

Einleitung

Martin Buber pflegte zwischen seinen frühen Schriften und seinem »reifen Denken« zu unterscheiden, das sich mit der Veröffentlichung von *Ich und Du* von 1923 an entwickelte. Die Fragestellung, die Buber in seiner Philosophie des Dialogs entwickelte, kristallisierte sich jedoch bereits während der Jahre seines Studiums unter dem Einfluss sowohl seiner philosophischen Lehrer als auch seiner lebenslangen Partnerin Paula, geb. Winkler (1877-1958), heraus und ist schon in den frühesten Schriften zu entdecken. In einem Brief, datiert vom 16./17. August 1899, schreibt sie ihrem geliebten Martin:

»Mensch zu Mensch« sollten wir vor allem zu einander stehen, oh ja – nicht »Franzose zu Deutschem«, nicht »Jude zu Christ«, vielleicht auch weniger »Mann zu Weib«.

So: tat tvam asi. Einfach: Das bist Du! Aber was heißt das? Sollen wir alle Unterschiede verwischen, alle Gegensätze aufheben darum? Wozu? Um es mit unserer Menschlichkeit leichter zu haben? Oder würden wir es dann leichter haben? Liebt man am meisten das, was sich am wenigsten von einem unterscheidet?

Liebt man am meisten das Abgeschliffenste, Flachste?

Sind nicht die Gegensätze der höchste und letzte und feinste Lebensreiz? Liebt man nicht Fülle in Farbe, Form und Tönen – Fülle an Individualitäten?¹

Das Beharren der damals zweiundzwanzigjährigen Paula darauf, dass die »Mensch zu Mensch« Beziehungen nicht notwendigerweise alle individuellen Differenzen ausschließen müssten, ja dies sogar nicht sollten, wurde später von Buber als die Kategorie der »Urdistanz« zwischen den Individuen ausgearbeitet, durch die eine Unterscheidung zwischen Ich und Du erst ermöglicht und somit als der ontologische Grund der »Beziehung« etabliert wird.²

Kurz nachdem er Paulas *cri de cœur* erhalten hatte, ging Buber nach Berlin, um bei Wilhelm Dilthey (1833-1911) und Georg Simmel (1858-1918) zu studieren. Sie lehrten ihn, seine Aufmerksamkeit als Philosoph auf die Unwägbarkeiten des Alltagslebens und auf die alltäglichen Beziehungen zu lenken. In seiner grundlegenden Vorlesung »Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie«, die er mehrfach vor seinen Studenten

1. B I, S. 149.

2. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, *Studia Philosophica Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1950, S. 7-19; in diesem Band, S. 197-208.

hielt, betonte Dilthey, dass er ihnen mehr als »bloße Kulturphilosophie« bieten wolle:

Nur aus dem Verständnis der Gegenwart kann das rechte philosophische Wort an Sie hervorgehen. Versuchen wir also, die Grundzüge der Gegenwart zu erfassen, welche die heutige Generation bestimmen und ihrer Philosophie das Gepräge geben. Der allgemeinste Grundzug unseres Zeitalters ist sein Wirklichkeitssinn und die Diesseitigkeit seiner Interessen.³

Dieser innerweltliche Realismus, so behauptet Dilthey, wurde von Goethe vertreten, der im *Faust* verkündete:

Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Thor! wer dorthin die Augen blinzend richtet,
Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet;
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm; [...]⁴

Dilthey forderte seine Studenten auf, Goethes Rat zu folgen: »Durchdringen Sie sich ganz mit diesem Wirklichkeitssinn, dieser Diesseitigkeit unseres Interesses, dieser Herrschaft der Wissenschaft über das Leben!«⁵ Allerdings räumte Dilthey ein, dass diese Weltlichkeit der Interessen das menschliche Verlangen, die Existenz und ihren letzten Sinn zu verstehen, nicht befriedigen könne. Seinen Studenten erzählte er, leider seien wir in dieser Hinsicht nicht weiser als die Bewohner des antiken Ionien oder die Araber zu Zeiten des Averroes. Trotz des rapiden Fortschritts der Wissenschaften fehlten uns sogar noch mehr als ihnen die Antworten, was den letzten Sinn und das letzte Ziel des Lebens betrifft. Die Grundlagen des religiösen Glaubens und die philosophischen Überzeugungen früherer Zeiten seien mehr und mehr von den Wissenschaften unterminiert worden. Zudem erweise »das historische Bewußtsein [...] immer deutlicher die Relativität jeder metaphysischen oder religiösen Doktrin, die im Verlauf der Zeiten aufgetreten ist. Es scheint uns im menschlichen Erkenntnisstreben selbst etwas Tragisches zu liegen, ein Widerspruch zwischen Wollen und Können.«⁶ Ein unüberwindlicher Pessimismus habe den

3. Wilhelm Dilthey, Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Leipzig u. Berlin 1931, Band VIII, S. 194-203, hier S. 194.

4. Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Zweiter Theil*, in: *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, I. Abt., Bd. 15, Weimar 1888, V. 11441-11446, S. 309.

5. Dilthey, Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie, S. 197.

6. Ebd., S. 197 f.

Menschen ergriffen. »Dieser Schmerz der Leere, dies Bewußtsein der Anarchie in allen tieferen Überzeugungen, diese Unsicherheit über die Werte und Ziele des Lebens«, behauptet Dilthey, »rufen die verschiedensten Versuche in Dichtung und Literatur hervor, die Fragen nach Wert und Ziel unseres Daseins zu beantworten.«⁷

Buber identifizierte sich mit Diltheys »Fragestellung« und übernahm seinen innerweltlichen Realismus. Diltheys Wissenschaftslehre unterscheidet sich in signifikanter Weise von der Kants und der der Empiristen. »In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume, und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.«⁸ Deshalb bestand er darauf, dass die menschliche Erkenntnis der Welt und die menschliche Selbsterkenntnis nicht auf die »Erfahrung der Erscheinungswelt« begrenzt sei, also auf die Welt, wie sie sich den Sinneswahrnehmungen, vornehmlich dem Gesichtssinn, darbiete. Vielmehr hätten wir auch Kenntnis der dynamischen, subjektiven Ereignisse des menschlichen Geistes. Solche Kenntnis werde nicht durch die »Erfahrung« vermittelt, sondern durch das »Erlebnis«, das uns die Erkenntnis der subjektiven inneren Realität der Anderen erleichtere.

Während »Erfahrung« die Grundlage der Erklärung der Erscheinungen der äußeren, objektiven Welt sei, ermögliche das »Erlebnis« ein »Verstehen« sowohl der Anderen als auch des Selbst. Denn die Menschen teilen miteinander gemeinsame grundlegende Wissensstrukturen, die Dilthey »die Kategorien des Lebens« nennt, und damit die Verfertigung von Weltanschauungen als Antwort auf die Rätselhaftigkeit des Lebens. Daraus sei zu folgern: »Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhang wieder; diese Selbigekeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich.«⁹

Dennoch erkennt auch Dilthey die Grenzen seiner Wissenschaftstheorie an. Schließlich muss er zugestehen, dass Subjektivität, wie sie sich im individuellen »Willen« manifestiert, und der objektive, rationale Grund der Welt unvereinbar bleiben. »Wille und Denken lassen sich aber nicht eines auf das andere reduzieren. Das logische Denken des Weltgrundes

7. Ebd.

8. Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Leipzig u. Berlin 1922, Bd. I: S. xviii (Vorrede).

9. Wilhelm Dilthey, Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band VII, Leipzig u. Berlin 1927, S. 191-291, S. 191.

endigt hier, und es bleibt nur die Spiegelung der Lebendigkeit in demselben durch die Mystik übrig.«¹⁰ Während er noch in Diltheys Seminar eingeschrieben war, publizierte Buber 1901 seinen Essay »Über Jakob Böhme« in der von Felix Rappaport herausgegebenen jüdischen Zeitschrift *Wiener Rundschau*, in dem er auf die epistemologische Sackgasse seines Lehrers erneut einging: »Die Welt bleibt das Räthsel, das auf Einen einwirkt, auf das Einer einwirkt, und das doch ewig fern und fremd ist. Der Einzelne verzehrt sich in stummer hoffnungsloser Einsamkeit.«¹¹ Die Neukonstruktion eines »Standorts«, von dem aus der Sinn der menschlichen Existenz zu behaupten wäre, sollte sowohl Bubers frühes Interesse für die Mystik, wie auch die spätere Wendung in seinem Denken bestimmen, die er als »Ontologie des Zwischenmenschlichen« charakterisieren sollte. Die Ich – Du Begegnung werde getragen von einem Ewigen Du, einer Präsenz, die immer in jedem wirklichen Dialog gegenwärtig sei.

Neben Dilthey, auf den sich Buber bis an sein Lebensende respektvoll als »meinen Lehrer« zu beziehen pflegte, wird vor allem Georg Simmel, bei dem Buber ebenfalls studierte, zu einem seiner wichtigen geistigen Mentoren. Als einer der Begründer der wissenschaftlichen Disziplin der Soziologie richtete Simmel schon früh Bubers Aufmerksamkeit auf die flüchtige Natur der zwischenmenschlichen Beziehungen, insbesondere im Leben einer modernen Großstadt. Dass Simmel einen entscheidenden Einfluss auf den intellektuellen Werdegang Bubers hatte, bezeugt nicht zuletzt die Serie von Monographien mit dem Titel *Die Gesellschaft*, die Buber von 1905 bis 1912 herausgab. Im Geleitwort zum ersten der vierzig Bände von *Die Gesellschaft* prägte Buber den Begriff »das Zwischenmenschliche«, um den sozialen Raum zwischen Individuen in gegenseitiger Interaktion zu bezeichnen. An der Universität von Wien studierte er bei Friedrich Jodl (1849-1914), der Diltheys Zurückweisung aller metaphysischen Spekulation bekräftigte und ähnlich wie Simmel einen metaphysischen Realismus vortrug, der die faktische Existenz einer intersubjektiven Realität postulierte, die durch die Du-Erfahrung garantiert sei und damit das Vorhandensein des Mitmenschen voraussetze. Als Herausgeber von Ludwig Feuerbachs *Sämtlichen Schriften* führte Jodl Buber auch in dessen anthropologische Religionskritik ein. In seinem Essay »Über Jakob Böhme« zitiert Buber Feuerbach:

10. Wilhelm Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, S. 75-118, hier S. 117f.
11. Martin Buber, Über Jakob Boehme, *Wiener Rundschau* 12 (1901), S. 251-253, hier S. 251; jetzt in: MBW 2.1, S. 70-74, hier S. 70.

»Ein jedes Wesen sehnet sich nach dem andern, das Obere nach dem Untern und das Untere nach dem Obern, denn es ist von einander entschieden, und solchem Hunger empfahen sie einander in der Begierde« [J. Boehme]. Dies aber ist nach Boehme der rechte Weg zum neuen Gott, den wir schaffen, zur neuen Einheit der Kräfte. Diese Auffassung findet in einem Worte Ludwig Feuerbachs ihre Bejahung und Ergänzung: »... Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); der Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott.« Feuerbach will die Einheit, von der er spricht, auf die »Realität des Unterschiedes von Ich und Du« gestützt sehen. Wir aber stehen heute Boehme näher als der Lehre Feuerbachs, dem Gefühle des heiligen Franciscus von Assisi, der Bäume, Vögel und Sterne seine Geschwister nannte und noch näher dem Vedânta [d.h., der hinduistischen Doktrin, dass die scheinbar individualisierte, zerrissene Realität der Welt nur der »Schleier der Maja« ist, eine schreckliche, mit Schmerz beladene Illusion].¹²

Obwohl der junge Buber Feuerbachs Anthropologie in mystischer Umdeutung übernahm, sollte er später festhalten, dass Feuerbachs Entdeckung des Du, »die man ›die kopernikanische Tat‹ des modernen Denkens genannt hat«, für ihn die »entscheidende Anregung«¹³ war, die nach fünfzehnjähriger Gärung die Philosophie des Dialogs hervorbringen sollte. Die Anregung war doppelter Art. In ausdrücklichem Gegensatz zu Kant und Hegel, die sich auf die menschliche Erkenntnis konzentrierten, suchte Feuerbach den Menschen anthropologisch zu verstehen.¹⁴ Dem entsprechend behauptete er, dass der Mensch nicht allein als erkennendes Subjekt verstanden werden kann, sondern mehr noch als eines, das sich durch interpersonale Beziehungen konstituiert. In der frühen, mystischen Phase von Bubers Denken blieb der Einfluss von Feuerbachs anthropologischem Denken jedoch unerheblich.

Ein Zusammenwirken verschiedener Einflüsse trug zu Bubers Vorstellung von Mystik bei, deren bedeutendster Diltheys Begriff des »Erlebnisses« war. Wie er von Buber verwendet wird, überschreitet das »Erlebnis« die kognitiven Beschränkungen der »Erfahrung«. Auf dem Prinzip der Individuation basierend nimmt diese die Realität als einen verwirrenden Wirbel vielfältiger Phänomene wahr. So findet das »erkennende Selbst« sich nicht nur in Opposition zu den »Dingen«, sondern auch zu den anderen menschlichen Wesen. Im Gegensatz dazu überwindet das »Erlebnis« die Nöte der Erfahrung – den »Schleier der Maya« – und ermöglicht die Realisation von Einheit und die Einsicht in den Sinn des Lebens jen-

12. Ebd., S. 252; jetzt in: MBW 2.1, S. 71 f.

13. Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Lambert Schneider 1948, S. 62; jetzt in: MBW 12, S. 221-312, hier S. 253.

14. Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Leipzig, 1847), § 1:1; § 37: 62-63; § 61-65:83-84.

seits der Einsamkeit des Selbst, wie sie der »Erfahrungswelt« immanent ist, in der sich »das Chaos, das Gewimmel der Finsternis, das keine Einheit kennt«, manifestiert:

Allein es gibt ein Erlebnis, das aus der Seele selber in ihr wächst, ohne Berührung und ohne Hemmung, in nackter Eigenheit. Es wird und vollendet sich jenseits des Getriebes, vom Andern frei, dem Andern unzugänglich. Es braucht keine Nahrung und kein Gift kann es erreichen. Die Seele, die in ihm steht, steht in sich selber, hat sich selber, erlebt sich selber – schrankenlos. Nicht mehr weil sie sich ganz an ein Ding der Welt hingeeben, sich ganz in einem Ding der Welt gesammelt hat, erlebt sie sich als die Einheit, sondern weil sie sich ganz in sich eingesenkt hat, ganz auf ihren Grund getaucht ist, Kern und Schale, Sonne und Auge, Zeche und Trank zugleich. Dieses allerinnerlichste Erlebnis ist es, das die Griechen Ekstasis, das ist Hinaustreten, nannten.¹⁵

Die »Erlebnismystik« befreit den Menschen von der Erfahrung der Andersheit; und wichtiger noch, sie befreit den Menschen von dem Bewusstsein des Selbst als eines partikularen und von anderen begrenzten. Aus der Perspektive dieser Konzeption von Erlebnismystik hat Buber ausführlich über die Mystik in den verschiedenen Kulturtraditionen und die universale Suche nach dem Erlebnis der Einheit jenseits der verwirrenden Vielfalt der Erscheinungswelt geschrieben. In seinen frühen Schriften über den Chassidismus feierte er die einsame Geistreise des Ekstatikers, der »alles Leid und Schwere abgetan« hat und »über der Natur und über der Zeit und über dem Denken« ist, der alle individuellen Dinge der Welt als Einheit erlebt, für den das All nichts und die Seele alles ist und dessen wahres Leben nicht unter seinen Mitmenschen stattfindet.¹⁶ Dennoch erkennt Buber an, dass der Chassidismus durch eine Dialektik von Rückzug aus der Welt und Integration in die Gemeinschaft gekennzeichnet ist, ein Prozess, der ihn von anderen mystischen Traditionen unterscheidet.

Der Chassidismus ist die Ethos gewordene Kabbala. Aber das Leben, das er lehrt, ist nicht Askese, sondern Freude in Gott. [...] Er nimmt das Jenseits ins Diesseits herüber und lässt es in ihm walten, und es formen, wie die Seele den Körper formt. Sein Kern ist eine höchst gotterfüllte und höchst realistische Anleitung zur Ekstase, als zu dem Sinn und dem Gefühl des Daseins. Aber die Ekstase ist hier nicht, wie etwa bei der deutschen Mystik, ein »Entwerden« der Seele, sondern deren Entfaltung; nicht die sich beschränkende und entäußernde, sondern die sich vollende Seele mündet in das Absolute.¹⁷

15. Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Jena: Eugen Diederichs 1909, S. XIIIf.; jetzt in: MBW 2.2, S. 51.
16. Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1908, S. 4f.; jetzt in: MBW 16, S. 176.
17. Martin Buber, Die jüdische Mystik, in: *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frank-

Aber es war nicht diese Dialektik, die die Einbildungskraft des jungen Buber gefangen nahm. In einer anscheinend autobiographischen Passage in *Daniel* gesteht er – in der Gestalt des »Getreuen« – ein, dass er versucht gewesen sei, von »jene[r] sublime[n] Weisheit, die gebietet, die Welt der Zweiheit als die Welt des Scheins abzustreifen ›wie eine Schlangenhaut‹ und in die Welt der Einheit einzukehren«. Aber im Endeffekt widersteht »der Getreue« dieser Versuchung und entscheidet sich, die Einheit als ein menschliches Wesen zu suchen, als ein

die ganz[e] Schwingung der Zweiheit durchlebender Mensch [zu] finden, der ihren furchtbaren Segen empfängt und erträgt. Was gilt es ihm hinfort, daß diese die Welt der Illusion sei? [...] Er will hinfort nicht weichen aus der schwankenden, tobenden, wirbelnden Welt der Entzweiung und des Widerspruchs; [...] lieber dem Heil entsagen, als Satans Reich von ihm auszuschließen. Nicht hinter der Welt, in der Welt will seine Einheit gesucht werden, denn die er sucht, ist nicht Überwindung, sondern Vollendung.¹⁸

Diese Erklärung wird am Ende von *Daniel* abgegeben und markiert einen merklichen Wechsel in Bubers Bemühung, das *principium individuationis* durch einen neu gefassten Begriff der Dualität zu überwinden. »Das Verlagen nach Einheit ist der glühende Grund seiner Seele«¹⁹, dies gelte seit unvordenklichen Zeiten. Die Überwindung der Dualität ist die *philosophia perennis*; unterschiedlich benannt und verschieden verstanden (Geist und Materie, Sein und Werden, Vernunft und Wille und andere Namenspaare), »bleibt [sie im Grunde] sich gleich in der Spannung.« Der »Getreue«, das ist Buber, kommt zu dem Schluss, dass »ihm keiner der Wege genügen [kann], die die Weisheit der Zeiten geht.«²⁰ Der Weg, die Dualität zu überwinden, besteht nicht darin, die Spannung zu eliminieren, »sondern [sie] zu umfassen.«²¹ Das Ich kann nicht von der Welt gelöst werden; in der Tat: »Es gibt wahrhaft kein Ich als das Ich einer Spannung.«²² Auch wenn das menschliche Leben der Tatsache nicht entkommen kann, dass es durch die gebieterischen Gesetze der *Erfahrungswelt* bedingt ist, hat der Mensch dennoch die Möglichkeit, auf die Wirklichkeit einzuwirken und sie zu formen. »Die Seele erlebt weltweit die eigne Freiheit und die eigne Gebundenheit, die eigne Spon-

furt a. M.: Rütten & Loening 1906, S. 5-19, hier S. 13 f.; jetzt in: MBW 16, S. 61-70, hier S. 66.

18. Martin Buber, *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, Leipzig: Insel Verlag 1913, S. 143 f.; jetzt in: MBW 1, S. 183-245, hier S. 241.

19. Ebd., S. 142; jetzt in: MBW 1, S. 240.

20. Ebd., S. 141; jetzt in: MBW 1, S. 240.

21. Ebd., S. 143; jetzt in: MBW 1, S. 240.

22. Ebd., S. 151; jetzt in: MBW 1, S. 244.

taneität und die eigne Eingestelltheit.«²³ Der »Getreue« ist auf die Spannung, die der universalen Erfahrung der Welt inhärent ist, eingestellt: »Der Mensch nimmt die Spannung von Sein und Werden auf sich, und die Seele erlebt weltweit die eigne Stille und die eigne Bewegung, die eigne Starrheit und den eignen Wirbel, die eigne Beständigkeit und die eigene Verwandlung.«²⁴ Der Mensch sollte dieses zweifache »Geheimnis seines Erlebens«²⁵ bekräftigen und dadurch seine Einheit hervorbringen. »Er tut sie, da er die Spannung, die er auf sich genommen hat, in sich zusammenbildet: da er das Ich dieser Spannung erweckt.«²⁶ In der Tat, die »Einheit mußte gelebt, mußte verwirklicht werden können. [...] Die wahrhafte Einheit kann nicht gefunden, sie kann nur getan werden.«²⁷

Diese Spannung bringt notwendigerweise auch eine gegensätzliche Antwort auf das eigene Erlebnis hervor: Verwirklichung und Orientierung. Entweder man lebt und verwirklicht in sich selbst die einander widersprechenden Ansprüche der Wirklichkeit oder man gibt völlig den Erfahrungsgrundsätzen nach und sucht sein Leben entsprechend zu orientieren. Indem man an der zeitlichen und räumlichen Oberfläche der Dinge²⁸ bleibt, vermittelt diese Haltung nur den Schein von Sicherheit, somit eine »falsche [...] Sicherheit«²⁹, weil sie das Selbst zur Isolation inmitten des vielfältigen und in sich instabilen Sogs der Erfahrung verurteilt. Ohne Frage ist eine rationale Orientierung in dieser vom *principium individuationis* regierten Welt notwendig. »Ein nur orientierender [Mensch müßte] in das Nichts verkommen«.³⁰ »Die Orientierung, die sich als allumfassend gebärdet, ist durchaus gottlos.«³¹ Andererseits, »ein nur realisierender müßte in den Gott vergehen«³², und damit scheitern, wie Buber besonders in seiner Darstellung der chassidischen Erzählungen betont, die den Alltag heiligen. Orientierung und Verwirklichung sind dialektisch aufeinander bezogen, weil sie beide notwendig sind. »Das Menschenleben kann der Bedingtheit nicht ent-

23. Ebd., S. 150; jetzt in: MBW 1, S. 244.

24. Ebd., S. 151; jetzt in: MBW 1, S. 244.

25. Ebd. S. 143; jetzt in: MBW 1, S. 240.

26. Ebd., S. 151; jetzt in: MBW 1, S. 244.

27. Ebd., S. 147 u. 149; jetzt in: MBW 1, S. 242 u. 243.

28. Vgl. ebd. In *Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion*, Wien: Verlag R. Löwith 1919, S. 9 spricht Buber von »den seichten Wellen [der] privaten Erfahrungen«; jetzt in: MBW 8, S. 109-127, hier S. 113.

29. Buber, *Daniel*, S. 54; jetzt in: MBW 1, S. 204

30. Ebd., S. 41; jetzt in: MBW 1, S. 197.

31. Ebd., S. 73; jetzt in: MBW 1, S. 211.

32. Ebd., S. 41; jetzt in: MBW 1, S. 197

raten. Aber das Unbedingte steht unauslöschbar im Herzen der Welt geschrieben.«³³

Wie Buber später festhielt, ist *Daniel* der Ausdruck »der großen Dualität des menschlichen Lebens«³⁴ – wobei Orientierung und Verwirklichung im Keim dem korrespondieren, was Buber in *Ich und Du* als »die zwiefältige Haltung« zur Welt darstellt, »die Ich-Du und Ich-Es Haltungen der Welt gegenüber.« Aber in *Daniel* ist die »große Dualität«, wie Buber betont, »nur als Erkenntnis, nicht in ihrem verbindenden und existenziellen Charakter« zum Ausdruck gekommen.³⁵ Sie war noch im Individuellen und noch nicht zwischen Sein und Sein angesiedelt. »Ich hatte seiner Erkenntnis [der des dialogischen Prinzips] schon in der in meinem Buche ›Daniel‹ (1913) dargelegten Unterscheidung zwischen einer ›orientierenden‹, vergegenständlichenden, und einer ›realisierenden‹, vergegenwärtigenden Grundhaltung vorgearbeitet, einer Unterscheidung, die sich in ihrem Kern mit der in ›Ich und Du‹ ausgeführten zwischen der Ich-Es-Relation und der Ich-Du-Relation deckt, nur daß die später nicht mehr in der Sphäre der Subjektivität, sondern in der zwischen den Wesen gegründet ist.«³⁶

Der entscheidende Moment im Übergang zu »einer neuen Art zu denken« war die Kristallisation des Begriffs der *zwischenmenschlichen Begegnung*. Wie Buber festhält: »In Wahrheit ist er [der Begriff der Begegnung] auf dem Wege meines Denkens aus der Kritik des Erlebnisbegriffs, dem ich in meiner Jugend anhing, aus einer radikalen Selbstberichtigung entstanden.«³⁷ In diesem Prozess wurde ihm klar, dass es »im Grunde [...] ja überhaupt nicht auf das ›Erleben‹, also auf die abgelöste Subjektivität, sondern auf das Leben an[kommt]; nicht auf das religiöse Erleben, das eine Abteilung der Psychik betrifft, sondern auf das religiöse Leben, das heißt auf das vollständige Leben des Menschen, des Volkes, im wirklichen Umgang mit Gott und der Welt. Die ›Verabsolutierung‹ des Menschlichen bedeutet dessen Herausreißen aus dem vollständigen Leben, aus der Wirklichkeit; und habe ich je – so viel

33. Ebd., S. 153; jetzt in: MBW 1, S. 245.

34. Brief an Maurice Friedman vom 2. März 1962, B III, S. 537; zitiert im »translator's preface.« Vgl. Buber, *Daniel. Dialogues on Realization*, transl. and intro. by Maurice Friedman (Holt, Rinehart and Winston, 1964), o. S.

35. Ebd.

36. Martin Buber, Nachwort, in: Ders., *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider 1954, S. 287-306, hier S. 295; in diesem Band, S. 243.

37. Martin Buber, Antwort [an meine Kritiker], in: *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963, S. 589-639, hier S. 610; jetzt in: MBW 12, S. 467-524, hier S. 491.

ich weiß, unwissentlich – zu ihrer Förderung beigetragen, so obliegt es mir nun, um so nachdrücklicher auf die Dimensionen der Wirklichkeit hinzuweisen.«³⁸

Im *Vorwort* zur englischen Übersetzung der *Hinweise*, einer Sammlung seiner Essays aus den Jahren 1909 bis 1954, erläutert Buber des Weiteren, dass seine »Erlebnismystik« ein Stadium gewesen sei, »that I had to pass through before I could enter into an independent relationship with being«.³⁹ Er fährt fort, indem er so etwas wie die ausführlichste Erklärung seiner »radikalen Selbstberichtigung« gibt, die zu seiner emphatischen Differenzierung von Ich und Du führte, weil die Einheit, die er suchte, nicht im Selbst, sondern im *Zwischen* von Ich und Du zu finden sei.

Er erklärt, dass seine mystisch-ekstatische Phase vom Streben nach einer Vereinigung des »self« mit dem »all-self« getragen war, die aber in Wahrheit nur die »experience of an exclusive and all-absorbing unity« des eigenen Selbst sei. Dabei entziehe man sich der Aufgabe des Lebens, die verschiedenen Bereiche seines Lebens zu vereinen.

Rather in the ›lower‹ periods he regards everything as preparation for the ›higher‹. But in these ›higher‹ hours he no longer knows anything over against him: the great dialogue between I and Thou is silent; nothing else exists than his self, which he experiences as *the self*. That is certainly an exalted form of being untrue, but it is still being untrue. Being true to the being in which and before which I am placed is the one thing that is needful.⁴⁰

Seine frühe Anschauung komme noch in »Die Lehre vom Tao« von 1909 zum Ausdruck; er habe sie fünf Jahre später verworfen und konnte seine neue Einsicht erst weitere fünf Jahre später zu Papier bringen.

Im Jahre 1914 veröffentlichte Buber eine Sammlung von Essays mit dem Titel *Ereignisse und Begegnungen*,⁴¹ die den Übergang von *Daniel*

38. Martin Buber, Eine Vorrede, in: Ders., *Reden über das Judentum*, Leipzig: Rütten & Loening 1923, S. [VII]-XIX, hier S. XVf.; jetzt in: MBW 20, S. 27-32, hier S. 30.

39. Martin Buber, *Pointing the Way. Collected Essays*, edited and translated by Maurice Friedman (New York: Schocken Books 1957), S. IX; in diesem Band, S. 241.

40. Ebd., S. X. Vgl. »Marta, Marta, du hast viel Sorge und Mühe. Eins aber ist Not.« Lk 10,41 f. Die Wendung »Eins aber ist Not« ist ein häufig wiederkehrender Topos in Bubers Schriften.

41. In *Ereignisse und Begegnungen*, Leipzig: Insel Verlag 1917 (jetzt in: MBW 1, S. 247-278) stellt Buber in drei Teilen elf kurze, zwischen 1907 und 1914 geschriebene Essays zusammen. In seinem Vorwort zur zweiten Auflage des Werks (1925) weist er darauf hin, dass der zweite und dritte Teil des Werks aus Essays bestehe, die im Frühling und Herbst 1914 verfasst wurden, demnach nach der Publikation von *Daniel*. »Mit einem Monisten« wurde zuerst in der Zeitschrift *Die Weißen Blätter* 1/6 (1914), S. 615-620 veröffentlicht.

zu *Ich und Du* markiert. In dem zentralen Essay dieses Bandes »Mit einem Monisten«⁴² bringt er seine Gegnerschaft zur Mystik zum Ausdruck. »Der Mystiker kriegt es wahrhaft oder scheinbar fertig, die ganze Welt, oder was er so nennt, alles, was ihm seine Sinne an Gegenwart und an Gedächtnis darreichen, auszurotten und hinwegzuschaffen, um mit neuen, entlebten Sinnen oder einer ganz übersinnigen Kraft zu seinem Gotte vorzudringen.«⁴³ Im Gegensatz zum Mystiker behauptet Buber: »Mich aber geht eben diese Welt, diese schmerzreiche, und köstliche Fülle all dessen, was ich sehe, höre, taste, ungeheuer an. Ich vermag von ihrer Wirklichkeit nichts hinwegzuwünschen, nein, nur noch steigern möchte ich diese Wirklichkeit. [...] Wirklichkeit ist keine feststehende Verfassung, sondern eine steigerungsfähige Größe.«⁴⁴ Die Wirklichkeit tritt in ihre Fülle ein, wenn man dem Anderen begegnet, wenn »das Gegenübertretende, das Gestalthafte, das Schenkende des Dinges entgegenspringt und mich umfängt«⁴⁵.

»Das Gegenübertretende des Dinges« bezieht sich allerdings noch nicht ausdrücklich auf die *zwischenmenschliche Begegnung*. Zudem konzentriert sich Buber in »Mit einem Monisten« immer noch auf außergewöhnliche Erlebnisse, die Elemente einer religiösen Erleuchtung mit sich bringen. Diese Beschäftigung mit sich selbst wurde 1914 entschieden in Frage gestellt, so erzählt Buber, als er mitten im Krieg von einem jungen Soldaten besucht wurde, der dringlich um seinen Rat fragte. Da dieser Besuch in eine Stunde »religiöser« Begeisterung« einbrach, empfing Buber den jungen Mann zwar mit der entsprechenden Höflichkeit und hörte diesem auch »aufmerksam« zu, war aber während der folgenden Unterhaltung, wie er selbst zugibt, nicht wirklich »mit der Seele dabei«. Daher entging es ihm, dass der junge Mann entscheidende Dinge ungesagt ließ. Als Buber später erfuhr, dass der Besucher im Kampf gefallen war,⁴⁶ wurde ihm klar, dass er es versäumt hatte, sorgfältig auch den unausgesprochenen Fragen seines Gegenübers »zuzuhören«.

Seither habe ich jenes ›Religiöse‹, das nichts als Ausnahme ist, Herausnahme, Heraustritt, Ekstasis, aufgegeben oder es hat mich aufgegeben. Ich besitze nichts mehr als den Alltag, aus dem ich nie genommen werde. Das Geheimnis tut sich nicht

42. *Ereignisse und Begegnungen*, S. 22-36; jetzt in: MBW 1, S. 252-257.

43. Ebd., S. 30; jetzt in: MBW 1, S. 255.

44. Ebd., S. 30 f.; jetzt in: MBW 1, S. 255.

45. Ebd., S. 32; jetzt in: MBW 1, S. 256. Vgl. Wilhelm Michel, *Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit*, Frankfurt 1926.

46. Aubrey Hodes schreibt, dass Buber ihm berichtet habe, der junge Mann habe sich kurz nach dem Zusammentreffen das Leben genommen. Vgl. Aubrey Hodes, *Martin Buber. An Intimate Portrait*, New York 1971, S. 10 f.

mehr auf, es hat sich entzogen oder es hat hier Wohnung genommen, wo sich alles begibt, wie es sich begibt. Ich kenne keine Fülle mehr als die jeder sterblichen Stunde an Anspruch und Verantwortung.⁴⁷

Seitdem gilt für ihn, was er im »Vorwort« zur englischen Übersetzung von *Hinweise* gesagt hat: »Being true to the being in which and before which I am placed is the one thing that is needful.«

In den Tagen unmittelbar vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs empfing Buber einen weiteren Besucher, der sein Verständnis von Gott herausforderte. Bis dahin war Gott für ihn die unpersönliche mystische Gestalt der Gottheit gewesen, die sich in der Seele des einsamen Mystikers manifestierte. Im Zuge der Unterhaltung mit seinem Besucher, dem Reverend William Hechler (1845-1931), der die Aussicht auf den Krieg mit apokalyptischem Enthusiasmus als die unmittelbar bevorstehende Ankunft der Erlösung, wie sie vom Propheten Daniel vorhergesagt war, begrüßte, wandelte sich diese Anschauung. Als er bemerkte, dass Buber seine überschwänglichen Erwartungen nicht teilte, legte der anglikanische Geistliche seine Hand auf Bubers Schulter und sagte: »Lieber Freund! Wir leben in einer großen Zeit. Sagen Sie mir: Glauben Sie an Gott?« Buber zögerte, darauf mit Ja zu antworten, aber nach einem Augenblick bestätigte er, um seinen verehrten Freund nicht zu beleidigen, dass er an ihn glaube. Nachdem er Hechler verabschiedet hatte, fragte er sich, warum er trotz seines Zögerns dennoch versichert hatte, dass er an Gott glaube. »Hatte ich die Wahrheit gesagt? ›Glaubte‹ ich an den Gott, den Hechler meinte? Wie verhielt es sich mit mir?« Erst später fand Buber eine Antwort auf diese Frage:

»Wenn an Gott glauben«, so hieß es, »bedeutet, von ihm in der dritten Person reden zu können, glaube ich nicht an Gott. Wenn an ihn glauben bedeutet, zu ihm reden zu können, glaube ich an Gott.« [...] »Der Gott, der diese Stunde der Menschengeschichte, diese Stunde da vor dem ›Weltkrieg‹, Daniel so vorzuwissen gibt, daß der ihren festen Platz im Zug der Zeiten bestimmen kann, ist nicht mein Gott und nicht Gott. Der Gott, zu dem Daniel in seinem Leid betet, ist mein und aller Gott.«⁴⁸

47. Martin Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart: Kohlhammer 1960, S. 37; jetzt in: MBW 7, S. 274-312, hier S. 297.

48. Ebd., S. 35; jetzt in: MBW 7, S. 295. In seinem späten Text *Begegnung* stellt Buber fest, dass ihm die Antwort, seinen Glauben betreffend, unmittelbar nach Hechlers Abschied kam. In einer Vorlesung, die er im März 1922 hielt, erzählte er, dass ihm die Antwort auf einer Zugfahrt im Herbst 1921 eingefallen sei. »Vor einigen Monaten nun, es ist etwa ein halbes Jahr her, als ich im Zug zu einer Zusammenkunft mit einigen Freunden fuhr, kam mir plötzlich, ohne dass ich vorher darüber nachgedacht hätte. [...] kam mir urplötzlich aufs Wort genau, also nicht aus Worten zusammengesetzt, die ich vorher überlegt hatte, in einer gefügten Wortfolge [...]

Die Koinzidenz des Austauschs mit Hechler mit der unglücklichen Begegnung – in Wahrheit einer *Vergegnung* – mit dem jungen Besucher haben den theologischen und existentiellen Horizont für Bubers Philosophie des Dialogs bestimmt.

Das Konzept des Dialogs sollte langsam Gestalt annehmen; die erste flüchtige Skizze des Gesamtwerks, in dessen Rahmen *Ich und Du* als Auftakt geplant war, wurde im Frühjahr 1916 notiert.⁴⁹ Im Anschluss daran verordnete sich Buber eine »spirituelle Askese«⁵⁰, um seinen Gedanken Gelegenheit zu geben, sich zu fokussieren. Es dauerte noch einmal drei Jahre, bevor Buber im Herbst 1919 »die erste, noch unbeholfene Niederschrift von ›Ich und Du‹« anfertigen konnte. Dieses Dokument »sollte ursprünglich den ersten Teil eines fünfbändigen Werkes bilden.«⁵¹ Obwohl dieser erste Entwurf nicht sehr kohärent ist,⁵² besitzen wir aus derselben Zeit auch eine veröffentlichte Version der ursprünglichen Formulierung seiner Philosophie des Dialogs. Wie Buber erläutert, geschah »die Klärung [...] zunächst [...] im Zusammenhang meiner Deutung des Chassidismus: In dem im September 1919 verfaßten ›Geleitwort‹ zu dem Buch, ›Der große Maggid und seine Nachfolge‹ (1921) wird die jüdische Lehre als ›ganz auf die doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du, auf die Gegenseitigkeit, auf die *Begegnung* gestellt‹ gekennzeichnet.«⁵³ Als Ziel der chassidischen Frömmigkeit wird nicht mehr das mystische Erlebnis des einsamen Individu-

die Antwort.« Buber, *Religion als Gegenwart*. Siebenter Vortrag, (Arc. Ms. Var. 350 bet 29); jetzt in: MBW 12, S. 87-160, hier S. 145.

49. Martin Buber, Nachwort [zu *Die Schriften über das dialogische Prinzip*], S. 294; in diesem Band, S. 233.
50. Ebd. In einem Brief vom 21. Januar 1919 an Hugo Bergmann berichtet Buber: »Ich arbeite jetzt an den allgemeinen Grundlagen eines philosophischen (gemeinschafts- und religionsphilosophischen) Systems, dessen Aufbau die nächsten Jahre gewidmet sein sollen.« B II, S. 28.
51. Ebd. Siehe Brief vom 13. Mai 1922 an Hugo Bergmann: »Ich bin nun an der Kelter. Der Prolegomenaband meines Religionswerkes, ›Ich und Du‹, der das Urphänomen behandelt, erscheint demnächst; der erste Teil des Werkes wird hoffentlich im Herbst folgen; wenn mir die gleiche Arbeitsgnade wie seit einer Weile beschieden bleibt, wird das Ganze 1924 fertig werden.« B II, S. 99.
52. Rivka Horwitz vertritt die Ansicht, dass der erste Entwurf nicht mehr existiert. (Rivka Horwitz, *Buber's Way to ›I and Thou‹. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures ›Religion als Gegenwart‹*, Heidelberg 1978, S. 163.) Bei den Recherchen zu diesem Band sind allerdings weitere umfangreiche Materialien zu Tage getreten, darunter vermutlich auch wesentliche Bestandteile dieses ersten Entwurfs. Vgl. den Kommentar zu *Ich und Du* in diesem Band und Andreas Losch, Überlieferung und Kompositionsstruktur von *Ich und Du*. Ein Neuanatz der Interpretation, *ZfBeg* 1/2018, S. 19-33.
53. Buber, Nachwort [zu *Die Schriften über das dialogische Prinzip*], S. 294; in diesem Band, S. 233.

ums bezeichnet. Buber ist jetzt der Meinung, dass »die asketische Ekstase [...] nicht göttlicher, sondern dämonischer Art [sei]. Man soll den ›bösen Trieb‹, die Leidenschaft in sich nicht ertönen, sondern mit ihr Gott dienen.«⁵⁴ Ohne Zweifel hat die Askese und ihr Impuls, das Unendliche zu erreichen, den Chassidismus geprägt, aber sie wurde durch »die Lehre der Heiligung des Alltags« in Grenzen gehalten. Das Grundprinzip des Chassidismus ist nun nicht mehr die Verwirklichung einer unpersönlichen mystischen Gottheit in den Tiefen der Seele; vielmehr ist es das Ereignis der Begegnung als Antwort auf Gottes Ansprache, wie sie in allen Aspekten unseres kreatürlichen Lebens gespiegelt wird. Auf Grund der Antwort auf Gottes dialogische Ansprache wird die Einheit (*Jichud*) der Welt verwirklicht. Und Gott selbst, »die Einheit ohne Vielheit«⁵⁵, nimmt Wohnung in der *Jichud der Vielheit*, wie er vom Chassiden verwirklicht wird. Die Anerkennung und die aufmerksame Antwort auf die Andersheit des Anderen, die Andersheit Gottes manifestiert sich in der Welt. Obwohl schicksalslos, entscheidet sich Gott, in die Welt einzutreten und ihr Schicksal zu teilen. »Die Weltgeschichte ist nicht Gottes Spiel sondern Gottes Schicksal.«⁵⁶ Göttliche Immanenz wird nicht allein durch Gott bewirkt, noch allein durch den Menschen. Gott und Mensch müssen zusammen am Werk der Schöpfung arbeiten. »Hier ist der Mensch, dieser elende Mensch, seinem Ursinn nach der Helfer Gottes. Um seines, des ›Wählenden‹, des Gottwählen-könnenden willen ist die Welt erschaffen worden. [...] Die Sphären sind auseinandergewichen, daß er [der Mensch] sie einander nähere. Seiner harret die Kreatur. Gott harret seiner. Von ihm, von ›unten‹ muß der Antrieb zur Erlösung ausgehen. Die Gnade ist Gottes Antwort.«⁵⁷

Gnade wird ein Schlüsselbegriff in *Ich und Du* werden: »Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden«⁵⁸; denn es bezeichnet den freien Akt eines transzendenten Anderen, auf den Buber in einem kurzen Vorschlag für ein Buchprojekt, der auf den 5. Februar 1918 datiert ist, als auf *das Gegenüber*⁵⁹ sich bezieht. In die-

54. Martin Buber, Geleitwort, in: *Der große Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt a.M.: Rütten und Loening 1922, S. XIII-XCVI, hier S. XXVI. jetzt in: MBW 17, S. 53-96, hier S. 60.

55. Ebd., S. XXXV; jetzt in: MBW 17, S. 64.

56. Ebd., S. XXXVI; jetzt in: MBW 17, S. 65.

57. Ebd., S. XXII; jetzt in: MBW 17, S. 58

58. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig: Insel Verlag 1923, S. 18; jetzt in diesem Band, S. 44.

59. Horwitz, *Buber's Way to ›I and Thou‹*, S. 156-165. Auf der Grundlage einer detaillierten Analyse dieses nur eine Seite umfassenden Dokuments äußert Horwitz die Vermutung, es habe als Ideenskizze für den dritten Teil von *Ich und Du* gedient.

sem Entwurf ist das *Gegenüber* Gott, aber mit zunehmender Präzisierung seines Dialog-Konzepts bezeichnete es jede Art von Dialogpartner, dessen radikale Andersheit durch eine Urdistanz konstituiert wird, die anthropologische Grundlage⁶⁰ jeder dialogischen Beziehung. Auf Grund der Urdistanz zwischen allem Sein beruht »jede wirkliche Beziehung in der Welt [...] auf der Individuation; die ist ihre Wonne, denn nur so ist Einandererkennen der Verschiedenen gewährt«⁶¹.

Auf die Bitte von Franz Rosenzweig hin hielt Buber im Januar und Februar 1922 eine Folge von Vorlesungen am Frankfurter Freien Jüdischen Lehrhaus, das Rosenzweig gegründet hatte und leitete. Diese Vorlesungen, unter dem allgemeinen Titel »Religion als Gegenwart«⁶², dienten Buber dazu, seinen *Gedankengang*⁶³ weiter zu klären. Die acht Vorlesungen, besonders die vierte, fünfte, sechste und achte, stellen die Grundlage von *Ich und Du* dar.⁶⁴ In diesen vier Vorlesungen widmet er sich der Frage, die er in der ersten Vorlesung gestellt hatte:

Wir wollen gemeinsam zu erkunden suchen, inwiefern es Religion als Gegenwart gibt. Religion also nicht als Erinnerung und Hoffnung, sondern als gelebte Gegenwart. Das bedeutet aber auch, dass diese Frage nicht etwa gerichtet wird zur Erkundung, nicht etwa vorgenommen wird an diesem Zeitalter, in dem wir leben, so sehr gerade es uns diese Frage auferlegt, sondern dass notwendigerweise wir diese Frage richten müssen an alle Zeit, dass wir nicht fragen können, inwiefern Religion in dieser unserer Gegenwart Gegenwart ist, sondern dass wir fragen müssen, inwiefern Religion absolute Gegenwart ist, die nie zur Vergangenheit werden kann und somit in jeder Zeit und für jede Zeit Gegenwart werden und Gegenwart sein muss. Denn sonst wäre diese Frage in die ganze Problematik unserer Zeit und jeder Zeit wieder eingestellt, müsste immer neu gestellt werden und könnte nie wirklich beantwortet werden. Nur indem wir sie so absolut stellen, so zeitlos und allzeitlich, stellen wir sie restlos. Wir fragen uns: Inwiefern ist Religion absolute Gegenwart, die nicht zur Vergangenheit werden kann? Inwiefern ist sie eine Gegenwart, die von keiner anderen begrenzt wird und die daher auch von keiner anderen aufgehoben werden kann? Das bedeutet zugleich: Inwiefern ist Religion unbedingte Wirklichkeit und dennoch an nichts Wirkliches grenzend, von keinem Wirklichen

60. Vgl. Martin Buber, Nachwort [vom Oktober 1957] zu *Ich und Du*, Heidelberg: Lambert Schneider 1958, S. 107; in diesem Band, S. 243.

61. *Ich und Du*, S. 125; in diesem Band, S. 62.

62. Buber, Religion als Gegenwart, jetzt in MBW 12, S. 87-160.

63. Buber, Nachwort [zu *Die Schriften über das dialogische Prinzip*], S. 294; in diesem Band, S. 233.

64. In den ersten drei Vorlesungen kritisiert Buber Auffassungen der Religion, die sie in Funktion oder in Abhängigkeit von verschiedenen Sphären des Lebens sehen. Damit übt er implizit Kritik an seinen früheren vordialogischen Positionen. Für eine umfassende philosophische Analyse von »Religion als Gegenwart«. Vgl. Ashraf Noors Einleitung zu MBW 12, S. 39-50.

sich abhebend, von keinem andern Wirklichen zu berichtigen, sondern aus sich selbst, in sich selbst unbedingt wirklich? Und zum dritten bedeutet es: Inwiefern ist Religion für jeden gegenwärtig? Inwiefern ist sie etwas, was da ist für jeden?⁶⁵

Rosenzweig sorgte dafür, dass ein Stenograph Bubers Vorlesungen niederschrieb, ebenso die Einwürfe der Zuhörer wie auch Bubers Antwort auf die Kommentare und die aufgeworfenen Fragen. Das vom Stenographen angefertigte Typoskript der Vorlesungen wurde zuerst von Rivka Horwitz⁶⁶ publiziert und ist jetzt im Band 12 der MBW unter dem Titel »Religion als Gegenwart« verfügbar. Rosenzweig versuchte den Vorlesungen beizuwohnen, so weit es die versagenden Kräfte seines Körpers erlaubten; als das nicht mehr möglich war, informierte er sich mit Hilfe des stenographischen Transskripts der Vorlesungen. Er teilte Buber seine kritischen Reflektionen mit, so auch später, als er die Korrekturbögen von *Ich und Du* las. Buber antwortete stets dankbar auf Rosenzweigs Kritik und kümmerte sich pflichtschuldigst um die Klarstellungen und Berichtigungen, die sein Freund vorschlug: »Ich danke Ihnen von Herzen für Ihre große, großartige Kritik und bitte Sie, den weiteren Bogen [...] die gleich gütige Unerbittlichkeit und strenge Rückhaltlosigkeit zu bewahren.«⁶⁷ Ihr Briefwechsel war des Weiteren mit Reflexionen über die Natur der Religion durchsetzt – ein Begriff, den Rosenzweig vehement ablehnte, weil er ein genuines Glaubensleben zu sehr einenge und verzerre. Buber teilte Rosenzweigs Furcht, dass die »Religion« oft genug den Menschen von Gott und von dem ablenke, was er in seinen chassidischen Schriften als »Heiligung des Alltags« rühmte. In einem Essay, den er kurz nach der Veröffentlichung von *Ich und Du* schrieb, stellte er fest:

[Es ist] weit gemächlicher [...], mit der Religion als mit dem Gott zu tun zu haben, der einen aus Heimat und Vaterhaus auf die ruhelose Wanderschaft verschickt. Dazu kommt, daß Religion ihren kultivierten Anhängern allerlei ästhetische Erquickungen zu bieten hat. [...]. Deshalb sind zu allen Zeiten die wachen Geister wachsam gewesen und haben vor der in der Religion versteckten ablenkenden Kraft gewarnt.⁶⁸

Ganz im gleichen Sinne warnte Rosenzweig Buber davor, nicht die Ich-Du-Beziehungen zum Nachteil der Welt des Es, die Gottes geschaffene

65. Buber, Religion als Gegenwart, jetzt in: MBW 12, S. 88 f.

66. in: Horwitz, *Buber's Way to I and Thou*, S. 43-152.

67. Buber an Rosenzweig, 14. September 1922 in B II, S. 128.

68. Buber, Religion und Gottesherrschaft, *Frankfurter Zeitung* vom 28. April 1923; jetzt in MBW 9, S. 84-86. Buber glaubte auch: »Die Religion ist die Urfahr der Menschheit.« Zitiert von Rudolf Pannwitz, *Der Chassidismus*, *Merkur* 9 (1954), S. 810-830, hier S. 820.

Ordnung darstelle, zu privilegieren und bemerkte dazu: »Was soll denn aus Ich und Du werden, wenn sie die ganze Welt und den Schöpfer dazu verschlingen müssen? Religion? Ich fürchte es – und schüttle mich vor dem Wort wie immer wenn ich es höre.«⁶⁹

Rosenzweig und Buber teilten die Auffassung, dass das Leben des religiösen Glaubens, das bis dahin die gesamte menschliche Existenz beherrscht hatte, seit der Aufklärung in erbärmlicher Weise beschränkt und zu einer der disparaten und miteinander konkurrierenden Sphären von Handlungen und Werten eingeengt worden war, wie sie die moderne Gesellschaft charakterisieren. In dieser Weise auf den Bereich individueller Wahl verwiesen, wurde der religiöse Glaube zu einer subjektiven Option. Man hatte, wie Max Webers berühmtes Wort lautete, entweder »ein Ohr« für die Religion oder nicht. (Weber gab offen zu, er habe es nicht, trotz seines Interesses an der Religionssoziologie.) Zu Beginn seiner Vorlesungen verwarf Buber diese Ansicht rundheraus. Religiöser Glaube ist, bekundete er, »nicht eine Gabe neben andern Gaben, die man hat oder nicht. Man ist auch nicht so religiös, wie man künstlerisch ist, und auch nicht einmal so, wie man moralisch ist.«⁷⁰ Die Religion auf persönliche Neigungen beschränken zu wollen, zu »Seelenmomenten«, beklagt Buber, kommt ihrer »Vernichtung«⁷¹ und einem »Selbstmord des Geistes«⁷² gleich. Vielmehr, so argumentiert er, gehört das Religiöse zum Urgrund des wahren Lebens und um es zu öffnen, bedarf es keiner »besondere[n] geistige[n] Begabung.«⁷³ Das Religiöse ist die Antwort auf den »Auftrag eines Seienden, de[n] Auftrag *des* Seienden«⁷⁴, den wir gewöhnlich Gott nennen und den Buber in seinen Lehrhaus-Vorlesungen die »absolute Gegenwart« und in *Ich und Du* das »Ewige Du« nennt.

Das Religiöse »ruht auf dem Fundament einer Seinsbindung, einer Bindung an das Seiende.«⁷⁵ Ohne diese Bindung werden alle religiösen Begriffe und Praktiken inhaltsleer, im besten Falle eine »Abart der Kunst«, eine freie Schöpfung des menschlichen Geistes. Zudem wird die »Seinsbindung« zu Unrecht »Glaube« genannt.⁷⁶ Vielmehr wird diese Bindung auf Grund einer Beziehung zur »Absoluten Gegenwart«, zum »Ewigen Du« verwirklicht. Abgeleitet vom Verb »ziehen«, bezeichnet

69. Rosenzweig an Buber, undatiert, B II, S. 128.

70. Buber, Religion als Gegenwart, jetzt in: MBW 12, S. 89.

71. Ebd., S. 111.

72. Ebd., S. 91.

73. Ebd., S. 89.

74. Ebd., S. 97.

75. Ebd.

76. Ebd.

»Beziehung« die dynamische Qualität eines gegenseitigen Bezogenseins zwischen zwei autonomen Subjekten, einem »Ich« und einem »Du«. Das familiäre Pronomen der zweiten Person – Du – ist in der umgangssprachlichen deutschen Rede beschränkt auf die Ansprache enger Freunde, Verwandter und Kinder. Aber man spricht auch Gott als Du an. Es ist genau dieses Kontinuum des Du-sagens als zugleich weltlich und heilig, das Buber einzufangen sucht, indem er die *Ich – Du Beziehung*, eine Beziehung, die zu verstehen ist als eine zwischen zwei Individuen, »eine Seinsbindung, eine Bindung an das Seiende«, als den eigentlichen religiösen Akt bezeichnet. Gottes Gegenwart wird widergespiegelt in der Gegenwart eines *Gegenüber*, des Er oder der Sie, denen man im alltäglichen, säkularen Leben begegnet. Denn »the I-Thou relation to God and the I-Thou relation to one's fellow man are at bottom related to each other.«⁷⁷

Der Eintritt in die Beziehung mit der ewigen Gegenwart findet nicht in der Einsamkeit statt, »sondern eben dadurch, daß man in die Welt auch eintritt, in der Welt den Sinn bewährt.«⁷⁸ Rosenzweig äußert ein ähnliches Verständnis von der überwältigenden Stimme der Offenbarung. In einer Passage des *Sterns der Erlösung*, die Buber in seinem Exemplar des Werks unterstrichen hat,⁷⁹ ist zu lesen: »Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff aller Gebote. Mit diesem Gebot verläßt die mündig gesprochene Seele das Vaterhaus aus göttlicher Liebe und wandert hinaus in die Welt.«⁸⁰ In einem Essay, den Buber und Rosenzweig später gemeinsam verfassten, stellen sie diese weltliche Berufung der Offenbarung als den kerygmatischen Kern der biblischen Religiosität dar: »Soziales« und »religiöses« Gebot sind in der Tora nicht zu scheiden: das Religiöse ist die Richtung, aber das Soziale ist der *Gang*.«⁸¹ In einem seiner frühesten Briefe an Rosenzweig hielt Buber fest, dass diese Lehre in einem Diktum des römischen Gelehrten Plinius des Älteren aus dem ersten Jahrhundert zusammengefasst sei: *Deus est mortali*

77. Buber, *Philosophical Interrogations: Interrogations of Martin Buber [and others]*, hrsg. und eingel. von Sydney and Beatrice Rome, New York u. Evanston: Holt, Rinehart and Winston 1964, S. 33-117, hier S. 99; jetzt in: MBW 13, S. 594. Vgl. Heiligkeit »ist wahrhafte Gemeinschaft mit Gott und wahrhafte Gemeinschaft mit den Wesen in einem«. Martin Buber, *Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und die Völker*, Frankfurt a.M.: Rütten und Loening 1919, S. 19; jetzt in: MBW 11.1., S. 125-156, hier S. 131.

78. Buber, *Religion als Gegenwart*, jetzt in: MBW 12, S. 147.

79. Horwitz, *Buber's Way to I and Thou*, S. 145,

80. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1993, S. 229.

81. Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Sprache der Botschaft*, in: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag 1936, S. 55-75, hier S. 64; jetzt in: MBW 14, S. 56-67, hier S. 61.

iuvare mortalem,⁸² was, wie Rosenzweig erklärt, zu verstehen sei als »Gott besteht darin, daß der Mensch dem Menschen helfe.«⁸³

Bubers Philosophie des Dialogs zeichnet sich durch das aus, worin diese »Hilfe«, die der Mensch dem Anderen gewähren soll, besteht. Die kumulativen »Einsichten«, die er in der Periode unmittelbar vor und während des Ersten Weltkriegs über die menschlichen Verhältnisse und, wie er betonen sollte, über sich selbst⁸⁴ sammelte, veranlassten ihn dazu zu erkennen, dass die Befolgung von Gottes Gebot: »Liebe Deinen Nächsten« nicht auf ethische Taten beschränkt ist. Vielmehr ist es ein Akt der Begegnung mit dem Anderen, »der Treue zu dem Sein, in das und vor das man gestellt ist«⁸⁵. Obwohl die Begegnung mit dem Anderen »die einzige Sache ist, die getan werden muss«, gibt es dafür keine Vorschriften und schnellen Rezepte, wie das zu tun ist, außer der »vollkommene[n] Akzeptation der Gegenwart« des Anderen.⁸⁶ Buber hatte gelernt, dass es Momente im Leben mit Anderen gibt, in denen der Mensch aufgerufen ist, mit ihnen in Verbindung zu treten ohne die Anleitung durch etablierte kognitive Kategorien und Verhaltensregeln im intersubjektiven Umgang oder im sozialen Leben. Dem Anderen als Du zu begegnen bedeutet, das sichere Wissen und die Normen, die durch diese Kategorien und Codes bereitgestellt werden, beiseite zu stellen; in der Tat, die Ich – Du Beziehung beinhaltet Unsicherheit, aber eine heilige Unsicherheit. »Das ist aber die erhabne Schwermut unsres Loses«⁸⁷, dass es notwendig ist, unser Leben in den gegebenen kognitiven und normativen Strukturen der eigenen Lebenswelt zu verankern. Aber so notwendig sie für einen ordnungsgemäßen Verlauf des Lebens sein mögen, wer ihnen folgt, läuft Gefahr, sich auf den Anderen, der in seinem existenziellen Bedürfnis als Gegenwart vor einem steht, als auf ein Es, einen bloßen *Gegenstand* zu beziehen.

82. Buber an Rosenzweig, Brief vom 24. August 1922, B II, S. 120.

83. Vgl. »Ein wundervolles Wort habe ich neulich bei Plinius gefunden (offenbar aus Poseidonios zitiert), ein Motto für den Sozialistischen Bund: Deus est mortali iuvare mortalem. Wohl die schönste Definition Gottes!« Brief Bubers an Gustav Landauer vom 9. August 1913, B I, S. 340, sowie Anmerkung 3, die die Übersetzung Bubers wiedergibt.

84. Vgl. »Der Mensch soll zuerst selbst erkennen, dass die Konfliktsituationen zwischen ihm und den anderen nur Auswirkungen der Konfliktsituationen in seiner eigenen Seele sind, und dann soll er diesen seinen inneren Konflikt zu überwinden suchen, um nunmehr als ein Gewandelter, Befriedeter zu seinen Mitmenschen auszugehen und neue, gewandelte Beziehungen zu ihnen einzugehen.« Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Den Haag: Pulvis Viarum 1948, S. 26; jetzt in: MBW 17, S. 233-250, hier S. 243.

85. Vgl. Buber, Foreword zu *Pointing the Way*, S. X; jetzt in diesem Band, S. 242.

86. Buber, *Ich und Du*, S. 92; jetzt in diesem Band, S. 83.

87. Ebd., S. 114; jetzt in diesem Band, S. 96.

Buber stellt das dialogische Leben dar als durch das dialektische Wechselspiel von *Gegenwart* und *Gegenstand* bestimmt. Nach seiner Darstellung ist die Etymologie dieser Begriffe kennzeichnend: *Gegenwart* verweist auf ein Subjekt, das vor einem wartet, wartet anerkannt zu werden, als ein Du angesprochen zu werden; *Gegenstand* auf etwas (ein Es), das vor einem steht, um benutzt zu werden oder um in ein epistemologisches Netz von räumlich-zeitlichen Kategorien eingestellt zu werden, um seine Beziehung zu anderen Objekten zu bestimmen. Im Gegensatz zu einem *Gegenstand* transzendiert eine *Gegenwart* die Matrix von Zeit und Raum; als solche ist die *Gegenwart* eines anderen menschlichen Wesens – ebenso wie die Flora und Fauna der natürlichen Ordnung und die Werke der Kunst und der Literatur, die den schöpferischen Geist der Mitmenschen verkörpern – in Gott gegründet, der absoluten Gegenwart, dem Ewigen Du. In der Tat ist Gott, wie Rosenzweig dafür hielt, eine Gegenwart, ewig gegenwärtig. Beide, sowohl er als auch Buber, haben demgemäß *Ehejeh ascher Ehejeh*, Gottes Antwort auf Moses' Bitte, seinen Namen zu offenbaren, (Exodus 3:14) als »Ich werde dasein, als der ich dasein werde« übersetzt.⁸⁸

In ihrer detaillierten Analyse von Rosenzweigs grundlegendem Beitrag zur Klärung von Bubers Philosophie des Dialogs vermutet Rivka Horwitz, dass er Buber gedrängt habe, das aus einem Gedicht Goethes entnommene Motto aus der Erstausgabe von *Ich und Du* zu entfernen: »So hab ich endlich von dir erharrt: / In allen Elementen Gottes Gegenwart.«⁸⁹ Nach Erhalt eines Exemplars des Buches habe er energisch gegen die Aufnahme des Mottos protestiert.⁹⁰ Buber habe der dringlichen Bitte seines Freundes nachgegeben. Als er gefragt wurde, warum er das Goethesche Motto aus allen folgenden Editionen von *Ich und Du* getilgt habe, antwortete Buber, dass es wegen seines pantheistischen Klangs hätte missverstanden werden können. Er änderte auch einige Sätze in späteren Ausgaben von *Ich und Du*, um seine Position von der des Pantheismus zu unterscheiden.⁹¹ Walter Kaufmann (1921-1980) vermutet, dass das *dir* des Mottos sich auf Bubers Frau Paula bezieht.⁹² Zur Unterstützung seiner Vermutung weist Kaufmann darauf hin, dass *Zwie-*

88. Martin Buber u. Franz Rosenzweig, *Das Buch Namen*, Berlin: Lambert Schneider [1926], S. 15.

89. Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, in: *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Bd. 6, Weimar 1888, S. 223.

90. Horwitz, *Buber's Way to I and Thou*, S. 225.

91. Vgl. den Kommentar in diesem Band, S. 301.

92. Walter Kaufman, *I and You. A Prologue*, in: Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann, New York 1970, S. 27.

sprache, die Ergänzung von *Ich und Du*, Paula mit einer Strophe von vier Versen gewidmet wurde:

AN PAULA

Der Abgrund und das Weltenlicht,
Zeitnot und Ewigkeitsbegier,
Vision, Ereignis und Gedicht:
ZWIESPRACHE WARS UND ISTS MIT DIR.⁹³

Kaufmann stimmt mit Grete Schaeder (1903-1990), der Herausgeberin von Bubers Briefwechsel, überein, dass das Motto von Goethe »eine versteckte Widmung« an Paula gewesen sein könne.⁹⁴ Diese Interpretation wird durch die beiden Verse unterstützt, die in Goethes Divan auf das Motto folgen: »Wie du mir so lieblich gibst! /Am lieblichsten aber dass du liebst.« »Richtig verstanden«, vermutet Kaufmann, »verweist der Leitspruch darauf, dass das Buch in einer wirklichen Beziehung zwischen einem menschlichen Ich und einem menschlichen Du begründet war.«⁹⁵

In den Vorlesungen über »Religion als Gegenwart« hat Buber festgehalten, dass das Judentum existiere, um von dieser religiösen Wirklichkeit Zeugnis zu geben, einer Wirklichkeit allerdings, die »nicht das Vorrecht einzelner Religionen« sei.⁹⁶ In *Ich und Du* sind die einzigen Juden, die er erwähnt, Jesus, Petrus und Paulus, aber auch und viel häufiger Buddha und die Hindu Upanischaden. Im Vorwort zur Gesamtausgabe seiner *Reden über das Judentum* von 1923 unterstreicht er, dass göttliche Offenbarung nicht das privilegierte Wissen einer Religion sei: »nicht aus der Wolke zuckt da die Offenbarung herab, aus den niedern Dingen selber, im Verströmen der Alltage flüstert sie uns an, ganz nah, ganz hüben ist sie lebendig, mitverbannt, mitharrend wohnt die Schechina [Gottes Gegenwart] bei uns [...]. Das ist die Geschichte Israels, wie es die Geschichte der menschlichen Person ist, aber es ist wohl die Geschichte der Welt [...].«⁹⁷

Die Herausarbeitung der These – dass authentisches religiöses Leben in der Ich-Du Begegnung verwirklicht wird – wurde zukünftig Bubers Lebensprojekt. In seinen Vorlesungen über »Religion als Gegenwart« bediente sich Buber einer gesprächsähnlichen Redeweise, wobei er sich häufig unterbrach, um an seine Zuhörer zu appellieren, über ihre eigene

93. In MBW 7, S. 135. Vgl. den Kommentar, ebd. S. 578.

94. Grete Schaeder, *Martin Buber. Ein biographischer Abriß*, in: B I, S. 19-141, hier S. 39.

95. Ebd., 28.

96. Buber, *Religion als Gegenwart*, S. 151.

97. Eine Vorrede [zu *Reden über das Judentum*], S. XIII; jetzt in: MBW 20, S. 29.

Lebenserfahrung zu reflektieren und damit über diese These nachzudenken: »Und ich bitte Sie, dies alles so konkret zu fassen, als Sie es jeder aus seinem Leben, aus dem, was er selbst unmittelbar von der Du-Beziehung weiss, zu fassen vermögen.«⁹⁸ In *Ich und Du* sucht Buber in ähnlicher Weise die innerliche Selbstbeobachtung seiner Leser anzuregen, aber hier nicht durch einen direkten Appell. Vielmehr bedient er sich eines poetischen Pathos, um einen »Aha!«-Effekt und das Eingeständnis dessen hervorzurufen, was er als eine allgemeine menschliche Erfahrung betrachtet. *Ich und Du* ist so voller aphoristischer Formulierungen, evocierender Sprachfiguren und von einer beinahe musikalischen Intonierung. In der Tat ist das Werk in einer quasi musikalischen Form aus drei Teilen konfiguriert, ähnlich den drei Sätzen einer Sonate, jeder Satz mit einem eigenen unverwechselbaren Rhythmus, durchsetzt mit angedeuteten thematischen Motiven, eingeschrieben in zweiundsechzig Segmente von unterschiedlicher Länge, die wiederkehren, und mit einem volleren begrifflichen Echo entwickelt und erweitert werden.⁹⁹ In dieser Weise ist *Ich und Du* als philosophisches Poem charakterisiert worden.

Bubers Entfaltung einer poetischen Rhetorik stand in Übereinstimmung mit seiner Ablehnung traditioneller Formen des philosophischen Diskurses. Er betrachtete die Funktion philosophischen Denkens als die einer Deixis, eines Zeigens, oder vielmehr einer Apodeixis, eines Aufzeigens. Entsprechend verstand er Erkennen als Wiedererkennen und Wissen als Anerkennen. Deshalb gab er zu, dass er in einem begrifflichen strengen Verständnis nichts zu »lehren« habe. »Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. // Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.«¹⁰⁰

Es war eben diese poetische Stimme, in der das Gespräch geführt wurde, die der berühmte argentinische Dichter Jorge Luis Borges (1899-1986) in Bubers Schriften so hinreißend fand. Mit der Erinnerung an ein Bonmot von Ralph Waldo Emerson (1803-1882), dass »Argumente niemanden überzeugen«, merkte er an:

When something is merely said or – better still – hinted at, there is a kind of hospitality in our imagination. We are ready to accept it. I remember reading ... the

98. Buber, *Religion als Gegenwart*, S. 135.

99. Für eine umfassende Analyse von *Ich und Du* als »a kind of romantic symphony in three movements, each with a different internal structure and rhythm«, vgl. Robert E. Wood, *Martin Buber's Ontology. An Analysis of »I and Thou«*, Evanston 1969, S. 29-33.

100. Buber, Antwort [an meine Kritiker], S. 593; jetzt in: MBW 12, S. 471.

works of Martin Buber – I thought of them as being wonderful poems. Then, when I went to Buenos Aires, I read a book by a friend of mine, and found in its pages, much to my astonishment, that Martin Buber was a philosopher and that all his philosophy lay in the books I read as poetry. Perhaps I accepted these books because they came to me through poetry, through suggestion, through the music of poetry, and not as arguments.¹⁰¹

Es ist nicht sicher, dass Rosenzweig sich Borges' Einschätzung zu eigen gemacht hätte, aber er stimmte mit Bubers Reserviertheit in Bezug auf den traditionellen philosophischen Diskurs überein und befürwortete eine Alternative, die er »Neues Denken« nannte:

An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens. Das Denken ist zeitlos, will es sein; es will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das Erste. Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im voraus, wo es herauskommen wird; es läßt sich seine Stichworte vom andern geben. Es lebt überhaupt vom Leben des anderen. [...] Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, daß ich überhaupt etwas sagen werde! ... [Sprechen] heißt zu jemandem sprechen und für jemanden denken; und dieser Jemand ist immer ein ganz bestimmter Jemand und hat nicht bloß Ohren wie die Allgemeinheit, sondern auch einen Mund.¹⁰²

Und in ähnlicher Weise wie Buber wendet sich Rosenzweig an seine Leser, um sich die Gültigkeit dieser Beobachtung durch ihre alltägliche Erfahrung bestätigen zu lassen, eine Erfahrung, auf die er sich als »gesunden Menschenverstand« bezieht: »Das gilt von alltäglichen Dingen, und für die gibt es jeder zu.«¹⁰³ Buber teilte die Überzeugung mit ihm, dass der philosophische und religiöse Diskurs neu auf die alltägliche Erfahrung des Reden-Denkens ausgerichtet werden müsste.

101. Jorge Luis Borges, *This Craft of Verse. The Charles Eliot Norton Lectures. 1967-1968*, Cambridge: Harvard University Press 2000, S. 31 f. Vgl. auch Hans Fischer-Barnicol, »... und Poet dazu«. Die Einheit von Dichten und Denken bei Martin Buber, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 9. Jg., Nr. 33, 1966, S. 1-20.

102. Rosenzweig, *Das neue Denken* (1925), in: Ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*. Mit einem Nachwort von Gesine Palmer, Berlin 2001, S. 223 f.

103. Ebd., S. 221.

