. Der Aufsatz ist noch unveröffentlicht, deutsch geschrieben, erscheint demnächst aber auch in hebräischer Sprache in der von Elazar Benyoetz herausgegebenen Zeitschrift «sahadutha» (Zeugnis, Bezeugung) — eine «unliterarische Zeitschrift, deren Intention es ist, Sprachkritik als Zeitkritik zu üben».

die für uns den Orient bedeuten, dieses Kind aber in die biblische Urheimat zurückführten: Kamele, die langsam auf sandigen Wegen dahinschaukelten, Araberinnen, die gelassen riesige Fruchtkörbe auf dem Kopf balancierten. Und dann die Jeschiwah: Ein ausgehnter Gebäudekomplex aus rötlichem Gestein, von einer olivgrünen Kuppel gekrönt, am Zufahrtsweg Zypressen und Palmen, eine Talmudschule, anders als die vielen der Galuth, nun auf freiem Boden in Eretz Israel. Aber hier wird immer noch Talmud gelernt — «gelernt», was das tatsächlich bedeutet, weiß man in Europa kaum. Hier wird mit allen Sinnen gelernt, laut gelernt, mit Augen und Ohren aufgenommen und mit «breitem Daumen gedreht», hier wird die alte Weisheit in der genauesten Bedeutung des Wortes «einverleibt». Hier «geht es zu wie in der Judenschule». Und hier begriff der junge Elazar Benyoetz ganz für sich selbst das, was Smolenskin einst allen Juden gesagt hatte: «Es ist keine Schande für uns, die Hand der greisen Sprache zu halten, die uns auf unseren Wanderungen durch die Völker begleitet hat, in der unsere Dichter und Seher sangen, als sie noch ungestört und in Frieden in ihrem Lande wohnten, in der unsere Väter zu Tausenden ihr Herz ergossen, da ihr Blut wie Wasser bei hellem Tage vergossen wurde...¹⁷.» Neben seinem Raschi fand er seinen Ranak und seinen Ramchal, fand sich seine Rabbiner heraus, die nicht nur große Gelehrte waren, sondern auch großartige Schriftsteller und, oft genug, bedeutende Dichter, durchschwamm für sich nicht nur das «talmudische Meer», sondern auch das «rabbinische», das für ihn von Anfang an zur hebräischen Literaturgeschichte ganz dazugehörte, während es in der Literaturgeschichtsschreibung Israels bis heute ein wenig beachtetes Sondergebiet geblieben ist. Und hier fand er auch seine Vorbilder, hier nahm er seine Muster, hier «guckte er ab».

Es konnte den Rabbinern in der Jeschiwah nicht verborgen bleiben, daß einer der Zöglinge da etwas trieb, was nicht zum Talmudlernen gehört, und es blieb ihnen auch nicht verborgen. Das Leben in der Jeschiwah ist gelegentlich mit mönchischem Leben verglichen worden, und es hat auch eine ähnliche Form,

¹⁷ Zitiert nach Pnina Navé: «Die neue hebräische Literatur.» Bern 1962. (Dalp-Taschenbücher, Bd. 362.) S. 29.

obwohl es heute freier ist als früher, obwohl die Zöglinge jetzt nicht mehr heimlich nachts fremde Sprachen lernen oder Bücher in neueren Sprachen lesen müssen, wie sie das in der Galuth im 18. und 19. Jahrhundert oft taten. In vielen Talmudschulen, und so auch in dieser, ist der Besuch eines Abendgymnasiums, das «weltliche» Bildung vermittelt, heute Pflicht. Dennoch muß eine zu gründliche Beschäftigung mit «eigener Literatur» in einer solchen Schule natürlich auffallen. Sie fiel auf, und die Rabbiner besahen sich, was dieser Junge da trieb. Aber wie die ganze orthodoxe jüdische Erziehung darauf gerichtet ist, den jungen Menschen zum Selbstdenken zu bringen und ihm keine Autorität, selbst die größte nicht, ungeprüft und gegen die eigene Überzeugung aufzudringen, so erlaubte es nun auch die Rechtlichkeit der Rabbiner nicht, diese poetischen Versuche ihres Zöglings zu verwerfen, ehe sie sie geprüft hatten. Und da sie befanden, daß sie selbst sie nicht beurteilen konnten, machte einer sich sogar heimlich auf, um ein Päckchen Manuskripte einer damals allgemein anerkannten Autorität vorzulegen, David Schimoni nämlich, der, wie uns Pnina Navé bestätigt, «so etwas wie eine nationale Institution» war¹⁸. Schimoni prüfte diese Versuche und sagte: «Ja, er ist begabt, aber er muß viel lesen.» Und das bedeutete nun nicht nur, daß der Talmudschüler weiter schreiben durfte, auch seine Lektüre wurde unmerklich ein wenig gelenkt. Wenn er kam, um sich ein Buch auszuleihen, sagte der Rabbi etwa: «Nimm auch dies noch mit», und «dies» war dann eine Anthologie neuhebräischer Gedichte. Dennoch bekam die neuhebräische Literatur, die sich auf diese Weise neben der älteren langsam erschloß, nicht die gleiche Bedeutung für das eigene Dichten. Das blieb, mindestens in den Anfängen, stark im Bann der alt-hebräischen Tradition, benutzte die Mittel, die dort ausgebildet waren, und löste sich erst langsam davon, als die eigene Sicherheit zugenommen hatte und die eigene Ausdrucksform gefunden war. Obwohl er, wenigstens sofort nach Erscheinen seines ersten Gedichtbandes, in engere Beziehung zu vielen hebräischen Schriftstellern kam, obwohl Jacob Kahan zum Beispiel ihm ein väterlicher Freund wurde und bis zu seinem Tod blieb, hat Benyoetz nie im Ton Kahans oder eines anderen Berühmten gedichtet. Wie ihn

¹⁸ Vgl. Pnina Navé: «Die neue hebräische Literatur», a. a. O., S. 91.

an Büchern von Anfang an die «Stimme» des Autors gefangen-
nahm, diese immer wieder einzige, unverwechselbare, so mag er
vielleicht auch gleich in seinen ersten Versuchen seiner eigenen
Stimme nachgehört und ihren Klang rein zu erhalten gesucht haben.

Sehr viel später, in einer Aphorismensammlung, die 1964 zu-
sammengestellt wurde, schreibt er: «Persönlichkeit ist Stil — Hal-
tung ist Leuchten», und er deutet auch damit noch einmal an, was
das war, das ihm aus der rabbinischen Literatur in seiner Kindheit
über den Abstand von Jahrhunderten hin entgegenstrahlte: die
Haltung, die jüdische Haltung dieser Weisen. Diese Haltung für
sich zu finden, eine moderne jüdische Haltung in dieser verwan-
delten modernen israelischen Welt, darin mußte er seine eigene
Aufgabe sehen.

Die Jeschiwah hatte ihn gründlich vorbereitet, denn wer Talmud
gelernt hat, kann alles lernen, dessen Verstand ist ein geschultes
Werkzeug geworden, der verfügt über eine praktikable Methodik,
um sich in kurzer Zeit in jedes Wissensgebiet einzuarbeiten. (So
ist denn auch der Kenntnisreichtum auf verschiedensten Gebieten,
der uns in den Biographien berühmter Juden oft in Erstaunen
setzt, innerhalb der jüdischen Welt nicht ganz so erstaunlich, bei
einem Volk verständlicher, das durch Jahrtausende «lernte» und
dem die geistige Tätigkeit immer als höchstgeachtete und achtens-
werteste galt.) Wer Talmud gelernt hat, hat aber auch gelernt zu
prüfen und zu begründen und seine Überzeugungen nur aus diesen
beiden lebendig erhaltenen Verstandeskräften hervorwachsen zu
lassen. Wer aber auch die Grundsätze des überkommenen religiösen
Erbes in sich nachvollzogen hat, für den stellt sich wahrscheinlich
jede neue Kenntnis, jedes auf solche Art angeeignete Faktum not-
wendigerweise in den Bezug zu der alles umgreifenden Grundüber-
zeugung, für den wird wahrscheinlich alles auch Mittel zur Prüfung
und Begründung seiner Religion, solange diese noch nicht zur
selbstverständlichen Glaubenshaltung geworden ist, solange nach
der innersten Überzeugtheit noch gesucht wird. Denn so einfach
die Pflicht aus dieser jüdischen Überzeugung einst hervorging, so
einfach sie als Einhalten des Gesetzes, der Thora, einst beschrieben
werden konnte, so genau auch das Tun des Juden durch 613 zu
haltende Gebote geregelt war, so in sich sicher und unerschüttert

hat diese Welt des Judentums, die es die Galuth überdauern ließ, sich bis heute nicht mehr erhalten. Martin Buber, der bekanntlich die Mizwoth nicht hielt, konnte doch auf die Frage: Wer ist ein Jude? mit Selbstverständlichkeit antworten: «Ich.» Und gerade seine «Lehre», seine Versuche, das Judentum aus sich zu erneuern, von dem zu befreien, was er als historischen Ballast begriff und auf das zu reduzieren, was ihm als das Wesentliche erschien, mußte jeden jungen Israeli, der sich um ein Selbstverständnis seines Lebens als Jude bemühte, beschäftigen, mußte sich also auch Benyoetz, als er die Jeschiwah verlassen hatte, zur Auseinandersetzung geradezu anbieten. Hinzu kam, daß er nun zum Militär einberufen wurde, daß er sich in eine völlig anders zusammengesetzte Gemeinschaft eingliedern mußte, und zwar zu einer Zeit, in der der kaum gegründete Staat sich wieder in Kriegshandlungen verwickelt sah, noch einmal vor der Möglichkeit stand, einen «Helden- und Volkskrieg» zu führen. Benyoetz nahm am Feldzug auf Nizana teil und wurde verwundet. Ein Kriegsgedicht gibt es nicht von ihm, überhaupt kein Gedicht, in dem sich eine politische Situation unverhüllt ausdrückt; etwas wie eine politische Stellungnahme könnte man bestenfalls aus seinem «Blauen Brief am Ersten Mai» herauslesen. Aber dieser «Blaue Brief» ist nicht zufällig Martin Buber gewidmet, auch nicht nur deshalb, weil Buber später, in Benyoetz' Jerusalemer Jahren, einer seiner Lehrer und Förderer geworden ist. Mit dieser Widmung wird die bekannte Überzeugung Bubers, der sich gegen Kriegführung, ja sogar dagegen aussprach, daß Israel eine Armee unter Waffen hielte, bejaht. Mit den Zeilen: Eine große Idee ist eine Wunde / deck sie zu mit der blauweißen Fahne / die rötet sich schnell / sagt Benyoetz auf seine Weise, was die «menschheitliche Mission» seines Volkes bedeutet, die Buber beschrieb: «Nur wenn wir wirklich nicht ihresgleichen (das heißt wie andere Völker) werden, nur wenn wir mit dem Wort ‚Geist‘ nicht uns selber, sondern die lebendige Wahrheit meinen, die nicht in unserem Besitz ist, aber uns in Besitz nehmen kann, die nicht von uns abhängt, aber wir von ihr, und die dennoch unser bedarf, um etwas hier unten, etwas Konkretes, etwas ‚Historisches‘ zu werden — dann, und nur dann haben wir Bestand¹⁹.»

¹⁹ Vgl. Martin Buber: «An der Wende . . .», a. a. O., S. 17f.

Darin ist Benyoetz seinem Lehrer Buber gefolgt, «die große Idee» ist nicht nur die Wunde, an der Israel immer wieder blutet und leidet nach dem Willen der anderen Völker, sie ist zugleich auch dauernder Reiz, schmerzender Stachel für diese Völker, die Idee nicht zu vergessen, nicht zuzudecken, die sich im Judentum immer wieder auch für alle anderen bezeugt hat. Aber die lebendige Wahrheit, wie Buber sie verstand, ist nicht die Wahrheit von Elazar Benyoetz geworden, Bubers «Lehre» nicht die Lehre, die er übernahm. Er sieht heute «seine» Wahrheit in der ursprünglichen, reinen, unveränderten Form, in der sie überliefert wurde, und sie bedarf für ihn keiner Reform, keiner Modernisierung, keiner Anpassung an heutige Verhältnisse. (Er ist, soweit wir wissen, der einzige junge Schriftsteller in Israel, der die Mizwot hält und als orthodoxer Jude gilt.) Doch zwischen diesem Heute und dem Damals liegt ein Stück Weg, auf dem diese Haltung erst langsam erworben wurde, die keineswegs immer unerschütterlicher Besitz war.

Dem Standpunkt von außen her, auf dem wir ja stehen und stehenbleiben müssen, bietet sich in dem schriftlich fixierten Material, das zur Verfügung ist, ein vorzügliches Beispiel, um das Damals in seiner tastenden Unsicherheit vorzuführen. Das ist der erste erschienene Gedichtband mit dem bezeichnenden Titel «Beiní lewén azmí» — «Zwischen mir und mir selbst». Er ist 1957 veröffentlicht worden, aber die meisten der darin enthaltenen Gedichte sind von einem Fünfzehn- bis Achtzehnjährigen geschrieben. Wir zitieren das Gedicht, das dem Band den Titel gegeben hat, weil wir glauben, daß es sehr aufschlußreich für eine Untersuchung dieser Poesie ist. Als Demonstrationsobjekt scheint uns keins geeigneter als dies, um gerade dem deutschen Leser relativ leicht die Besonderheiten dieses Dichtens vorzuführen. Denn bei der Erläuterung seiner Form können wir uns fast ausschließlich auf die Bibel stützen, also auf eine Quelle, die uns einigermaßen vertraut oder doch mindestens zugänglich ist.

Allein, allein. Schildkröte unter der Schale —
zwischen mir und mir selbst versteckt, verscheucht
verstoßenes Waisenkind steckt sein Vermögen ins Lied
«Und der Satan steht ihm zur Rechten».

Verscharrt, verwahrt in den sieben Palästen
verschlossener Garten zwischen mir und mir selbst;
meine Mutter backt dort die Sabbat-Brote:
«Verwalte, halte des Vaters Thora, mein Sohn!»

Allein, allein. Zwischen mir und mir selbst
hab ich mir Flügel gemacht
fliege hinaus in die Gottesweite.
Ein dunkler Engel rechts von mir
spottet und würfelt um Glück.

Hebräisch traditionell — also auf Benyoetz' Muster zurückweisend — ist in diesem Gedicht vor allem die Verwendung von feststehenden Motiven, Redewendungen und Sätzen aus dem biblischen Sprachschatz (das heißt in der Tradition nicht nur aus der Bibel selbst, sondern auch aus der ganzen auf ihr gründenden anderen Literatur.) Die hebräischen Dichter, die ein solches Zitieren als Stilmittel der «weltlichen» Poesie ausgebildet haben, konnten darauf vertrauen, daß nicht nur das Zitat sofort erkannt wurde, sondern daß es auch in seiner Bedeutung im Kontext der Stelle, aus der sie es herauslösten, verstanden wurde. «Die Bibel», so sagt Paul Engelman (in seinem schon früher zitierten Aufsatz über die hebräische Sprache), «die noch vor wenigen Generationen nicht gar so seltene ‚bibelfeste‘ Juden von A bis Z auswendig wußten», war «sozusagen ein einziges Sprichwort im Munde dieses Volkes, das für alle Fälle des geistigen wie des täglichen Lebens ein Rezept in Form eines Bibelverses zur Verfügung hatte... die geistige Volksexistenz... war nicht auf eine überlieferte Volkssprache, sondern auf deren überzeitliche Prägung in einer gottgegebenen alten Literatur gegründet.» Sicher ist, daß auch heute in Israel eine biblische Wendung noch sofort erkannt wird, selbst wenn der mitgemeinte Bezug auf die zitierte Stelle, durch den sich die Aussage des Gedichts dauernd erweitert und erhöht, vom modernen Leser vielleicht nicht in allen Fällen mehr selbstverständlich mitgedacht werden kann. Wir aber können uns das wortwörtliche Verständnis der einzelnen Strophen, und damit ihre einfachste Bedeutung, erst erschließen, wenn wir das Gedicht in Zusammenhang mit den Zitaten gebracht haben, aus denen es in einer seiner Schichten lebt.

Die Schlußzeile der ersten Strophe bezieht sich auf Sacharja 3, 1: «Und mir ward gezeigt der Hohepriester Josua, stehend vor dem Engel des Herrn; und der Satan stand zu seiner Rechten, daß er ihm widerstünde.» Das sieht auf den ersten Blick aus wie eine Versuchung durch Satan; tatsächlich aber geht es um die Erwählung Josuas durch Gott, um seine «Ergreifung» für einen göttlichen Auftrag. Satan wird durch den «Herrn» sofort ausgeschaltet. «Und der Herr sprach zu dem Satan: Der Herr schelte dich, du Satan! ja, der Herr schelte dich, der Jerusalem erwählt hat! Ist dieser nicht ein Brand, der aus dem Feuer errettet ist?» Und Josua, der in «unreinen Kleidern» vor dem Engel steht, wird umgekleidet. «Siehe, ich habe deine Sünde von dir genommen und habe dich mit Feierkleidern angezogen.» Und dann «bezeugt» der Engel, daß Gott Josua erwählt hat: «So spricht der Herr Zebaoth: Wirst du in meinen Wegen wandeln und meines Dienstes warten, so sollst du regieren mein Haus und meine Höfe bewahren. . . »

Erst wenn wir dies wissen, ist der volle Sinngehalt der Stelle, der durch das Zitat mit dem Gedicht verflochten wird, gegeben.

Die (sieben) Paläste — Hechaloth, ein Begriff, dessen Bedeutung die jüdische Mystik ausgebildet hat, ist mit Gershom Scholems Worten rasch zu erläutern: «. . . himmlische Hallen oder Paläste, die der Schauende betritt und in deren letzten, siebenten, sich der Thron der göttlichen Herrlichkeit erhebt²⁰.»

Der «verschlossene Garten» — ein Motiv aus dem Hohelied, zu seiner Erläuterung zitieren wir das Hohelied 4, 12: «Meine Schwester, liebe Braut, du bist ein verschlossener Garten, eine verschlossene Quelle, ein versiegelter Born.» (Es ist bekannt, daß die talmudischen Köpfe sehr viel Verstandeskraft und sehr viel Spitzfindigkeit darauf verwendet haben, die Liebespoesie des Hohelieds allegorisch zu deuten. In einem späteren Gedicht nutzt Benyoetz den «,nicht verschlossenen» Garten», gleichfalls unter Bezugnahme auf das Hohelied, aber auch auf dessen allegorische Ausdeutung, parodistisch. Hier wird jedoch zweifellos die allegorisierende Deutung des Gartens für das eigene Gedicht mitübernommen.)

²⁰ Vgl. G. Scholem: «Die jüdische Mystik. . .», a. a. O., S. 48.

Das letzte Zitat im Gedicht, die vierte Zeile der zweiten Strophe, ist keine anzitierte Stelle. Die Mutter spricht diese Worte, die die mit der Thora gegebenen Verpflichtungen ins Gedächtnis rufen. Wir aber müssen uns vielleicht daran erinnern, daß nach jüdischer Überlieferung und jüdischem Recht nur das von einer jüdischen Mutter geborene Kind ein Jude ist, um hier den Sinn nicht zu verfehlen. Wir haben aber außerdem zu dieser Zeile noch einen Zufallsfund anzubieten, eine Stelle aus jenem Rabbi Emden, den Benyoetz in der Jeschiwah studierte. Wir wollen damit nicht suggerieren, daß dieses Zitat doch dieser Zeile zugrunde liegt; die Verpflichtungen der Thora sind jedem Juden viel zu geläufig, als daß sie durch ein wörtliches Zitat stärker herausgehoben werden müßten. Uns aber wird die Bedeutung dieser Verpflichtung klarer, wenn wir den Rabbi Emden hören: «Ich habe bereits in meinem Werke ‚thorat ha-kenaoth‘ geschrieben, daß der Jude, der die Thora hütet, sie aber nicht bestehen macht, verflucht ist²¹.» Es geht also nicht nur darum, dieses ganze Gesetz zu üben, sondern auch darum, seinen Bestand zu sichern.

Wir haben damit die Zitate in ihrer vollen Bedeutung um die Aussage des Gedichts herum gruppiert. Nur einen Hinweis möchten wir noch zu dem «Engel» geben. Er ist in der jüdischen Überlieferung natürlich auch Bote Gottes; das geht aus dem Sacharja-Zitat zum Beispiel schon klar hervor. Aber da die Juden das «Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen» sehr viel wörtlicher genommen haben als wir, möchten wir doch unsere Erinnerung an all das liebliche oder putzige geflügelte Wesen, das sich auf unseren Heiligenbildern und in unserer ganzen sakralen Sphäre herumtreibt, mit einem Wort des Maimonides verstellen: «Alle Engel sind Kräfte.»

Und wenn wir nun das Gedicht noch einmal betrachten, das formal sonst ganz anspruchslos ist, das außer dem kleinen Aufputz aus je zwei assonierenden Synonyma in der ersten und letzten Zeile der mittleren Strophe seine Aussage in schlichten, gereimten Vierzeilern vorträgt, wenn wir uns fragen — mit einem gebräuchlichen, wenn auch nicht eben schönen Terminus unserer Interpretations-

²¹ Vgl. D. Hoffmann: «Der Schulchan-Aruch . . .», a. a. O., S. 27.

methodik —, was «leisten» diese Zitate für das Gedicht, so bemerken wir sofort, daß dieser «Satan», der da für unsere Auffassung recht plötzlich und unvermittelt an der Seite des Waisenkindes steht, allerhand leisten soll und muß, was er nach unserem Verständnis gar nicht leisten kann. Während — immer nach unserem Verständnis, unseren interpretatorischen Voraussetzungen und von der deutschen Übersetzung aus gesehen — in der mittleren Strophe die Metaphern so eingesetzt sind, daß ihr Sinn sich zwar durch den Nachweis des Zitats vertieft, aber doch auch ohne diesen Nachweis in seiner Bedeutung nicht zu verfehlen ist, geht der Sinn des ersten Zitats keineswegs ganz in die Metapher ein. Der Satan kann im Zusammenhang des Gedichts nicht mehr sein als die dunkle Kraft, die da wirkt, «daß er ihm widerstünde». Aber er ist für die erste Strophe noch nicht einmal das, er ist nur dahingestellt, für unser Verständnis nur ein «höllischer Schmuck». Aber ehe wir nun eilfertig ein Werturteil fällen, müssen wir uns den prinzipiellen Unterschied zwischen westlicher und orientalischer Metaphorik in Erinnerung rufen. Das, was die westliche Metaphorik immer will: ihren Sinn durch eine treffende Ähnlichkeit des Vergleichsobjekts bilden und so die Metapher nicht nur aufsetzen, sondern in ihr Gebilde einbeziehen, das will die östliche Metaphorik gerade nicht. Sie wählt ihr Vergleichsobjekt nach dessen eigener Schönheit. Sie bezieht nicht ein, sie schmückt aus. Deshalb müssen schon bei einem so simplen Beispiel wie diesem unsere Wertkategorien versagen.

Wir wollen deshalb nicht behaupten, daß in diesem Gedicht die Metaphorik von besonderer Schönheit sei, wir wollen vielmehr verraten, daß der Verfasser heute über dieses jugendliche Gedicht lächelt und daß wir es gewiß nicht für eines seiner besten oder schönsten halten. Was wichtig ist als Ergebnis dieser kleinen Untersuchung des Gedichts ist dies: ein Deutungsversuch mit den Mitteln unserer Methode geht an seinem Sinn völlig vorbei. Wir können es nicht verstehen, ehe wir uns nicht in seine Fremdartigkeit versetzt haben. Alle Metaphern sind hier nur Schmuck, für die Sinnbildung werden sie nicht in einer zu vermutenden Weise ausgenutzt. Die Anforderung, die in der jüdischen Allegorik steckt, bleibt gebannt wie die dunkle Kraft dieser Welt; beide wirken

nicht. Mit den Requisiten dieser und jener Welt wird nur gespielt, dann bleiben sie beziehungslos stehen. Die Forderung der Thora wird so wenig als Anforderung an das Ich genommen wie die Welt oder das Glück als Versuchung mächtig werden. Denn das Ich hat sich im Gedicht gar nicht gebildet, es bleibt ebenfalls in seine Vorstufe gebannt, in einen Schwebestand, eine unentschiedene Spannung zwischen dem «mir und mir selbst». Das Waisenkind, in dessen Rolle das Ich verborgen bleibt, ohne sich mit sich selbst zu identifizieren, drückt alles, was es kann oder hat, im Lied aus. Zur Bewältigung der wahrgenommenen Umwelt und der erinnerten «jüdischen» Welt bleibt keine Kraft übrig. Nur ein traumhafter Schwung ist da, der in die Gottesweite hinaus trägt, aber nichts will oder weiß außer dieser Weite, weder hier noch dort nach einer Bindung sucht. Stimmung wird geschaffen, ein subjektives Einsamkeitsgefühl überwuchert die Weltbilder, die starr und halbverdeckt am Rande dieses inneren Raumes stehenbleiben. Der Schlüssel, der die Funktion des traditionell benutzten Materials aufschließt, ist die — gewiß auch pubertäre — Klage: «Allein, allein.» Nichts wird in diese Klage einbezogen, nichts ist an ihr objektiv geworden. Und dem kommt die herkömmliche Verwendung der Metaphern glücklich entgegen, die nur Schmuck sein sollen, hier aber auch nichts anderes sein können. In diesem frühen Gedicht wird ein tradiertes Schema mit subjektivem Inhalt ausgefüllt, und einzig darin liegt die Eigenart.

Unsere Verständnisschwierigkeiten, die schon bei einem einfachen und durchschaubaren Gedicht so groß sind, daß wir die Grenzen unseres Einfühlungsvermögens sehen, wachsen noch, wenn wir die Gedichte zu verstehen suchen, die ganz in der jüdisch-religiösen Sphäre stehen und in allen Bezügen aus ihr leben. Es ist da mit dem gern angebrachten Hinweis, daß jüdische Mystik überall dahinterstecke, nicht getan. Eine notwendig schwächere deutsche Fassung wird dadurch nicht besser oder überhöht, daß man bemerkt, es gäbe da noch einen unbewältigten Rest²². Wir wollen wenigstens den Versuch machen, auch in die uns verborgene Schönheit eines solchen Gedichts ein wenig einzudringen.

²² Wie Enzensberger das tut. Vgl. David Rokeah: «Poesie...», a. a. O., S. 112.

Du, der Du Dich nicht tröstest in Deiner Ewigkeit Kränkung
In Deiner Mühsal, die tiefer ist als das Meer
Du, dem die Welt und ihre Taten gehören
Eden und seine Höhn und die sieben Tiefen der Hölle
und mein Herz mit all seinen Kammern:
Laß mich doch eine Rose sein
Rankend an Deiner Leiter die in mein Herz gestellt
Bis an Deine Krone rührt!
Denn Du bist mir bekannt im Geheimnis Deiner Trauer
Denn Dir offenbarte ich mich im Geheimnis meiner Sehnsucht —
Und wie Abgrund trennt das Dunkel der Welt
Meine Seele von Deinem Licht.

Wer die jüdischen Stammgebete kennt, wird sich sofort an sie erinnern müssen, aber auch entscheidende Veränderungen erkennen, die hier an den tradierten Formeln der Benediktion vorgenommen sind. Wir geben die Anfangsworte von drei Abschnitten des Tischdanks (in der Übersetzung von Franz Rosenzweig), um das zu verdeutlichen:

Lob nun, ja Lob dir o Gott / unser Gott und König des All du /
Der lädt seine Welt alltage / Zu Mahle / In Liebe, in Güte und
Milde / . . .

So erbarme dich, Gott unser Gott, / Ob deines Volkes Israel /
Und ob deiner Stadt Jerusalem / Und ob Zions, Stätte deiner
Herrlichkeit / . . .

Lob nun, ja Lob dir o Gott, / unser Gott und König des All du /
Er uns Vater / und König / und Held / und Schöpfer / und Erlöser /
und Meister / unser Heil'ger / . . .

Der Gott, der im Gedicht angerufen wird, kann nicht mehr in seiner Milde, Güte und Herrlichkeit gerühmt werden, er ist ungetröstet, gekränkt und mühselig, er ist noch absoluter Herrscher über die Welt, das Paradies und die Hölle, aber die rühmenden Umschreibungen «des Namens» sind von allem historischen Bezug auf Israel abgelöst. Ein namenloses Ich ruft allein das Du — nicht mehr in der Gemeinschaft des Gottesvolkes «unseren Gott» — nur ein einzelner Mensch weiß sich noch mit Gott verbunden und beschwört diese Beziehung.

Wir haben gewiß zunächst Mühe, uns mit dem Bild abzufinden: Laß mich doch eine Rose sein . . . Die Worte «Rose» und «Herz»

sind in unserer Lyrik bis zu unerträglicher Sentimentalität und Banalität abgenutzt und verblaßt; sie müssen erst wieder in den Wertbezug gestellt werden, den sie in der hebräischen Sprache noch haben und nie verloren hatten.

Das Herz bleibt vor diesem gekränkten und traurigen Gott, dem die Welt und ihre Taten gehören, die nicht mehr Ehre seines Namens sind, wie in den Zeiten ärgster Verfolgung des Gottesvolkes, Inbegriff der Glaubensgewißheit und des Bundes mit Ihm. Und so wird es als letzter, karger, aber sicherer Besitz Gott hier auch dargeboten²³.

Um die Rose in ihr Bedeutungsrecht wieder einzusetzen, kommen wir mit einem so kurzen Hinweis nicht aus. Wir müssen uns zunächst noch einmal daran erinnern, wie in der biblischen Literatur die Rose als Metapher verwendet wird, dann aber auch wieder daran, daß die biblische Metaphorik nicht die bezeichnende Analogie sucht, sondern die schöne, die schmückendste. Daß chawazélet-Rose die Auserwählte von allen Sorten meint, geht auch daraus hervor, daß das hebräische Wort in seiner ursprünglichen (botanischen) Bedeutung Lilie heißt, ebensogut aber mit Blume zu übersetzen ist. Das Synonym zu chawazélet, schoschán (botanisch ebenfalls Lilie, allegorisch genauso die schönste Blume) wird häufig auch mit Rose übersetzt, und das zeigt wiederum, daß mit diesen Blumenmetaphern weder in der Bibel noch in unserem Gedicht die Eigenart der Blume durch ihr Bild bezeichnet werden soll, sondern immer nur ihre Schönheit. (Wir finden in der Lutherschen Übersetzung für beide «Lilien» die Übersetzung Rose; bei der Deutung des Gedichts ist die Unschuldsallegorik, die unserer Lilie anhafte, aber unbedingt auszuschalten; sie gäbe dem Original einen falschen Sinn.)

Ein Hinweis, den Elazar Benyoetz gab, läßt die Rose in diesem Gedicht noch ganz anders deuten. Nach unserer eigenen Interpretationstradition müßten wir eine solche Deutung «emphatisch» nennen; in der hebräischen Überlieferung ist das Sinn-Assoziieren jedoch weder einer bestimmten historischen Situation verpflichtet

²³ Vgl. dazu: Leo Baeck: «Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens.» Tübingen 1958, S. 204 ff. («Drei alte Lieder.»)

noch ungewöhnlich. Die Quelle, midrasch schir ha-schirim rabba, die wir zitieren, ist selbst auch eines der schönsten Beispiele für dieses Deuten.

Das Hohelied, allegorisch ein Liebesgespräch zwischen Gott und k^enesseth Jisrael («dem mystischen Urbild der Gemeinde Israels» [Scholem]) gibt mit 2, 1 die Stelle, aus der der Midrasch durch Klangassoziationen eine beziehungsreiche Auslegung der Rose gewinnt: «Ich bin eine Blume (chawazélet) zu Saron und eine Rose (schoschanáh) im Tal.» Zel = Schatten steckt in chawazélet, der Blume, die «in ihrem eigenen Schatten steht» (weil sie mit jedem ihrer Blätter Schatten gibt), so wie Israel im Schatten der Ägypter versteckt war. Mit einer neuen Assoziation wird eine Beziehung zu Bezalel, dem Erbauer der Stiftshütte, hergestellt, der Gott Schatten gab (bezal-el, zel = Schatten, el = Gott: im Schatten Gott), indem er ihm seine Wohnung zubereitete, in der die Lade geborgen war. Saron (scharón) wird ausgelegt zu schiráh (Lied, Lobpreisung). Und damit sind die Bedeutungen gewonnen, die nun variiert werden, um die verschiedenen Stationen des Schicksals Israels zu treffen. «Ich (k^enesseth Jisrael) bin die, die im Schatten Sinais versteckt war und trug für kurze Zeit Wohltaten wie eine Rose in meinen Händen und in meinem Herzen.» — «Ich bin die im Schatten der Völker versteckte und zertretene, und morgen, wenn Gott mich erlöst, erblühe ich wie eine Rose.» — «Wenn Du Deine Augen tief in mir versenkst, blühe ich Wohltaten wie eine Rose und singe vor Dir und preise Dich.»

So erhält auch die Bitte des Gedichts, an der Jakobsleiter als Rose ranken zu dürfen, ihre innigste Bedeutung. Durch die «Leiter» wird aber nicht nur die Bibelstelle einbezogen, die berichtet, wie Gott sich seinem Knecht Jakob offenbart; in mystischer Deutung ist die Leiter auch das Gebet selbst, durch das die Verbindung mit Gott unverbrüchlich festgestellt bleibt.

Der Augenblick des Gebets, der den Menschen in die dichteste Nähe zu Gott bringt, in der das Geheimnis seiner Trauer erkannt wird, gipfelt nun im Gedicht in einer kühnen, paradoxen Wendung: der Mensch offenbart sich Gott. Aber das biblische «und», das über diesen Augenblick hinweggeht, nicht verbindend, sondern das Geschehen weiterführend, leitet zu dem einzigen «wie» — dem einzigen

wörtlichen Vergleich des Gedichts über. Alles hier Gesagte kann nur den Sinn vergleichsweisen Sprechens haben, denn alle ersehnte Verbindung mit Gott trennt der Abgrund der Welt. Jeder mystische Versuch, die ersehnte Verbindung doch herzustellen, scheitert an diesem Abgrund (t^ehom der Genesis), dem schlechthin Unergründlichen und Unüberwindlichen, das zwischen dem sterblichen Menschen und Gott immer bestehen bleibt. Denn das Erlebnis oder der Glaube, daß die Trennung zwischen Jenseits und Mensch in der mystischen Schau ganz überwunden werden könne, findet sich in der jüdischen Mystik nicht. Wir referieren, sehr abgekürzt und nur auf unseren Zusammenhang bezogen, dazu einige Ausführungen von Leo Baeck: Die Frömmigkeit, die im Judentum vom Menschen gefordert wird, ist das sittliche Handeln; durch sein Leben, das er gestaltet, soll die Religion zu seinem Besitz gemacht werden. Aller Glaube, alle Ehrfurcht ist darauf gegründet, und auch alle Erkenntnis Gottes ist daran geknüpft. Darin liegt die Stärke, die wirksame Kraft dieser Frömmigkeit, damit ist aber auch gegeben, daß sie in den Menschenumkreis gestellt bleibt, daß diese Erde ihr Besitz ist. Aber auch in allen Perioden der jüdischen Mystik soll der Mensch der Erde über seinen Bezirk hinausgeführt werden, er soll zum Menschen der Welt gemacht werden, der Mensch des Gebots zum kosmischen Wesen, das heißt jedoch nie, daß diese Erde übersprungen werden soll; der Mensch wird nur in den Zugang zum Kosmos gestellt. Das Eigentümliche der jüdischen Mystik ist gerade, daß sie nie aufhört ethisch zu sein. Die verbindenden Wege ihres Kosmos sind ethische, alle Kräfte der Welt sind Willenskräfte, Kräfte zur Erfüllung der Gebote. Die jüdische Mystik sucht nie Erlösung vom Willen, Erlösung vom Ich, sondern stärkste Aktivität, Schöpferkraft des Menschen, der das Gebot mit ganzem Herzen erfüllt. Die Wege zu Gott sind die der guten Tat²⁴. Vor dem Hintergrund

²⁴ Vgl. Leo Baeck: «Aus drei Jahrtausenden...», a. a. O., S. 244 ff. («Ursprung der jüdischen Mystik.»). — Man vergleiche dazu auch G. Scholem: «Die jüdische Mystik...» a. a. O., S. 30 ff., wo ausgeführt wird, wie es der jüdischen Mystik im Gegensatz zur jüdischen Philosophie gelang, «die Halacha, die Welt des Religionsgesetzes, also diejenige Lebensmacht, die im Grunde für das reale, eigentliche Leben des Juden in der Vergangenheit weitaus am wichtigsten war...», mit neuer Lebenskraft zu erfüllen.

dieser Ausführungen wird deutlich, warum auch der mystische Versuch im Gedicht, zu Gott vorzudringen, in sein Geheimnis einzudringen, scheitern muß. Die beschwörende Bitte: Laß mich... verhallt, der Aufschwung endet vor der Unerbittlichkeit des Abgrunds, der den Menschen vom Jenseits für immer trennt. Auch dieses Gedicht kann uns, nur von der deutschen Fassung aus, kaum verständlich werden; es muß im Zusammenhang mit der Sinnbildung bleiben, die es bekräftigt. Denn es steckt allerdings «Mystisches» dahinter!

Solche und ähnliche Gedichte des ersten Lyrikbandes provozierten wohl das Urteil israelischer Kritiker, die 1957 in Benyoetz einen neuen religiösen Dichter sahen. Man hat auch dort jetzt handliche Zuordnungen schnell bereit. Wir können sie nicht ungeprüft übernehmen, vor allem nicht, weil der Begriff der religiösen Dichtung eine festgelegte Bedeutung hat. Abraham Schlonski, einer der größten Wortkünstler und Sprachschöpfer der neuhebräischen Literatur und deshalb ein Kritiker, dessen Urteil Geltung hat, bescheinigte damals «dem jungen Dichter seine persönliche, sehr ursprüngliche dichterische Form» und charakterisierte an den Gedichten «die sehr starke Ausprägung durch jüdische Philosophie und Kabbala²⁵». Dies ist eine Bestimmung, die unserem eigenen Verständnis mehr entgegenkommt. Wir möchten die besten dieser ersten Gedichte lieber mit unserem Begriff «Gedankenlyrik» näher bestimmen, als sie «religiös» nennen. Wenn auch ein Glaubensgehalt sie motiviert, er ist in poetische Bilder umgesetzt, und niemals drückt sich nur jüdische Frömmigkeit aus. Wir gingen entschieden fehl, wenn wir in diesem hebräischen Lyriker einen ortho-

«Jede einzelne Handlung wurde hier als ein kosmischer Vollzug angesehen, das heißt als eine Handlung, die unmittelbar mit dem inneren Weltgeschehen zusammenhängt, in es eingreift und von Bedeutung dafür ist. Der jüdische Fromme wurde solcherart zum Protagonisten im Weltdrama, er hält die Fäden des geheimen Schauspiels in der Hand. Man kann es auch in einem nüchterneren Bilde ausdrücken. Wenn das ganze Universum eine ungeheure und komplizierte Maschine ist, so ist der Mensch der Maschinenmeister, der durch ein paar Tropfen Öl an der richtigen Stelle die Maschine in Funktion zu halten imstande ist. Die moralische Substanz der Handlungen des Menschen liefert dieses ‚Öl‘.»

²⁵ In: «ba-machané», 1957.

doxen Juden sehen wollten, der seine Glaubensüberzeugung in Liedern feiert. Und auch alle Vorstellungen von engem, verhärtetem Dogmatismus, die wir mit dem Begriff Orthodoxie leicht in Verbindung bringen, müssen wir uns verbieten. Die Bilder aus Mea Shearim: langbärtige Juden, scheinbar noch ein Stück Mittelalter, bestaunte Touristenattraktion, mögen unsere Vorstellung vom strenggläubigen Judentum mitbestimmt haben, aber gerade die Abgeschlossenheit gehört nicht notwendig dazu. Wenn auch das Einhalten der rituellen Gebote unserem säkularisierten Verständnis bestenfalls noch als Mittel, sich selbst dauern in Zucht zu halten, sich selbst immer wieder verantwortlich zu machen begründet erscheint, wir im übrigen darin aber nur eine Schranke sehen, die den Juden gegen den Andersgläubigen abtrennt, so mag das für die Speisegesetze richtig sein. Im geistigen Bereich aber schloß sich schon der Rabbi Jacob Emden nicht ab, der in seiner Zeit als gesetzestreuer Glaubenseiferer bekannt war und doch für die Christen eintrat und aus dem Neuen Testament zitierte, um die Haltung der Juden «den Brüdern» gegenüber neu zu bestimmen. Und er verriet, was ihm diese Freiheit gab: «Wenn man mir bietet alle Schätze der Welt, werde ich mir auch nicht die geringste Unwahrheit, selbst im gleichgiltigsten Gespräche erlauben, wie viel weniger in wichtigen Dingen, die Glauben und Religion betreffen²⁶.» Die Wahrheit zu leben und zu verantworten, das setzt schon für ihn uneingeschränkte Kenntnis voraus.

Und auch der Talmudschüler Benyoetz sah in seiner religiösen Überzeugung nie eine Schranke, die ihm in irgendeiner Weise den Zugang zur Welt verschlossen hätte. Er nahm zwar nach beendetem Militärdienst das Talmudstudium wieder auf und legte ein Rabbiner-Examen ab, aber ein Studium der Philosophie und Literatur ging nebenher, er war dann als Lektor und Redaktor tätig, und alle Studien und Berufserfahrungen waren Vorbereitung auf den eigentlichen Beruf, den dichterischen.

Die Welt als Gegenstand und Erfahrungsbereich — und wir haben uns zu fragen, wie diese Welt im poetischen Entwurf eines modernen hebräischen Dichters aussieht, den wir noch nicht einen «religiösen» Dichter nennen mögen.

²⁶ Vgl. D. Hoffmann: «Der Schulchan-Aruch...», a. a. O., S. 35f.

Himmel — Asche auf meinem Kopf.
Traum läuft auf bloßen Füßen.
Zum Leid seiner Welt
geht Gott:
kein Wort
rührt tröstend
an seinen alten Thron.
Kein Engel verirrt sich
zu unseren blinden Lippen.

Hier dient die gefühlsbetonte Aussage nur noch als Einstimmung. Und dann gibt es Feststellungen, die mit der Sachlichkeit eines Lageberichts getroffen werden. Gottes Thron, jener Thron, der sich im siebten Palast erhebt und den der Fromme in seiner Herrlichkeit erschauen will, bis über dessen Höhe hinaus die Himmelsleiter reichen sollte, ist jetzt nur noch alt. Mit dieser objektiven Bestimmung ist die persönlich hergestellte Beziehung des zweiten Gedichtbeispiels ebenso ausgemerzt wie der subjektiv empfundene Schmerz des ersten. Die menschliche Verlassenheit wird völlig von der Verlassenheit der ganzen Welt aufgesogen, gerade darum drückt sich diese Klage mit so unbarmherziger Wucht aus. Jede Beziehung ist erloschen: diese und jene Welt stehen sich nicht mehr in der Spannung von Licht und Dunkel gegenüber. Dies ist ein Bild der modernen Welt, aber es wird ergänzt durch sein Gegenteil. Die Negationen weisen auf ihre Position. Wer die moderne Welt so bestimmt, weiß noch um die alte, um ihre spannungsreiche Beziehung zwischen Gottes Herrlichkeit und seiner Schöpfung. Auch hier stehen die Requisiten der Tradition beziehungslos nebeneinander, von göttlicher Kraft nicht mehr durchstrahlt, durch menschliche Kraft nicht mehr verbunden, aber nicht, weil die Kraft eines einzelnen noch nicht ausreicht, sie in sein Bild einzu beziehen, sondern weil die verlebendigende Kraft überall erstarrt ist und allen Wert verloren hat. Der Dichter, der diesen Weltzustand im Gedicht widerspiegelt, hat sich in seine Umwelt einbezogen, die geträumte Weite verlassen. Hier läuft der Traum auf bloßen Füßen, der Realität ausgesetzt, die jetzt die Sicht bestimmt. Der Schwebezustand «zwischen mir und mir selbst» ist aufgegeben, mit dem sich einmal das Grundthema der Suche andeutete. Nun sind die beiden Pole des Ich in eins gezwungen. Ein

Standpunkt ist erreicht, von dem aus Wahrnehmung und Wertung untrennbar geworden sind, doch er ist einbezogen in die allgemeine Situation, er überhebt sich nicht. Die Kritik eifert nicht tendenziös, sie zeigt sich nur in der treuen, echten Nachzeichnung der Lage. Aber diese Poesie ist — im Gegensatz zu unserer Dichtung — noch unerschütterten Werten verpflichtet, die nur wieder aufgedeckt werden müssen. Sie muß sich nicht von Grund auf neu orientieren, ihre Werte nicht neu finden und bestimmen, sie hat den Grund noch, in dem all ihre Werte verankert sind und aus dem sie wieder wirksam werden könnten. Die Haltung, die in diesem Gedicht das Negative als Negatives bestimmt, ist nicht eins der Merkmale, sie ist das wesentliche Kennzeichen dieser Poesie.

Wie immer wir nun diese Haltung nennen wollen, ob religiös (mit aller Vorsicht vor dem Sinn, den dieses Wort in unserer Sprache hat) oder «jüdisch», es ist jedenfalls eine Haltung, die sich nicht dem Leben überläßt, weil es schon das Leben ist, sondern die es in jedem Augenblick erst zum Leben machen muß. Auch die Urquelle dieser Poesie liegt (nach Kürnbergers Wort) «in der Stärke und Reinheit des ethischen Charakters», wird also dort wieder «entdeckt», wo auch schon «die Griechen» sie gefunden haben und wo sie vielleicht immer wieder gefunden werden muß, wenn das Produkt «sieghaften Reiz» haben soll. Aber wie bei uns der Charakter im ethischen Sinn kein Ideal mehr ist, so ist diese Haltung, die die jüdische Wahrheit durch ein Leben verantwortet, in Israel keine Allgemeinverbindlichkeit mehr. Die Kraft, die den Juden durch Jahrtausende jeden Augenblick seines Lebens — auch den bittersten — heiligen ließ zur Ehre des Namens, ist nicht mehr gegenwärtig. Deshalb kann sie für ein Bild der modernen israelischen Welt nur noch Folie sein.

Die Dichtung von Benyoetz ist zwar an die jüdische Wahrheit engagiert, aber sie wirbt nicht, sie will nicht bessern und ändern, sie gestaltet nur und zeigt auf, bleibt mit ihren Mitteln und mit ihrer Wirkung auf den ästhetischen Bereich beschränkt. Nur ein einziges Gedicht, das mit seiner sich wiederholenden Anfangszeile «Sagt es zu Gott» die feststehende Einleitungsformel eines Jom-Kippur-Gebets aufnimmt (imrú lelohím) hat bisher auch — unbeabsichtigte — «religiöse» Wirkung gehabt. Der bekannte Re-

ligionsphilosoph Hugo Bergmann sprach es am Neujahrstag in seiner Synagoge und baute seine Predigt darauf auf. Dieses Gedicht, das den israelischen Leser zwingt, unter seinem Text eine alte, wohlbekanntes Vorlage mitzulesen, ist durchaus als modern und kühn empfunden worden, und es sprengt auch den Rahmen orthodoxer Frömmigkeit, denn es drückt eine Gegenwartssituation in krasser Klage vor Gott unverhüllt aus. Gerade damit aber trifft es auf ein modernes religiöses Empfinden des heutigen Juden, dem es korrespondiert. Doch der unmittelbare Kontakt, der im Empfindungskreis dieses Gedichts noch einmal zwischen Autor und Publikum geschlossen werden konnte, ist nicht bezeichnend für diese Lyrik. Auch in dieser Bedeutung ist sie gewiß nicht «religiös» zu nennen. Benyoetz sieht die moderne jüdische Lage in ihrer Kompliziertheit viel zu klar, um sie ausschließlich zur Glaubenslage verharmlosen zu können. Lieder, die die Feiern jüdischer Feste ausschmücken könnten, gelingen aus solcher Perspektive nicht. Denn die gott-lose Welt muß vor allem Thema dieser Dichtung sein. Der gegebene Zustand, der wahrhaftig erlebt wird, ruft Klage und Trauer auf. Er läßt weder harmonisierende Bilder zu noch utopische Entwürfe, die die Wirklichkeit überspringen. Und der Dichter, der so sieht, ist nicht weniger einsam in seiner Welt, als es das «Waisenkind» in seiner «Gottesweite» war, aber er findet jetzt prägnantere Bilder für diese Einsamkeit, muß sie nicht mehr mit Worten bezeichnen, denen das Odium des Sentimentalisierten schon penetrant anhaftet.

Bin alt geworden zu schnell
spür Kälte und Wind im Gebein
und mir gibt man nicht Kleider als Decken
ich besetz mit der Kraft meiner Hand
den Mantelfetzen mit Flecken
aus Lügen und Phantasterein.

Die Wirkungslosigkeit der Poesie ist hier selbst Thema des Gedichts geworden, das zeigt die Anspielung auf den großen Liederdichter des jüdischen Volkes, auf den König David, den man «mit Kleidern bedeckte, da er alt war und wohl betagt und nicht warm werden konnte». Der moderne Dichter schafft für sein Volk kein Lied mehr, er singt von verlorener, nicht mehr von geglaubter

Schönheit. Die zweite biblische Wendung «mit der Kraft meiner Hand» bezeichnet selbstironisch den Abstand zwischen aufwendigem Pathos und erzielter Wirkung. Diese Verse sind als Motto einem 1964 erschienenen Lyrikband, «Daß es uns wie zu Hause sei», vorangestellt. Sie geben dem Titel — dem Wunsch, der den Vergleich als Maßstab in sich enthält — eine Betonung, die auf seinen Sinn hinweist. Denn: «Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdboden und was darauf wohnt», aber die Lehre aus Davids Liedern zieht nur der «unbehauste» Dichter für sich; die ihn nicht mehr hören, sind auf der Erde «zu Hause».

Der «alte Dichter», eine Rolle, die Benyoetz immer wieder annimmt, ist für einen heute noch nicht Dreißigjährigen gewiß erstaunlich, aber doch keine anempfundene Manier, keine vorgehaltene Maske. Diese Rolle ist gedeckt mit einer Aussage, die das Wesentliche treffen will. Und wer die alte Verpflichtung eines so alten Volkes wieder auf sich genommen hat, kann wohl auch die Aktualitäten seines Tages nie in jugendlicher Unbeschwertheit in ihrem Selbstwert nehmen, für den stellen sie sich wahrscheinlich notwendig in den Bezug, der das Zufällig abfallen läßt und das Wesentliche befreit.

Laß ab von den Dingen
rühr nicht das Vergängliche an.
Bleib bei den Namen der Tiere, der Blumen
ein wenig stehn und geh leise weiter
dahin.
Hier ist kein Stein der einmal dein Haus war
und einen grauen Fleck
am Mantel der Seele
den nanntest du Herz.

«Unsere Sache ist: Erziehung zum Dasein» heißt es in den Aphorismen. «Denn es kann nichts geben als den Tod. Den Sinn muß man nicht finden, auch nicht erfinden, er muß gegeben sein, also muß er gelebt werden — und ist unnennbar wie die Liebe, nach der man nicht forschen soll.» Diese vom Tod schmal zugemessene Lebensspanne, die es zu erfüllen gilt, wird in einer Sphäre der Dichtung immer wieder bis an ihr Ziel gebracht, das der irdischen Schönheit ihr grausames Ende setzt.

Wind weht Dämmerung
und Abschied
sammelt deine Narden
aus allen vergangenen Nächten.
Tausend Ausflüchte weiß der Tag
um nicht auf dein Fenster
zu steigen.
Der Abend sperrt seinen Duft
in die Bäume
löscht alle Blumen aus
und geht von dir fort:
macht seinen Platz frei für Gott
und für seine fruchtbare Erde.

Von einem anderen Bezugspunkt aus wird dieses menschliche Leben aber auch zu der Bedeutsamkeit aufgewertet, die das Judentum ihm immer gegeben hat. Das geschieht vor allem in den Aphorismen, die etwa von 1960 an die Lyrik ergänzen. Gedanken, die in ein poetisches Bild nicht rein eingehen können, werden dann aphoristisch formuliert. Und das jüdische Selbstverständnis ist nun aus sicheren Bestimmungen abzulesen: «Der Gläubige bedarf nicht des Glaubens, sondern des Lebens, um zu glauben. Der Gläubige glaubt nicht an Gott, sondern an die Heiligkeit des Lebens.» — «Der Gläubige lebt nach seinem Weg, lebt jedoch nicht sein Leben, denn er lebt die Existenz, das Sein, Gott.» Für das Verständnis aller Schlüsselbegriffe dieses Dichtens und Denkens geben die Aphorismen die klarsten Hinweise. Was in diesem Denkkzusammenhang «Existenz», «Glaube», «Gott», was «Monolog», «Dialog» bedeutet, decken sie ebenso auf wie das, was wir vorsichtig den «jüdischen Gehalt» der Dichtung nennen möchten. Für das Selbstverständnis des Juden Benyoetz sind sie genau so wichtig wie für das Selbstverständnis seines Dichtens, aber auch dessen Aneignung durch unsere Deutungsbemühung. Sehr oft steht ein Aphorismus sogar in direktem Bezug zu einem Gedicht, das den gleichen Gedanken aufnimmt oder ihn abwandelt und ausführt. «Mensch sein, das ist heute schon: kiddusch ha-schem — Heiligung des Gottesnamens», sagt der Aphoristiker und der Lyriker: Mensch sein / ist Gottes Bruder sein. / Man darf toben den Himmel entlang / Sterne in die Tasche stecken / sich einschleichen / durch

den Himmelschornstein / in die Kammer der Träume / und die
Zeiger des Lebens bemalen mit der Farbe / Unsterblich. /

Eine ganz andere Seite der Lyrik zeigt sich da, eine heitere, verspielte, übermütige, zu jeder Kinderei und jedem Scherz aufgelegte. Und die erhabensten Gegenstände sind dieser Dichtung als Thema gerade recht, sie «tobt» sich im Himmel aus und parodiert und travestiert aus einer Freiheit, die nur dem sicheren Glauben entspringen kann, die zwar mit dem Größten unbefangen spielt, es aber nie hinfällig und lächerlich erscheinen läßt oder ironisch vernichtet. In ihrem kurzen Aufsatz über Benyoetz hat Margarete Susman genau den Grund bezeichnet, in dem dieser Übermut verwurzelt ist. «Weil die großen Probleme von Leben und Tod für den einzelnen tragisch, im ganzen notwendig und sinnvoll sind, darum kann der einzelne sie nur bestehen, wenn er sie innerhalb eines wahrhaft Ganzen sieht. . . Und daraus, daß Benyoetz das Ganze in seiner echten Fülle und Tiefe erlebt, stammt sicher das Berückende, daß er zugleich so wahrhaft fröhlich und so wahrhaft traurig ist²⁷.»

Das Gebet Jonas

Dem Leben wie der Schule entfliehn
auf den Straßen rennen und singen:
«Ese pele — Welch ein Wunder!»
Versehentlich alle Mädchen küssen
und noch ähnliche Sachen machen. . .
Ach, laß mich, Gott, nur noch einmal fliehn
behende wie ein Bräutigam
im Schoß einer rothaarigen Schönen ruhn
und nicht im Bauch des Leviathan!

Wenn wir neben diesem flehentlich-naiven «Ach, laß mich, Gott» nur einen Augenblick wieder die Bitte hören, die die innigste Hinwendung des Menschen zu Gott bedeutete, «Laß mich doch eine Rose sein», dann ahnen wir, in welcher Breite allein die Gebetsform in dieser Dichtung variiert werden kann.

²⁷ In: «Das neue Israel», April 1963 (Zürich).

Gebet

Und gib mir doch nur in einem kleinen Dorf
neben dem Garten Eden
ein Melonenfeld und auch eine Wächterhütte
und Traumgras als Herzensweide
und einen Tropfen Mond
und Segenregen
und auch eine heilsame Sonne
und zwei, drei, vier Geliebte
und einen guten Nachbarn, der nicht viel fragt.

Hier wird nun das fromme «laß mich» ganz unverhüllt zum egoistischen «gib mir», das sich mit einem «nur» zwar noch bescheidenlich herausputzen will, aber die kleine Anfangsbitte summt sich dann beachtlich auf. Da wird nichts Notwendiges, nichts Weltliches vergessen, bis die kleine Behaglichkeit rund ist, abgeschirmt gegen die Umwelt durch den guten Nachbarn, «der nicht viel fragt». Für dieses Gedicht kann es nur noch eine interessante Anmerkung sein, daß zu den Bitten des jüdischen Morgengebets auch die um einen guten Nachbarn gehört. Zum Sinnverständnis trägt das nichts Entscheidendes bei. Dieses Gedicht wird auch in der Übersetzung ganz aus sich selbst verständlich. Die Skala der Verwandlungen nur einer Form aus dem Schatz der hebräischen Tradition ist groß: von der allerengsten Bindung an die Überlieferung und ihre Sinngehalte bis zur größten Freiheit von ihr, dort Pathos, Eindringen auf den unzugänglichen Gott, hier — Humor, der das Allzumenschliche ganz ausschöpft.

Die Antwort auf die Frage, von der wir ausgingen, wie sollen hebräische Dichtungen uns zugänglich gemacht werden können, ist mit diesen wenigen Gedichtbeispielen eigentlich schon gegeben. Einen Zugang finden wir leicht zu den Gedichten, die sozusagen am Rande der jüdischen Welt stehen und etwas aussagen, das uns in unserer Welt gleichfalls vertraut ist. Fast hermetisch schließen sich die Gedichte ab, deren Bilder und Gedanken, deren Form und Gehalt ganz durch die jüdische Welt geprägt sind. «Ein Gedicht ist nichts als das, was es in uns erregt», dieser Aphorismus von Benyoetz bestimmt die Seinsweise eines «fertigen» Gedichts, das als poetisches Gebilde einem Du ausgeliefert wird und damit allen

Zufällen ausgesetzt bleibt. Was kann ein übersetztes Gedicht in uns noch erregen? Wir wollen nicht unbedingt mit Karl Kraus sagen, daß man einen Leitartikel übersetzen könne, aber kein Gedicht, doch einige Bemerkungen müssen wir wohl oder übel auch noch zur Übersetzung machen, denn am Vermittlungsproblem hängt hier der Problemkreis der literarisch-ästhetischen Wertung, und daß das Beurteilen dieser Gedichte, wenn es sich auf andere als Geschmacksgründe stützen will, nicht einfach ist, dürfte klar geworden sein.

Elazar Benyoetz hat selbst deutsche Lyrik meisterlich ins Hebräische übertragen; daß er die praktischen Schwierigkeiten gründlich kennt, zeigt sein Satz, der Übersetzer müsse «schlau sein», um das Unmögliche zu schaffen — die Sprache zu überlisten. Aber es geht nicht nur um die prinzipielle Schwierigkeit des Übersetzens, sondern um unsere Schwierigkeit, aus dem Hebräischen ins Deutsche zu übertragen, aus einer Sprache also, die sich archaische Klänge bewahrt hat in unsere moderne. Wir wissen wohl, daß wir mit dieser Behauptung, darin liege eine besondere Schwierigkeit, zunächst nur die zahlreichen Vor- oder Nachbemerkungen aller Übersetzer, in denen immer zu lesen ist, daß und warum gerade diese Übersetzung so besonders schwierig sei, um eine weitere vermehren, aber wir fühlen uns doch gerechtfertigt, wieder durch Benyoetz selbst, der in einer Reihe von Aphorismen verdeutlicht, was wir meinen:

«Nicht die Worte machen das Gedicht aus, sondern ihre musikalische Zusammenfügung.» — «Nicht nur das Wort, auch der Sinn hat einen Klang.» — «Der Klang ist der Spiegel eines Wortes, in ihm wird Tiefe reflektiert, nicht in der Auslegung.»

Daß wir auf die Wiederherstellung der vollen Melodie des Gedichts in unserer Sprache von vornherein verzichten müssen, wird jedem verständlich sein, der ein hebräisches Gedicht im Original gehört hat. Aber auch noch in anderer Weise muß unsere Sprache die Originale verflachen, wir haben das schon bei unserer Deutung des mystischen Gebet-Gedichtes bemerken können und finden es nun auch durch Aphorismen des Verfassers bestätigt. «Hebräisches Denken ohne Gott ist undenkbar.» — «Elohim hat in der hebräischen Sprache einen weit tieferen Sinn als Gott in

der deutschen — vielleicht, weil Elohim länger in der Seele des Hebräers existiert, als Gott in der Seele des Deutschen.»

Wenn wir «Elohim» mit «Gott» verdeutschen oder den hebräischen «Malach» mit unserem «Engel», wenn wir die Bibelzitate in den Gedichten möglichst in der wörtlichen Lutherschen Übersetzung beifügen, um sie doch vielleicht auch im Deutschen noch als Zitate kenntlich zu machen, selbst wenn sie dann ein wenig «altfränkisch» aussehen, so ist damit das Problem, wie ein solches «jüdisches» Gedicht in einem ganz anderen Sprach- und Traditionsraum wirksam gemacht werden könnte, nicht gelöst, sondern nur bezeichnet. Gerade in dieser Sphäre schleppen die deutschen Wörter, die für die hebräischen eintreten müssen, ihren eigenen Ballast mit, und unser Abnutzungsprozeß zeigt sich vielleicht an Sinn und Wort hier am stärksten. Das übersetzte Gedicht kann aber auch nicht mit einem angehängten Apparat belastet werden, der diese Abnutzung rückgängig machen möchte. Es muß für sich bestehen und aus sich selbst in unserer Sprache wirken. Wie es das können soll, bleibt die Frage, denn noch ein Unterschied in der Entwicklung beider Sprachen muß sich da bemerkbar machen. Das Hebräische hat sich aus seiner erhabenen Starrheit langsam gelöst, es ist auf dem Weg, eine moderne Sprache zu werden, entdeckt immer noch neue Bereiche des Ausdrucks, erreicht erst jetzt eine Feinheit des Gefühls und des Stils, die als Errungenschaft der Entwicklung gewertet werden muß. Unsere Sprache ist korrumpiert, kann sich mancher Nuancierung nicht mehr anschmiegen, ohne in ihrem Gefüge eine fatal falsche Sinnbildung in Kauf zu nehmen, die der Ursprünglichkeit des Originals Gewalt antut.

Und doch sind wir mit diesen Hinweisen noch gar nicht bis zum Kern unseres Übersetzungsproblems vorgedrungen. Er enthüllt sich erst, wenn wir nicht nur wissen, wie Benyoetz das lyrische Produkt bestimmt, das dem Leser überlassen werden muß, sondern wie er die Seinsweise eines Gedichts (oder seiner Gedichte) aufgefaßt wissen möchte. «Ein Gedicht ist nie fertig, auch wenn es vollkommen ist. Das werdende, nicht das schon-seiende bestimmt seine wahrhaftige Wahrheit.» Diese scheinbar verkehrte Beziehung zwischen Sein und Werden läßt sich in vielen anderen Bestimmungen wieder finden. «Es ist dir gegeben, der zu werden,

der du bist.» — «Der Hebräer wird geboren, der Jude wird.» — «Glaube nicht, werde Glaube.» «Gottes Gebot macht den Menschen werdend. Das Werden kann nur monologisch, dem ewig Seienden entgegenströmend, empfunden werden.» — «Sage mir nicht, was Dein Wille sei, aber gib, daß ich Dein Wille werde — und ich werde ihn kennen.»

Wie sehr die eine Grundüberzeugung, die wir wieder nur die «jüdische» nennen können, sich an jeder Erscheinung zeigen läßt, wie sie sich dem, der aus ihr lebt, überall neu offenbart, beweisen die Zitate, die unter verschiedenen Aspekten das gleiche sagen. Das Gedicht, das aus dieser Grundüberzeugung entsteht, muß sie ganz in sich aufnehmen, muß «werden» wie das gelebte Leben selbst. Wenn wir neben dieses aus den Aphorismen ablesbare Selbstverständnis nun eine theoretische Erörterung des Übersetzens stellen, die den charakteristischen Titel «Die Übersetzung als Monolog²⁸» hat, finden wir darin gleich wieder den Satz, der bruchlos zu den angeführten Aphorismen paßt: «Das Gedicht hat keinen dialogischen Charakter oder doch nur insoweit, als es einen Dialog zwischen dem gelebten Leben und der Existenz an sich, dem Dasein, gibt.»

Benyoetz verwirft in diesem Aufsatz die alte These vom Gedicht als Gespräch, der dialogische Charakter ist nur im Gedicht selbst bewahrt, und wenn wir dies nicht ganz formalistisch deuten, kann damit nichts anderes gemeint sein als die Beziehung zwischen Endlichkeit und Ursprung, die der Jude überall lebendig erhält. Dann kann auch das Gedicht nichts anderes sein als ein genaues Spiegelbild dieses jüdischen Lebens, weil es nichts gibt, was nicht aus dem ewig Seienden kommt, und nichts, was nicht darauf zugeht. Zwischen diesem Dichten und diesem Leben lassen sich keine künstlichen unterscheidenden Schranken aufrichten. «Dichten ist Existenzart, Daseinsart, Denkart. Dichter sein heißt nicht, Gedichte schreiben, doch kann das nur jemand wissen, der auch im Schreiben Dichter war.»

Wenn wir nun hören, wie Benyoetz die (seltene, echte, glückliche) Übersetzung eine sprachliche Neugeburt nennt, deren

²⁸ In deutscher Übersetzung erschienen in: «Die Tat». Zürich, 9. Oktober 1964.

Wert sich nicht mehr aus dem Vergleich mit ihrem Original ergibt, sondern nur an der Frage zu prüfen ist: «Ist dies ein echtes Gedicht?» dann sehen wir die letzte Grenze, die unserer Vermittlung gesetzt ist. Denn mit dieser Forderung wird ja nicht etwa eine «freie Nachdichtung» proklamiert; das in der fremden Sprache neu entstehende Gedicht muß selbstverständlich aus Rhythmus, Klang und Sinn des Originals hervorgehen — und es müßte auch den Dialog führen, den das Original führt. Unser Dialog aber, gesetzt, wir brächten ihn trotz aller Schwierigkeiten zustande, wäre nicht gedeckt; den Halt, den die hebräischen Worte haben, können wir durch alle Übersetzerfindigkeit nicht herbeizaubern.

Daß auch ein deutsches Gedicht unter Umständen seinen Wert und seine Nochgültigkeit in einer längst über es hinweggegangenen Lyrikentwicklung einzig aus einer Deckung erhält, erklärt uns für unseren Sprachbereich Hermann Hesse in seinem Briefwechsel mit Dr. Anni Carlson, die am 26. September 1953 an Hesse schrieb: «...man kann daran (an Ihrem Gedicht) studieren, wie auch viel mißbrauchte Worte wieder ihren vollen Wesensgehalt hergeben, wenn sie genau an ihrem Platz stehen. Das ist ein Geheimnis, in das man sich nicht genug versenken kann. Bei Ihnen gibt das Wort ‚süß‘ noch wirklich seine Süße her...» Hesse antwortete darauf: «Ihre Worte über mein Gedicht treffen ins Zentrum des Problems: warum scheint meinem altmodischen und etwas senilen Gedicht erlaubt, was man dem Gedicht eines Jüngeren nicht erlauben würde? Warum scheinen die Worte in diesem Gedicht der Verbrauchtheit und Entwertung nicht oder weniger zu unterliegen, die Dichterworte dieser Art seit zwei Generationen erlitten haben? ...Keiner von uns wäre imstande, meine Verse so zu lesen, als wären sie nicht von mir, als stünde nicht hinter ihnen ein langes Leben und ein umfangreiches Werk. Aber ich vermute und fürchte: wenn einer von uns das dennoch könnte... so würde er eben doch die Verse als gutgemeint, aber rückständig und unwirksam empfinden. Denn sie entsprechen ja wirklich nicht den Forderungen, die man heute an ein Gedicht stellt...²⁹»

²⁹ Abgedruckt in: «Neue Zürcher Zeitung», Sonntag, 17. Januar 1954.

³⁰ Zitiert nach dem deutschen Manuskript.

Das, was Hesse zur Deckung seiner Worte in Anspruch nimmt und nehmen kann, ein langes Leben und ein umfangreiches Werk, die jeder Aussage ihr eigenes Gewicht geben, zeigt uns an einem bekannten Beispiel aus unserer Literatur zwei Dinge noch einmal klar: Wir können den aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragenen Worten die Deckung nicht mitgeben, die sie im Original haben, sie bleiben jeder Entwertung, jedem Mißverständnis ausgesetzt. Denn wir können die Haltung nicht übertragen, aus der sie gesprochen wurden und die ihnen den wahren Halt gibt. Wir können sie zu beschreiben versuchen, aber wir können uns noch nicht einmal anmaßen, sie zu verstehen, diese jüdische Haltung war nie unsere Haltung; in unserer gegenwärtigen Bewußtseinslage können wir sie nur zur Kenntnis nehmen.

Daß sie aus einer Deckung von Wort und Tat entsteht und entstehen muß, ist uns zwar bei diesem jungen hebräischen Dichter weder durch ein langes Leben noch durch ein umfangreiches Werk bezeugt, aber das liegt im Judentum selbst begründet, und es läßt sich sogar aus dem vorhandenen Werk schon belegen, vor allem aus der kritischen Prosa. In einem Aufsatz über «Das Autoritative in der Sprache³⁰» finden wir die folgenden Sätze von Benyoetz: «Die Tat ist (heute) weder durch Gottes Wort aktiviert noch ‚rein menschlich‘, sondern maschinell, perfektioniert geworden. Dieser neue Umstand muß erst begriffen werden. Dem Menschen ist die Verantwortlichkeit abhanden gekommen, er ist ihr nicht mehr gewachsen, weil er seine Taten, die nicht mehr ganz seine sind, nicht verantworten kann. Die Sprache, die aus diesem Umstand entsteht, kann also ebenfalls nicht mehr verantwortet werden... Man neigt dazu, zu glauben, daß die religiöse Sprache eher zur Phrase würde, dennoch stellen die ‚aufgeklärten‘ Leute an sie noch Erwartungen, die nur deshalb berechtigt sein können, weil diese Sprache sich zuvor in der Tat bezeugte, sich ganz mit ihr deckte. Dieses völlige Gedecktwerden hat die Aufklärung nicht zuwege gebracht, jedenfalls nicht bis zu völliger Gewißheit. Die Deckung bleibt Sache des Verstandes, und der ist der Verteidiger aller Parteien. So verwandeln sich im Nu Überzeugungen zu Meinungen und umgekehrt. In der autoritativen Sprache gibt es eben keinen Grund zu meinen, es gilt: Glauben! Man glaubt, die Freiheit in der Mei-

nung zu haben und zu behaupten; ich glaube, der Glaube ist die Freiheit, die es gibt. Gott kann die Welt nicht ersetzen, er kann sie aber sein. Der Mensch kann Gott nicht ersetzen, er kann jedoch im gleichen Recht der Schöpfung mit ihm in der Welt sein, gleichberechtigt mit ihm die Schöpfung verantworten, wie der Schöpfer der Welt so als der für die Welt Geschaffene. Und mit diesem Bezug könnte sich die wahre Sprache ergeben, die ja da war und auch weiterhin wirksam ist in diesen Juden, die sich in die Schöpfung verantwortlich einbegreifen. (Ich spreche hier nur von Juden und nicht von Christen, aus einem einzigen Grund: ich fühle mich nur berechtigt, über Juden zu sprechen, denn von ihnen weiß ich mehr.)...»

REZENSIONEN

MARTIN A. KLOPFENSTEIN: Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung. Gotthelf-Verlag, Zürich und Frankfurt a. M. 1964.

In dieser umfangreichen Berner Doktordissertation von XVI + 517 Seiten (einschließlich 1638 Anmerkungen und verschiedener Register) werden in sorgfältigen Exegesen die Belegstellen des Nomens und Verbuns der Wurzeln šqr, kzb, khš im Alten Testament und in Umweltliteratur untersucht. Auch auf die jeweiligen Septuagintaübersetzungen geht der Verfasser ein. Anschließend findet sich eine Übersicht über den Gebrauch der Wortstämme rmh und šw'. Am Schluß des bis Seite 324 reichenden ersten Kapitels werden die Ergebnisse der Begriffsanalyse dargeboten: Es ist sehr wahrscheinlich, daß šqr (Bund, Recht, Treue brechen) im Vertragsrecht, khš (sagen bzw. machen, daß nicht oder nicht sagen bzw. nicht machen, daß) im sakralen und profanen Strafrecht, šaw' im Bereich der primitiven Magie beheimatet sind, während kzb (Lügen reden) und rmh (betrügen, auch mirmā und remijjā) dem Gebiet des täglichen Handels und Wandels angehören.

Wenn es kein allgemeines Verbot der Lüge im Alten Testament gäbe, so hänge das «mit der strengen Bezogenheit der vielgestaltigen Phänomene der Lüge auf die differenzierten konkreten Formen des Gemeinschaftslebens zusammen...». Das Alte Testament weise «Lüge und Trug in ihren verschiedenartigen Formen kompromißlos als Sünde wider Jahwe und darum als untragbare Schädigung des Gemeinschaftslebens ab...». Das apodiktische Verbot «Du sollst nicht wider deinen *Nächsten* in der Funktion eines