

Einleitung

1. Philosophische Anthropologie und Philosophie der Religion

Der vorliegende Band 12 der Martin Buber Werkausgabe enthält Schriften zur Philosophie und zur Religion aus der Zeit von 1922 bis 1964. Die Transkription einer Reihe von Vorträgen, die Buber unter dem Titel *Religion als Gegenwart* am *Freien Jüdischen Lehrhaus* in Frankfurt im Frühjahr 1922 hielt, ist der früheste hier wiedergegebene Text. Er stammt aus der Periode, in der Buber an seinem dialogphilosophischen Hauptwerk *Ich und Du* (1923) arbeitete, enthält Ansätze, die diesem entsprechen, weicht aber auch in wichtigen Aspekten von ihm ab.¹ Die weiteren Schriften in diesem Band stammen aus den Jahren nach der Veröffentlichung von *Ich und Du* und reichen bis kurz vor Bubers Tod. Band 12 enthält Schriften, die den philosophischen, philosophiegeschichtlichen und religionsphilosophischen Rahmen zu den zentralen dialogphilosophischen Texten bilden, die gesondert im vierten Band der Werkausgabe abgedruckt werden. Dieser Rahmen besteht einerseits aus Gedankengängen, die um den Beginn der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts bei Bubers Konzipierung der dialogischen Philosophie mitwirkten und teilweise über deren erste ausführliche veröffentlichte Fassung in *Ich und Du* hinausgingen, andererseits aus solchen, die im Zug der Weiterentfaltung dieser Philosophie deren Vergleich bzw. Konfrontation mit anderen Positionen in der Geistesgeschichte vollzogen und kommentierten. Hier nehmen die Bücher *Das Problem des Menschen* (Hebr. 1942, Engl. 1947, Dt. 1948), *Gottesfinsternis* (Engl. 1952, Dt. 1953, Hebr. 1962) und *Bilder von Gut und Böse* (Dt. 1952, Engl. 1953, Hebr. 1962) jeweils eine wichtige Stelle ein.

Bei einer Vielzahl der in diesem Band versammelten Schriften wird

1. Im Nachwort »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips« zu seinem Buch *Das dialogische Prinzip* schreibt Buber, er habe im Kolleg über »Religion und Gegenwart« im Januar und Februar 1922 »den Gedankengang« von *Ich und Du* vorgetragen, das Buch selbst im Frühling 1922 abgeschlossen (vgl. Martin Buber, *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider 1962, S. 308). In seiner Nachbemerkung zur 1. Auflage von *Ich und Du* schrieb Buber, er habe 1916 das Werk, aus dem *Ich und Du* ein Teil bilden sollte, entworfen, im Herbst 1919 die erste Fassung von *Ich und Du* geschrieben und im Frühling 1922 dieses Buch beendet. Rivka Horwitz (1926–2007) bietet in ihrem Buch *Buber's Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures »Religion als Gegenwart«*, Heidelberg 1978 eine ausführliche Erörterung der Zusammenhänge, in denen das Kolleg und das Buch entstanden, sowie eine systematische Gegenüberstellung der von Buber jeweils in ihnen formulierten Ideen.

das Verhältnis der Philosophie zur Religion thematisiert, entweder ausdrücklich wie in der Vorlesungsreihe *Religion als Gegenwart*, im Vortrag »Religion und Philosophie« (1929) und im Buch *Gottesfinsternis* oder als Teil einer Reflexion über die Kunst im Artikel »Der Mensch und sein Gebild« (1955) bzw. den Mythos im Werk *Bilder von Gut und Böse*. Buber wehrt sich allerdings gegen die Auffassung seiner Gedanken als »Lehre« oder »System«: »Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas.«² Doch bedeutet dies nicht, dass die Weise dieses seines Zeigens der Ratio verschlossen ist. Es geht ihm vielmehr darum, die in der Erfahrung, von der sein Schreiben zeugt, enthaltene Ratio nachvollziehen zu lassen. Eine Reihe von Texten, die im zuletzt zitierten gipfeln, widmet sich der spezifischen Form, die der philosophische Gedankenvollzug, der für religiöse Erfahrung offen ist, annimmt. Buber weist der Philosophie eine »logisierende« Rolle bei der Bearbeitung von religiöser Erfahrung zu, betont aber, man müsse stets in Betracht ziehen, dass diese Rolle eine Grenze habe. Die Erfahrung, aus der die Beziehung zu Gott bestehe, zeige nämlich auf eine »Wirklichkeit«. Buber verwehrt es der philosophischen Vernunft, sich als Kriterium für diese Wirklichkeit aufzustellen. Es obliege ihr vielmehr, jener Erfahrung »treu« zu sein.

Diesen Gedanken fasst Buber in seinen frühen Werken zum Chassidismus³ unter dem Wort »Bewährung« zusammen. In seiner späten Schrift *Zwei Glaubensweisen* aus dem Jahr 1950 unterscheidet er zwischen zwei Bedeutungen zweier Verben, die jeweils Formen von *emuna* (hebr.: »Treue«) enthalten: *haaminu* (hebr.: »vertrauet«) und *teamenu* (hebr.: »ihr bleibt betreut«). Buber weist darauf hin, dass diese beiden hebräischen Bedeutungen auf eine ursprüngliche Bedeutung, die »standhalten« beinhaltet, zurückgehen. Zentral ist hier die Einsicht, die Buber mit dem folgenden Wort ausdrückt: »Die wahre Beständigkeit der Grundlagen eines menschlichen Daseins kommt von der wahren

2. Martin Buber, Antwort, in: *Martin Buber. Philosophen des XX. Jahrhunderts*, hrsg. v. Arthur Schilpp u. Maurice Friedman, Stuttgart: W. Kohlhammer 1963, S. 589-639, hier S. 593; jetzt in diesem Band, S. 467-524, hier S. 471.

3. Zum Verhältnis zwischen Bubers Besinnung auf den Chassidismus und der Entwicklung seiner Gedanken zur Religionsphilosophie, spezifisch zur Dialogik, ist Michael Theunissen (1932-2015) Bemerkung zutreffend: »Die Frage, ob Buber im Umgang mit der chassidischen Lehre auf das dialogische Prinzip gestoßen ist oder den Chassidismus nicht vielmehr schon im Horizont des dialogischen Prinzips gesehen hat, [...] ist [...] nicht im Sinne eines einfachen Entweder-Oder zu beantworten.« Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1977 [1965], S. 253.

Beständigkeit im Grundverhältnis dieses Menschen zu der sein Sein stiftenden Macht.«⁴

Zwei Aspekte werden von Buber hervorgehoben: »Treue« als aktive und »Vertrauen« als rezeptive Beständigkeit. Obwohl die »Seele« an beiden Anteil habe, deute »Treue« auf einen innerseelischen und »Vertrauen« auf einen darüber hinausweisenden Bestand. Bei beiden, betont er, sei »entscheidend«, dass »Seelenhaltung« zur »Lebenshaltung« werde. Sie gehörten beide zur vollen, reziproken Beziehungswirklichkeit. Im Hinblick auf die im obigen Zitat genannte, zweifach gerichtete, gründende und gegründete, »wahre Beständigkeit« bestimmt Buber, dass der damit zum Ausdruck gelangende »existenzielle« Charakter der Emuna« durch das Wort »Glaube« nicht hinreichend getroffen werde. Um diesen existenziellen Charakter geht es in Bubers philosophischer Anthropologie.

Bubers Erkundung der philosophischen Anthropologie, sowohl als Bereich der Philosophie im Allgemeinen als auch im Verhältnis zur Religion, bildet einen zentralen Zug der Schriften dieses Bandes. Es wurde deshalb die Vortragsreihe *Religion als Gegenwart* aufgenommen, setzt Buber hier doch beim »gegenwärtigen, wirklichen Menschen« an, um die Beziehung zu einem »Du« und zum »absoluten Du«, zu »Gott«, zu erläutern. Er betont diesen Ansatzpunkt in seiner Anrede an die Zuhörer: »Ich meine jeden von Ihnen, ich meine den gegenwärtigen, wirklichen Menschen, der zu sich ›Ich‹ und zu einem anderen, sei es ein Mensch oder ein Stück Natur, ein Wesen oder ein Ding, ein Werk oder eine Tat, ›Du‹ sagt.«⁵ Noch fast vierzig Jahre später sollte Buber die maßgebliche Rolle betonen, die der philosophischen Anthropologie in seinem Denken zukommt, um das Verhältnis von Philosophie und Religion zu verankern. Wenn er in der »Antwort« auf seine Kritiker schreibt, dass er keine »theologische Anthropologie«, sondern nur eine philosophische kenne⁶, bedeutet das, dass er von der Erfahrung des Menschen Gott gegenüber ausgeht. Will Buber »das Faktum Mensch« erklären, so gehört zu diesem Faktum, dass der Mensch »Gott gegenüber lebt«. Auf eine Lehre von Gott, eine Theologie, kann er jedoch für die Erklärung dieses Verhältnisses nicht zurückgreifen. Buber schreibt: »ich kann Gott selber an keinem Punkte in meine Erklärung einbeziehen«⁷. Die »Glaubenserfahrung« bildet die Gewähr für die jeder prä-

4. Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich: Manesse Verlag 1950, S. 27; jetzt in: MBW 9, S. 216.
5. Martin Buber, *Religion als Gegenwart*, jetzt in diesem Band, S. 127.
6. Buber, *Antwort*, S. 590; jetzt in diesem Band, S. 468.
7. Ebd.

sumtiven Theologie gegenüber behauptete »Selbständigkeit meines Denkens«⁸.

Die Positionen, mit denen sich Buber in seiner späteren philosophischen Anthropologie kritisch befasst, werden zum einen von zentralen Denkern der abendländischen philosophischen Tradition wie Augustinus von Hippo (354-430), Immanuel Kant (1724-1804), G. W. F. Hegel (1770-1831) und Karl Marx (1818-1883) oder der fern- bzw. nahöstlichen Religion repräsentiert. Zum anderen sind es Bubers Lehrer Wilhelm Dilthey (1833-1911), den er als Begründer der Geschichte der philosophischen Anthropologie betrachtet, und dessen Schüler, Bernhard Groethuysen (1880-1946), die für ihn diese wissenschaftliche Disziplin vertreten. Die zeitgenössische Gestalt der philosophischen Anthropologie erörtert er indessen anhand von Denkern, die die Entstehung und Entwicklung der Phänomenologie maßgeblich prägten, wie Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), Max Scheler (1874-1928) oder Jean-Paul Sartre (1905-1980). Als Ergänzung und Kommentar zu diesen Denkern verweist er auf Philosophen wie Karl Löwith (1897-1973) und Ludwig Landgrebe (1902-1991), die aus der phänomenologischen Bewegung hervorgingen. Spuren einer direkten Beschäftigung mit den Schriften Ernst Cassirers (1874-1945), Arnold Gehlens (1904-1976)⁹ oder Helmuth Plessners (1892-1985) zur philosophischen Anthropologie fehlen hingegen. Auf das Werk Johann von Uexkülls (1864-1944) verweist Buber lediglich in der Schrift »Urdistanz und Beziehung« (1950), skizziert dessen Theorie der »Umwelt«, geht aber nicht detailliert darauf ein. Den »Funktionskreis« des Tiers im Zusammenhang mit der Idee der »Umwelt« kommentiert Buber in seinem im vorliegenden Band enthaltenen Artikel »Der Mensch und sein Gebild« mit Hinweis auf Frederick Jacobus Buytendijk (1887-1974). Da dieser zeitweise in den dreißiger Jahren mit Plessner zusammen forschte und Werke verfasste, ist auf diesem Weg eine Bekanntschaft Bubers mit dessen Gedanken möglich. Im selben Artikel erwähnt Buber Viktor von Weizsäcker (1886-1957), mit dem er zuerst im Kreis Franz Rosenzweigs (1886-1929) und dann bei der Mitherausgabe der Zeitschrift *Die Kreatur* zusammen mit Joseph Wittig (1879-1949) von 1926 bis 1929 verbunden

8. Ebd.

9. In einem Brief an Buber vom 27. Juli 1946 schreibt Hans-Joachim Schoeps (1909-1980) über zwei Vorlesungsreihen, die er gerade vorbereite. Bei der zweiten handele es sich um »die philosophische Anthropologie der Gegenwart als Einführung in die Weltanschauungslehre«. Er führt weiter aus: »Ich stelle alles dar von den Fachphilosophen über die Biologen (Gehlen) bis zu den Medizinern. Natürlich kommen auch Sie in dieser Reihe mit gebührender Achtung vor.« (B III, S. 112.)

war. Durch Buytendijk und von Weizsäcker konnte Buber die Art, wie Phänomenologie, Gestaltpsychologie, Physiologie und Biologie in ihren jeweiligen Beiträgen zur Anthropologie zusammenfassen, näher kennenlernen. Die Werke Schelers, die Buber sowohl aus erster Hand als auch vermittelt durch die Schriften Heideggers, Löwiths und Groethuyssens kannte, enthalten wichtige Ausführungen zu diesen Zusammenhängen.¹⁰

Buber versteht die philosophische Anthropologie als Untersuchungsart, die an die Ontologie heranführt. Diese Position vertritt er in seinem Artikel »Der Mensch und sein Gebild«, in dem er sich ausdrücklich mit Heideggers 1950 veröffentlichter Textsammlung *Holzwege* befasst. Dabei wird einerseits eine Nähe zu Heideggers kritischer Destruktion¹¹ des Subjekts deutlich, während Buber sich andererseits von der aus seiner Sicht durch Heidegger vollzogenen Reduzierung der Idee der Anthropologie distanziert. Diese Distanzierung ging in seinen Büchern *Das*

10. Vgl. z. B. Max Schelers Erörterungen aus dem Jahr 1913 zum Milieu und zur Umwelt in seinem Buch *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1. Teil, Abschnitt III, Materiale Ethik und Erfolgsethik (Gesammelte Werke Bd. 2, hrsg. von Maria Scheler, Bern 1954, S. 158 ff., besonders S. 174 f.), wo er sich unter anderem mit der Umwelttheorie von Uexkülls befasst. Vgl. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, hrsg. von Manfred S. Frings, Bern 1973 [1912, 1922, 1926], S. 44; ders., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: Scheler, *Späte Schriften*, hrsg. von Manfred Frings, Bern u. München 1976 [1928]. Sowohl Martin Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* (Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt [4. Aufl.] 1991, § 37. Die Idee einer philosophischen Anthropologie, S. 208 ff.) als auch Karl Löwith in seiner Habilitationsschrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Klaus Stichweh, Stuttgart 1981) aus dem Jahr 1928 beziehen sich in diesem Zusammenhang auf Schelers Werke, beide auf die Schriften *Zur Idee des Menschen* (1915) und *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Löwith noch auf *Wesen und Formen der Sympathie* (2. Aufl. 1923). Grundlegendes zur Kritik der Anthropologie hatte Heidegger in den §§ 9-11, besonders mit Bezug auf Scheler im § 10, von *Sein und Zeit* (1927) dargelegt. Mit der Umwelttheorie von Uexkülls setzte sich Heidegger in seiner Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* vom Wintersemester 1929/30 auseinander. Gedanken Schelers gehören zum Hintergrund der Untersuchungen Husserls sowohl zur Rolle des Gefühls in der Ethik als auch zur Anthropologie, die er der »mundanen«, im Unterschied zur transzendentalen, Phänomenologie zuordnet. Siehe Edmund Husserl, Les Annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler, hrsg. von Heinz Leonardy, in: *Études phénoménologiques*, 13-14 (1991), S. 8-57.
11. Das Thema dieser »Destruktion« umriss Heidegger im § 6 von *Sein und Zeit*. Die dort vorgestellte »Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie« sollte maßgebende Etappen der Seinsauslegung freilegen, indem die »ursprünglichen Erfahrungen« enthüllt werden, aus denen die Grundbestimmungen des Seins hervorgehen. »Leitfaden« dieser Destruktion ist die Seinsfrage. Diese wird ihrerseits am Leitfaden der Problematik der »Temporalität« in ihrer eigentlichen Dimension aufgewiesen.

Problem des Menschen sowie *Gottesfinsternis* mit einer Kritik an Heideggers Denken des Seins bzw. der Geschichte einher. Heidegger schreibt in seinem Aufsatz »Die Zeit des Weltbildes«: »Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden bekennen. Wie soll dies der Anthropologie zugemutet werden, wo sie doch eigens und nur die nachträgliche Sicherung der Selbstsicherheit des Subjekts zu leisten hat?«¹² Wie im nächsten Abschnitt dieser Einleitung indessen gezeigt wird, hängt für Buber die philosophische Anthropologie gerade mit der Verunsicherung des Menschen im Hinblick auf sein Selbstverständnis zusammen. Sie fragt eben nicht nur nach dem Was, sondern gerade nach dem Wer.

Es herrscht eine Kontinuität des Stils und der Thematik zwischen den Texten zur Philosophie und Religion in diesem Band und den Büchern *Zwiesprache* (1929), *Die Frage an den Einzelnen* (1936) und der Abhandlung *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1954). Bereits diese sind im Vergleich zu *Ich und Du*, *Daniel* (1913) zumal, nüchterner im Sinn der Diskursivität gehalten und weniger der Darstellungsform des Kunstwerks angenähert. Auf die Bemerkung Peter A. Bertocis (1910-1989) in einer Sammlung kritischer Fragen an sein Werk, es wäre wünschenswert, in seinen Schriften »less of a declarative tone [...] and more an expository-explanatory one«¹³ anzutreffen, damit man die Begründung von Bubers Positionen gegenüber anderen abwägen könne, antwortet er: »das meiste von dem, was ich nach ›Ich und Du‹ auf diesem Gebiet geschrieben habe, scheint mir gerade einen expository-explanatory Charakter zu besitzen«¹⁴. Diese Texte sind jedoch nicht nur durch die Form ihrer Diskursivität geeint, sondern auch durch die Art, wie sie auf das sie durchdringende Thema der »Krisis« antworten.

12. Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 5, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977, S. 111 f.
13. Interrogation of Martin Buber, in: *Philosophical Interrogations*, hrsg. von Sydney u. Beatrice Rome, New York u. Evanston: Harper Torchbooks 1964, S. 13-117, hier S. 54; jetzt in diesem Band, S. 550.
14. Zitiert wird nach der deutschen Fassung des Typoskripts aus dem MBA (Arc. Ms. Var 350 bet 85); jetzt in diesem Band, S. 820-850, hier S. 831.

2. Krisis

Bubers spezifische Erörterung der »Krisis« in *Das Problem des Menschen* nimmt im zweiten Teil des Buchs ihren Ausgang von Edmund Husserls Gedanken zur »Krisis des europäischen Menschentums«¹⁵. Dieses Thema ist jedoch Teil einer größeren, immer dringlicheren Problemlage, der sich Bubers Denken philosophisch, philosophiegeschichtlich und religionsgeschichtlich widmet. Er betont, dass die philosophische Frage »Was ist der Mensch?« ihre Radikalität durch die Erfahrung der Krise erhalte. Für diese umfassende Verflechtung der anthropologischen, erkenntnistheoretischen und religionstheoretischen Aspekte der Krise ist Bubers Rückbesinnung auf das Denken Franz Rosenzweigs bedeutsam, über das er 1930 schreibt: »Die Katastrophen der historischen Wirklichkeiten sind oft zugleich Krisen des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit. Für die besondere Art, in der unsere Zeit dies erfahren hat, weiß ich kein größeres und deutlicheres Beispiel als das Franz Rosenzweigs.«¹⁶ Buber versteht das Denken, das in Rosenzweigs Buch *Der Stern der Erlösung* (1921) seinen Niederschlag fand, als »System einer – der gegenwärtigen – Begegnung von Philosophie und Theologie.«¹⁷ Wie Buber weiter ausführt, stehe bei dieser Begegnung, bei der es um Gott, Mensch und Welt gehe, die Überwindung der Krise des menschlichen

15. Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, in: *Philosophia* 1 (1936), S. 77-176. Die in dieser Zeitschrift in Belgrad erschienenen Teile der *Krisis*-Arbeit sollten durch einen dritten Teil vervollständigt werden. Dieser wurde erst 1954 in der Edition der *Krisis* im von Walter Biemel (1918-2015) herausgegebenen sechsten Band der *Husserliana* veröffentlicht: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana. Gesammelte Werke* Bd. 6, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag 1954. Heidegger hatte im §3 von *Sein und Zeit* die Krisis der Wissenschaften erörtert. Dort galt die in der Krisis sich zeigende Fähigkeit einer Wissenschaft zur Infragestellung von ihren eigenen Voraussetzungen als Ausdruck ihres Niveaus. Mit der »Grundlagenkrise« der Mathematik anfangend, skizzierte er dieses Thema in der Physik, der Biologie und in den »historischen Geisteswissenschaften«. Im Hinblick auf die Theologie schrieb er: »Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ›Fundament‹ ruht, das einem nicht primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.« Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, in: ders., *Gesamtausgabe*, I. Abt., Bd. 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, S. 13 f.
16. Martin Buber, Franz Rosenzweig, *Kant-Studien* 4 (1930), S. 517-522, hier S. 517; aufgenommen in: *JuJ*, S. 819-824, hier S. 819.
17. Ebd.

Verhältnisses zur Wirklichkeit durch die »Verwirklichung« im Zentrum. In theoretischen Kommentaren zum Chassidismus, die er zwischen 1940 und 1943 verfasste, also zur Zeit, in der er *Das Problem des Menschen* auf Hebräisch ausarbeitete und veröffentlichte, ist die Perspektive der Krisis in religionsgeschichtlicher bzw. religionsphilosophischer Hinsicht für ihn von großer Wichtigkeit. So bestimmt er in seiner Darstellung der religionsgeschichtlichen Situation, auf die der Chassidismus reagierte: »Die sabbatianisch-frankistische Krisis war vor allem andern eine Krisis der Lehre.«¹⁸ In religionsphilosophischer Hinsicht konstatiert er bei seiner Besprechung des Phänomens, das er »sakramentale Existenz« nennt, im Zusammenhang der »Auswahl [...] der Methoden und der günstigen Stunden« (anstatt der »Gegenstände und Tätigkeiten«), die der »primitive« Mensch als »Pansakramentalist« trifft: »Die Krisis alles primitiven Menschentums ist die Entdeckung des grundsätzlich Nichtheiligen, Asakramentalen, das den Methoden widersteht und keine ›Stunde‹ hat, eines Gebiets, das sich immer mehr vergrößert.«¹⁹ Verallgemeinernd stellt Buber sodann die These auf:

»Was wir Religion im engeren Sinn nennen, ist vielleicht jeweils in solchen Krisen entstanden. Alle geschichtliche Religion ist *Auslese* der sakramentalen Stoffe und Handlungen. Durch die Scheidung des Heiligen vom preisgegebenen Profanen wird das Sakrament gerettet. Die Weihe der Verbundenheit wird gegenständlich-funktionell konzentriert.«²⁰

Bubers Analyse der Bedeutung des Sakraments für die religiöse Haltung zur Welt hebt die zentrale Wichtigkeit der konkreten Beteiligung des Menschen hervor. Er stellt die »erfüllende Gegenwärtigkeit des ganzen, ganz hingeebenen Menschen« den »Methoden«, die erworben werden können und die er beim Pansakralismus des »primitiven« Menschen ausmacht, sowie den aus genuinen Sakramenten zur Gewohnheit gewordenen Bräuchen oder zu bloß in Riten gebrauchten Symbolen gegenüber. Diese »erfüllende Gegenwärtigkeit« mache die »sakramentale Existenz« aus. Der Chassidismus ist für Buber »ein unvergleichlicher Versuch, das sakramentale Leben des Menschen aus dem Verderben der Geläufigkeit zu retten.«²¹

Buber stellt den Zusammenhang dieser Ausführungen zur religionsgeschichtlichen bzw. religionsphilosophischen Dimension der Krisis mit

18. Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, Heidelberg: Lambert Schneider 1952, S. 76; jetzt in: MBW 17, S. 251-304, hier S. 282.

19. Ebd., S. 142; jetzt in: MBW 17, S. 169.

20. Ebd., S. 143; jetzt in: MBW 17, ebd.

21. Ebd., S. 145; jetzt in: MBW 17, S. 171.

seinen zur gleichen Zeit ausgearbeiteten Gedanken zur Krisis im Bereich der philosophischen Anthropologie bereits dadurch heraus, dass er sein Buch *Das Problem des Menschen* mit einem Kommentar zu einem Wort des chassidischen Rabbi Bunam von Przysucha (1765-1827) beginnt. Grundlegende Bestimmungen, die Buber in diesem Buch vornimmt, wie etwa jene zur Bedeutung der Entscheidung und der Person für das Schicksal des Menschen, die hier in seine Diskussion des Individualismus bzw. des Kollektivismus hineingefügt werden, entsprechen der gleichzeitigen Erörterung der Frage der »rechten Unterscheidung« bei der Scheidung zwischen Heiligem und Profanem in seinen Schriften zum Chassidismus.

Im Hinblick auf die Gegenwart antwortet Buber 1964 in den ebenfalls in diesen Band aufgenommenen *Interrogations*, auf die Frage, wie man zur »Wiederentdeckung« und »Wiederanerkennung« des Heiligen sowie zur Wiederherstellung der »totalité lésée de l'homme« finden könne: »Die Krise, die über die Menschenwelt gekommen ist, hat ihren Ursprung in der Entheiligung des Daseins. Es sieht zuweilen so aus, als ob die Krise das unheimliche Tempo der ›Weltgeschichte‹ annehmen wollte.«²² Was Buber hier als »das Heilige« versteht, ist das »menschlich Heilige«, das sich im Alltag und in den Handlungen zeige. In Bubers Haltung, die seine Erkundung des Chassidismus widerspiegelt, sind es die größere »Wirklichkeit« und die Echtheit des alle menschlichen Kräfte konzentrierenden Einsatzes, die hierin bezeugt werden. Der Mensch öffne sich darin zunehmend »dem Bereich [...], aus dem uns der Sinn unseres Daseins kommt«²³. »Im Alltag Wirklichkeit« zu erlangen, sei ein Stadium, durch das der Mensch mit dem Bereich Gottes verbunden werden könne. Diese »Wirklichkeit« werde in dem Maße erlebt, als die menschliche Erfahrung von der Beziehung des Ich-Du geprägt wird.

Buber bringt »Wirklichkeit«, die Haltung des »Ich-Du« und die Verbindung zu Gott in einer Dimension zusammen, die den Sinn bzw. den mangelnden Sinn der Geschichte bestimmt. In *Gottesfinsternis* schreibt er: »Das wahre Gepräge einer Epoche ist am zuverlässigsten an dem in ihr herrschenden Verhältnis zwischen Religion und Realität zu erkennen.«²⁴ Buber stellt die Beziehung des Menschen zu diesem Gepräge in seiner Zeit häufig als eine »unterirdische« dar. In *Religion als Gegenwart*

22. Zitiert nach der deutschen Fassung des Typoskripts, in diesem Band S. 833. Englische Druckfassung in: Buber, *Interrogation of Martin Buber*, in: *Philosophical Interrogations*, S. 62.

23. Ebd.; jetzt in diesem Band, S. 833.

24. Martin Buber, *Gottesfinsternis*, Zürich: Manesse Verlag 1953, S. 17; jetzt in diesem Band, S. 359-444, hier S. 365.

sprach Buber davon, dass die Möglichkeit eines »Anrufs« an den Menschen sich im »Reifwerden der Zeit«²⁵ melde. Eine »unterirdische Bereitschaft« wurde im entsprechenden, diese Worte aufnehmenden Zusammenhang im dritten Teil von *Ich und Du* Thema. Buber hatte bereits im zweiten Teil dieses Buchs festgehalten: »In solchen Zeiten führt die Person im Menschen und in der Menschheit eine unterirdische, verborgene, gleichsam ungültige Existenz – bis sie aufgerufen wird.«²⁶ Die »unterirdische Bereitschaft« eigne dem unter »Drängung« und »Spannung«²⁷ stehenden Menschegeist.

Die Dimension, in die diese Bereitschaft hineinführt, wurde am Ende von *Ich und Du* mit einem Ereignis gekennzeichnet, das menschliche Handlungen mit der göttlichen Seite verbindet. Buber schreibt: »Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Wegs führt uns in tiefes Verderben und in grundhaftere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gotteseite heißt Erlösung.«²⁸ Den Gedanken, dass der Mensch in seinem wie auch immer beschränkten Kreis danach streben solle, dass die »Seelenfunken«, die »in allem, was ist«²⁹, gefangen seien, gehoben werden, hatte Buber in seinen frühen Werken zum Chassidismus betont. Er hatte wiederholt herausgestellt, dass im Chassidismus die von der Kabbala übernommene Idee der Ausstreuung der Seelenfunken in der Welt mit einer tätigen Einstellung des Menschen im Alltag korreliere. So stellte er im Kapitel »Die jüdische Mystik«, dem einleitenden Teil seines Buchs *Die Geschichten des Rabbi Nachman* aus dem Jahr 1906, den Chassidismus in dessen Verbindung mit der Kabbala als »Ethos gewordene Kabbala«³⁰ dar. Bubers Ausführungen zu den »Funken des Lebens« in dieser frühen Besinnung über die Stellung der sich aus dieser Verbindung ergebenden Haltung zur Frage von Gut und Böse besitzen noch zentrale Gültigkeit für die Positionen, die er in seinem späten Denken im Buch *Bilder von Gut und Böse* vertritt. Ist in diesem Werk nicht mehr wie in seinem frühen Denken von einer »Vereinigung« des Menschen mit Gott, sondern von einem »Dialog« mit ihm die Rede, so beharrt Buber bis zuletzt aus religiöser Sicht auf der Position, dass das sogenannte »Böse« im Grund

25. Buber, *Religion als Gegenwart*, jetzt in diesem Band, S. 158.

26. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig: Insel Verlag 1923, S. 78.

27. Ebd., S. 135.

28. Ebd., S. [138].

29. Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1908, S. 24.

30. Martin Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1906, S. 13.

ein Mangel, nicht ein für sich bestehendes Prinzip oder »Wesen« sei. In seinem Werk *Die Legende des Baalschem* schrieb er 1908: »Nicht bloss warten, nicht bloss ausschauen: wirken kann der Mensch an der Erlösung der Welt.«³¹ Später allerdings schränkt er eine der denkbaren Implikationen dieser Idee für die göttliche Seite insofern ein, als er den Gedanken an einen werdenden Gott, wie ihn Scheler exponiert³², verwirft, jedoch auch weiterhin die Beteiligung des Menschen an der Heiligung der Welt behauptet. Dem Menschen sei freilich die Erfassung der Wirkung dieser Beteiligung nicht aufgrund seiner Erfahrung möglich, sondern seine Kenntnis davon erfolge auf anderem Weg: »Es gibt eine unserer Erfahrung entrückte, nur unserer Ahnung zugängliche Kausalität der Tat«³³ schrieb Buber 1922 im »Geleitwort« zu seinem Buch *Der große Maggid und seine Nachfolge*. Diese Aussage übernahm er in die überarbeitete Fassung dieses Geleitworts im Buch *Die chassidische Botschaft* (Hebr. 1944, Dt. 1952). Jene 1907 vorgelegte Formulierung des größeren Zusammenhangs der *Kawwana*, der Intention, spannt sich zur Aussage am Schluss seiner 1929 in der Zeitschrift *Die Kreatur*, 1932 in erweiterter Fassung als eigenständiges Buch erschienenen Schrift *Zwiesprache*, wo es heißt: »All das geregelte Chaos des Zeitalters wartet auf den Durchbruch, und wo immer ein Mensch vernimmt und erwidert, wirkt er daran.«³⁴ Die Schriften Bubers, in denen er das Verhältnis des Ich-Du zum Ich-Es bestimmt und dieses in philosophie- oder religionsgeschichtlicher Perspektive betrachtet, stellen übereinstimmend das Übergewicht der Beziehung Ich-Es in der Geschichte fest. Dieses nimmt fortwährend zu.

In *Religion als Gegenwart* entwirft Buber im achten Vortrag eine Deutung der Geschichte, die zwei »Welttendenzen« unterscheidet: die

31. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 25.
32. Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: »Es ist der alte Gedanke Spinozas, Hegels und vieler anderer: Das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne in demselben Akte, in dem der Mensch sich in ihm gegründet schaut. Wir müssen nur diesen bisher viel zu einseitig intellektualistisch vertretenen Gedanken dahin umgestalten, daß dieses Sich-gegründet Wissen erst eine Folge ist der aktiven Einsetzung unseres Seinszentrums für die ideale Forderung der Deitas und des Versuches, sie zu vollstrecken und in dieser Vollstreckung den aus dem Urgrunde werdenden ›Gott‹ als die *steigende Durchdringung von Geist und Drang allererst mitzuerzeugen*.« (S. 70). Bubers Einwand gegen diese Idee besteht darin, dass sie das Absolute, Gott, von der Zeit abhängig macht, es in die Zeit hineinversetzt, es zum »Produkt« der Zeit macht. Vgl. Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Lambert Schneider 1948, S. 130; jetzt in diesem Band, S. 221-312, hier S. 291.
33. Martin Buber, Geleitwort, in: *Der große Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt a. M.: Rütten und Loening 1922, S. XVII; *Die chassidische Botschaft*, S. 97; jetzt in: MBW 17, S. 53-96, hier S. 55.
34. Martin Buber, *Zwiesprache*, Berlin: Schocken Verlag 1932, S. 101.

»Weltausbreitung« und die »Gottumkehr«. Diese beiden Tendenzen sieht er »in der Dynamik des Weltgeschehens miteinander verbunden«³⁵. Die Geschichte der Religion, der Religionen, versteht er als die Spannung, den Kampf und den Ausgleich zwischen diesen Tendenzen. Die Spanne der Zeit, in der das menschliche Leben abläuft, könne durch die »Entscheidung« eine »Richtung« erhalten, die sich auf die »Gottumkehr« hin öffne. In der Entscheidung werde das Leben durch »Wahrheit« bestimmt. In der Abhandlung *Die Frage an den Einzelnen* erörtert Buber den Begriff der »Person« gemeinsam mit dem der »Wahrheit« und bringt zum Ausdruck, dass in der Spanne zwischen Anthropologie und Religion das wahre Leben auf dem Spiel stehe. Im Kapitel »Die Frage« heißt es hier: »In der Krisis des Menschen, die wir in dieser Stunde erfahren, ist ein Zwiefaches in Frage gestellt: die Person und die Wahrheit.«³⁶ Das wahre Leben der Person ereigne sich darin, dass diese »der unaufgebbare Grund« ist, »von dem aus der Eintritt des Endlichen in das Gespräch mit dem Unendlichen allein möglich ward und wird.«³⁷ In diesem Zusammenhang entfaltet Buber systematisch den Gedanken der »Bewährung«. Dieser findet sich schon früh in seinem Werk. In Bubers Buch *Die Legende des Baalschem* deuten neben seinem Kommentar zur *Hitlahawut*, der Inbrunst, deren Stufe der Ektase Buber allerdings zur Zeit von *Religion als Gegenwart* und *Ich und Du* ablehnt, vor allem seine Kommentare zur *Awoda* (Dienst), zur *Kawwana* (Intention) und zur *Shiflut* (Demut) darauf, dass er die Struktur dieser Bewährung bereits in seiner Besinnung auf den Chassidismus entwarf. Schreibt Buber etwa im Hinblick auf die *Shiflut*, in ihr bewähre sich die »Einzigkeit des Menschen im Leben mit den anderen«³⁸, dann denkt er eine Struktur, die sowohl in *Ich und Du* und den späteren dialogphilosophischen Werken *Die Frage an den Einzelnen*, *Zwiesprache*, *Elemente des Zwischenmenschlichen* als auch in den Schriften zur philosophischen Anthropologie und Religion in diesem Band exponiert wird.

In der Anspannung der Zeit der Krisis, als die Buber zunehmend die Gegenwart bestimmt, gestalte sich die Bewährung »des angehaltenen Atems«³⁹, der die »unterirdische Bereitschaft« des Menschen im Hinblick auf die Umkehr bestimme. Hierauf bezieht er sich in »Metanthropological Crisis«, einer kurzen in diesem Band abgedruckten Notiz: »I envisage the evolution of individualism, in a collectivist regime, as revolutionary;

35. Buber, *Religion als Gegenwart*, jetzt in diesem Band, S. 156 f.

36. Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin: Schocken Verlag 1936, S. 93.

37. Ebd., S. 97.

38. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 32.

39. Buber, *Religion als Gegenwart*, jetzt in diesem Band, S. 90.

and the evolution of metaphysics as partaking of the mood of catacombs.«⁴⁰ Das letzte Kapitel in *Gottesfinsternis*, »Gott und der Menschengeist«, enthält das Wort: »die Ich-Du-Relation ist in die Katakomben gegangen«⁴¹. Die von *Religion als Gegenwart* über *Ich und Du* bis hin zu *Gottesfinsternis* entfaltete Konkretion des Ich-Du wird vom Bild der unterirdischen Existenz umspannt, das in der Rede von den »Katakomben« apokalyptisch-eschatologische Konnotationen aufweist. Damit wird es deutlich, wie sich Bubers philosophische Anthropologie auf die Dimension der Religion bezieht.

Mit den Konnotationen der Rede von den Katakomben hat es eine Bewandnis. Im Brennpunkt von Bubers Gedanken steht, wie sich der Mensch zu seinem geschichtlichen Augenblick verhält und wie die Krise, die Buber in seiner Gegenwart diagnostiziert, dem Kommentator grundlegende Aspekte der philosophischen Anthropologie in ihrem Verhältnis zur Frage nach dem absoluten Du, zu Gott, erschließt. In dem Artikel »Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde«, den Buber 1954 in der Zeitschrift *Merkur* ein Jahr nach dem Erscheinen der deutschen Fassung seines Buchs *Gottesfinsternis* veröffentlichte, legt er dar, warum aus seiner Sicht die Antwort des Menschen auf diesen Augenblick als »geschichtliche Stunde« in der Teilnahme am Wort der Prophetie eher denn in der Haltung des Apokalyptikers bestehen sollte. Die Gründe, die er nennt, verschränken Momente der persönlichen Situation, der Anrede, der Entscheidung, der temporalen Artikulation und schließlich der Geschichtlichkeit.

Diese Schrift ist nicht zuletzt deshalb lehrreich, weil an ihrem Beispiel beobachtet werden kann, wie Buber zwischen der Mikroebene der menschlichen Person und der Makroebene der Geschichte strukturelle Parallelen herausstellt. Diese Vorgehensweise spielt auch in seinem Buch *Bilder von Gut und Böse* eine zentrale Rolle, setzt er hier doch die Mikroebene des Einzelmenschen zur Makroebene des Mythos in strukturelle Entsprechung. In seinem Artikel »Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde« betont er die persönlich-biographische Situation, in der sich der Mensch entscheidet, die Stunde und auch die künftigen Stunden durch Sammlung und Anspannung der Kräfte zu gestalten, im Gegensatz zu einer Haltung, die alles dem Lauf der Dinge überlässt. Diese Figur der Wahl zwischen der Entscheidung und dem Beschluss, sich nicht zu entscheiden, findet sich bereits in *Daniel*, wird im Zusam-

40. Martin Buber, [Metanthropological Crisis], in: *Transition*, Den Haag: Servire 1932, S. 112, jetzt in diesem Band, S. 210.

41. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 153; jetzt in diesem Band, S. 440.

menhang mit der Unterscheidung zwischen Gut und Böse in der Vortragsreihe *Religion und Gegenwart* entwickelt, und wirkt fort bis in Bubers späte Schriften. Seine Gedanken zu diesem Phänomen werden von Sören Kierkegaard (1813-1855), von seiner Interpretation des Chassidismus sowie später von Sartre angeregt. Der »diskursive Ausdruck« der von Buber dargestellten Gegenüberstellung zwischen »Wahlbejahung« und »Wahlverneinung« ist der Unterschied zwischen »indeterministischer und deterministischer Weltsicht«. Buber betont jedoch, dass die Philosophie nicht in der Lage sei, dem Menschen dabei zu helfen, »die rechte Wahl« vorzunehmen. Dass bei Bubers Fragestellung nicht nur Sartre, sondern auch Heidegger eine Rolle spielt, wird durch den von Buber benutzten Ausdruck »Eigentlichkeit«⁴² nahegelegt. »Wage ich es, anders zu werden als ich bin, vertrauend, daß ich in der Eigentlichkeit eben doch anders bin und dies nur so erproben kann [...]«⁴³ Auf die Ebene der Geschichte übertragen, heißt dies nun: »erfährt eine geschichtliche Stunde ihre wirklichen Grenzen je anders, als indem sie die ihr geläufigen zu überschreiten sich unterfängt? Stiftet sich unsere Zukunft immer neu oder ist sie unrettbar verhängt?«⁴⁴ Buber bestimmt hier, dass die Struktur, die zwar zunächst auf persönlicher Ebene verortet ist, doch als »diese innerste Innerlichkeit unserer Praxis«⁴⁵ eine Entsprechung auf geschichtlicher Ebene aufweist. Die Hilfe, die dieser Praxis zugutekommt, heißt »Vertrauen«, in sakraler Wendung »Glaube«. Buber richtet wieder den Blick von der »personhaften« Ebene des Glaubens auf die Makroebene: »die Geschichte des menschlichen Glaubens«.

42. Bubers Gebrauch des Terminus »Eigentlichkeit« erhält in seinem in diesem Band abgedruckten Text »Antwort« aus dem Jahr 1964 eine deutliche Zuspitzung. Hier schreibt er: »Das »vollständige«, das rechtmäßig religiöse Dasein des Menschen steht nicht in einer Kontinuität, sondern in der wahrhaften Annahme und Bewältigung einer Diskontinuität. Es ist die Diskontinuität von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die ich als die von Ich-Du-Verhältnis und Ich-Es-Verhältnis zu allem Seienden verstehe.« (Buber, Antwort, S. 637.) Wenn Buber weiter ausführt, dass der »Kern« des Problems, zu dem diese Unterscheidung gehört, »ontologisch« sei, so befindet sich sein Denken hier in nächster Nachbarschaft zum Denken Heideggers. Es handelt sich indessen, von Bubers Voraussetzungen her, zum einen um eine Haltung des Menschen, die zum anderen in eine Struktur integriert wird, die er als die Überwindung der Diskontinuität gerade durch die Verwirklichung des Primats des Dialogischen kennzeichnet. In beiden Hinsichten grenzt er sich von Heidegger ab. Heideggers »Dasein« sei der Mensch, bestimmt Buber in *Das Problem des Menschen*. Ontologische Dignität erhält das Dialogische, nicht die radikale Individuation des Seins zum Tod.
43. Martin Buber, Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde, *Mercur* 12 (1954), S. 1101-1114, hier S. 1102; jetzt in: MBW 15, S. 380-393, hier S. 381.
44. Ebd.
45. Ebd.

Diese Geschichte ist es nun, die eine Hilfe bei der Suche nach einer Richtung für die Entscheidung bildet. Sie bietet »Beistand«, jedoch nicht eine unfehlbare Garantie, nicht eine »eindeutige« Wahrheit, die als Vorgabe für die Verwirklichung des Rechten fungieren und dem Einzelnen die Last der Entscheidung abnehmen könnte.

Auf diesem Hintergrund erörtert Buber »zwei Grundhaltungen« oder »wesensverschiedene Sichten« in der jüdischen Geschichte des Glaubens: Prophetie und Apokalyptik. Bei der Unterscheidung zwischen diesen Grundhaltungen geht Buber idealtypisch vor, sieht also von der geschichtlichen Tatsache ab, dass es Mischformen gab, bei denen tendenziell jeweils eine größere Proportion der einen oder der anderen Haltung vertreten war. Dementsprechend hält er fest, dass bei den klassischen Propheten hier und da apokalyptische Momente sowie bei den Apokalyptikern bisweilen prophetische Momente anzutreffen seien.

Verbunden seien die Wesenstypen erstens dadurch, dass beide an einen »Herrn der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Geschichte alles Seienden« glauben. Zweitens gehen beide mit Sicherheit davon aus, dass der Herr seiner Schöpfung Heil stifte. Unterschieden seien die Wesenstypen jedoch in der Beurteilung der Art, wie der Herr seinen Willen dem Augenblick gegenüber, in dem der Prophet oder der Apokalyptiker spricht, kundtue. Desweiteren unterscheiden sie sich in der Auffassung, wie sich dieser Augenblick auf die Zukunft beziehe. Schließlich divergieren sie im Grad der Beteiligung jener, die den Sprecher erhören, an dieser Zukunft.

Buber weist der Prophetie eine dialogische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zu. Der Zusammenhang zwischen der Handlung des Menschen und der Handlung Gottes sei dialogisch und nicht kausal. Durch das Wort des Propheten werde der Mensch vor die Alternative der Entscheidung gestellt. Der echte Prophet sei nicht ein Wahrsager, sondern ein Mensch, der die anderen Menschen auf die faktische Wahlmöglichkeit, die durch ihre Existenz gegeben sei, hinweise. Da der Mensch als »Überraschungszentrum der Schöpfung« erschaffen sei, ergebe sich die ständige Möglichkeit der Umkehr. Im Gegensatz zu diesen Bestimmungen trete in der Apokalyptik anstatt des Dialogs zwischen Gott und dem Volk die Zusicherung des Herrn, der die Erlösung herbeiführe. Diese Erlösung sei vorausgesagt. Da die Zukunft bereits beschlossen sei, gebe es keine Alternative mehr.

Buber betont einen wichtigen Unterschied, der die Aktualität der geschichtlichen Stunde betrifft. Beim Propheten gehe es um die wirkliche, gegenwärtige Stunde der Entscheidung. Buber erörtert das, was er die »Entscheidungsdichte« der Situation nennt, in der es um bestimmte

Menschen gehe, die direkt angesprochen werden, gleichgültig, ob dies mündlich oder schriftlich geschehe. Der Apokalyptiker habe seinerseits kein bestimmtes Publikum. In den meisten Fällen schreibe er im Medium einer literarischen Fiktion, die er erzeuge, indem er eine fremde aber analoge Situation der schriftlichen Ansprache vortäusche. Dass er schreibe und nicht rede, wird von Buber unterstrichen.

Die zeitliche Verfassung der Geschichte, die beim jeweiligen Wesens-typus impliziert wird, hebt Buber ebenfalls hervor. Beim Propheten werde die Welt als Ort der freien Entscheidung gesehen, durch die der Mensch auf Gott antworten und den Weg der Umkehr wählen könne. Beim Apokalyptiker werde die Umkehr nicht als Wahl durch die Gemeinschaft aufgefasst, und sie habe keine Wirkung im Hinblick auf die Wende der Geschichte oder auf eine eschatologische Dimension. Das führe dazu, dass im Fall der vollentwickelten Apokalyptik die Zukunft als geschichtliche nicht vorhanden sei. Ob gehandelt wird oder wie gehandelt wird, sei unerheblich, wenn der Ausgang vorbestimmt ist. Radikal aufgefasst, wie in der Johannes-Apokalypse, heiße dies, dass es keine Zeit mehr geben werde.

Buber weist das Schrifttum der Prophetie Zeiten der höchsten Kraft, das der Apokalyptik Zeiten des Niedergangs des Geists im Verhältnis zur Transzendenz zu. Konkret schreibt er: »Die erste stammt aus der Stunde der höchsten Kraft und Fruchtbarkeit des morgenländischen Geistes, die zweite aus der des Zerfalls seiner Kulturen und Religionen.«⁴⁶ Prophetie bringt er mit Dialogik des göttlichen und des menschlichen Handelns, Apokalyptik mit Flucht vor der »radikal fordernden Geschichtsstunde«⁴⁷ in Verbindung.

3. Verbundenheit

Bubers frühe intensive Erkundung der Mystik und des Chassidismus war von der Suche nach Konkretion geprägt. Diese drückte sich in der Betonung von Begriffen wie »Leben«, »Unmittelbarkeit« oder »Gegenwärtigkeit« in seinen Schriften der ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts aus. Er suchte in der Legende, im Mythos und in der Kunst den Niederschlag und die Weitergabe der Fülle an Deutungsversuchen des menschlichen Seins in der Welt. In der Reduzierung dieser Sinnfülle auf den Bereich der durch die Methoden der neuzeitlichen Naturwissenschaften

46. Ebd., S. 1111; jetzt in: MBW 15, S. 390.

47. Ebd.

verbürgten Erkenntnis sieht Buber die Entsprechung des durch Kant philosophisch umgrenzten und eingeschränkten Bereichs der »Erfahrung«. Dem Bereich des gesicherten Bestands der Ausweisbarkeit und der Quantifizierbarkeit, den er in *Daniel* das Reich der »Orientierung« nennt, tritt der Bereich des »Wagnisses« gegenüber, den er als das Reich der »Verwirklichung« auffasst.

Wenn Buber in *Daniel*, im Kapitel »Von der Wirklichkeit. Gespräch über der Stadt«, diese Unterscheidung vornimmt, so gilt seine Kritik nicht der Wissenschaft an sich, sondern der Art, wie sie betrieben wird, der Unterordnung des »schöpferischen« Wissens unter »einen kleinen Nutzen«⁴⁸ oder »eine kleine Sicherheit«. Bemerkenswert ist das Ausmaß, in dem hier, wie auch an anderen Stellen in *Daniel*, Friedrich Hölderlins (1770-1843) Dichtung und Denken sowie die Gedanken Friedrich Nietzsches (1844-1900) für Buber als Leitfaden dienen. Wie in *Hyperion* soll in *Daniel* weder dem wissenschaftlichen Zerpflücken noch einem bloß der genießerischen Empfindung hingeebenen Gemüt das Wort geredet werden. In Bubers Formulierungen verschmelzen Gedanken Nietzsches mit der Poetik Hölderlins. Um, wie Buber schreibt, »im gesteigerten, im schöpferischen Sinn von Wirklichkeit und Verwirklichung«⁴⁹ zu sprechen, bedürfe es eines Zusammenwirkens aller menschlichen Kräfte jenseits dessen, was er als die »kluge Ökonomie«⁵⁰ der »Orientierung« kennzeichnet. In dieser Sammlung der Kräfte heißt es: »das Erlebnis auf nichts anderes beziehen als auf es selber«⁵¹. Buber ist bedacht, das Phänomen, das er hier im Blick hat, von der Gefahr einer bloßen psychologischen Subjektivierung fernzuhalten. Dies ist der Grund, warum er – auch hier auf Hölderlin zurückgehend – der »Verbindung« und der »Verbundenheit« eine zentrale ontische Rolle zuschreibt: »Denn alles Erlebnis ist ein Traum von Verbundenheit; die Orientierung zerscheidet und entsondert, die Realisierung vollzieht und proklamiert sie.«⁵² Das, was Buber allgemein als ontologisches Prinzip festhält – »So ist alle Wirklichkeit erfüllte Verbundenheit«⁵³ – hat wichtige Folgen für seine Bestimmung des Menschen. Auch im Hinblick auf seine philosophische Anthropologie soll nämlich das »Erlebnis« vom Bereich einer möglichen Missdeutung als bloß subjektives Phänomen

48. Martin Buber, *Daniel*, Leipzig: Insel Verlag 1913, S. 34; jetzt in: MBW 1, S. 183-245, hier S. 194.

49. Ebd., S. 37; jetzt in: MBW 1, S. 195.

50. Ebd., S. 39; jetzt in: MBW 1, S. 196.

51. Ebd.

52. Ebd., S. 44, jetzt in: MBW 1, S. 198.

53. Ebd.

ferngelassen werden. Das Menschsein sei von möglicher Verbundenheit geprägt: »In jedem Menschen wohnt, geübt oder niedergedrängt, die Macht, verbunden zu werden und in die Wirklichkeit einzutreten.«⁵⁴ Indem Buber das Schöpferium mit der Verbindung zusammenbringt, integriert er seine ursprüngliche Bestimmung des schöpferischen Wissens in ein größeres anthropologisches aber auch ontisch-weltliches Ganzes: »Die schöpferischen Stunden, handelnde und schauende, bildende und denkende, sind die verbindenden Stunden; ein Verbundener ist der Held und der Weise, der Dichter und der Prophet [...].«⁵⁵ In *Daniel* wird diese Auffassung der Verbundenheit im Laufe des Kapitels »Von der Wirklichkeit« um den Begriff »echte Gemeinschaft«⁵⁶ erweitert. Um diesen Horizont der erweiterten Verbundenheit wird es Buber siebenundzwanzig Jahre später gehen, wenn er am Ende seines Buchs *Das Problem des Menschen* das »echte Dritte«, »das Reich des Zwischen«, das über Individualismus und Kollektivismus hinausgehe, ankündigt und dieses als »echte Gemeinschaft« kennzeichnet.⁵⁷

Dass diese Gemeinschaft sich als »Wir« im eminenten Sinn bilde, wenn die Verbundenheit, in der eine Welt »gebaut und ausgebaut«⁵⁸ werde, auf die Transzendenz gerichtet werde, betont Buber in seiner Schrift »Dem Gemeinschaftlichen folgen« aus dem Jahr 1954, in der er »die unverkürzte Existenz«⁵⁹ der Flucht vor der Verantwortung entgegensetzt, die er beim »typischen heutigen Menschen« feststellt. Als Fortsetzung seiner Untersuchung des Individualismus und des Kollektivismus in *Das Problem des Menschen* sowie in seinem Buch *Pfade in Utopia* (1950) weist er beide Phänomene als zwei maßgebende Weisen auf, wie dieser Mensch davor flüchte, »für die Echtheit seiner Existenz einzustehen«⁶⁰. Den Individualismus deutet er als »die Sicherheit [...] mit dem Selbst des Seins identisch zu sein«, als »den großen Generalablaß«, der den Menschen davor bewahre, jemandem anderen als sich selbst »Rede zu stehen«⁶¹. Das Selbst, das der moderne Individualismus als Grund des Ichs herauszustellen vermeint, interpretiert er auf der Grundlage einer Analyse der Selbstkonzeption in den frühen Upanishaden. In diesem altindischen Denken, das ein universales Selbst, das mit dem Sein iden-

54. Ebd., S. 45; jetzt in: MBW 1, S. 199.

55. Ebd., S. 44; jetzt in: MBW 1, S. 198.

56. Ebd., S. 54; jetzt in: MBW 1, S. 204.

57. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 168; jetzt in diesem Band, S. 311.

58. Martin Buber, Dem Gemeinschaftlichen folgen, *Die Neue Rundschau* 4 (1956); S. 582-600, hier S. 598; jetzt in: MBW 6, S. 103-123, hier S. 121.

59. Ebd., S. 588; jetzt in: MBW 6, S. 110.

60. Ebd., S. 599; jetzt in: MBW 6, S. 122.

61. Ebd.

tisch ist, als Grund des phänomenalen Ichs zu enthüllen sucht, erläutert Buber eine philosophie- und religionsgeschichtliche Struktur, die dem modernen Individualismus entspricht. Den modernen Kollektivismus hingegen kennzeichnet Buber als »Travestie«⁶² des Gemeinschaftlichen, dessen Idee er zu Beginn seiner Schrift bei der Philosophie Heraklits (ca. 520 v. Chr.-ca. 460 v. Chr.) erörtert hatte. Er betont, dass das moderne Denken die Kollektivität über alles stelle und dem Menschen »die Verantwortung abnimmt«⁶³, ihm also diese Form der Flucht ermögliche. Im Vergleich mit der von Buber dargelegten »Leugnung des Absoluten« im Kollektivismus beurteilt er freilich die »Prätention des falschen Absoluten«, die er im modernen Individualismus ausmacht, als »bedenklicher«⁶⁴

Die »unverkürzte Existenz«, die Buber diesen zwei Formen der Flucht entgegensetzt, denkt er in dieser Schrift in einer weltgeschichtlichen Dimension. Es geht ihm um eine Deutung des Zeitalters, dessen »Wahn« und »Lüge« er mit der Wiederfindung der »Unverfälschtheit der Sprache und der Wir-Existenz« entgegenzuwirken sucht. Er weist auf den Wink, den Heraklits Denken des Gemeinschaftlichen diesem Ansinnen zu geben vermag, deutet jedoch gleichzeitig darauf hin, dass die Idee der wahrhaften göttlichen Transzendenz bei Heraklit fehle. Diese Idee weist er hingegen als das in der »Glaubenssprache« des Judentums genannte Stehen »im Angesicht Gottes«⁶⁵ auf.

Kennzeichnend für Bubers Denken von *Daniel* bis zu seinen späten Schriften ist die Tatsache, dass er das »vor dem göttlichen Angesicht stehende Wir« eminent bei Hölderlin bezeugt findet. Er spricht vom »höchsten Ausdruck«, der durch Hölderlin diesem gemeinschaftlichen Verhältnis zur Transzendenz verliehen werde. Hölderlins Wort »Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander« aus dem Gedicht »Versöhnender, der du nimmergeglaut« versteht Buber als Evozierung der Tatsache, dass das Sein des Wir im Gespräch bestehe: »Wir *sind* ein Gespräch«⁶⁶.

Im Hinblick auf dieses Wort hatte Buber zwei Jahre zuvor, in seinem in der Zeitschrift *Merkur* erschienenen Artikel »Religion und modernes Denken«, den er ins Buch *Gottesfinsternis* aufgenommen hatte, Martin Heideggers Deutung dieses Wortes in dessen Buch *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936) als »Zeugnis dafür, was ich das dialogische

62. Ebd., S. 589; jetzt in: MBW 6, S. 111.

63. Ebd., S. 599; jetzt in: MBW 6, S. 122.

64. Ebd., S. 589; jetzt in: MBW 6, S. 111.

65. Ebd., S. 600; jetzt in: MBW 6, S. 123.

66. Ebd.

Prinzip nenne«⁶⁷, gekennzeichnet. Doch hatte er sich als darin getäuscht gesehen. Heideggers Ansätze zu einem dialogischen Verständnis des Verhältnisses zum Göttlichen im Sinne Bubers seien »durch eine Gewalt, die darüberfuhr, vernichtet worden«⁶⁸. Gedichte bezeichnet Buber im Kapitel »Von der Wirklichkeit« in *Daniel* als »schwingende Erkenntnis«⁶⁹. Mit diesem Adjektiv führt er ein Wort ein, das später in seinen Werken zumeist mit der Bedeutung versehen ist, das Ich auf ein Du hin zu transzendieren.⁷⁰ Die Bedeutung Hölderlins in *Daniel* wie für Buber

67. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 92; jetzt in diesem Band, S. 406.

68. Ebd.; jetzt in diesem Band, S. 407.

69. Buber, *Daniel*, S. 36; jetzt in: MBW 1, S. 195.

70. Das Wort »Schwung« und damit verwandte Formen, die die »Spannung« im religiösen Leben kennzeichnen, kommen wiederholt in Georg Simmels Werk *Die Religion*, das er zuerst 1906 in Bubers Sammlung »Die Gesellschaft« veröffentlichte und das 1912 in einer erweiterten Fassung erschien, vor. Vgl. die folgende Stelle: »Nicht weniger macht die formale Weite, unter all unseren Lebenskategorien gerade die das Schicksal besitzt, sie geeignet, die Schwingung des religiösen Lebens aus dem virtuellen in den aktuellen Zustand über- und zum Begriff des Göttlich-Absoluten aufzuführen.« (Georg Simmel, *Die Religion*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 10, hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech u. a., Frankfurt a.M. 1995, S. 53.) In Bubers Frühschriften wird das Wort mit der Bewegung verbunden, die über die Verstrickung in den »Wirbel«, in das Gewühl, in die Welt also, wie sie in der Wahrnehmung gegeben ist, sich erhebt und Einheit erstrebt. So schreibt er 1909 im Geleitwort zu seinem Buch *Ekstatische Konfessionen*: »Aber das ist der Gottessinn des Menschenlebens, dass das Getriebe eben doch nur das Aussen ist zu einem unbekanntem und allerlebendigsten Innen und dass dieses Innen sich nur der Erkenntnis, die eine Tochter des Getriebes ist, nicht aber der schwingenden und sich befreienden Seele zum Erlebnis versagen kann. Die Seele, die sich ganz gespannt hat, das Getriebe zu sprengen und ihm zu entrinnen, diese ist es, die die Gnade der Einheit empfängt.« (Martin Buber, *Ekstase und Bekenntnis*, in: *Ekstatische Konfessionen*, Jena: Eugen Diederichs 1909, S. XIf.; jetzt in: MBW 2.2, S. 50.) In der Rede »Der Geist des Orients und das Judentum«, die Buber 1916 in seinem Buch *Vom Geist des Judentums* veröffentlichte, heißt es: »Die Schwingkraft der Botschaft Jesu ist die altjüdische Forderung der unbedingten Entscheidung, die den Menschen wandelt und ins Gottesreich hebt. Und sie ist die Schwingkraft des Christentums geblieben, auf die es zurückgriff, sooft es sich erneuern wollte – und wenn es sich dabei noch so sehr zu entjüden vermeinte.« (Martin Buber, *Vom Geist des Judentums*, Leipzig: Kurt Wolff Verlag 1916, S. 34; jetzt in: MBW 2.1, S. 197.) Für Bubers späteren Gebrauch der Formen des Worts »schwingen« vergleiche die Wendung an einer Schlüsselstelle in seinem Aufsatz »Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde«: »Dies ist es, was die Propheten Israels in ihrer Glaubenssprache unter Umkehr verstanden: nicht Rückkehr zu einem früheren, schuldlosen Stadium des Lebens, sondern ein Umschwingen dahin, wo das verzettelte Hin und Her zum Schreiten auf einem Weg wird und die Schuld sich sühnt in der entstandenen Echtheit der Erkenntnis.« (Buber, *Prophetie*, S. 1113 f.; jetzt in: MBW 15, S. 392 f.) Eine mit der Verwendung des Worts in den Frühschriften vergleichbare Stelle findet sich im zwei Jahre später veröffentlichten Aufsatz »Dem Gemeinschaftlichen folgen« (1956), wo Buber schreibt: »Man soll dem Gemeinschaftlichen folgen.« Dieser große Spruch Heraklits erschließt sich uns erst dann, wenn wir seine Lehre von der Gemeinschaftlichkeit des Logos und des Kosmos aufgenommen haben. Wachen

überhaupt gründet in der Verbundenheit, die der Dichter im Hinblick auf die Transzendenz im Wort bezeugt. Dabei verkörpert Hölderlins Dichtung die »Wahrheit des Wortes«, die Buber in seinem als Antwort auf Heideggers Hölderlin-Deutung gedachten späten Artikel »Das Wort, das gesprochen wird« als »Treue« kennzeichnet. Damit meint Buber nicht die »sublime« Wahrheit, die »dem Sein selber eignende ›Unverborgenheit‹, die ›Aletheia‹ der Griechen«, sondern »die schlichte Wahrheitskonzeption der hebräischen Bibel«. ⁷¹ Schreibt Buber: »Die Wahrheit des Wortes, das wahrhaft gesprochen wird, ist in ihren höchsten Formen, so im Gedicht und ungleich mehr noch so in dem botschaftsartigen Spruch, der aus der Stille über eine zerfallende Menschenwelt niedergeht, unzerlegbare Einheit« ⁷², so denkt er eine Struktur, die die menschliche Existenz durchzieht und die sie mit dem menschlichen sowie mit dem absoluten Du verbindet. Die Struktur ist jedoch kein unpersönliches Gesetz, sondern besteht aus der Anrede und der Antwort, die im konkreten Menschen bezeugt werden. Sie wird von Buber wie folgt charakterisiert: »Diese konkrete Person steht mit ihrer Treue in dem ihr zugewiesenen Lebensraum für das Wort ein, das von ihr gesprochen wird« ⁷³. Hiermit kehrt in dieser späten Äußerung ein Echo dessen wieder, was er in seinen früheren Werken »Bewährung« genannt hatte: die im Alltag geübte Erprobung von Verbundenheit.

4. Wer redet?

Bubers Besinnung über den Menschen als existierenden Menschen wird im hohen Maße durch seine frühe Wendung zum Denken Kierkegaards und Nietzsches mitbestimmt. Die Kritik, die Buber in *Die Frage an den Einzelnen*, sowie in zentralen Texten dieses Bands wie *Das Problem des Menschen* und *Gottesfinsternis* an diesen beiden Philosophen übt, soll nicht darüber hinwegtäuschen, wie sehr sein Denken von ihren Werken angeregt wurde. Ausdrücke Kierkegaards wie »Entscheidung«, »Katego-

und Schlaf sind eines von den Gegensatzpaaren, in denen sich nach Heraklit die Einheit des Seins, in ihnen schwingend und die eigene Spannung in ihnen austragend, erfüllt.« (Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, S. 583; jetzt in: MBW 6, S. 109.) Weiter unten, im 10. Abschnitt dieser Einleitung, wird auf den Ausdruck »Einschwingen ins Andere« eingegangen.

71. Martin Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, in: *Wort und Wirklichkeit*, hrsg. v. d. Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München: R. Oldenburg 1960, S. 15-31, hier S. 30; jetzt in: MBW 6, S. 125-137, hier S. 136.

72. Ebd.

73. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, S. 31; jetzt in: MBW 6, S. 137.

rie der Möglichkeit«, »Lebensweg«, »Stadien dieses Wegs« deuten auf diesen Hintergrund zurück. Die Tagebücher Kierkegaards und seine Fragestellung in *Furcht und Zittern* begleiten Buber, wie nicht zuletzt *Gottesfinsternis* bezeugt, bis in sein spätes Denken hinein. Was Nietzsche betrifft, ist es nicht nur der Verfasser von *Also sprach Zarathustra* und der späteren Werke zur kritischen Genealogie der Moral, sondern auch jener von Frühschriften wie »Schopenhauer als Erzieher«, dessen Gedanken von Buber aufgegriffen und in seinen Schriften weiterentwickelt werden. »Leben überhaupt«, schreibt Nietzsche hier, indem er die Bedrohung, der die »produktive Einzigkeit« des Menschen ausgesetzt ist, erörtert, »heisst in Gefahr sein.«⁷⁴ Wenn Buber im Kapitel »Von dem Sinn. Gespräch im Garten« in *Daniel* schreibt »Alles Erleben mit ganzem Wesen und mit ungehemmter Gewalt meint Gefahr«⁷⁵, dann ist dies als Echo Nietzsches vernehmbar. Es ist indessen keine Idiosynkrasie Bubers, wenn er in *Daniel* Kierkegaard, Nietzsche und Hölderlin in seinem Denken zusammenfließen lässt. Sowohl Gershom Scholem (1897-1982) als auch Walter Benjamin (1892-1940), um nur diese unter anderen jüdischen Denkern der Zeit zu nennen, verflochten ihrerseits gerade in den Jahren um 1913/14 Themen dieser Philosophen und dieses Dichters mit ihren eigenen Gedanken und mit Motiven der jüdischen Tradition.

Kierkegaard, aber auch Nietzsche aufnehmend, evoziert Buber eine »Religiosität«⁷⁶, die sich von Religion und Kirche abgrenzt und die innig mit dem »Erlebnis« verquickt ist. Buber führt Gott in diesem Zusammenhang auf eine Weise ein, die er in seinem späteren Denken selbst kritisiert. Er schreibt, dass »Gott dem Menschen sich nicht anders verwirklichen kann, denn als die innerste Gegenwart eines Erlebnisses«⁷⁷. Führt er weiter aus, dass Gott dem Menschen »also nicht der Gleiche, sondern ewig der Neue, der Äußerste, der Gott dieses Erlebnisses ist«, so gilt ihm dies später in *Religion als Gegenwart* und in den Schriften

74. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen III, Schopenhauer als Erzieher*, in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 3. Abt., 1. Bd., hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin u. New York 1972, S. 356.

75. Buber, *Daniel*, S. 70; jetzt in: MBW 1, S. 209 f.

76. Vgl. zu dieser für Buber grundlegenden Unterscheidung zwischen »Religiosität« und »Religion« Simmels Ausführungen zu diesen Begriffen in seiner Schrift *Die Religion*. Er schrieb hier: »Die Religiosität, als innerste Lebensbeschaffenheit, als die unvergleichliche Funktionsart gewisser Existenzen, erobert gleichsam erst auf der Wanderung durch die inhaltliche Mannigfaltigkeit der Welt eine Substanz für sich und stellt damit sich selbst gegenüber, die Welt der Religion dem Subjekt der Religion.« Simmel, *Die Religion*, S. 47 ff., hier S. 48. Simmels Gebrauch der Begriffe »Leben« und »Erlebensart« gehört zu diesem Zusammenhang.

77. Buber, *Daniel*, S. 72 f.; jetzt in: MBW 1; S. 211.

danach als ein Indiz, dass er in jener früheren Schrift der Subjektivierung Gottes, seiner Reduktion auf die menschliche Psyche, verfallen war.

Es tritt jedoch in *Daniel* auch das Motiv auf, das, wohl nicht zuletzt auf dem Hintergrund Hölderlins sowie des Symphilosophierens der frühromantischen Theorie, von großer Tragweite für Bubers Denken ist: das Gespräch. *Daniel* ist aus fünf Gesprächen konstruiert. Diese Denkfigur ist für das Werk bestimmend. Buber unterscheidet im Kapitel »Von der Polarität. Gespräch nach dem Theater« Lyrik, Epik und Dramatik als Formen des Gesprächs, in denen, je verschieden, Polarität auf Einheit hin gestaltet werde. Das Thema des Gesprächs wird in Bubers Denken im Hinblick auf die Philosophie erweitert.

Seine philosophischen Schriften weisen dem sprechenden Ich eine wichtige Rolle zu. An diesem Aspekt seines Denkens haben die Werke Kierkegaards und Nietzsches einen bedeutenden Anteil. Demnach werden die Gedanken, die im philosophischen Werk vorkommen, von einer Stimme vorgetragen, die einem konkreten Leben entstammt. In der Sprache soll im philosophischen Text Bubers dieses Leben gemeinsam mit den Gedanken zum Ausdruck kommen.

Dass es in der Philosophie auf die Stimme eines lebendigen Ichs ankommt, betonte eine Leserin, die auch Nietzsches philosophische Stimme kannte, in ihrem Kommentar zu Bubers *Daniel*. Die Bemerkungen, die sie zur Dialogform machte, zeugten auch von der Weise, wie Bubers Denken, wie stark er in dieser Zeit auch von Nietzsches *Zarathustra* angesprochen wurde, von dessen Faktur abzuweichen begann. Lou Andreas-Salomé (1861-1937) schrieb Buber in einem Brief vom 6. Juli 1913, kurz nach der Veröffentlichung seines Buchs *Daniel*:

»Ich habe, an manchem ruhigen Maitag, zwischen Bäumen und in der Sonne, Ihren Daniel zu mir sprechen lassen, und, wie nicht zum ersten Mal, den freudigen Eindruck gewonnen von Gleichstimmung in dem was mir das allein Wichtige, Lebendige ist. Darf ich noch hinzufügen, daß ihre Stimme *noch* unmittelbarer zu mir kommt, wenn sie nicht, in Dialogform, sich künstlich zu zwei Tönen spaltet. Dies mag an einer ganz persönlichen Unwilligkeit gegen Dialogform für derartige Geistesvermittlungen liegen; es zerrt mich sozusagen hin und her zwischen einer künstlerischen und einer abstrakten Art, dem Gesprochenen hinzulauschen, und die Sehnsucht entsteht, nach einer der beiden Seiten sich *ganz* einstellen zu können, grade sobald eine im höchsten Masse lichtvolle Gedankenfassung oder wiederum eine wundervolle Versinnlichung besonders beredt wirken.

Allein dieser Einwand kann auch gut einer gegen mich selber sein.«⁷⁸

78. B I, S. 337.

Mit der letzten Zeile, jenseits der höflichen Floskel, könnte die Verfasserin des Briefs, die der Stimme Nietzsches in seinen Schriften ebenfalls gelauscht hatte, geahnt haben, dass es Buber, was die sprechende Stimme in der Philosophie betrifft, trotz aller Nähe zu Nietzsche um einen Horizont ging, den nicht beachtet zu haben Buber diesem Denker dann in Schriften wie *Das Problem des Menschen* und *Gottesfinsternis* später vorwerfen sollte. Dabei weist das Werk Nietzsches auf seine Art durchaus eine Mehrstimmigkeit auf. Der Nietzsche-Herausgeber Karl Schlechta (1904-1985) hebt wiederholt »die zweite Stimme in dem geheimnisvollen Gespräch, das Nietzsche so oft mit sich selbst führt«⁷⁹, hervor. Im Hinblick auf *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) verweist Schlechta auf: »jene zweite [...] Gegenstimme, die so oft im Werke Nietzsches leise mit- und dazwischenredet, besonders aber ›Also sprach Zarathustra‹ vom Anfang bis zum Ende durchzieht, ja einen der wenigen Reize dieses Buches ausmacht.«⁸⁰ Entscheidend an dieser zweiten Stimme ist eben, inwieweit durch sie die Konkretion eines wirklichen Gesprächs ermöglicht wird. Schlechtas Hinweis, dass Nietzsche dieses Gespräch mit sich selbst führte, deutet darauf hin, dass die Öffnung zum Anderen, die Buber in der Folge seines Denkens vom Gespräch verlangen wird, etwas anderes ist als das lediglich formal als mehrstimmig gestaltete Selbstgespräch. Das »Ich«, das im konkreten Gespräch mit einem »Du« hervortritt, grenzt Buber später ausdrücklich vom Ich der falschen Konkretion ab. Buber wird in seinem Buch *Das Problem des Menschen* ausführen, dass Nietzsche das Problem der »Welt als Welt« nicht genug berücksichtigt, wohl nicht sah. In dieser kritischen Abgrenzung von Nietzsche formuliert Buber das, was er als die »anthropologische Grundtatsache« kennzeichnet:

»Er hat sich dabei um das kaum gekümmert, was für uns die anthropologische Grundtatsache und die erstaunlichste aller irdischen Tatsachen ist: es gibt in der Welt ein Wesen, das eine Welt als Welt, einen Weltraum als Weltraum, eine Weltzeit als Weltzeit und sich selbst eben darin als dies erkennend erkennt.«⁸¹

Um diese Einsicht zu gewinnen, konstatiert Buber, hätte Nietzsche sich der von ihm verhassten Soziologie annähern müssen, letztlich der »Soziologie des menschlichen Miteinanderdenkens, auf das schon Feuerbach grundlegend hingewiesen hatte. Der Mensch, der eine Welt erkennt,

79. Nachwort zu Schlechtas Nietzsche-Ausgabe, *Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden*, 3. Bd., (Hrsg.) Karl Schlechta, München 1960 (2. Aufl.), 3. Bd., S. 1433.

80. Ebd., S. 1451.

81. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 75; jetzt in diesem Band, S. 260.

ist der Mensch *mit* dem Menschen.«⁸² Obwohl Buber – vermutlich durch die institutionellen Umstände seiner Professur an der Hebräischen Universität veranlasst – die Soziologie hier hervorhebt, geht der Zusammenhang seiner Gedanken darüber hinaus. In seiner Kritik an Nietzsche will er darauf hinweisen, dass die philosophische Wissenschaft vom Menschen, wie er am Ende seines Buchs *Das Problem des Menschen* schreibt, »die Sphäre des Zwischen« als »Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit«⁸³ herausstellen und verstehen müsse. Über diese Wissenschaft, sagt er an weiterer Stelle, indem er den Ausdruck, den er im Zusammenhang mit seiner Kritik an Nietzsche benutzte, wieder aufnimmt: »Ihr zentraler Gegenstand ist weder das Individuum noch das Kollektiv, sondern der Mensch mit dem Menschen.«⁸⁴

Bubers Bemerkungen zur falschen Konkretion der Stimme in den philosophischen Schriften René Descartes' (1596-1650) und seine Unterscheidung der Philosophie als Medium der Abstraktion von der Religion als Medium der Konkretion in *Gottesfinsternis* weisen darauf hin, dass er der Frage der Denkform in deren Verhältnis zum Gehalt entscheidende Bedeutung zumisst. Im Artikel »Cohen und die Gottesliebe« aus dem Jahr 1942, den Buber später in *Gottesfinsternis* aufnahm, wird eine Stelle, an der Hermann Cohen (1842-1918) in seiner Abhandlung *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) in der ersten Person schreibt, wie folgt kommentiert: »dieses ›ich‹ schlägt dem Leser ans Herz wie jedes echte ›ich‹ in jedem echten Philosophenwerk«⁸⁵. Im Hinblick auf Descartes weist Buber darauf hin, dass dessen Ich, das in der ersten Person redet, das »Subjekt des Bewusstseins« sei, nicht »die lebendige, leib-seelische Person«. Descartes' *ego cogito* fasst Buber als das, was sich aus einer »dreifachen abstrahierenden Reflexion« ergebe: erstens biege sich die Person »aus dem in der konkreten Situation Erfahrenen« auf sich selbst zurück und »holt« auf diese Weise die *cogitatio*, das Bewusstsein, »hervor«; zweitens konstatiere sie, »daß zu einem Bewußtsein ein Subjekt gehört« und benutze die Bezeichnung »ich« für dieses Subjekt; drittens werde die »lebende leibseelische Person« mit dem Subjekt, das abstrahiert wurde, identifiziert. Die reale Existenz des Ichs hingegen lasse sich nur in der Konkretheit der Person erfahren, die sich erst im »echten Verkehr mit einem Du« ergebe. Gegenüber der Philosophie, deren Primat des Sehens bei den Griechen ein Schauen des Absoluten

82. Ebd., S. 76; jetzt in diesem Band, S. 260-261.

83. Ebd., S. 156; jetzt in diesem Band, S. 309.

84. Ebd., S. 168; jetzt in diesem Band, S. 311.

85. Martin Buber, Cohen und die Gottesliebe, *Mitteilungsblatt* 30 (1942), S. 4; aufgenommen in *Gottesfinsternis*; jetzt in diesem Band, S. 389-398, hier S. 393.

im Allgemeinen impliziere, führt Buber für die philosophische Bestimmung der Religion an, dass sie das Allgemeine mit dem Konkreten verbinden müsse.

In der späten »Antwort« an seine Kritiker nennt Buber die Tendenz der Philosophen, aus dem »Ich-Du und als Ich-Du Erfahrenen ein Es [zu] machen«⁸⁶, als einen Grund für die Eigenart seines Denkens, in der Philosophie nicht bis zur letzten Konsequenz jener »Transformation« zu gehen. Die »Glaubenserfahrung«, sagt er hier, sei es, die ihn davon abhalte. Dieser eigne wohl »die Ratio«, aber »eben nicht in ihrer abgelösten, selbstherrlichen Gestalt«⁸⁷. Der Horizont des Ichs, das in Bubers philosophischen Schriften spricht, ist das Gespräch, in dem ein persönliches Ich zu einem anderen persönlichen Ich in Beziehung tritt. Nicht zuletzt deshalb sind weite Teile von *Ich und Du* als Gespräch verfasst, mit einem »Redner«, der sich einschaltet, Fragen stellt oder strittige Punkte vertritt. Die sich in vieler Hinsicht als Echo von Hölderlins *Hyperion* und *Empedokles* gestaltende Schrift *Daniel* lässt bei aller Stilisierung, die in der sprachlichen Überhöhung liegt, und bei allem Nietzsches *Also sprach Zarathustra* zu verdankenden Prophetenton, die Möglichkeit erblicken, im Gespräch die menschliche Rede als konkrete »Berührung des Wesens«⁸⁸ hervortreten zu lassen. In *Zwiesprache* wird an einer Stelle der »adversarius« zitiert, der »in Tonfall und Haltung des üblichen personfreien Universalduell«⁸⁹ redet, womit Buber aufzeigt, wie ein Gespräch verfehlt wird. *Das Problem des Menschen* endet mit Ausführungen, die »ein wirkliches Gespräch«⁹⁰ betreffen. *Gottesfinsternis* wird mit einem »Bericht von zwei Gesprächen« eingeführt. Wohl sei die Philosophie in ihrer Form als vergegenständlichender Rede oder als Text Teil der Welt des Ich-Es. Sie berge jedoch die Möglichkeit in sich, zum Gespräch zu werden. Buber widmet das Kapitel »Vom Denken« im zweiten Teil von *Zwiesprache* ausdrücklich dieser Frage. In dieser Schrift fordert er dazu auf, dass »die denkerische Dialektik zur Dialogik«⁹¹ werde. Seine philosophischen Schriften suchen nach Wegen, die Philosophie für die Erfahrung des Zwischen zu öffnen. Die Dialogik besteht aus der Besinnung über diese Erfahrung.

86. Buber, *Antwort*, S. 589; jetzt in diesem Band, S. 467.

87. Ebd., S. 590; jetzt in diesem Band, S. 468. Die spezifischen Folgen für Bubers Auffassung von Vernunft und von Philosophie, die er in *Gottesfinsternis* erörtert, werden an späterer Stelle in dieser Einleitung besprochen.

88. Buber, *Daniel*, S. [5]; jetzt in: MBW 1, S. 183.

89. Buber, *Zwiesprache*, S. 90.

90. Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 166.

91. Buber, *Zwiesprache*, S. 74.

5. Erlebnis und Ereignis

In der Vortragsreihe *Religion als Gegenwart* legt Buber die Notwendigkeit dar, vorgefasste philosophische Begriffe einzuklammern, um zum Augenblick zu gelangen, in dem der Mensch das »Gegenwärtige« als »wirkliche Kraft« empfangt.⁹² Dieser Augenblick der »Verwirklichung« ist es, den er in seiner Erkundung des Menschen herauszustellen sucht. Der Weg dazu sei versperrt, wenn man den Menschen wissenschaftlich objektivierend in der »Es-Erfahrung« thematisiere. Die Weise, auf die der Mensch in seinem »Menschsein« aufgezeigt werde, entscheide darüber, ob seine Beziehung zum »absoluten Du« gesehen werden könne. Dieses sein Menschsein werde in der Beziehung des Ich-Du verwirklicht. Die Beziehung zum »absoluten Du« werde dadurch eröffnet. Sowohl in *Das Problem des Menschen* als auch im Artikel »Aus einer philosophischen Rechenschaft« (1961) wird die philosophische Anthropologie eigens als Form der wissenschaftlichen Erkundung von Buber bestimmt. Er ist bedacht, diese Form von der Theologie zum einen sowie von den Methoden der Naturwissenschaften zum anderen abzugrenzen. Im Einklang mit *Religion als Gegenwart* gilt aber für beide Schriften, wie es in *Das Problem des Menschen* heißt: »Nur in der lebendigen Beziehung ist die Wesenheit des Menschen, die ihm eigentümliche, unmittelbar zu erkennen.«⁹³ Die Tatsache, dass Buber in der »Rechenschaft« die Gegenwärtigkeit dieser lebendigen Beziehung – anders als in *Religion als Gegenwart* und in *Ich und Du*, wo dieses Wort die Einstellung auf die Es-Welt kennzeichnet – als »Erfahrung« versteht, deutet darauf hin, dass es ihm nicht so sehr auf terminologische Stringenz als

92. Vgl. hierzu Bubers Vorgehensweise im Vortrag »Das Judentum und die Juden«, seiner ersten Prager Rede über das Judentum, aus dem Jahr 1909. Dort unterscheidet er die Bedeutung des Judentums im »eigenen Leben« seiner selbst und seiner Zuhörer von den Abstraktionen, die »[i]n der großen Vorratskammer der Begrifflichkeit« vorliegen. Die Begriffe, die er heraussondert, »Religion« und »Nation«, werden gewöhnlich herangezogen, um Antworten auf die Frage nach der Bedeutung des Judentums zu geben. Wenn Buber unterstreicht, dass diese Antworten »unserem Blick nichts anderes als verummte Fragen« sind, so ist dieser Blick nicht auf die »Formationen des äußeren Lebens«, sondern auf »die innere Wirklichkeit« gerichtet. Bubers Kriterium lautet: »Das Judentum hat für die Juden so viel Sinn, als es innere Wirklichkeit hat.« (Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1911, S. 12; jetzt in: MBW 3, S. 219-256, hier S. 220.) Er skizziert bereits in dieser Rede *ex negativo* die Koordinaten, die den Fluchtpunkt der Frankfurter Vorlesungen vom Frühjahr 1922 vorzeichnen, wenn er konstatiert: »Auf die innere Wirklichkeit hin betrachtet, ist jüdische Religiosität eine Erinnerung, vielleicht auch eine Hoffnung, aber keine Gegenwart.« (Buber, *Drei Reden über das Judentum*, S. 14; jetzt in: MBW 3, S. 221.)

93. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 168; jetzt in diesem Band, S. 311.

um die Mitteilung geht, die von einer Wirklichkeit Zeugnis ablegt. An exponierter Stelle in *Religion als Gegenwart*, an der er auf die Frage antwortet, ob das In-Beziehung-Treten zum »große[n] Du, das wir Gott nennen« die vielen Dus eine, sagt Buber: »Man kann es so ausdrücken. Es kommt im Grunde darauf an, daß man diese Dinge empfindet. Und wenn man es richtig empfindet, kommt es nicht so sehr darauf an, wie man es sagt.«⁹⁴ Eine solche Aussage scheint die Kritik, die Gershom Scholem⁹⁵ etwa an Buber richtet, er schwelge in Bildern, er verlasse sich im hohen Maße auf Rhetorik, pflege eine Sprache, die über notwendige begriffliche Abgrenzungen hinweg gleite und lasse seine Gedanken vom Affekt bestimmen, geradezu herauszufordern. Einerseits aber führt Bubers Aussage gerade methodisch an eine Erfahrung heran, die er sehr wohl von Fehlinterpretationen fernhalten will. Sie ist also Teil eines strukturierten heuristischen Aufbaus. Andererseits wird er auf die Frage nach dem Kriterium von »richtig« im Ausdruck »wenn man es richtig empfindet« immer wieder darauf hinweisen, dass er lediglich von einer menschlichen Möglichkeit Zeugnis ablege. Ein Kriterium außer dem jeweiligen eigenen Vollzug dieser Möglichkeit gebe es nicht. Die Sprache, die Buber benutzt, beansprucht ihren Sinn innerhalb der Bezeugung. Diese sei persönlich, und das Ereignis, auf das er sich beziehe, sei auch persönlich, nicht aber, betont Buber, »subjektiv«. In der lebendigen Beziehung zu einem »Du« und zu einem »absoluten Du« zu stehen, heiße nicht, auf einen psychischen Inhalt bezogen zu sein, sondern sich auf etwas hin zu öffnen, das ontisch anders als das eigene Bewusstsein sei.

Buber legt in der Vortragsreihe *Religion als Gegenwart* dar, auf welche Weise die philosophische Anthropologie mit der Religion in Verbindung gebracht und auf welche Weise diese Verbindung verfehlt werden könne. Er geht von der Frage aus, inwiefern Religion absolute Gegenwart sei. Wie in seiner Erörterung des Unterschieds zwischen Orientierung und Verwirklichung in *Daniel* und zwischen Ich-Es und Ich-Du in *Ich und Du* spielt hier eine wichtige Rolle, ob das thematisierte Phänomen an ein anderes angrenzen kann oder nicht. Bei der Idee der Religion als gelebte Gegenwart, die er hier erörtert, ist die Gegenwart nicht eine, die abfließen und zur Vergangenheit werden kann, nicht ein Jetztpunkt, der durch einen neuen Jetztpunkt ersetzt wird, der seinerseits durch einen Jetztpunkt in die Vergangenheit geschoben wird. Sie ist nicht lediglich ein immanentes Moment des menschlichen Bewusst-

94. Buber, *Religion als Gegenwart*, jetzt in diesem Band, S. 142.

95. Gershom Scholem, Martin Bubers Auffassung des Judentums, in: Ders., *Judaica 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 133-192.

seinsflusses. Buber denkt vielmehr an eine Gegenwart, »in der der Mensch stünde, etwas, worin der Mensch lebte und das zugleich nur er in seiner Innerlichkeit und mit Aufwand seiner ganzen Innerlichkeit zu erfüllen vermöchte.«⁹⁶ Seine Darlegungen wollen zeigen, dass Religion erstens absolute Gegenwart sei, dass sie zweitens unbedingte Wirklichkeit sei und dass sie drittens für jeden da sei. Die Ausgangssituation, der sich sein Denken stellen muss, ist eine Zeit, in der Religion hingegen als etwas Relatives aufgefasst wird, das von verschiedenen Sphären funktionell abhängt. Damit ist es für Buber notwendig, die Weisen zu besprechen, in denen die Einstellung dieser Zeit die Religion als abhängig betrachtet. Aufgrund dieser Einstellung bezeichnet Buber die Zeit als eine »der Talsenkung, der tiefsten Senkung zwischen zwei emporgewölbten Welten des Wortes, des Gesetzes, der Welthaftigkeit«⁹⁷. Spricht er hier vom »Charakter des Schweigens, [...] des angehaltenen Atems«⁹⁸ dieser Zeit, so nimmt dieses Wort das vorweg, was Buber dreißig Jahre später am Ende von *Gottesfinsternis* schreiben wird, nach einem Geschichtsverlauf, dessen er in diesem Buch gedenkt: »Es geht etwas in den Tiefen vor sich, das noch keines Namens bedarf; morgen schon kann es geschehen, daß ihm von den Höhen zugewinkt wird, über die Köpfe der irdischen Archonten hinweg.«⁹⁹ Der Hinweis Bubers auf die »irdischen Archonten« gesellt sich in *Gottesfinsternis* zu seinem Kommentar zur Art und Weise, auf die Heidegger »die sinistre Hauptperson des damaligen Geschichtsgeschehens«¹⁰⁰ zur Wirklichkeit und zum Gericht über die Geschichte machte. Er fügt sich aber auch zu Bubers Diskussion in *Gottesfinsternis* der »Stimmen der Moloche« und der »falschen Absoluta« in der zeitgenössischen Wirklichkeit, mit denen er die Unterminierung der Ethik durch die Bereitschaft zum Opfer vor Götzen »von links und von rechts«¹⁰¹ verbunden sieht. Die Verwechslung, die das Bedingte für das Unbedingte nimmt, und die dadurch entstehende Unfähigkeit, das wahre Absolute zu sehen, stellt Buber sowohl bei Heidegger als auch in diesem zweiten Fall fest. Bubers Besinnung in *Gottesfinsternis* auf Kierkegaards *Furcht und Zittern* thematisiert die »Frage der Fragen, die Vortritt vor jeder anderen hat: ob du wirklich vom Absoluten angesprochen wirst oder von einem seiner Affen«¹⁰². Von *Religion als Gegenwart*

96. Buber, *Religion als Gegenwart*, jetzt in diesem Band, S. 89.

97. Ebd., S. 90.

98. Ebd.

99. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 153; jetzt in diesem Band S. 440.

100. Ebd., S. 93; jetzt in diesem Band, S. 407.

101. Ebd., S. 144; jetzt in diesem Band, S. 435.

102. Ebd., S. 142 f.; jetzt in diesem Band, S. 434.

bis zu diesen Stellen in *Gottesfinsternis* wird Bubers Bestreben deutlich, Unterscheidungen vorzunehmen, die das wahre Absolute von seinen nachhelfenden Gestalten zu trennen vermögen.

Eine wichtige Stufe dieser Unterscheidungen bildet die kritische Betrachtung, die Buber in *Religion als Gegenwart* über die Arten vollzieht, auf die Religion, die als absolut verstanden werden sollte, von einer jeweils anderen Sphäre des Seins sowie der ihr entsprechenden Wissenschaften funktionell abhängig gemacht wird. Diese Sphären unterscheidet Buber einerseits in die »objektiven Sphären« – das Leben und die Biologie, die soziale Gruppe, die Kultur – andererseits in die »Sphären des personalen Geistes«¹⁰³ – die Kunst, die Ethik, die Wissenschaft, die Philosophie. Zur zweiten Gruppe gehört sodann die Sphäre, die aus der Seele und der sich darauf beziehenden Psychologie besteht, der Buber besondere kritische Aufmerksamkeit widmet.

In diesem Zusammenhang vollzieht Buber im dritten Vortrag eine Unterscheidung, die für sein künftiges Denken über die Religion zentral ist. Es geht ihm um die Frage, ob die Religion von der Sphäre der Psychologie funktionell abhängig ist. Buber differenziert den Begriff der Seele, der hier im Spiel ist, indem er zunächst eine Auffassung erörtert, die nicht in der Psychologie vorkommt. »Seele« könne man als »Beziehung« verstehen. Diese sei »die Beziehung des Menschen zu Welt, zu Dingen, zu Wesen, zu Menschen, zu dem Sein, zu sich selbst.«¹⁰⁴ Diese Beziehung sei einerseits unmittelbar subjektiv: »ist diese Beziehung, insofern sie von Menschen unmittelbar gewußt wird, insofern der Mensch unmittelbar von ihr weiß, ohne Andere fragen zu müssen«¹⁰⁵. Sie sei aber auch »etwas, in das der Mensch eingefügt ist, das sich immer wieder zwischen dem Menschen und allem Sein stiftet«. Der Mensch »weiß« das »als Person [...] unmittelbar«. Diese Konstellation wird nunmehr in Bubers Denken konstant auftreten. Es wird eine Beziehung zwischen dem Menschen als Person und allem Sein gestiftet, die nicht bloß zum menschlichen Bewusstsein gehört, obwohl sich der Mensch dieser Beziehung unmittelbar bewusst werden kann. Wenn der Mensch in dieses Zwischen »eingefügt ist«, hat es einen bewussteinstranszendenten ontischen Charakter. »Seele«, die auf diese Weise als »dieses brückenhafte Wesen [...] zwischen Mensch und Welt« verstanden wird, ist mit Bubers Begriff von Religion vereinbar, mehr noch, sie »bildet [...] eine wesentliche Voraussetzung des Religiösen«¹⁰⁶. Die hier skizzierte Struktur trägt ausdrücklich

103. Buber, *Religion als Gegenwart*; jetzt in diesem Band, S. 106.

104. Ebd., S. 107.

105. Ebd.

106. Ebd.

oder unausdrücklich das Denken Bubers zur Religion, das nicht nur in *Religion als Gegenwart*, sondern auch in den anderen Schriften im vorliegenden Band zum Ausdruck gelangt.

Die Auffassung von »Seele«, gegen die Buber sich im Zusammenhang mit der Religion richtet, ist Gegenstand der Psychologie. Diese trennt einen Bereich des Menschen ab und betrachtet die nunmehr von der Welt abgesonderte Psyche. Die Seele als »in sich geschlossener Apparat« wird in Phänomengruppen unterteilt. Als Denken, Fühlen, Wollen, usw. werden diese eigens untersucht. Buber bespricht kritisch den Begriff »Erlebnis« und den Versuch Max Schelers, das Religiöse als Akt darzulegen, als weitere Aspekte dieser psychologischen Betrachtung der Seele. Das, was Buber hier prüfend im Blick hat, ist die Subjektivierung der Einstellung zur Religion. In der dabei beanspruchten Subjektivität sieht er eine Unstetigkeit und Diskontinuität. Die Seele hingegen, die an der religiösen Einstellung teilhat, ist für Buber eine, die mit der Welt und mit Gott verbunden ist. Der Begriff »Erlebnis« ist ihm jetzt verdächtig, weil Buber mit der religiösen Einstellung die Teilnahme an einem Vorgang und nicht die Abkapselung im Bewusstsein denken will. Dem Begriff »Erfahrung« tritt er hier auch kritisch entgegen. Wie in *Ich und Du* versteht er die Erfahrung hauptsächlich als Einstellung auf einen Gegenstand. In der Erfahrung, die sich auf diese vergegenständlichende Weise gestaltet, hat für Buber die religiöse Einstellung keinen Platz.

Bei seiner Kritik an der Subjektivität, die als Erlebnis auftritt, bezieht sich Buber auf das Unstete und das Zerrissene, das dieses beinhaltet. Einerseits rechtfertigt er seinen eigenen früheren Gebrauch des Wortes »Erlebnis«, der an bestimmten Momenten im Lebensablauf ihren besonderen Ichbezug betonen sollte. Es gilt bei diesen Momenten, über die Feststellung hinaus, dass das Ich »nominativ dieses Ichsubstantiv lebt«¹⁰⁷, herauszustellen, dass das Ich spürbar in seiner Subjektivität lebt. »Ich lebe« werde dann zu »Ich erlebe«. Bei diesem Vorgang wird wohl ein Teil des Lebensablaufs ausgesondert, um es ganz als Subjektivität zu markieren. Bubers Kritik richtet sich indessen auf die Art, wie in diesem Verhältnis des Teilmoments zum Lebensablauf das Ausgesonderte sich aufspielt, zum Anlass des Genusses und zur »Kostbarkeit« gerät. Er kontrastiert die Tatsache, dass der Mensch einerseits in eine große raumzeitliche Stetigkeit eingefügt ist, mit dem »Herausholen« von Momenten dieses Kontinuums »zum Gebrauch und Geschmack unserer Subjektivität«¹⁰⁸. Diese Subjektivierung des Lebens bedeute, dass die ausgesonder-

107. Ebd., S. 111.

108. Ebd.

ten, unsteten Momente lediglich ergötzliche Fragmente seien und nicht »Ereignisse, die eingefügt sind in das Sein«¹⁰⁹. Erhebe man diese derart präparierten Momente des erhöhten Lebens zum Religiösen, so führe das zu dessen Vernichtung.

Gegenüber der »Wirklichkeit, [...] etwas, worin man steht, worin man eingehüllt, eingewoben ist«, auf der einen Seite stellt Buber »die Flüchtigkeit, die Unverbundenheit, die Losgerissenheit von Lebensmomenten«¹¹⁰ auf der anderen Seite. Wenn das Religiöse auf diese Seite gezogen werde, entarte es zur Fiktion, die »unter allen Fiktionen, die aus der Religion gemacht worden sind, die allerfiktivste«¹¹¹ sei.

Der Weg, den Buber in *Religion als Gegenwart* geht, führt von der Darstellung der funktionellen Unterordnung der Religion zur Herausstellung der damit korrelierenden Einstellung zur Welt in den Es-Erfahrungen. Nachdem er diese analysiert hat, führt Buber die Beziehung des Ich zum Du als grundverschiedene Haltung ein. In der Erläuterung dieser Haltung stellt sich Buber die Frage der möglichen Einheit angesichts der Diskontinuität, der Zerrissenheit, auf die er in seiner Erörterung des Erlebnisses hingewiesen hatte. Die Frage der Einheit war für Buber in *Daniel* ein zentrales Thema. Dort stellte er dar, wie der Mensch danach strebe, die Polarität, die er in sich und in der Welt erlebe, auf eine Einheit zu bringen. Gespräch sei Polarität und alle Formen der Dichtung seien Gespräch, weil sie Arten seien, Polarität zu gestalten, bestimmt er dort. Im vierten Gespräch in *Daniel*, »Von der Polarität«, schreibt Buber, dass die Einheit nicht aus der Welt, sondern aus der Tat des Menschen entstehe. Im fünften Gespräch, »Von der Einheit«, zeigt er auf, dass der Mensch einerseits die Spannungen der Welt in sich aufnehme und als solche der Seele erlebe, andererseits in der Tat, die Buber »Verwirklichung« nennt, diese Spannungen auf die Erweckung des Unbedingten in sich hin durchlebe. Darin bilde sich im Ich als dem Unbedingten die Einheit von Leben und Tod.

In *Religion als Gegenwart* indessen grenzt sich Buber vom mystischen Einheitsdenken ab. Das Ich, das in der Ich-Es-Beziehung lebt, ist schon Teil eines kontinuierlichen Weltgefüges, aber dessen Sinn wird erst in der Ich-Du-Beziehung enthüllt. Diese bleibt punktuell. Es ergibt sich also die Frage, wie die Diskontinuität der Einzelverwirklichungen der Ich-Du-Beziehung auf Einheit hin gedacht werden kann. Das Problem, mit dem Buber bei seiner Bestimmung der punktuellen Augenblicke der

109. Ebd.

110. Ebd.

111. Ebd.

erfüllten lebendigen Beziehung sich konfrontiert sieht, hat eine strukturelle Ähnlichkeit mit demjenigen, das sich Descartes aufdrängte, als er sich fragen musste, worin die Kontinuität des Ichs zwischen den einzelnen Augenblicken der Selbstvergewisserung im *ego cogito, ego sum* besteht. Im Nachwort zu seinen dialogischen Schriften, »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips«, schreibt Buber, dass er außer Descartes' *Discours de la méthode* zwischen 1919 und 1923 »keine Philosophica las«. Diese Behauptung hat Rivka Horwitz mit Bezug auf Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* zu widerlegen versucht.¹¹² Während Bubers Behauptung bezüglich dessen, was er nicht las, strittig ist, sollte sie bezüglich dessen, was er ausdrücklich las, weniger problematisch sein, kann sich hier doch kein Grund für die Vermutung einer »anxiety of influence« empfehlen. Descartes versuchte das Problem durch die Idee des *concours* Gottes zu lösen. Buber geht das Problem der Diskontinuität so an, dass er die einzelnen Verwirklichungen der Ich-Du-Beziehung als Übergänge zur Beziehung zum absoluten Du auffasst. Die Einheit wird in der Bewährung der Beziehung zum absoluten Du durch die einzelnen Instanzen der Ich-Du-Beziehung hindurch gestiftet.

6. Zeichen und Augenblick

Bubers Buch *Zwiesprache* ist das philosophische Scharnier zwischen *Ich und Du* und seinem späteren Denken. In den drei Hauptabschnitten »Beschreibung«, »Begrenzung« und »Bewährung« legt er in systematischer Dichte die erkenntnistheoretischen, sprachphilosophischen, sozialphilosophischen und religionsphilosophischen Aspekte, die »[d]ialogisches Leben«¹¹³ und »[d]ialogisches Dasein«¹¹⁴ betreffen, dar. »Zwiesprache« als Obertitel bezieht sich auf die Art, auf die der Mensch von der Welt wortwörtlich in Anspruch genommen wird, auf die er antwortet: »Zeichen geschehen uns unablässig, leben heißt angedredet werden«¹¹⁵. Das, was den Menschen in diesem Geschehen anrede, sei die Welt, »das Weltkonkretum, das mir jeweils in jedem Augenblick zugereicht wird.«¹¹⁶ Buber führt weiter aus, dass jeder Mensch einen »Panzer«¹¹⁷ trage, der die »Aufgabe« habe, diese Zeichen »abzuwehren«. Er stellt

112. Vgl. Horwitz, *Buber's Way to I and Thou*, S. 21.

113. Buber, *Zwiesprache*, S. 55.

114. Ebd., S. 56.

115. Ebd., S. 31.

116. Ebd., S. 35.

117. Ebd., S. 31.

fest, dass dieser »Schutzapparat« durch die Generationen hindurch undurchlässiger werde. Die Wissenschaft übe diese Schutzfunktion systematisch aus, indem sie die Welt nach Gesetzen ordne. Dieses nach streng wissenschaftlich bestimmter Gesetzmäßigkeit ablaufende Weltgeschehen gehe den Menschen aber nichts an. Das Werk, in dem die Anrede des Weltgeschehens »sterilisier[t]« werde, »[d]as zusammenhängende, sterilisierte System, das in sich all dies nur einzufügen braucht«, nennt Buber »das Titanenwerk der Menschheit«¹¹⁸. Wichtig ist, dass Buber darauf hinweist, die Sprache werde diesem Werk »dienstbar« gemacht. Die Wissenschaft, die Sprache, die Mittel des Wissens, die in der Analogie und in der Typologie bestehen, aber auch die Methoden jenes Lesens der Zeichen, deren sich die Auguren bedienten, seien Formen der Neutralisierung der Anrede. Die Wissenschaft wird von Buber anerkannt und gewürdigt, doch betont er hier wie wiederholt in seinen anderen Schriften, dass sie sich ihrer Grenzen bewusst sein solle, dass sie das Wissen, das sie innerhalb eines Bereichs anwende, nicht auf die Bereiche der Anrede an den Menschen und der menschlichen Antwort darauf ausdehnen dürfe, für die ihr die Zuständigkeit fehle. Bubers im vorliegenden Band abgedruckten Bemerkungen zu Hugo Bergmanns (1883-1975) Buch *Wissenschaft und Glaube* und seine Ausführungen in *Gottesfinsternis* zu Carl Gustav Jungs (1875-1961) Bestimmung der Religion sind von dieser Position getragen, die ersteren in positiver, die letzteren in negativer Hinsicht. Im Hinblick auf die Formen des Wissens, die von den Auguren gebraucht werden, sowie auf den beanspruchten Ertrag ihres Wissens vertritt Buber den Standpunkt, den er sonst auch gegen die Gnosis einnimmt. Die Auguren, wie auch die Gnostiker, behaupten mehr zu wissen, als ihnen je zu wissen zustehen könnte. Um die Zeichen zu deuten, schlugen die Auguren in einem wie auch immer beschaffenen »Wörterbuch« nach. Im Gegensatz dazu sei die Antwort des Menschen auf »die Frage des Fragenden«¹¹⁹ so unverfügbar wie diese Anrede selbst.

Die Formulierung »heilige Unsicherheit«, die Buber in seinen Schriften für diese Anrede des Augenblicks benutzt, sowie seine Rede vom »schmalen Grat«¹²⁰ deuten auf diese Unverfügbarkeit des Augenblicks hin. Buber verwendet hierfür, wie bereits Kierkegaard und Heidegger und später Sartre in seiner Existenzphilosophie, das Wort »Situation«.

118. Ebd., S. 32.

119. Ebd., S. 35.

120. »Jenseits des Subjektiven, diesseits des Objektiven, auf dem schmalen Grat, darauf Ich und Du sich begegnen, ist das Reich des Zwischen.« Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 168; jetzt in diesem Band, S. 311.

Die Öffnung auf die Religionsphilosophie hin, die bei Buber in dieser Struktur der Anrede und Antwort gegeben ist, besteht darin, dass zum Sinn des Weltkonkretums gehöre, dass es »Schöpfung« sei.

7. Schwellen

Für Bubers späteres Denken zu den Themen, die er in *Religion als Gegenwart* erörtert, ist sein 1929 auf der Frankfurter Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft gehaltener Eröffnungsvortrag »Religion und Philosophie« ein wichtiger Beleg. Teile dieses Vortrags wurden später von Buber in sein Buch *Gottesfinsternis*, ins Kapitel das ebenfalls den Titel »Religion und Philosophie« trägt, integriert. Bubers Vortrag, dessen Titel den Gegenstand dieser Tagung namentlich aufnahm, widmet sich der Frage der möglichen Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Formen, Sinn in der Konkretion zu bewähren bzw. zu denken. Dies geschieht an einem Punkt seines Denkwegs, an dem er mitten in der Erkundung der Konsequenzen seiner Dialogphilosophie steht. Es weisen Denkstränge auf *Religion als Gegenwart* sowie auf *Ich und Du* zurück, während Buber zugleich Themen erörtert, die er im gleichen Jahr in *Zwiesprache* präsentiert und später in *Die Frage an den Einzelnen* und *Gottesfinsternis* weiterentwickeln sollte. Die Idee der »Erlösung des Alltags« – »Nur aus der Erlösung des Alltags wächst der All-Tag der Erlösung«¹²¹ – oder der »Weihe des Alltags«¹²², die Buber in seiner Auffassung des Chassidismus betont und die er später mit derjenigen der existenziellen Bewährung verbinden wird, kommt hier in einem systematischen Zusammenhang vor. Die Frage des Mythos, mit der sich Buber in allen Perioden seines Denkens befasst, wird hier ebenfalls systematisch zum Thema.

Buber bezeichnet den Gegenstand seiner Ausführungen in diesem Text als ein »Schwellenproblem«. Es geht nicht darum, die »Beziehung« zwischen Religion und Philosophie zu definieren, auf eine Formel zu bringen, in der jeweils das Wesen abgegrenzt und identifiziert würde. Er ist vielmehr bestrebt, »eine mögliche dialogische Auseinandersetzung« der einen mit der anderen herauszustellen. Dabei vollzieht er eine »Determination«, die er als »Ermittlung des gegenseitigen Verhältnisses« bestimmt. Buber unterscheidet zwei Abgrenzungsversuche zwischen Reli-

121. Buber, Geleitwort zu *Die chassidischen Bücher*, Hellaer: Jakob Hegner 1928, S. XXVI; jetzt in: MBW 17, S. 129-143, hier S. 139.

122. Buber, Geleitwort zu *Der große Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1922, S. XXXVIII; jetzt in: MBW 17, S. 66.

gion und Philosophie, wobei er meint, psychologische und pragmatistische unberücksichtigt lassen zu können. Es gibt zwei Gründe für diese Ausschliessung: zum einen verkennen beide den »Ernst der Wahrheits- und Daseinsfrage«¹²³; zum anderen beachten sie nicht »die Gewißheit des Faktischen«¹²⁴, die immer zu einem religiösen Leben gehört.

Die erste Unterscheidung, die er berücksichtigt, gründet in »Formen der Wahrheitswahrnehmung«. Eine »reine philosophische Form« einerseits und eine »allegorisch und mythisch gebrochene« Form andererseits werden voneinander abgegrenzt. Er unterstreicht, dass die Philosophie hier den Fehler begehe, »die Religion, wie sich selbst, als noetisch begründet« zu betrachten. Sie sehe die Religion als »eine unzulängliche Noësis«¹²⁵. Die zweite Unterscheidung versteht die beiden als nach »Zielen oder Gehalten der Intention« abgegrenzt. Gerichtet sei die Philosophie demnach auf »Wesensforschung«, die Religion auf »Heilserkundung«.

Während in der ersten Unterscheidung, die für die nach-kantische Philosophie kennzeichnend ist, das Wesen der Religion im Erkennen eines dieser Erkenntnis gegenüber gleichgültigen Gegenstands bestehe, vollziehe die Religion im Gegensatz hierzu eine »Gegenseitigkeit [...] gegenwärtigen Kontakts von wirkender Existenz zu wirkender Existenz«¹²⁶ oder ein »Geloben«. Diese Gegenseitigkeit »in der Fülle des Lebens« sei gemeint, wenn es in der Religion irgend um das Erkennen gehe. Das »Geloben« sei gemeint, wenn es sich um Glauben handle. Dieser sei also nicht lediglich »ein zwischen klarem Wissen und trübem Meinen liegendes Fürwahrhalten«¹²⁷, als welches er von der Philosophie betrachtet werde. Während Buber in dieser Fassung für seine Erörterung des Gelobens und der damit einhergehenden Idee der Verbindung auf Franz von Baader (1765-1841) verweist, der den Glauben dessen »Wortursprung gemäß als Geloben, d. h., »als ein sich Verbinden, Vermählen oder Eingehen«¹²⁸ kennzeichnet, fällt dieser ganze Zusammenhang des Gelobens mitsamt dem Hinweis auf den Mystiker der deutschen Romantik in *Gottesfinsternis* weg. In diesem Buch spricht Buber vom Glauben als »Eintreten in diese Gegenseitigkeit, das Sich-Verbinden mit einem nicht aufzeigbaren, nicht feststellbaren, nicht beweisbaren, aber eben so,

123. Martin Buber, Religion und Philosophie, *Europäische Revue* 8 (1929), S. 325-335, hier S. 326; jetzt in diesem Band, S. 194-204; hier S. 195.

124. Ebd.

125. Ebd.

126. Ebd., S. 327; jetzt in diesem Band, S. 195.

127. Ebd., S. 326; jetzt in diesem Band, S. 195.

128. Ebd., S. 327; jetzt in diesem Band, S. 195.

im Verbundenwerden, erfahrbaren Sein, von dem aller Sinn kommt.«¹²⁹ Gegenüber dem Vortrag »Religion und Philosophie« ist in *Gottesfinsternis* ein Schritt Bubers hin zu einer vermehrt ontologisierenden Sprache festzustellen. Dies, zusammen mit der Tatsache, dass er in *Gottesfinsternis* – neben den auch im Vortrag besprochenen Gestalten Epikur (340-271/270 v. Chr.) und Buddha (563-483 v. Chr.) – in der Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Religion jetzt anders als im Vortrag von Heraklit (um 520-460 v. Chr.), Aischylos (525-456 v. Chr.) und Euripides (gest. 406 v. Chr.) ausgeht, deutet auf eine weit über die ausdrücklich sich mit Heidegger befassenden Stellen seines Buches hinausgehende Antwort auf dessen Denken. Buber, wie Kant, benutzt in seinen Schriften das Wort »Dasein« oft, um die empirische Wirklichkeit zu kennzeichnen. In seinem Vortrag gibt es jedoch mindestens einmal einen Gebrauch des Wortes, der es in die Nähe zu Heideggers Denken rückt. An einer Stelle, die ebenfalls in *Gottesfinsternis* vorkommt, schreibt Buber: »Alle religiöse Wirklichkeit beginnt mit dem, was die biblische Religion ›Gottesfurcht‹ nennt, mit dem Unbegreiflichwerden des Daseins zwischen Geburt und Tod, mit der Erschütterung aller Sicherheiten durch das Geheimnis [...]«. ¹³⁰ Seine Bezugnahme auf Heideggers Denken, in der er durchaus bereit ist, auf Gemeinsamkeiten hinzuweisen, lässt Bubers Nähe zu diesem erkennen, wenn es darum geht, die neuzeitliche Philosophie des Subjekts und die Dominanz der Ratio kritisch in den Blick zu nehmen. Wie Heidegger will Buber dabei allerdings nicht dem Irrationalismus das Wort reden. Desweiteren führt Bubers Denken gleich dem Heideggers ins Ontologische hinein. Schließlich teilt er mit Heidegger und Hölderlin die Einsicht in die Gegenwart als »eine Stunde der Nacht«¹³¹.

In jeder dieser Hinsichten aber unterscheidet sich Buber auch von Heidegger. Buber erörtert Heideggers Denken an systematisch bedeutsamen Stellen in seinen Büchern und Aufsätzen der vierziger, fünfziger und sechziger Jahre. Im Kapitel in *Gottesfinsternis*, in das Buber den Vortrag »Religion und Philosophie« integriert, thematisiert er kritisch, wie Heidegger auf der Grundlage seiner mit Hölderlins Dichtung ge-

129. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 41; jetzt in diesem Band, S. 378.

130. Buber, Religion und Philosophie, S. 331 f.; jetzt in diesem Band, S. 200-201. Umgearbeitet ist die Stelle in *Gottesfinsternis* aufgenommen worden: »Alle religiöse Wirklichkeit beginnt mit dem, was die biblische Religion ›Gottesfurcht‹ nennt, das heißt mit dem Unbegreiflich- und Unheimlichwerden des Daseins zwischen Geburt und Tod, mit der Erschütterung aller Sicherheiten durch das Geheimnis [...]«. (Buber, *Gottesfinsternis*, S. 45; jetzt in diesem Band S. 389.)

131. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 29; jetzt in diesem Band, S. 371.

dachten Abwesenheit des Göttlichen eine erneute Erscheinung »des Gottes und der Götter« als Möglichkeit verheißt. Hier betont Buber, dass in einem Augenblick der Geschichte, in der »unsere Schicksalsfrage, die Frage nach der wesenhaften Differenz zwischen aller Subjektivität und dem ihr Übermächtigen bevorsteht«, Heideggers Nebeneinander von Gott und Götter suggeriere, »es könnte nach der bildlosen Zeit der Zug der Bilder – Gottesbilder, Gottes- und Götterbilder – von neuem einsetzen [...]«. ¹³² Was Buber hier prinzipiell moniert, ist, dass die Dimension, in der die Begegnung mit dem Göttlichen stattfindet, in dieser Vision Heideggers fehle. Vom Denken Bubers her ist Heideggers Anspruch auf die Verheißung der Möglichkeit des Göttlichen in dreifacher Weise verfehlt. Erstens hat die Kombination von Gott im Singular und im Plural »einen anderen Klang« als sie bei Hölderlin hatte, der »Gott und dessen Erscheinungen in den wirkenden Naturmächten, die ›Götter‹ pries« ¹³³. Es handelt sich um eine geschichtliche Verschiedenheit des Anhalts an der Sprache in ihrem Verhältnis zum Sein sowie um einen anderen Sinn des Göttlichen. Zweitens, wie im Hinblick auf den »Zug der Bilder« angedeutet, »ohne daß der Mensch seine wirklichen Begegnungen mit dem Göttlichen erführe und annähme« ¹³⁴, können diese Bilder nicht »von neuem ansetzen«. Drittens bezieht sich Buber auf die »in dieser Stunde zu sprechende Sprache« ¹³⁵, um in Frage zu stellen, ob eine Zusammenstellung von Gott und Göttern »in der Dimension der wirklichen Begegnung« gegenwärtig möglich sei. Diese Gedanken Bubers bilden den Hintergrund für seine erneute Besinnung auf Heidegger im Zusammenhang der Gestalt und des Göttlichen Mitte der fünfziger Jahre.

8. Gestalt

Der in diesem Band enthaltene Essay »Der Mensch und sein Gebild«, der 1955 erschien, wurde von Buber mit vier anderen Texten im ersten Band seiner 1962 veröffentlichten *Werke* unter dem Titel »Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie« zusammengestellt. Jeder dieser Texte erläutert eine Dimension dessen, was Buber das »Menschsein« nennt. In

132. Ebd., S. 30; jetzt in diesem Band, S. 372.

133. Ebd.

134. Ebd.

135. Ebd. Zur Frage der Sprache in der philosophischen Beziehung Bubers und Heideggers siehe Meike Siegfried, *Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*, Freiburg 2010.

»Urdistanz und Beziehung« von 1950, dem ersten Text in dieser Reihe, wird als »Prinzip des Menschseins« die doppelte Bewegung der Distanzierung und des In-Beziehung-Tretens bestimmt und die Begriffe von »Seinszusammenhang« und »Welt« erörtert. In einem Abschnitt dieses Artikels werden, wie zu Beginn dieser Einleitung erwähnt, Johann von Uexkülls Theorien zur »Umwelt« des Tiers skizziert. Bubers Kritik an diesem Gebrauch des Worts »Welt« für die Umgebung, auf die das Tier bezogen ist, zielt auf die Tatsache, dass erst der Mensch durch seine Distanzierung von den sich aufdrängenden Empfindungen in der Lage ist, das Wahrgenommene durch das Wahrnehmbare zu ergänzen und daraus eine Einheit zu machen, die ihm als Bestand entgegentritt. Der Bestand, der durch die Distanzierung entsteht, wird zu einem Ganzen zusammengefügt. Bubers Bestimmung dieses Sachverhalts ist für seine Auffassung vom Menschen zentral: »Erst wenn einem Seienden ein Seinszusammenhang selbständig gegenüber, selbständiges Gegenüber ist, ist Welt.«¹³⁶ Die philosophisch-anthropologischen Grundlagen für Bubers Herausstellung dieser Struktur liegen letztlich bei Johann Gottfried Herder (1744-1803), spezifisch in dessen Erörterung der Voraussetzungen der »Besonnenheit« beim Menschen, die er in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) vornimmt, sowie bei Wilhelm von Humboldts (1767-1835) Gedanken zu den kognitiven Strukturen, die mit der Sprache verwoben sind.

In *Ich und Du* unterschied Buber drei »Sphären«, die die »Welt der Beziehung« ausmachen: erstens »das Leben mit der Natur«, zweitens »das Leben mit den Menschen« und drittens »das Leben mit den geistigen Wesenheiten«. Er kennzeichnet in der dritten Sphäre die verschiedenen Formen der Verwirklichung im »Beziehungsereignis« durch eine Thematisierung der Kunst und der Sprache. Die Anordnung der fünf Beiträge zur Anthropologie folgt dieser Struktur und schließt im fünften Artikel, »Schuld und Schuldgefühle«, mit einer Besinnung über den Glauben. Die eminente Rolle, die Buber der Kunst in den menschlichen Verwirklichungsweisen zuschreibt, wird unterstrichen, wenn er in seinem Essay »Der Mensch und sein Gebild« eine Grundbestimmung aus dem fünf Jahre früher erschienenen Text »Urdistanz und Beziehung« zitiert: »Kunst ist Werk und Zeugnis der Beziehung zwischen der substantia humana und der substantia rerum, das gestaltgewordene Zwischen.«¹³⁷ In dieser Hinsicht ist Bubers Unterscheidung zwischen

136. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, Vol. X, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1950, S. 7-19, hier S. 9 (aufgenommen in: *Werke I*, S. 411-423, hier S. 413).

Formen der Mitteilung, die er in *Gottesfinsternis* trifft, aufschlussreich. Dort grenzt er die religiöse und die künstlerische Mitteilung von der Philosophie ab. In der religiösen Mitteilung werde ein »Seinsgehalt«¹³⁸ nur in der Paradoxie kundgetan. Darin ergibt sich ein für Buber wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Religion und Theologie. Die Paradoxie sei nicht eine »erweisliche Behauptung«¹³⁹. Das ist ein Grund, warum Buber in der im vorliegenden Band abgedruckten Notiz zu Leo Schestow (1866-1938) diesen als einen »eminent religiösen Denker« kennzeichnet, dessen »unerschrockene Redlichkeit des Fragens« ihn dazu bringe, »zuweilen statt einer einzigen Antwort zwei zu finden, die einander widersprechen«¹⁴⁰. Insofern die Theologie den Anspruch erhebe, einen Seinsgehalt in einer solchen Behauptung wiederzugeben, bestimmt sie Buber lediglich als »eine fragwürdige Art der Philosophie«. In Hinsicht auf die Religion ist »ein fragender Denker« wie Schestow, der »keine fertigen Antworten in seiner Tasche hat«¹⁴¹ für Buber »ein repräsentativer Denker unserer Epoche«, weil er die Grenzen des Logos respektiere.

Maßgebend für die künstlerische Mitteilung sei die Gestalt. Von dieser lasse sich ein mitgeteilter Inhalt nicht abtrennen. Zu »selbständigem Vorhandensein« des Gehalts könne es nicht kommen. Die Philosophie sei allein fähig, einen Seinsgehalt objektiv mitzuteilen und zu tradieren, und zwar durch ihre »objektivierende Bearbeitung der Situation«¹⁴².

Die Gestalt trat bereits in *Ich und Du* als etwas auf, das dem Menschen »gegenübertritt«. Buber erörterte sie als ein Hervorrufen der wirkenden Kraft des Menschen, damit ein Werk entstehe. Gestalt sei nicht einfach etwas am äußeren Ding, das abgebildet wird, noch sei sie ein inneres Ding, ein Inhalt des Bewusstseins als Produkt der Einbildungskraft, sondern sie werde im schaffenden Vorgang verwirklicht. In *Ich und Du* kennzeichnete Buber die dem Menschen gegenüber tretende Gestalt als »Erscheinung«. Wenn der Essay »Der Mensch und sein Gebild« nicht mehr von »Erscheinung« spricht, liegt ein wichtiger Grund hierfür in der Tatsache, dass Buber Heideggers »Ursprung des Kunstwerks« und andere Texte in dessen Sammlung *Holzwege* von 1950 im Blick hat und

137. Martin Buber, *Der Mensch und sein Gebild*, Heidelberg: Lambert Schneider 1955, S. 52 f.; jetzt in diesem Band, S. 449-463, hier S. 463.

138. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 55; jetzt in diesem Band, S. 386.

139. Ebd., S. 54; jetzt in diesem Band, S. 386.

140. Martin Buber, Über Leo Schestow, in: *Nachlese*, Heidelberg: Lambert Schneider 1965, S. 35; jetzt in diesem Band, S. 574.

141. Ebd.

142. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 55; jetzt in diesem Band, S. 386.

ihnen gegenüber nicht in einen Idealismus zurückfallen will. Er schreibt in diesem Sinn: »Schau ist figurierende Treue zum Ungekannten, die im Zusammenwirken mit ihm ihr Werk tut. Sie ist Treue nicht zur Erscheinung, sondern zum Sein – dem unzugänglichen, mit dem wir umgehen.«¹⁴³ Er schließt sich wohl an Conrad Fiedlers These an, dass die Gestalt über die Wahrnehmung hinausgehe und sie natürlich fortentwickle, lehnt aber dessen Behauptung des Vorrangs des Erkenntnisvermögens und die Fiedler dabei leitende Konzeption eines weltproduzierenden Subjekts ab.

Bubers Denken über die Beziehung zu Gott ist von einer entschiedenen Ablehnung des Subjektivismus geprägt. In der Begegnung mit dem »absoluten Du«, wie auch mit dem nicht-göttlichen Du, in dem das göttliche Du als Spur bezeugt wird, ist das Ich nicht lediglich auf ein bewusstseinsimmanentes Bild bezogen. Wie man auch das letztere Verhältnis auffasst, gleich ob transzendental-philosophisch oder psychologisch, es bleibt der Mensch innerhalb seines eigenen Ichs gefangen. In der Begegnung mit dem Du hingegen öffnet sich der Bereich des Zwischen. Buber versteht diese Öffnung als ein »Ereignis«, das ontisch ist. Im Zwischen findet eine Beziehung zum Anderen statt, die Seinscharakter hat. Dieses ontische Verhältnis gilt auch für das Gebilde und für dessen Verwirklichung der Gestalt. Im Zwischen der Beziehung zwischen dem Menschen und der Umgebung erheischt diese die Verwirklichung der Gestalt. Wird auch das Produkt dann unausweichlich zum Gegenstand und damit zum Pol einer Ich-Es-Einstellung, kann der Mensch doch zu ihm immer noch in die lebendige Ich-Du-Einstellung treten.

9. Existenz

Buber antwortet auf die der Erkenntnistheorie gewidmete Gruppe von Fragen, die in diesem Band in den *Philosophical Interrogations* (1964) gestellt werden, indem er sich zum einen auf die Treue zu seiner Grunderfahrung des Ich-Du sowie zu dem damit verbundenen Glauben, zum anderen auf die »heilige Unsicherheit«¹⁴⁴ im Hinblick auf allgemeine Kriterien für diese Erfahrung bzw. diesen Glauben bezieht. Er rekurriert also auf dasselbe Wort, mit dem er fünfzig Jahre zuvor in seinem Buch *Daniel* das Reich Gottes gekennzeichnet hatte. Dieses nannte er im drit-

143. Buber, *Der Mensch und sein Gebild*, S. 35; jetzt in diesem Band, S. 457.

144. *Interrogation of Martin Buber*, S. 58 (Antwort auf eine Frage von Paul E. Pfuetze); deutsches Typoskript jetzt in diesem Band, S. 832.

ten Gespräch des Buchs, »Von dem Sinn. Gespräch im Garten«, »das Reich der Gefahr und des Wagnisses, des ewigen Beginnens und des ewigen Werdens, des aufgetanen Geistes und der tiefen Verwirklichung, das Reich der heiligen Unsicherheit.«¹⁴⁵ Bubers »heilige Unsicherheit« ist ein Echo der Stelle, an der Kierkegaard die »heilige Hypochondrie« Johann Georg Hamanns (1730-1788) am Ende seines Buchs *Der Begriff Angst* (1844) zitiert und kommentiert hatte:

»Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transcendental-Philosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden seculi bewahrt werden müssen.«¹⁴⁶

Kierkegaard kennzeichnet in *Der Begriff Angst* (1844) diese Bemerkung Hamanns in einem Brief an Herder von 1781 als Zeugnis für einen Begriff der Hypochondrie »in einer höheren Bedeutung« als die übliche. Im Gegensatz zum Hypochonder im gewöhnlichen Sinn werde derjenige, der »durch die Möglichkeit gebildet« werde, der in der Angst »die Allmacht der Möglichkeit«¹⁴⁷ lerne, zur absoluten Bildung im Glauben gebracht. Die Angst des gewöhnlichen Hypochonders wird von Kierkegaard als zufällig betrachtet, weil sie »zum Teil vom Leiblichen abhängt«¹⁴⁸. Die Hypochondrie »in einer höheren Bedeutung« hingegen sei mit derjenigen Möglichkeit, die den Menschen vor die Unendlichkeit bringe, zu vergleichen. Die religiöse Existenz werde durch diese Möglichkeit als Freiheit bestimmt.

Buber vernahm sowohl bei Kierkegaard als auch bei Hamann die Evozierung einer religiösen Haltung, die sich von einer engen Auffassung der Vernunft und von einer lediglich äußeren Observanz des Ritus abgrenzte. Er fand bei beiden die Anerkennung dessen, was er in *Ich und Du* die »Paradoxie des Urgeheimnisses«¹⁴⁹ nennen sollte, als Charakter der religiösen Erfahrung. In *Daniel* tun sich beim »Weg der Entscheidung« zwischen der »menschlichen Bewahrung« in der »Orientierung« einerseits und dem Wagnis der »Verwirklichung« oder der »Realisierung« andererseits »Abgründe« auf. Buber kennzeichnet diese als äußere und in-

145. Buber, *Daniel*, S. 79; jetzt in: MBW 1, S. 214.

146. Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, übers. von Walter Rest, in: S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* und Anderes, hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest, Köln u. Olten 1956, S. 640.

147. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 638.

148. Ebd., 639.

149. Buber, *Ich und Du*, S. 117.

nerer. Er legt in *Daniel* die »Polarität« frei, die das Verhältnis des Menschen zur Welt, aber auch die Spannung innerhalb des Menschen und zwischen Dingen in der Welt bestimme. Es sind vier Arten von Abgründen, die den Menschen betreffen: bei den »Weltkundigen« der Abgrund zwischen Dingen und Bewusstsein; bei den »Gotteskundigen« jener zwischen Mensch und Gott; bei den »Geistkundigen« jener zwischen Idee und Erfahrung; bei den »Geheimniskundigen« jener zwischen Scheinwelt und wahrer Welt. Bei allen diesen Arten der »Zweiheit« biete die »Orientierung«, die in der Welt »bewahrt« werde, Wege der Sicherheit, die für die Überbrückung der Abgründe sorgten. Für den Menschen, der für die »Verwirklichung« lebe, gebe es nicht diese sanktionierten Wege. Buber schreibt: »Er ist unbewahrt in der Welt«¹⁵⁰, und er entwirft einen Gegensatz zwischen dem Menschen, der sich im »Netz seines Orientierungssystems verstrickt«¹⁵¹, und dem Menschen, der frei handelt. Der erstere kenne sich in den Zusammenhängen von Ursache und Wirkung aus, konzipiere sein Handeln danach in Termini der Entwicklung und kalkuliere Gut und Böse in Verbindung damit. Der frei Handelnde hingegen sei der Mensch der Verwirklichung, der nicht konzipiere, kalkuliere oder wisse, was Gut und Böse sei. Er habe im Gegensatz dazu Richtung und Sinn. Der Mensch sei zwar »nicht zu Hause in der Welt« aber im Einvernehmen mit Richtung und Sinn erfülle sich sein Handeln als sein eigenes: »wenn er handelt, tut er seine Tat und keine andere, wählt er sein Los und kein anderes, entscheidet er sich mit seinem Wesen.«¹⁵² Bubers Erläuterung dieses freien Handelns bestimmt es als gegen den Vorwurf der illusionären Subjektivität gefeit. Schreibt er, dass der Sinn »der Seele ureigen beigegeben [ist], entfaltet und bewährt zu werden an ihrem Erleben«, so denkt er hier an eine Erfüllung des individuierten Menschen, die nur durch die Entscheidung und durch die Wahl möglich ist. Die Richtung dieser Wahl gehe auf »Gott, der verwirklicht werden will.«¹⁵³ In der Erschaffung von Einheit aus der Zweiheit der Abgründe, vor die sich der Mensch gestellt finde, und nicht lediglich aus der Mischung, die in der Orientierung stattfinde, wirke der Mensch mit an der Verwirklichung Gottes: »vollendende Einheit aus Spannung und Strom, wie sie der polaren Erde taugt – daß Gottes des Verwirklichten Antlitz leuchte aus Spannung und Strom.«¹⁵⁴ Buber

150. Buber, *Daniel*, S. 73; jetzt in: MBW 1, S. 211.

151. Ebd., S. 74; jetzt in: MBW 1, S. 211 f.

152. Ebd.

153. Ebd., S. 84; jetzt in: MBW 1, S. 216

154. Ebd.

kennzeichnet dies als »unendliche Aufgabe«, der sich der Mensch in der »heiligen Unsicherheit« stellen müsse.

Die Momente von Entscheidung und Wahl, verbunden mit der Idee der freien Handlung, die sich nicht durch ein Register von Vorgaben bestimmen lässt und die sich zentral in je-eigener Verantwortung ausdrückt, gehören zum Grundbestand der auf Kierkegaard zurückgehenden Ideen des Existenzialismus. Darauf bezieht sich Buber spezifisch und namentlich in seinen späteren Schriften, wobei die leitenden Probleme dieser philosophischen und literarischen Richtung bereits in Umrissen in einem Frühwerk wie *Daniel* ausgemacht werden können. Der in diesem Band enthaltene Text »Rosenzweig und die Existenz« aus dem Jahr 1956 konzentriert wie in einem Brennpunkt die Frage nach dem Menschen im faktischen Dasein in der Existenz. Buber führt auf dieser thematischen Grundlage einen Vergleich zwischen Heidegger und Rosenzweig aus, der für seine Interpretation seines eigenen Denkens von *Daniel* an maßgebend ist. Zentral für diesen Vergleich ist der Begriff der Wahrheit. In seiner Erörterung dieses Begriffs nimmt er wörtlich Bestimmungen auf, die er in den Büchern *Das Problem des Menschen*, *Bilder von Gut und Böse* und *Gottesfinsternis* getroffen hatte. Mit dem Begriff »Wahrheit« führt er den Begriff der »Bewährung« zusammen. In *Das Problem des Menschen* hatte er die Frage der Bewährung im Zusammenhang mit Heidegger und Augustinus aufgegriffen. Bemerkenswert ist, dass er Rosenzweig nun an einer Stelle ins Spiel bringt, die er für diesen Begriff in diesem wie in den anderen zwei Büchern freigelegt hatte.

Buber legt dar, wie das zeitgenössische Denken nicht mehr einen Bereich des »objektiv gegebenen Seins« als »Ausgangspunkt« für die Philosophie bestimme, etwa Natur, Geist oder Geschichte, sondern von der Konkretion des Philosophierenden selbst ausgehe. Das Denken über den Menschen, das bislang in der Philosophie vollzogen wurde, fand, so bestimmt Buber, auf einer vergleichsweise abstrakten Ebene statt. Er unterstreicht, dass in der zeitgenössischen Philosophie des Existenzialismus hingegen der Mensch in »den Momenten seines Elends, in der Angst, in der Verlassenheit, in der Langeweile«¹⁵⁵ untersucht werde. Dabei nimmt Buber den Leitfaden seiner Argumentation aus *Das Problem des Menschen* wieder auf, wonach die Frage, was der Mensch sei, besonders in Zeiten der Verunsicherung gestellt werde und jetzt, angesichts der mit der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft immer größer gewor-

155. Martin Buber, Rosenzweig und die Existenz, *Mitteilungsblatt* XXIV/52, 28. Dezember 1956, S. 3; jetzt in diesem Band, S. 464-466, hier S. 464.

denen Heimatlosigkeit des Menschen, am meisten Brisanz aufweise. Der Mensch sei Thema des Existenzialismus, weil »wir Menschen uns so ausgesetzt und preisgegeben empfinden wie nie vorher«¹⁵⁶.

Heidegger wird von Buber als Beispiel der Philosophen angeführt, deren Faszination in der Tatsache gründe, dass sie sich der »so herznahen und doch so unheimlichen Konkretheit«¹⁵⁷ des Menschen in ihrem Denken widmen. Den Begriff der Wahrheit bei Heidegger bringt Buber mit dieser Konkretheit zusammen. Im Sein verborgen, gar die Verborgenheit des Seins selbst bildend, beanspruche Heidegger, dass »durch das Denken des wirklich denkenden Menschen«¹⁵⁸ die Wahrheit »ans Licht« komme. Gegen diese Auffassung führt Buber die von Rosenzweig in seinem Artikel »Das neue Denken« und in seinem Buch *Der Stern der Erlösung* entfaltete Position an, dass »die« Wahrheit notwendig »vielfältig« sei, zur Wahrheit für einen Menschen werde. Buber leugnet, dass »ein lockerer und unverbindlicher Subjektivismus« darin zu sehen sei. Vielmehr drückt sich hier der Gedanke der Bewährung der Existenz aus. Rosenzweig konzipierte jedoch die Bewährung der existenzialistischen Wahrheit nicht bloß, sondern, wie Buber nachdrücklich betont, er lebte selbst diese Bewährung. Es gilt für Buber, Rosenzweigs Treue zu seinem Dienst zu bezeugen, in Rosenzweigs Glauben und Humor das Vertrauen zu jeder Situation, bzw. die Annahme von dessen dem körperlichen Verfall anheimgegebenen Dasein sichtbar zu machen. Bubers Erörterung der Idee des Dienstes im Hinblick auf Rosenzweig ist mit seiner Darstellung der chassidischen *Awoda* in *Die Legende des Baalschem* verbunden. Sie hängt ebenfalls mit seiner Entfaltung des Gedankens der Person als Bewährung sowie der Existenz als Bewährung in *Bilder von Gut und Böse* zusammen.

10. Der unbehauste Mensch und die Ganzheit der Person

Bubers Buch *Das Problem des Menschen* enthält seine ausführlichste Untersuchung der Frage der philosophischen Anthropologie. Auf ein 1938 an der Hebräischen Universität Jerusalem gehaltenes Kolleg zurückgehend, wurde die ausgearbeitete Fassung 1942 auf Hebräisch, 1947 in teilweise veränderter Form auf Englisch, 1948 auf Deutsch veröffentlicht. Das Buch widmet sich in seinem ersten Teil einem allgemeinen

156. Ebd.

157. Ebd.

158. Ebd.

problemgeschichtlichen Abriss der philosophischen Anthropologie, während es im zweiten Teil Versuche Husserls und seiner philosophischen Nachfolge zu diesem Thema behandelt. Im ersten Abschnitt des ersten Teils werden das Problem der »Ganzheit der Person« und das Verhältnis der Subjektivität zu dieser Ganzheit dargelegt. Im entsprechenden Abschnitt des zweiten Teils wird die Frage nach dem Menschen vom Thema der Krise her erörtert. Beide Fluchtlinien führen bei Buber in die Dimension des Zwischen, der Beziehung zum anderen Menschen und durch diese hindurch zu Gott.

Buber geht von einer Gegenüberstellung zwischen Kant und Heidegger aus, um vom Menschen aufzuzeigen, dass »zugleich und *in einem* mit der Endlichkeit seine Teilnahme an der Unendlichkeit«¹⁵⁹ erkannt werden müsse. Auch wenn Kant in seinen 1800 von Gottlob Benjamin Jäsche (1762-1842) herausgegebenen Vorlesungen zur Logik mit den Fragen »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch?« auf die Dimension der philosophischen Anthropologie deutete, reichte seine auf dem Menschenbild des 17. und 18. Jahrhunderts beruhende Bestimmung des Menschen nicht aus, um die Fülle an Möglichkeiten, die dessen Existenz kennzeichnen, zu erfassen. Heideggers Versuch, in seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) diese Fragen Kants als Indizien der Endlichkeit des Menschen auszulegen, weist Buber zurück. Das Bestreben Heideggers, seine Fundamentalontologie mit ihrer Analyse des Daseins an die Stelle der Anthropologie zu setzen, gehe, so Buber, an Kant vorbei. Buber versteht nicht wie Heidegger Kants Fragen als privativ, vielmehr als hinleitend auf die Teilnahme des Menschen am Wissen, am Tun, an der Hoffnung.

Kant führt die ersten drei Fragen auf die vierte zurück. Heidegger legt in seinem Buch dar, die Fundamentalontologie sei für Metaphysik und alle Einzelwissenschaften die Grundlegung. Buber stellt für seinen Teil die Struktur eines solchen Fundierungsverhältnisses in Frage. Nicht darum gehe es, in der menschlichen Existenz »sozusagen von unten statt von oben zu begründen«¹⁶⁰, sondern die Eigenart der Anthropologie als Denkweise zu wahren, in der es um diese »Selbstbesinnung des Menschen« gehe. Mit »Selbstbesinnung« ist nicht ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst als die vergegenständlichende Thematisierung, die ein »unberührter Beobachter« vollzöge, gemeint. Es handelt sich hier vielmehr darum, die Subjektivität einzubringen und in einem »*Lebens-*

159. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 14 f.; jetzt in diesem Band, S. 227.

160. Ebd., S. 19; jetzt in diesem Band, S. 229.

akt« ein Innwerden der »Ganzheit der Person« durchzuführen. Buber schreibt von der »Wirklichkeit des ›Dabeiseins«¹⁶¹, die sich hierbei im Gegensatz zur vergegenständlichenden Selbstthematizierung ergebe. Die Herkunft dieses Denkens aus Diltheys Schriften zur Grundlegung der Geisteswissenschaften und zur philosophischen Hermeneutik ist ersichtlich. Dilthey stellt in seinen Schriften zur beschreibenden und erklärenden Psychologie sowie in seinen Entwürfen zur Kritik der historischen Vernunft das Selbstverhältnis als Beziehung des Erlebten zur Gesamtheit des eigenen »Lebenszusammenhangs«, also als Verhältnis des Teils zum Ganzen, das Innwerden und die Verankerung des Selbstverhältnisses im »Leben« als Strukturen des geistesgeschichtlichen Verstehens heraus. Insofern von Buber jedoch das Sein betont wird, das »ist«, das sich nur einstellen kann, wenn der Mensch sich nicht mehr als Ding im Blick »hat«, geht er über Dilthey hinaus. Er behält jedoch dessen Kennzeichnung des Selbstverhältnisses als Innwerden mitsamt den anderen eben angeführten Strukturen bei. Jene Aspekte des Selbstverhältnisses bei Buber, die noch im Zusammenhang mit der Lebensphilosophie und mit einer Bewusstseinsphilosophie gesehen werden können, werden von Hans-Georg Gadamer (1900-2002) in *Wahrheit und Methode* (1960) der Philosophie des späten 19. Jahrhunderts und des frühen 20. Jahrhunderts zugeschrieben, die systematisch gesehen vor der durch Heidegger vollzogenen, zentral mit der Sprache verbundenen hermeneutischen Wende zu verorten sei.¹⁶² Der Schritt, mit dem Buber hingegen über Dilthey hinausgeht, wird in seiner Erörterung von Kierkegaards Besinnung auf die »Menschenseite der Wahrheit« in *Die Frage an den Einzelnen* erkennbar. Diese Abhandlung bezeugt deutlich Bubers Auseinandersetzung mit Karl Löwiths Habilitationsschrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, die 1928 veröffentlicht wurde. Indem Buber Kierkegaard Max Stirner (1806-1856) gegenüberstellt, legt er die Bedeutung der Bewährung der Wahrheit in der menschlichen Existenz für Kierkegaard frei. Buber spricht hier von einer »Wahrheit, die man nicht mehr mit der Noesis allein bewahren und haben kann, die man existierend verwirklichen muß um ihrer innesein und sie mitteilen zu dürfen.«¹⁶³ Das Innesein und die Sprache sind hier mit der existierenden Verwirklichung verquickt, mehr: sie hängen von ihr ab.

Bubers Strukturdarstellung der menschlichen Wahrheit in *Die Frage an den Einzelnen* bringt somit anhand der Erörterung Kierkegaards die

161. Ebd., S. 21; jetzt in diesem Band, S. 230.

162. Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990 (6. Aufl.) [1960], Zweiter Teil, Abschnitt I.2 und I.3; Abschnitt II.3.

163. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 24.

Momente der Verwirklichung in der Existenz, Innesein und Mitteilung zusammen. In der Abhandlung *Zwiesprache* hatte er 1929 in einem entscheidenden Schritt drei Wahrnehmungsweisen des Anderen herausgestellt und die Frage der Wahrnehmung überhaupt differenziert. Hier erörtert er das Innewerden als Weise der Wahrnehmung und unterscheidet es vom Beobachten und vom Betrachten. Die systematische Bedeutung, die er dem Innewerden zumisst, kommt in der folgenden Aussage zum Ausdruck: »Die Möglichkeitsgrenzen des Dialogischen sind die des Innewerdens.«¹⁶⁴ Bei der Unterscheidung von Beobachten, Betrachten und Innewerden geht es Buber zunächst darum, dass es drei Weisen sind, wie der Mensch wahrgenommen werden kann. Den Anwendungsbereich seiner Bestimmung des Innewerdens weitet er am Ende seiner Erörterung aus. Allgemein grenzt er in einem ersten Schritt alle drei Weisen, den »Menschen, der vor unsern Augen lebt«, wahrzunehmen, von der Erkenntnis eines Menschen als Objekt der Wissenschaft ab.

Buber kennzeichnet die erste Weise, die Beobachtung, als eine Einstellung, worin der Beobachter »gespannt« sei, »Züge« des Beobachteten »aufzuzeichnen«, zu »notieren«. Er versuche, so viele Züge wie möglich zu sammeln. Der Gegenstand werde durch diese Züge bestimmt. Wichtig ist, dass diese Züge in einem festen, bekannten System enthalten seien. Dadurch wisse der Beobachter bei einem Zug »was dahintersteht«. Abweichungen oder Variationen des bereits Bekannten integrieren sich ins System. Diese »Kenntnis des menschlichen Expressionssystems« sei eine vom Gesicht als der Physiognomie und von der Bewegung als Ausdrucksgebärde.

Vom Beobachten unterscheidet Buber das Betrachten zunächst darin, dass der Betrachter nicht gespannt sei. Es herrsche hier lediglich zu Beginn, wenn die Haltung angenommen werde, Absicht, und danach verlaufe die Wahrnehmung unwillkürlich. Der Betrachter vollziehe eine Einstellung, bei der sich der Gegenstand frei darstellen könne. Er bemühe sich nicht, alles zu notieren. Sein Gedächtnis speichere nicht alles nach einer Vorgabe des Sammelns auf, sondern, wie Buber schreibt, »er vertraut dessen organischer Arbeit, die das Erhaltenswerte erhält«¹⁶⁵. Im Gegensatz zum Beobachter interessiere sich der Betrachter nicht für die Züge, für den Charakter oder für den Ausdruck. Buber ordnet alle großen Künstler den Betrachtern zu.

Der Unterschied zwischen der Wahrnehmungsweise des Innewerdens

164. Buber, *Zwiesprache*, S. 30.

165. Ebd., S. 27.

und den soeben skizzierten besteht erstens darin, dass diese letzteren eine beabsichtigende Einstellung haben. Sie wollen beide den Menschen wahrnehmen. Diese Intention auf Wahrnehmung hat, zweitens, den Menschen als Gegenstand vor sich, der von dem Wahrnehmenden abgetrennt ist und mit seinem persönlichen Leben nichts zu tun hat. Drittens geht von diesem so vergegenständlichten Menschen keine Aufforderung zur Tat aus. Er fügt dem beobachtenden oder betrachtenden Menschen kein »Schicksal« zu. Im Innwerden hingegen sei es so, schreibt Buber, dass »in einer empfänglichen Stunde meines persönlichen Lebens« der Mensch »mir etwas sagt, mir etwas zuspricht, mir etwas in mein eigenes Leben hineinspricht.«¹⁶⁶ Das, was in dieser Begegnung am wahrgenommenen Menschen etwas sagt, lässt sich nicht gegenständlich fassen. Es lässt sich nicht wie eine Art Einsicht in sein Gemüt herausstellen, wie dieser Mensch sei und was »in ihm«, in seinem Geist, für Vorkommnisse sind. Das Sagen, das Buber hier freilegt, ist auch nicht eine direkte Anrede, ein Adressieren seitens des anderen Menschen, sondern eines, in dem eine wirkliche Sprache auch im Schweigen sich als Wort einer Antwort überlässt. Im Vernehmen des »es sagt« sieht Buber eine eigene Weise der Wahrnehmung. Bubers Erläuterung dieser Wahrnehmung ging vom Menschen aus. Davon war der Vergleich mit dem Beobachten und dem Betrachten bestimmt. Die von ihm als Innwerden gekennzeichnete Wahrnehmung ergibt sich jedoch nicht nur im Hinblick auf Menschen, sondern Buber bezieht alle Bereiche des Seins hier ein: Tier, Gewächs, Stein.

Bubers Charakterisierung der philosophischen Anthropologie in *Das Problem des Menschen* beginnt mit der Selbstbesinnung als innerer Erfahrung:

»Hier, wo es um die Ganzheit geht, kann der Forscher sich nicht, wie in der Anthropologie als Einzelwissenschaft, damit begnügen, den Menschen wie irgend einen anderen Teil der Natur zu betrachten und davon abzusehen, daß er, der Forscher, selber Mensch ist und sein Menschsein in der inneren Erfahrung in einer Weise erfährt, wie er schlechthin keinen Teil der Natur zu erfahren imstande ist [...].«¹⁶⁷

Doch zeigt Buber im Fortgang der Argumentation, dass einerseits die Tatsache, dass der Mensch auf sich als den Einzelnen zurückgeworfen ist, die Frage nach dem Menschsein hervorruft, andererseits die Wirklichkeit des Menschseins erst im Bereich jenseits dieser in der Individuation herausgestellten Instanz zu verorten ist. Mit Worten wie »Wirklichkeit«,

166. Ebd., S. 28.

167. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 19; jetzt in diesem Band, S. 229.

»Zwischen« und »Ereignis« deutet Buber auf diesen Bereich hin. Es gelte, den Menschen zu sehen, »der die ihm möglichen Beziehungen mit seinem ganzen Wesen in seinem ganzen Leben verwirklicht«¹⁶⁸. Buber versteht sowohl den modernen Individualismus als auch den modernen Kollektivismus als Reaktionen auf das »Zusammenströmen kosmischer und sozialer Heimlosigkeit, Weltangst und Lebensangst«¹⁶⁹, das eine unvergleichliche »Daseinsverfassung der Einsamkeit«¹⁷⁰ der Gegenwart bilde. Es geht Buber darum, eine neue Lebensaufgabe des Menschen aufzuzeigen und den Menschen »von dieser Lage aus«¹⁷¹ zu denken.

Fünf Jahre nach der ersten deutschsprachigen Veröffentlichung des Buchs *Das Problem des Menschen* entwickelt Buber 1953 seine Gedanken zum Innwerden in seiner Schrift *Elemente des Zwischenmenschlichen* weiter. Hier wird das Innwerden als »personale Vergegenwärtigung« erörtert. Der Begriff »Vergegenwärtigung« wurde zwar bereits in *Ich und Du* gebraucht und beanspruchte dort eine systematische Rolle, aber sie wurde nicht eigens erörtert. So handelte Buber dort im dritten Teil vom Unterschied zwischen Menschen, die »Wesen« nur »gebrauchen« wollen und ihnen deshalb »verhaftet« seien, und Menschen, die mit diesen Wesen »verbunden« seien, weil sie, schreibt er, »in der Kraft der Vergegenwärtigung«¹⁷² leben. Die konkreten Folgen dieser Vergegenwärtigung evozierte er mit einer gewissen, ihm wohl nicht nur in dieser Schrift eigenen Hyperbolik: »Wer ein Weib, ihr Leben im eignen vergegenwärtigend, liebt: das Du Ihrer Augen läßt ihn in einen Strahl des ewigen Du schauen.«¹⁷³ Wie auch immer es mit dem Stil dieses Beispiels beschaffen sein mag – wohl wirkt die Erwähnung Dantes kurz zuvor nach – systematisch ist hier mit dem Terminus etwas vorausgesetzt, das Buber erst später ausdrücklich einzulösen versucht.

Den Begriff der »Vergegenwärtigung« hatte Edmund Husserl 1913 in seiner Schrift *Ideen zu einer phänomenologischen Philosophie und Transzendentalphänomenologie* als einen philosophischen Terminus für die erkennenden Akte eingeführt, die als Wiedererinnerung, Erwartung und Phantasievorstellung auf Gegenstände gerichtet sind, die nicht unmittelbar zum »Hof« des in der Wahrnehmung zentrierten »Jetzt« gehören. Die »Retention« als »Noch-da« und die »Protention« als »Noch-nicht-da« schließen unmittelbar an das Jetzt an und gehören deshalb

168. Ebd., S. 158; jetzt in diesem Band, S. 306.

169. Ebd., S. 160; jetzt in diesem Band, S. 307.

170. Ebd.

171. Ebd., S. 159; jetzt in diesem Band, S. 306.

172. Buber, *Ich und Du*, S. 120.

173. Ebd., S. 122.

zur temporalen Erstreckung der Gegenwart. Die Gegenstände, auf die die Retention und die Protention gerichtet sind, bilden ebenfalls Korrelate der Wahrnehmung als retentional und protentional erstreckter Gegenwart. Ein Gegenstand der Wiedererinnerung, der Erwartung oder der Phantasie gehört nicht zu dieser Gegenwart. In seinen Schriften *Formale und transzendente Logik* (1929) und *Méditations Cartésiennes* (1931, deutsche Fassung 1950) verwandte Husserl den Begriff »Vergegenwärtigung« auch für die Art des Gerichtetseins auf ein anderes Ego, das sich im leiblichen »Gebaren« des Anderen ausdrücke. Die folgenden Erläuterungen werden zeigen, dass Bubers Auffassung der »personalen Vergegenwärtigung« zum »Einschwingen ins Andere« als ontischem Ereignis führt. Der Weg, den Buber hiermit beschreitet, der über Husserl hinausgeht und Wahrnehmung mit Ontologie verbindet, lässt sich mit jenem des späten Maurice Merleau-Ponty¹⁷⁴ (1908-1961) vergleichen.

Im dritten Abschnitt seiner Abhandlung *Elemente des Zwischenmenschlichen* entfaltet Buber den erweiterten Begriff des Innewerdens innerhalb seiner Analyse dessen, was zu einem »echten Gespräch« gehöre. Allgemein bedeutet der Begriff als Innewerden eines Dings oder eines Wesens: »es als Ganzheit oder zugleich ohne verkürzende Abstraktionen, in aller Konkretheit erfahren«¹⁷⁵. Buber hingegen bestimmt das Innewerden eines anderen Menschen, unter Beibehaltung von Aspekten dieser Struktur, als Wahrnehmung der Ganzheit, Einheit und Einzigkeit des Anderen. In seiner Erläuterung des Innewerdens des Anderen richtet er die Entfaltung dieser Strukturmomente gegen die analytische, reduktive Auffassung des Anderen, die, betont er, das »spezifisch Moderne«¹⁷⁶ in der gegenwärtigen Menschenauffassung sei. Diese betrachte das »gesamte leibseelische Sein« des Menschen als »zusammengesetzt und daher zergliederbar«¹⁷⁷. Das Innewerden des anderen Menschen sei im Gegensatz hierzu Beziehung zu ihm in seiner Ganzheit. Diese Beziehung ergebe sich nur, wenn ich nicht auf ihn als das »abgelöste Objekt meiner Betrachtung oder gar Beobachtung«¹⁷⁸ bezogen bin. Im Gegensatz zur vergegenständlichenden Haltung, werde das »Personsein« des Menschen in der »personalen Vergegenwärtigung« zugänglich. Im zweiten Teil von *Ich und Du* hatte Buber den Begriff der »Person« dort aus-

174. Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.

175. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, in: ders., *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider 1954, S. 255-283, hier S. 270.

176. Ebd., S. 271.

177. Ebd.

178. Ebd., S. 270.

geführt, wo er den grundlegenden Unterschied zwischen dem Ich des Ich-Es und dem Ich des Ich-Du, den er im ersten Teil des Buchs behandelt hatte, weiterentfaltet. Die erste Anzeige des Unterschieds wurde im zweiten Teil über die Erörterung des Ichs als Person im Unterschied zum Ich als Eigenwesen inhaltlich angereichert. Hier bestimmt Buber »Person« und »Eigenwesen« nicht nur als »zwei Pole des Menschentums«, sondern als das Spannungsgefüge, in dem »wahre Geschichte« stattfindet. Zwischen den personenbestimmten und den eigenbestimmten Menschen, behauptet er, »trägt sich die wahre Geschichte aus«¹⁷⁹. Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem So-sein des Menschen, wobei im ersten Fall das Ich sich als eines »Mitseienden«, im zweiten als eines »So-und-nicht-anders-seienden« bewusst werde. Die Person sei »wirklich« durch den mit anderen geteilten Anhalt am Sein. Das Eigenwesen hingegen sei Sichabsetzen und Besitznahme am Es, somit, betont Buber, unwirklich. Er legt dar, dass der Mensch nie ganz Person bzw. Eigenwesen sei, sondern tendenziell mehr zum einen oder zum anderen Pol neige. Grundsätzlich gelte: »Jeder lebt im zwiefältigen Ich«¹⁸⁰. Bei dieser Zwiefalt ist festzuhalten, dass die Person ebenso sehr wie im Fall des Eigenwesens von der Bestimmung ihrer Eigenheit ausgeht, aber dieser nicht verhaftet bleibt. Die Art, wie das Ich hier sein Eigenes ist, unterscheidet sich grundlegend von der Art des Eigenwesens. Für den Vergleich seines Gebrauchs des Terminus »Innewerden« im Hinblick auf den Anderen mit der Anwendung des Terminus auf das Ich selbst ist Bubers Aussage wichtig, dass »das Ich seiner Verbundenheit und seiner Abgelöstheit in einem innewird«. Auch, nachdem das Ich »aus dem Beziehungsereignis« herausfalle und ins Selbstbewusstsein der »Abgelöstheit« hineintrete, verbleibe eine Erinnerung an die Teilnahme an der Beziehung. Buber fasst die Subjektivität, innerhalb derer das Ich seiner inne wird, als dynamisch auf.

Parallel zu diesem in *Ich und Du* herausgestellten dynamischen Selbstverhältnis legt Buber in der Abhandlung *Elemente des Zwischenmenschlichen* diese dynamische Struktur des Innewerdens in der Beziehung zum Anderen frei. Darin werden die Momente der Ganzheit, Einzigkeit und deren Konzentration in der Äußerung dessen, was Buber »die dynamische Mitte« nennt, zusammengefügt: »Eines Menschen innewerden heißt also im besonderen seine Ganzheit als vom Geist bestimmte Person wahrnehmen, die dynamische Mitte wahrnehmen, die all seiner Äußerung, Handlung und Haltung das erfassbare Zeichen der

179. Buber, *Ich und Du*, S. 77.

180. Ebd.

Einzigkeit aufprägt.«¹⁸¹ Diese Konstellation nimmt Momente des Denkens von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Herder und Dilthey auf. Buber hebt hervor, dass die »Einebnung«, die die moderne Sicht auf den Menschen zur Folge habe, die »Personhaftigkeit, das unablässig nahe Mysterium«¹⁸² betreffe. Die Methode, die zu dieser Einebnung führe, sei zum einen »reduktiv«, zum anderen »ableitend«. Die Person sei vielfältig, sie bestehe aus einer »mikrokosmischen Fülle des Möglichen«. Reduktiv sei die Methode, weil sie diese Vielfältigkeit auf »schematisch überschaubare und überall zurückkehrende Strukturen« bringen wolle. Ableitend sei die Methode, weil sie genetisch verfähre: sie wolle »genetische Formeln« herausstellen und sie auf das individuelle Werden anwenden. Ein Allgemeinbegriff ersetze dabei »das dynamisch zentrale Individualprinzip dieses Werdens«¹⁸³. All diese Bestimmungen gehen auf Diltheys Forschungen zur beschreibenden und zur erklärenden Psychologie sowie zur Individuation zurück. In der zeitgenössischen Philosophie findet man sie bei Husserl, Scheler und auch bei Heidegger, wiewohl Husserl als Grund der Person das »transzendente Ego« und dessen transzendente Strukturen herauszustellen sucht und Heidegger die »Person« durch das »Dasein« ersetzt. Buber entfaltet seinen Begriff des Innewerdens als »personale Vergegenwärtigung« im Zusammenhang dieser Bestimmungen weiter, und zwar mittels der »Realphantasie«. Wie bei seiner allgemeinen Behauptung, dass Gott sich nicht auf einen psychologischen Inhalt des Menschen reduzieren lasse, argumentiert er hier für eine ähnliche Beschränkung im Verhältnis zum anderen Menschen. Die »entgegen tretende reale Person« begegne dem Vollzieher der Realphantasie in der Welt.¹⁸⁴ Die Vergegenwärtigung vollziehe eine

181. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, S. 270.

182. Ebd., S. 271.

183. Ebd.

184. Zu dieser Frage der »Realphantasie« sollten die Ausführungen verglichen werden, die Buber im dritten Kapitel seines Buchs *Die chassidische Botschaft* aus dem Jahr 1952 der Phantasie im Zusammenhang mit der Lehre des Baal-Schem-Tow (1700-1760) widmet. Die Erörterung Bubers gehört zu den Teilen des Buchs, die er nach der Auskunft im Vorwort zwischen 1940 und 1943 in Jerusalem verfasste. Es handelt sich hier um die Besprechung der »fremden Gedanken«, die das Gebet und das »Lernen« stören und die vom Menschen verwandelt werden sollten. Die Phantasie wird hier als »notwendiges Element« im Dienst der Wahrheit gesehen. Wichtig ist Bubers Kommentar zum ontischen Charakter dieser Phantasiegebilde in der Sichtweise des Baal-Schem-Tow. Sie sind nicht ein psychologisches Phänomen, betont Buber, vielmehr »ein Phänomen, das der kosmischen Sphäre angehört und sogar über sie hinausreicht.« (Buber, *Die chassidische Botschaft*, S. 83; jetzt in: MBW 17, S. 286.) In der weiteren Entwicklung seines Kommentars zu diesem Thema unterstreicht er, dass es hier um eine »faktische Beziehung« geht: »Was wir als Phantasie bezeichnen, ist somit kein freies Spiel der Seele, sondern jeweils eine faktische Be-

Verflechtung des Seins des einen Menschen mit dem anderen. Diese Vergegenwärtigung sei »nicht mehr ein Anschauen«, schreibt Buber, »sondern ein kühnes, fluggewaltiges, die intensivste Regung meines Seins beanspruchendes Einschwingen ins Andere«¹⁸⁵. Der Anspruch der Vergegenwärtigung ist dieses ontische Verhältnis.

Die »Realphantasie«, die Buber erläutert, ermöglicht gerade den Zugang zur Welt und zur Wirklichkeit durch den Anhalt am Sein des Anderen, den sie gewährt. Von dieser Warte aus enthüllt Buber die Reaktionen auf das oben dargelegte »Zusammenströmen kosmischer und sozialer Heimlosigkeit, Weltangst und Lebensangst« mitsamt der Flucht in den modernen Individualismus und den modernen Kollektivismus gerade als den Entzug von Welt. Während die erste oben gekennzeichnete Reaktion des Individualismus den Ausweg nehme, die Einsamkeit zu glorifizieren, schließe sich in der zweiten Ausflucht, dem Kollektivismus, der Einzelne an »das zuverlässig funktionierende ›Ganze‹, das die Menschenmassen umfaßt«¹⁸⁶. Beide Auswege entlarvt Buber als illusionär. Von diesen Illusionen unterscheidet er den Einzelnen und die Gesamtheit als »Tatsachen der Existenz«. Er bestimmt zwei die »Menschenwelt« bildende grundlegende Strukturen. Erstens schreibt er: »Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen.«¹⁸⁷ Zweitens stellt er das heraus, was durch diese Tatsache entsteht. Wenn »ein Wesen ein anderes als ein anderes, als dieses bestimmte andere Wesen meint, um mit ihm in einer beiden gemeinsamen, aber über die Eigenbereiche beider hinausgreifenden Sphäre zu kommunizieren«¹⁸⁸, dann ist diese so entstandene Sphäre das, was Buber »das Zwischen« nennt. Bemerkenswert ist, dass Buber hier die Sprache der Phänomenologie benutzt, um diese Beziehung zu kennzeichnen: etwas als etwas meinen. Die Entstehung dessen, was sich so zwischen den Men-

gegnung mit faktischen Elementen des Seins, die außerhalb von uns sind, und worauf es ankommt, ist, sich den uns erscheinenden Phantasiegebilden nicht hinzugeben, sondern den Kern von der Schale zu trennen und jene Elemente selber zu erlösen.« (Ebd. 84; jetzt in: MBW 17, S. 286f.) Der Darstellung der Realphantasie in der Abhandlung *Elemente des Zwischenmenschlichen* geht also eine weitreichende Darlegung der Rolle der Phantasie und der Verwandlung ihrer Gebilde als Anhalt an der Welt im chassidischen Kontext voraus. Buber ist bestrebt, durch die Besprechung der Lehre des Baal-Schem-Tow zu zeigen, dass der Bereich des Subjekts über sich hinausweist und mit der Welt verbunden ist: »Was wir lediglich in unserer Seele zu wirken vermeinen, wirken wir in Wahrheit am Schicksal der Welt.« (Ebd.; jetzt in: MBW 17, S. 287.)

185. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, S. 272.

186. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 162; jetzt in diesem Band, S. 308.

187. Ebd., S. 164f.; jetzt in diesem Band, S. 309.

188. Ebd., S. 165; jetzt in diesem Band, S. 309.

schen spannt und die »Menschenwelt« auszeichnet, hat Vorrang auch der Sprache gegenüber: »Die Sprache ist ihm nur Zeichen und Medium, alles geistige Werk ist durch es erweckt worden.«¹⁸⁹ In *Ich und Du* hatte Buber die Sprache im Verhältnis zum Geist bestimmt und zwar als eine der Arten, auf die dieser sich ausforme: »Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer [...]«¹⁹⁰. Doch genau so, wie Buber festsetzt, dass der Mensch »im« Geist lebe, unterstreicht er, der Mensch lebe im Wort. »Geist ist Wort«¹⁹¹ – dies, weil sowohl Geist als auch Wort den Bereich des Zwischen ausmachen, der entsteht, wenn ein Mensch auf einen anderen antwortet. Sprachliche Rede ist eine der Ausformungen des so verstandenen Worts.

Buber sucht in seiner philosophischen Anthropologie danach, einen »dritten Weg« zwischen individualistischer Anthropologie und kollektivistischer Soziologie aufzuzeigen. Dafür bilde der »Rest«, der »bleibt, irgendwo, wo die Seelen aufhören und die Welt noch nicht begonnen hat«¹⁹², den Leitfaden. Dieser müsse von möglichen Missdeutungen ferngehalten werden. Er sei nicht psychologisch, betont Buber, sondern ontisch. Um diesen ontischen Tatbestand, der den Leitfaden für sein Denken bildet, zu kennzeichnen, greift Buber mit »west« ein Wort auf, das Heidegger in seinem Denken nach *Sein und Zeit* (1927) benutzt, wenn er von der Seinsweise eines Seienden im Zusammenhang mit dem »Ereignis« der »Wahrheit des Seins« spricht. Das, was zwischen der Ontik zweier persönlicher Existenzen, indem es beide transzendiert, »west«, ist das Ereignis, von dem her die Ontologie der dialogischen Situation aufzuzeigen ist.

Bubers problemgeschichtliche Darlegung der Frage nach dem Menschen verfolgt im ersten Teil des Buchs *Das Problem des Menschen* den Wechsel zwischen Denkwürfen, die dem Menschen eine Stelle in einer Weltordnung zuweisen, und solchen, die ihn als »unbehaute« auffassen. Bei Aristoteles (384-322 v. Chr.), Thomas von Aquin (um 1225-1274), Baruch de Spinoza (1632-1677), Hegel auf der einen Seite, bei Augustinus, Blaise Pascal (1623-1662), Kant, Nietzsche, auf der anderen Seite, werde diese Frage unterschiedlich radikal gestellt. In *Das Problem des Menschen* führt Buber die Krise des Menschen in der Hauptsache darauf zurück, dass der Mensch im Individualismus auf der einen Seite und im Kollektivismus auf der anderen Seite in seinem Wesen reduziert

189. Ebd.

190. Buber, *Ich und Du*, S. 49.

191. Ebd.

192. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 166; jetzt in diesem Band, S. 310.

werde. Diese je anders geartete Reduktion der möglichen Fülle des Menschen weist Buber in den philosophischen Gedanken Heideggers, Nietzsches, Kierkegaards und Schelers nach. Die Einseitigkeit, die mit ihr einhergeht, betreffe auch das Verhältnis des Menschen zu Gott.

Buber befasst sich im zweiten Teil von *Das Problem des Menschen* mit neueren Versuchen zur Anthropologie, wobei er, wie in dieser Einleitung zu Beginn hervorgehoben, von einer Thematisierung des Denkens Husserls zur Krisis-Problematik ausgeht. Bemerkenswert ist, wie Buber in seiner Besinnung auf Husserl zunächst ad hominem vorgeht. Die Tatsache, dass in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts das anthropologische Problem zur Reife gelangt und »als selbständiges philosophisches Problem«¹⁹³ erkannt wurde, sieht Buber allgemein in zwei Phänomenen begründet. Das erste bildet »der fortschreitende Verfall der alten organischen Formen menschlichen Zusammenlebens«¹⁹⁴. Das zweite kennzeichnet Buber als »das Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken«¹⁹⁵. Husserl, gerade als »ein Jude deutscher Kultur«¹⁹⁶, bilde einen exemplarischen Fall der Zusammenwirkung dieser Phänomene. Buber drückt sich in diesem Zusammenhang gewiss nicht zaghaft aus. »Es ist kein Zufall, sondern sinnreiche Notwendigkeit«¹⁹⁷, schreibt er, dass die philosophische Anthropologie ihre wichtigste Entwicklung seit dem ersten Weltkrieg verzeichnet habe und dass sie in der Philosophie Husserls sowie in derjenigen der auf ihr beruhenden Schule zur Selbstständigkeit herangewachsen sei.

Nach dieser Konstatierung der persönlichen Bedeutung Husserls für die Fragestellung der philosophischen Anthropologie als aus der Krisis geboren, nennt Buber drei »Sätze« Husserls, die dieser in seiner Belgrader *Krisis*-Abhandlung vertreten habe, die zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie dienen. Der erste beinhaltet, dass »das um sein Selbstverständnis ringende Menschentum« die größte historische Dignität erweise. Der zweite besagt, dass, wenn der Mensch zum »metaphysischen« Problem werde, dann sei er »in Frage als Vernunftwesen«. Der dritte betrifft die Gemeinschaft: »Menschentum überhaupt ist wesensmäßig Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten«. In diesem Satz findet Buber die für die philosophische Anthropologie entscheidende Einsicht, dass das Wesen des Menschen in der »Verbundenheit« und »Gebundenheit« in der Generation sowie in der Gesell-

193. Ebd., S. 81; jetzt in diesem Band, S. 264.

194. Ebd., S. 85; jetzt in diesem Band, S. 266.

195. Ebd.

196. Ebd.

197. Ebd.

schaft bestehe. Die ersten zwei Teile von Husserls Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) legen in einer geschichtlichen Erörterung der Krisis die intentionale Idealisierung, die in der neuzeitlichen Mathematisierung und Objektivierung der Natur besteht, frei. Sie stellen das Ringen zwischen Objektivismus und Transzendentalismus als zentral für die Philosophie der Neuzeit heraus. Husserl spürt Motive auf, die auf eine neuartige Transzendentalphilosophie vorausdeuten. Diese solle zum einen die unter dem »Ideenkleid« der Mathematisierung in Verbindung mit der Objektivierung verdeckte »Lebenswelt«¹⁹⁸ ans Licht bringen, zum anderen die subjektiven Bewusstseinsleistungen enthüllen, in denen der Sinn »Welt« gestiftet werde. Im zweiten Teil dieser Schrift weist er eine »Teleologie in dem geschichtlichen Werden der Philosophie« auf, die er von der Urstiftung der Philosophie bei den Griechen bis zur Entwicklung der neuzeitlichen Subjektphilosophie bei Descartes, David Hume (1711-1776) und Kant nachzeichnet. Der Vordeutung auf eine neuartige Transzendentalphilosophie im zweiten Teil folgt deren systematische Erforschung als transzendente Phänomenologie im dritten Teil der *Krisis*-Schrift, den Buber zu dieser Zeit außer durch die Einleitung zu Husserls Buch *Erfahrung und Urteil* (1938) nicht kennen konnte.

Beim zweiten Satz Husserls zur Grundlegung der Anthropologie geht es überhaupt um die Frage des Verhältnisses der Vernunft zu dem, was außerhalb ihrer liegt, und um die Frage, wie der Mensch eine Ganzheit bildet. Buber schreibt: »Die menschliche Vernunft ist nur im Zusammenhang mit der menschlichen Nichtvernunft zu verstehen.«¹⁹⁹ In Bezug auf die Frage der Ganzheit des Menschen behauptet Buber, dass sich die auf Husserl aufbauende phänomenologische Schule ihr vornehmlich gewidmet hätte, wobei Husserl selbst sich von dieser Schule in mancher Hinsicht distanzieren. Buber meint gewiss damit die Tatsache, dass Husserl das Ausbleiben der methodischen Schritte zur transzendentalen Phänomenologie bei Denkern wie Scheler und Heidegger prinzipiell nicht billigte. Vor allem der dritte Satz ist für Bubers Kritik seinerseits an der phänomenologischen Schule im Hinblick auf sein eigenes Denken maßgebend. Er wirft ihr vor, die Frage der Verbundenheit und der Gebundenheit nicht beachtet zu haben.²⁰⁰

198. Der Terminus »Lebenswelt« kommt sowohl in Simmels Buch *Die Religion* als auch in Bubers Abhandlung *Die Frage an den Einzelnen* vor.

199. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 87; jetzt in diesem Band, S. 267.

200. Wenn Buber schreibt, dass Husserl »selbst niemals das anthropologische Problem als solches behandelt«, so muss dieses Urteil angesichts einer Vielzahl von Texten, die in den *Husserliana* inzwischen erschienen sind, differenzierter gefällt werden.

Für Max Scheler waren die *Logischen Untersuchungen* Husserls von zentraler Bedeutung, denn sie wiesen ihn auf die Möglichkeit, Husserls erweiterte Auffassung von der Anschauung, die mit dessen Methode der Erfassung des Wesens verbunden war, dessen Lehre von der Intentionalität und dessen Idee einer im Wesensgehalt begründeten Ordnung der Gegenstände seinerseits mit dem Bereich der Gefühle, der Werte und der Güter zu verbinden. Augustinus und Pascal spielen eine wichtige Rolle für Schelers Philosophie. In seinem phänomenologischen Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*²⁰¹ analysiert er Pascals Idee des »ordre du cœur«²⁰². Dies führt ihn zur Feststellung der »Werte als unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung«²⁰³. Mit der Bestimmung dieser Unreduzierbarkeit des Fühlens auf den Verstand verbindet Scheler jedoch nicht einen ethischen Relativismus oder Skeptizismus. Seine Konzeption der »Person«, die er als Korrelat der Werte versteht, bedeutet »die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens«²⁰⁴. Im »konkreten Personakt«²⁰⁵ sind Verstand und Gefühl enthalten. Schelers Phänomenologie untersucht die Beziehung zwischen der Person und den Werten als »Urphänomenen«, die in einer Ordnung organisiert sind.

In seiner Religionsphilosophie entwickelt Scheler später eine Aktlehre, die er als »religiöse Noetik« von der Religionspsychologie unterschied. Er entwirft eine »Wesensphänomenologie der Religion«, die in den »Sinn-gesetzen« des »religiösen Akts« ans Licht bringt, »wie es zu einer in sich selbst ruhenden Glaubensevidenz kommt und die Religion sich nach

Stellvertretend für diese sei auf Husserls fünf Aufsätze über »Erneuerung« (1922-1924) hingewiesen: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Dordrecht 1989 (Hua XXVII), S. 1-124. Die Veröffentlichung von Husserls Vorträgen zur Ethik aus drei Jahrzehnten, von seinen Vorträgen zum Thema Natur und Geist sowie von weiteren Texten zur Krisis-Problematik bietet so manchen Beleg für Husserls weitgefächerte Untersuchung der philosophischen Anthropologie. Prinzipiell, d. h. mit der systematischen Stoßrichtung der Transzendentalphänomenologie Husserls im Blick, sieht Buber jedoch richtig. Im Vortrag »Phänomenologie und Anthropologie« (1931) hebt Husserl entschieden hervor: »nachdem das ganze transzendente Problem in seiner apodiktischen Notwendigkeit gewonnen ist«, kann es »keine Rückkehr« zur »Naivität« der »Philosophie des Daseins« geben, die den Boden der seienden Welt voraussetzt. Edmund Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, in: ders., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, S. 179.

201. 1. Teil 1913 erschienen, 2. Teil 1916 erschienen, 1. Veröffentlichung der beiden Teile in einem Sonderdruck 1916.
 202. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (2. Teil, Abschnitt V.2.), S. 268 ff.
 203. Ebd., (2. Teil, V.3.), S. 278.
 204. Ebd., (2. Teil, Abschnitt VI.A.3a) Person und Akt, S. 393 f.
 205. Ebd., S. 397; vgl. 394 ff.

ihren autonomen Gesetzen entfaltet, fortbildet und höherbildet.«²⁰⁶ In der Entfaltung seiner Phänomenologie der Religion strebt Scheler danach, dies zu zeigen: »Gottes Wesen und Dasein ist eines *Aufweises* und *Nachweises*, nicht aber eines Beweises aus Wahrheiten fähig, die nur Wahrheiten über die Welt sind.«²⁰⁷ An früherer Stelle dieser Einleitung wurde festgehalten, dass Buber die Verzeitlichung Gottes zum Prozess der Gottwerdung, die in Schelers Denken über die Religion stattfindet, ablehnt. Er fügt in *Das Problem des Menschen* eine Auseinandersetzung mit Schelers Auffassung des den Menschen bestimmenden Weltgrunds hinzu, dessen gnostischen Ursprung er nachweist. Buber bringt diesen Zusammenhang bei Scheler in Beziehung zur seelischen Verfassung des zeitgenössischen Menschen. Er sieht in diesem gnostischen Hintergrund einen Ausdruck der Ohnmacht des Menschen. Demgegenüber setzt Buber die aktive Teilnahme an der Welt. Schließlich nimmt er Schelers Behauptung des Inneren und des Selbstbewusstseins als Diskriminierung des Menschen in den Blick und stellt dieser anthropologischen Bestimmung die Hervorhebung der Zuwendung zum Anderen als Ursprung des Menschlichen entgegen.

11. Die Signatur der Stunde

Die Studien, die Buber 1953 in seinem Buch *Gottesfinsternis* veröffentlichte, gehen zum Teil auf Vorlesungen, die er 1951 in den Vereinigten Staaten gehalten hatte, zurück; zum Teil bestehen sie aus Schriften der Jahre 1929, 1932, 1943 und 1952. Buber stellt in den Texten, die er in diesem Buch vereinigt, exponiert die Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Philosophie: exponiert, weil sich beide, jede auf ihre je eigene Weise, in Bubers Gegenwart mit dem Verlust des Absoluten konfrontiert sehen. In der Religion wie in der Philosophie verfolgt Buber den Prozess der wachsenden Vorherrschaft der Ich-Es-Relation, die zwischen den Menschen und ein Absolutes, das sich als nicht-menschlichen Ursprungs manifestiert, trete. »Herr der Stunde« sei ein »Ich, das unfähig ist, Du zu sprechen, unfähig, einem Wesen wesenhaft zu begegnen«²⁰⁸ und den Menschen daran hindere, zu diesem in Beziehung zu treten. Bereits in seinem Roman *Gog und Magog* (Hebr. 1943, Engl. 1945, Dt. 1949) hatte Buber die »Gottesfinsternis« mit »Zeiten der gro-

206. Max Scheler, Probleme der Religion, in: ders., *Vom Ewigen im Menschen*, hrsg. von Maria Scheler, Bern 1954, S. 159.

207. Ebd., S. 254.

208. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 152; jetzt in diesem Band, S. 440.

ßen Probe«²⁰⁹ in Verbindung gebracht. Er ließ hier den »Juden«, Jaakob Jizchak von Pzysha (1766-1814), von der Notwendigkeit sprechen, dass die Menschen »die Bewegung vollziehen«, die aus der »Verzweiflung« geboren werde. Allein schon diese Wortwahl weist darauf hin, wie Buber das chassidische Gedankengut, dem er sich in diesem Roman widmet und das er philosophie- und religionsgeschichtlich in Zeitkritik verwandelt, mit Gedanken Kierkegaards verschränkt. In solchen Zeiten, in denen das Antlitz Gottes verstellt ist, zeigt sich die Umkehr *in extremis* als möglich. Sowohl in *Gog und Magog* als auch in *Gottesfinsternis* handelt es sich bei der Ermöglichung der Umkehr um die Freisetzung verborgener Kräfte, die die Wenden herbeiführen. Dies ist der Horizont, in den die Einzelanalysen dieses Buchs hineinreichen.

Buber untersucht in einem wichtigen Kapitel des Buchs, das seinen Artikel »Religion und Philosophie« aufnimmt, die phänomenologische Ontologie Heideggers und Sartres neben der Psychologie Jungs im Hinblick auf ihre Bestimmung der »Bedingungen« und »Grenzen« von Religion als »einer menschlichen Lebenswirklichkeit«. Es geht ihm hierbei um die Art, wie das moderne Denken auf eine Situation antwortet, die durch Nietzsches Spruch »Gott ist tot«, an den sowohl Heidegger als auch Sartre anknüpfen, charakteristisch ist. Von diesen letzteren hält Buber Heideggers Gedanken zur Religion in der Gegenwart für wichtiger. Die Tendenz des Zeitalters, »einerseits die Idee des Göttlichen, als das eigentliche Anliegen der Religion, zu wahren, andererseits aber den Wirklichkeitscharakter der Gottesidee und damit auch die Wirklichkeit unserer Beziehung zu Gott zu tilgen«²¹⁰ will Buber in seiner Kritik an diesen Denkern beleuchten. Nach seinem ersten wichtigen philosophischen Werk *Sein und Zeit*, in dem er die Leitlinien einer »Fundamentalontologie«, die in der »Daseinsanalyse« gründet, freilegte, wandte sich Heidegger in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts dem Denken der Wahrheit des Seins zu. Die »Sterblichen« gehörten mit den »Göttern«, mit »Erde« und »Himmel« zu den Dimensionen, in denen die Offenheit des Seins sich ereigne. In *Sein und Zeit* ist es das Seiende, das Heidegger »Dasein« nennt, d.h. der Mensch als Seiendes, dessen Existenz in ihrer originären Zeitlichkeit als Seinsverstehen vollzogen wird, das den vorrangigen Ausgangspunkt für seine Analysen bildet. In seinem späteren Denken nähert er sich hingegen der Ebene der Geschichtlichkeit des Seins, das die Menschen als Sterbliche im »Geschick«

209. Martin Buber, *Gog und Magog. Eine Chronik*, Heidelberg: Lambert Schneider 1949, S. 151; jetzt in: MBW 19, S. 128.

210. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 23; jetzt in diesem Band, S. 368.

zu sich sammle. Die Dimensionen des Seins bilden die »Lichtung« als Ort, in dem das Sein sich als »Streit« ereigne. Heidegger bezieht sich auf diese Dimensionen in ihren Beziehungen zueinander als »Spielraum«. Sein Denken sucht danach, die Erkenntnistheorie und die mit ihr zusammenhängende Ontologie der Philosophie der Neuzeit zu überwinden, die ausgehend von Descartes auf der Grundlage des Subjekts konstruiert wurden. Die zentrale Beziehung zur Welt ist gemäß dieser Konstruktion diejenige der »Vorstellung«, der *representatio*, durch die ein Gegenstand als Korrelat eines Subjekts hingestellt wird und den Kategorien unterworfen wird, die dieses jenem aufzwingt. Heidegger widmete sich diesem Thema in seinen Vorlesungen zu Nietzsche, die er von 1931 bis 1941 in Freiburg hielt. Ihr Gehalt ist in den von Buber thematisierten Artikeln »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹« und »Die Zeit des Weltbilds« konzentriert enthalten. Heidegger verfolgt in der Philosophiegeschichte die Verwandlung der Welt zum Gegenstand der Vorstellung und weist sie als voluntaristisch auf. Bei Descartes ist der Wille ein Hauptattribut des Subjekts, und Heidegger enthüllt dem entsprechend die Geschichte des Subjekts gerade als voluntaristisches Sich-Aufdrängen gegenüber der Welt. Er schreibt: »Der Mensch steht innerhalb der Subjektivität des Seienden in die Subjektivität seines Wesen auf. Der Mensch tritt in den Aufstand. Die Welt wird zum Gegenstand.« Heidegger führt weiter aus, dass sich die »Erde« bei diesem Vorgang »nur noch als der Gegenstand des Angriffes [...], der sich als die unbedingte Vergegenständlichung im Wollen des Menschen einrichtet«²¹¹, dem Menschen zeige. Seine Freilegung dieser Geschichte beginnt mit der Verwandlung von Aristoteles' *hypokeimenon* in die *substantia* im Mittelalter und führt über Descartes' *subiectum* als *ego cogito* sowie über Leibniz' Bestimmung des *subiectum* als *representatio* und *vis activa* bis zum deutschen Idealismus, um schließlich bei Nietzsches »Wille zur Macht« den extremsten Punkt der Metaphysik als »Geschick des Seins«²¹² zu erreichen.

Von den dreißiger Jahren an ist diese Freilegung des »Geschicks« mit Heideggers Denken über die Sprache verquickt, das in den von Buber thematisierten Texten »Der Ursprung des Kunstwerks«, »Über den Humanismus«, »Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung« und »Unterwegs zur Sprache« eine zentrale Rolle erhält. Heidegger versteht Sprache hier nicht als Mittel der Kommunikation, sondern als »jenes Geschehnis [...], in dem für den Menschen jeweils Seiendes als Seiendes sich er-

211. Martin Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: ders., *Holzwege*, S. 256.

212. Ebd., S. 265.

schließt«²¹³. Schon in »Der Ursprung des Kunstwerks«, wo Heidegger die verschiedenen Weisen, wie Wahrheit als *a-letheia*, »Unverborgenheit« geschieht, erörtert, nimmt die Sprache eine vorrangige Stelle ein: »das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne« habe »eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste«²¹⁴. Dieser Vorrang hat sich deutlich etabliert, wenn Heidegger zehn Jahre später in »Über den Humanismus« schreibt: »Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem existenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust.«²¹⁵ Der Sinn des Außer-sich-Seins, den Heidegger im Wort »Ek-sistenz« denkt, richtet sich gegen das Subjekt und die Subjektivierung. Wenn er schreibt, dass die Aufgabe darin bestehe, »gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken zu bringen«, ist das Wort »Denken« nicht länger die begriffliche Erkenntnis, die in der »Philosophie« in deren verschiedenen Bereichen stattfand, und in der, so Heidegger, das Sein vergessen wurde. Im Kontrast zur Philosophie achtet das Denken auf das Sein, und es hat eine andere Beziehung zur Sprache.

Das Problem der Beziehung der Ebene der »Geschichtlichkeit«, des »Geschicks« und des »Ereignisses« zu den Tatsachen, aus denen die Geschichte als »Historie« besteht, ist ein herausragender Aspekt von Heideggers Denken in den dreißiger Jahren und danach. Er versucht, eine rigorose Unterscheidung zwischen den beiden Ebenen durchzuhalten, während er gleichzeitig betont, dass die Wahrheit der zweiten Ebene in der ersten liegt. Das Bestreben, individuelle historische Tatsachen und die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, herauszustellen, seien diese von der Art der Kausalität, der Finalität oder der Motivation, gehört zum Bereich des »rechnenden Verstands«. Dies ist der Zusammenhang, in dem, um ein besonders frappantes Beispiel zu nehmen, Heidegger in einem Brief an Hannah Arendt (1906-1975) aus dem Jahr 1950 schreibt, dass man sich darauf besinnen solle, dass »das Schicksal der Juden und der Deutschen ja eine eigene Wahrheit hat, die unser historisches Rechnen nicht erreicht«²¹⁶.

Buber thematisiert die Frage, wie Heideggers Lehre vom Sein eine Wendung vorzubereiten sucht, durch die »Gott«, »das Göttliche« oder

213. Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerks, in: ders., *Holzwege*, S. 62.

214. Ebd., S. 61.

215. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: ders., *Wegmarken*, in: ders., Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 9 Frankfurt a. M. 1976, S. 313-364, hier S. 361.

216. Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*, hrsg. von Ursula Ludz, Frankfurt a. M. 1998, S. 94 (12. April 1950).

»das Heilige« erscheinen könne. Dies würde in »neuen Gestalten« geschehen. Gegenüber Heideggers Auffassung von der Prophetie in der jüdisch-christlichen Religion, die dieser mit »Sicherheit der Rettung in die überirdische Seligkeit« verbindet, hebt Buber gerade die radikale Verunsicherung, die mit der Prophetie verbunden sei, hervor. Heideggers Begriff des Seins beurteilt Buber als »unüberwindlich leer«. Buber geht Heideggers Reden über das Göttliche nach und konstatiert in dessen Hölderlin-Interpretation aus 1936, »Hölderlin und das Wesen der Dichtung«, eine Weise, die Antwort auf den Anspruch des Göttlichen zu sehen, die Buber als »Zeugnis« für das dialogische Prinzip auffasst. Dies beurteilt er indessen als vereinzelt Fall bei Heidegger. Inzwischen stelle sich Heideggers Denken der geschichtlichen Stunde einem dialogischen Verhältnis zu Gott in den Weg. Heidegger denke nicht das Gemeinsame der vergangenen »Gott-Eindrücke« der Menschheit mit dem Kommenden, behauptet Buber, sondern trenne das Kommende von allem Gewesenen. Es sei bei Heidegger die »geschehende Geschichte«, die den Platz für das ganz Neue leerfege. Dabei entziehe sich die Geschichte dem göttlichen Gericht, und sie selbst, die Buber als »die inappellable« kennzeichnet, rufe das Kommende hervor. Heideggers Denken der Wiedergeburt des Gottes aus der Wahrheit der Stunde sieht Buber als einem spezifischen politischen Augenblick verfallen.

Jean-Paul Sartre entwickelt auf der Grundlage des Denkens vor allem Descartes', Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814), Kierkegaards, Husserls und Heideggers eine Philosophie, in der er die philosophischen und literarischen Formen dessen, was er das individuelle »projet« der Freiheit nennt, untersucht. Mit diesem »projet«, seinem Wort für Heideggers »Entwurf«, verbindet Sartre eine Erkundung der metaphysischen Dimension des menschlichen Seins. Wenn er in *L'être et le néant* schreibt »La liberté est totale et infinie, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas de limites mais qu'elle ne les rencontre jamais. Les seules limites que la liberté heurte à chaque instant, ce sont celles qu'elle s'impose à elle-même [...]«²¹⁷, dann vertritt er eine extreme Form der Selbstbestimmung, deren Voraussetzung in seiner cartesianischen Auffassung des Subjekts liegt. Die Welt (monde), in der die »réalité-humaine«, womit Sartre Heideggers »Dasein« übersetzt, lebe, sei jedoch, wie er schreibt, »hanté par mon prochain«²¹⁸. Die menschliche Freiheit müsse sich in einer Welt entwerfen, in der es Bedingungen gebe, die von der Sprache, der Gesellschaft, der Nationaltradition, der Ethnizität, der Physiologie,

217. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1987 [1943], S. 589.

218. Ebd., S. 567.

usw. gebildet werden. Diese Zusammenhänge, in denen das Subjekt sich konkret »wählen« (choisir) müsse, nennt Sartre die Situation (situation). Die metaphysische Bestimmung der Freiheit habe aber bis in die letzten Winkel solcher Situationen wie der Folter²¹⁹ (um deren stets vorhandener Möglichkeit während der deutschen Besatzung willens Sartre sein Buch geschrieben zu haben behauptete) Vorrang. Es gebe in der Situation mit Anderen zwei faktische Begrenzungen der menschlichen Freiheit, mit denen das Subjekt leben und angesichts derer es sich wählen müsse. Erstens erfolge eine Begrenzung, wenn der Andere das Subjekt als »autre-objet« setze und zweitens, wenn die Situation aufhöre, eine Situation für den Anderen zu sein, und zur Form des Gegenstandes werde, in der das Subjekt als objektive Struktur lebe. Lasse sich das Subjekt jedoch in seiner Beziehung zu sich selbst nicht von der ihm aufgezwungenen Setzung des Anderen bestimmen, und setze es seinerseits diesen als Gegenstand, so gewinne es »la simple conscience d'être libre transcendance inqualifiable.«²²⁰

In seinem Text »L'existentialisme est un humanisme« verteidigt Sartre seine Philosophie gegen zwei Hauptvorwürfe. Der erste kommt von kommunistischer Seite und besagt, dass Sartres Denken den Menschen in der Isolation zeige und deshalb einen Mangel an menschlicher Solidarität aufweise. Den Grund für diese Sicht des isolierten Menschen sehen die kommunistischen Kritiker in Sartres Ausgangspunkt in der »subjectivité pure«, d. h. in Descartes' *ego cogito*. Von christlicher Seite kommt der zweite Vorwurf. Hier behauptet man, Sartre verneine die Wirklichkeit und den Ernst der menschlichen Handlungsentwürfe, dies, weil er die göttlichen Gebote und die ewigen Werte verwerfe. Ist Letzteres der Fall, so lautet das Argument, bahne sich der Weg zur völligen Willkür, und alles sei erlaubt. Sartre unternimmt eine Reihe von Schritten, um auf diese Kritik antworten zu können. Der erste besteht darin, seine Bestimmung, dass die Existenz der Essenz vorausgehe, zu erörtern. Er verweist auf Philosophen wie Denis Diderot (1713-1784), Voltaire (1694-1778) und Kant, denen zufolge das Wesen der Existenz vorausgehe, und die einen Begriff der menschlichen Natur postulieren, der für alle Menschen gelte. Diese Haltung besagt, dass jeder Mensch eine Einzelinstanz des universellen Begriffs »Mensch« sei. Dieser Position setzt Sartre das, was er seinen »atheistischen Existenzialismus« nennt, entgegen. Diesem zufolge gibt es keinen Gott, der den allgemeinen Begriff »Mensch« bestimme, dem die empirischen Menschen entsprechen. Die Konsequenz

219. Vgl. ebd., S. 456.

220. Ebd., S. 384.

ist, dass jeder Mensch aufgrund seiner Freiheit sich selbst durch seinen Selbstentwurf bestimme.

Bubers Auseinandersetzung mit Sartre geht von einer Kritik an diesem »atheistischen Existenzialismus« aus. Sartre konstatiert, dass das Bedürfnis der Gottessuche noch nach dem Tod Gottes beharre, sieht jedoch die Antwort auf dieses Bedürfnis darin, dass der Einzelne selbst neuen Sinn und neue Werte erfinde. Auf der Grundlage von Nietzsche, letztlich Feuerbach (1804-1872), hatte Sartre den Ursprung der Gottesvorstellung in den Bedürfnissen und Projektionen des Menschen gesehen. Buber setzt diesem Gedanken Sartres entgegen, es gehe nicht darum, dass der Einzelne aus einer Palette von gegebenen Möglichkeiten einen neuen Sinn wähle, sondern dieser ergebe sich, werde offenbar, in der Begegnung mit dem Sein. Allgemein sieht Buber die Positionen Sartres als Folgen der Tatsache, dass dieser die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als primär und ausschließlich setze. Dieser Setzung widerspricht Buber vom Ausgangspunkt seines eigenen Denkens in der ursprünglichen und entscheidenden Beziehung zwischen Ich und Du her. Sartres Schluss aus dem festgestellten Schweigen Gottes in der Moderne gehe nach Buber auf jene primäre Setzung zurück. Ihr gemäß interpretiere Sartre Gottes Schweigen: Gott mache den Menschen zum Objekt, ohne dass der Mensch ihn seinerseits zum Objekt machen könne, also gehe Gott den Menschen nichts an. Sartre sehe, so Buber, Gott als die Quintessenz des Anderen, der den Menschen zum Objekt mache. In diesem Fall werde Gott zwar zum »unentfernbareren Zeugen«, dessen Funktion aber von jedem anderen Zeugen übernommen werden könne.

Buber widmet die letzten Kapitel von *Gottesfinsternis* Fragen, die das Verhältnis zwischen Ethik und Religion betreffen. Dabei greift er, wie in *Das Problem des Menschen*, das Denken Kierkegaards und Nietzsches auf. Er bezieht sich auf Kierkegaard, weil dessen Werk *Furcht und Zittern* (1843) dem jungen Buber den »ersten Anstoß« gab, über dieses Verhältnis und die Kategorien, die dazu gehören, nachzudenken. Mit Kierkegaards Idee einer »teleologischen Suspension des Ethischen« führt Buber den Gedanken eines Gebots aus, das höher als die ethische Verpflichtung steht. Durch dieses Gebot werden das Allgemeine und die Allgemeingültigkeit jener Verpflichtung aufgehoben und durch die absolute Pflicht gegen Gott, die sich in einem persönlichen Verhältnis ausdrücke, ersetzt: »Gott setzt die Ordnung von Gut und Böse – und durchbricht sie, wo er sie durchbrechen will, und zwar von Person zu Person.«²²¹ Buber hebt hervor, dass Abraham, der von Gott den Befehl

221. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 139; jetzt in diesem Band, S. 432.

erhält, seinen einzigen Sohn Isaak zu opfern, die Entscheidung, diesem Befehl Folge zu leisten, in der »absoluten Vereinzelung« treffen müsse. Er betont den Unterschied zwischen Kierkegaards durch die christliche Tradition getragene Zuversicht, dass das Gebot tatsächlich von Gott ausgehe, und der in dem Alten Testament ausgedrückten Unsicherheit, ob nicht doch die Stimme Gottes von einer anderen Instanz gefälscht werde. Buber wendet diese Überlegungen auf die Gegenwart an, in der, wie er schreibt, »die Bildkraft des menschlichen Herzens im Absterben ist«²²². Der Verlust betreffe die Fähigkeit, die »die geistige Pupille«²²³ einst hatte, »die Erscheinung des Absoluten« aufzufangen. In diesem Zusammenhang führt er Nietzsches Wort vom Tod Gottes ein. Die Gegenwart werde, so setzt Buber fort, von den Geboten der Götzen bestimmt, die »im Osten und im Westen, von links und von rechts«²²⁴ den Menschen bedrängen. Bezeichnend ist es, dass Buber hier in der Ich-Form von den Forderungen zur Aufopferung, die er selbst bei seiner Bekanntschaft mit jungen Menschen betrachtet hat, spricht. Es handelt sich hier um die Beschreibung der Wirkung von Ideologie. Freilich ohne dieses Wort zu gebrauchen, richtet er sich gegen die Denkweisen, die zum Verlust der »Echtheit der Person« führen: »im Bereich des Moloch lügen die Aufrichtigen und foltern die Barmherzigen und meinen wirklich und wahrhaftig, der Brudermord werde der Brüderlichkeit den Weg bereiten!«²²⁵ Was er dagegen anführt, ist die Idee der kritischen Wachsamkeit, die sich aus Quellen speist, die Buber in seinen Ausführungen zur chassidischen Konzentration der geistigen Kräfte in religiöser sowie in ethischer Hinsicht betont hatte. Er spricht davon, dass, wenn »das neue Gewissen des Menschen erstanden ist«, dieses ihn dazu aufrufen werde, »sich mit der Urgewalt der Seele der Verwechslung von Bedingten mit dem Unbedingten zu erwehren, den Schein zu durchschauen und zu überführen.«²²⁶

12. Anthropologie und Mythos

Im Vorwort seines Buchs *Bilder von Gut und Böse*, das 1952 auf Deutsch erschien, weist Buber darauf hin, dass er hier »Gut und Böse in ihrer anthropologischen Wirklichkeit, das heißt, im faktischen Lebenszusam-

222. Ebd., S. 143; jetzt in diesem Band, S. 435.

223. Ebd.

224. Ebd., S. 144; jetzt in diesem Band, S. 435.

225. Ebd.

226. Ebd.

menhang der menschlichen Person«²²⁷ als zwei strukturell verschiedene »Beschaffenheiten« aufzuzeigen suche. Sein Augenmerk gilt dem Verhältnis zwischen diesem anthropologischen Zusammenhang von Gut und Böse und »deren, den anthropologischen transzendierenden, Sinn«²²⁸. Er untersucht die Vermittlung zwischen diesen beiden Dimensionen des Sinns, die einerseits »in der mythischen Gestalt«, andererseits in Begriffen, die »eine zweckdienliche Brücke«²²⁹ zwischen Mythos und Wirklichkeit ausmachen, gewährleistet wird. Im anthropologischen Bereich finde eine »Versinnlichung« von Wahrheiten, die den anthropologischen Sinn transzendieren, statt. Die Begriffe dienen der Erhellung des Verhältnisses zwischen der menschlichen Erfahrung von Tatbeständen und deren Gestaltung im Mythos. Buber stellt sich die Aufgabe, die Erfahrung von Chaos und Schöpfung mit deren ontischen Bestand zusammenzusehen. Wie in *Gottesfinsternis* und anderen Schriften in diesem Band geht es darum, in der Analyse die Subjektivität des Menschen, ihren Anteil an der Erfahrung zu würdigen, während gleichzeitig die in die Subjektivität aufgenommenen Gehalte in einem bewusstseinstranszendenten Horizont verortet werden.

Buber betont die Kontinuität zwischen seiner Auffassung der »Anthropologie« und deren Sinn in »der modernen philosophischen Anthropologie«, die er in seinem Buch *Das Problem des Menschen* behandelt hatte. Es gibt nicht nur eine direkte Verbindung zu diesem Buch, sondern auch zu zentralen Fragen, die Buber in seinem Kommentar zum existenziellen Denken Sartres und Kierkegaards sowie zum Seinsdenken Heideggers in *Gottesfinsternis* aufgriff. Das Thema der Entscheidung hatte eine zentrale Rolle bei Bubers Erörterung des Denkens Kierkegaards in seinem Buch *Die Frage an den Einzelnen* gespielt. In *Bilder von Gut und Böse* erörtert Buber nun die Rolle der Entscheidung und der Entscheidungslosigkeit in der menschlichen Wirklichkeit. Die Ebene, auf der er der Frage der Entscheidung nachgeht, zeigt psychologische Koordinaten auf, aber die Dimension der Anthropologie, in der er seine Untersuchung schließlich durchführt, ist diejenige der »Existenz«. Der Fluchtpunkt seiner Gedanken hier ist die Unterscheidung zwischen »Leben« und »Existenz«. Letztere mache die »Bewährung« des Menschen aus. Diese Bewährung bestehe in der Richtung auf den Dienst als Ziel der Schöpfung. Bubers Erkundung der Anthropologie führt letztlich auf die Beziehung des Menschen zu Gott sowie zur Offenbarung.

227. Martin Buber, *Bilder von Gut und Böse*, Köln u. Olten: Jakob Hegner 1953, S. 10; jetzt in diesem Band, S. 315-358, hier S. 316.

228. Ebd., S. 12; jetzt in diesem Band, S. 317.

229. Ebd.

Wie in den letzten Kapiteln von *Gottesfinsternis* ist die Frage nach dem Guten mit einer Problematisierung seiner rein ethischen Einbindung verbunden.

Ein merklicher Unterschied zwischen *Religion als Gegenwart* und *Ich und Du* betrifft die Art, wie das Thema von Gut und Böse behandelt wird. In *Ich und Du* kommt diese Frage ansatzweise vor, wird jedoch nicht eingehend erörtert. An der Hauptstelle, an der »der Böse« zum Thema wird, behandelt ihn Buber als Teil einer Besinnung darüber, dass derjenige, der die Gegenwart Gottes verspüre, das sittliche Urteilen hinter sich lasse. Als Antwort auf den Bösen greift Buber zum Wort zurück, das er bereits in seinen Gedanken zum Chassidismus geprägt hatte: man solle den Bösen »mehr lieben«²³⁰. Anstatt des sittlichen Urteilens führt Buber das »Sichentscheiden«²³¹ an. Die Aufforderung zum Sichentscheiden »zum rechten Tun« sei im Leben bis zum Tod konstant. Buber zufolge entspringe das Sichentscheiden zum Tun einerseits in der Spontaneität, andererseits gehe es aus der Welt hervor »wie wenn es Nichttun wäre«²³².

Es gibt zwei Hauptpunkte, die in diesem Zusammenhang bedacht werden sollten. Buber weigert sich in seiner Thematisierung von Gut und Böse über die Jahrzehnte hinweg, das Böse als ein Absolutes neben dem absolut Guten zu setzen. Das würde nämlich heißen, dass es ein Prinzip außerhalb Gottes, des guten Prinzips, gäbe, worüber dieses keine endgültige Übermacht hätte. Eine solche Struktur würde direkt auf gnostisches Gedankengut zurückführen. Daher äußert sich Buber auch in den Tex-

230. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 40.

231. Bubers Evozierung dieser Entscheidung findet in seinem Buch *Ich und Du* in einem Passus verdichteter expressionistischer Prosa statt: »Die feurige Materie all meines Wollenkönnens ungeheuer wallend, all das mir Mögliche vorwelthaft kreisend, verschlungen und wie untrennbar, die lockenden Blicke der Potenzen aus allen Enden flackernd, das All als Versuchung, und ich, im Nu geworden, beide Hände ins Feuer, tief hinein, wo die eine sich verbirgt, die mich meint, meine Tat, ergriffen: Nun! Und schon ist die Drohung des Abgrunds gebannt, nicht mehr spielt das kernlos Viele in der schillernden Gleichheit seines Anspruchs, sondern nur noch Zwei sind nebeneinander, das Andere und das Eine, der Wahn und der Auftrag. Nun aber erst hebt die Verwirklichung in mir an. Denn nicht das hieße entschieden haben, wenn das Eine getan würde und das Andere bliebe, erloschene Masse, gelagert und verschlackte mir die Seele Schicht auf Schicht. Sondern nur wer die ganze Kraft des Anderen einlenkt in das Tun des Einen, wer in das Wirklichkeitswerden des Gewählten die unverkümmerte Leidenschaft des Ungewählten einziehen läßt, nur wer ›Gott mit dem bösen Triebe dient‹, entscheidet sich, entscheidet das Geschehen. Hat man dies verstanden, so weiß man auch, daß eben dies das Gerechte zu nennen ist, das Gerichtete, wozu sich einer richtet und entscheidet; und gäbe es einen Teufel, so wäre es nicht, der sich gegen Gott, sondern der sich in der Ewigkeit nicht entschied.« (Buber, *Ich und Du*, S. 63.)

232. Buber, *Ich und Du*, S. 126.

ten, die er nach den Greuelthaten, die unter dem Nationalsozialismus gegen die Juden verübt wurden, schrieb, in dem Sinne, dass kein Mensch so verdorben sei, dass er nicht zum Guten geführt werden könnte. So heißt es in den *Interrogations*: »ich gestehe, dass ich keinen für ›absolut‹ unerlösbar halten kann.«²³³ Anstatt von einem »radikal« Bösen, wie bei Kant, spricht Buber von einem »sich radikalisierenden« Bösen. Dies hängt mit seiner Theorie des »zweiten Stadiums« in der menschlichen Haltung zusammen. In *Interrogations* geht er folgendermaßen auf dieses Thema ein. Das »zweite Stadium« bedeute in der Lebenswirklichkeit des Menschen einen Zustand, »in dem der der Richtungs- und Entscheidungslosigkeit preisgegebene Mensch diese seine Beschaffenheit, eben als die seine, bejaht und in ihr als in der ihm eigenen Grundhaltung verbleiben zu wollen sich anmasst.«²³⁴ Buber bestimmt das Böse als »Zustand« und als »Haltung« im Leben des einzelnen Individuums und nicht als ein sich außerhalb von ihm befindendes Prinzip. Er spricht von einem »sich radikalisierenden« Bösen, weil es sich hier um ein Stadium oder um Stadien eines individuellen Lebenswegs handelt, also innerhalb dieser persönlichen Struktur einen qualitativen Unterschied ausmacht.

Vom Bösen als Zustand bzw. als Haltung sind laut Bubers eigenem Dafürhalten die Charakterisierungen, die er in den Texten *Die Frage an den Einzelnen* bzw. *Bilder von Gut und Böse* entwarf, die deutlichsten. In der ersteren Abhandlung nennt er das Böse als Zustand »das krampfartige Ausweichen vor der Richtung«²³⁵, während er in der letzteren die Haltung, worin das Böse bestehe, als »die Selbstbejahung des in der Richtungslosigkeit Verbleibenden« versteht.²³⁶

Der zweite Hauptpunkt betrifft die Art, wie das Böse in eine größere, mächtigere Struktur integriert wird. Diese, »die Richtung des Menschenwesens auf Gott«, nennt Buber das Gute. Die rein ethische Bindung nimmt bei Buber den Charakter einer begrenzten Befolgung von Regeln an, die lediglich einen Ausschnitt aus dem Leben bildet, nicht dessen Fülle. Umfassender als die rein ethische Bindung ist die Beziehung zum Du überhaupt, die von der Beziehung zum absoluten Du überwölbt wird.

In *Religion als Gegenwart* wird die Frage von Gut und Böse angesichts der von anderen behaupteten funktionellen Abhängigkeit der Religion

233. Interrogation of Martin Buber, S. 111; deutsches Typoskript jetzt in diesem Band, S. 845.

234. Ebd.

235. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 88.

236. Interrogation of Martin Buber, S. 114; deutsches Typoskript jetzt in diesem Band, S. 848.

von der Ethik aufgeworfen und von Buber eingehend besprochen. Hier wie sonst in seinen Schriften wehrt sich Buber gegen den Versuch, Gott aus dem Sittlichen zu erschließen. Auch in der, wie er schreibt, »sublimsten« Form dieser Denkweise, die in Kants Postulaten der praktischen Vernunft vorliege, sieht Buber eine unzulässige Reduktion. Als indirekte Begründung hebe sie die Direktheit der Beziehung zu Gott auf. Weiter führt er an, dass, wenn das Religiöse lediglich auf dem Bereich, der von Gut und Böse ausgemacht wird, beruhen soll, es dann nur mit einem Ausschnitt der Wirklichkeit und nicht mit dieser selbst zu tun habe. Dann aber, so schließt Buber, wäre Schöpfung nicht mehr Offenbarung. Damit aber wäre, betont Buber, das Religiöse getilgt. Anstatt eines fordernden Gottes wird von Buber ein das Leben tragender Gott gedacht. Er weist auf den Sinn des Lebens als etwas, das nicht aussagbar ist und »in einem Sollen, in einem Gebot, in einem Gesetz, in einer Sittlichkeit«²³⁷ ebenfalls nicht ausgesagt werden kann. Buber kommt auf diesem Weg zum Begriff der Entscheidung, der jenen Bereich des Sittlichen betrifft, der ins Religiöse hineinreicht. Anhand dieses Begriffs erfolgt eine Besinnung auf Gut und Böse, die schließlich im zweiten Vortrag auch an den Punkt heranführt, an dem dreißig Jahre später das Buch *Bilder von Gut und Böse* anknüpft: der altpersischen bzw. biblischen Idee von Gott.

Der Frage von Gut und Böse war Buber in den letzten Kapiteln seines Kierkegaard-Buchs *Die Frage an den Einzelnen* nachgegangen. In den ersten drei Kapiteln setzte sich Buber mit Kierkegaards Rückzug auf den von anderen Menschen und von der Welt isolierten Einzelnen, der auf diese Weise seiner Beziehung zu Gott erst leben zu können vermeint, auseinander. Religiosität ist für Kierkegaard nur in der Absonderung von der Menge, die die »Unwahrheit« ist, erreichbar. Damit hängt eine Philosophie des Verzichts zusammen, die bei Kierkegaard eng mit seiner beendeten Verlobung mit Regine Olsen verknüpft ist. Ab dem Kapitel »Der Einzelne in der Verantwortung« widmet sich Buber der Frage der »persönlichen Richtigkeit der Entscheidung« im Horizont der Gruppe. Hier führt er eine Reflexion über die menschliche Person ein, die Person vom Individuum unterscheidet und sie als »den unverschiebbaren zentralen Platz des Kampfes zwischen der Bewegung der Welt von Gott weg und ihrer Bewegung auf Gott zu«²³⁸ bestimmt. Dieser Gedankengang führt zur Frage, was das Rechte sei.

Buber untersucht in *Bilder von Gut und Böse*, wie sich menschliche

237. Buber, *Religion als Gegenwart*, jetzt in diesem Band, S. 100.

238. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 247.

Erfahrung im Mythos verdichtet, und er legt den Punkt dar, an dem das wirklich erfahrene Böse mit der »mythischen Uranschauung« in Kontakt tritt. Die Deutung des mythischen Gebildes gehe von der persönlichen Erfahrung aus; der Mythos selbst stifte die Wahrheit dieser Erfahrung. Erst aus diesem Kontakt zwischen Erfahrung und Mythos entstehe die begriffliche Fassung dieses Bereichs. Im Geleitwort zu seinem Buch *Der große Maggid und seine Nachfolge* hatte Buber 1922 die Erzählgattung des Mythos zusammen mit der Legende und der Sage als »Gestalten« näher charakterisiert: »Legende bildet mit Mythos und Sage die Dreiheit der Gestalten, in denen der Mensch, der Mensch schlechthin, nicht Person, nicht dichterisches Subjekt, von der Berührung des Göttlichen zu erzählen weiß.«²³⁹ Diese anfängliche Kennzeichnung wird sodann um detailliertere Bestimmungen ergänzt, die in der Tradition jener historischen Gattungspoetik stehen, die von Hegel in seinen Vorlesungen zur Ästhetik ausführlich formuliert wurde. Darin werden formale Aspekte mit Eigenschaften der die Gestalten hervorbringenden Menschengruppen sowie mit der Differenzierung der in den Formen geäußerten geistigen Haltungen vereinigt. Buber unterscheidet allgemein zwischen Gestalten, die die Beziehung zum Göttlichen betreffen, und literarischen Gestalten, dann differenziert er innerhalb dieser Gruppen. In der Folge Hegels grenzt Buber Formen im Hinblick auf die Art und den Grad der Differenz zwischen Subjekt und Welt, die sie ausdrücken, voneinander ab. Er schreibt:

Mythus ist der Ausdruck einer Welt, in der das Göttliche und das Menschliche beisammen und ineinander wohnen, Sage der Ausdruck einer Welt, in der sie auseinander geraten und das Menschliche sein Gegenüber schon in einem Schauer verspürt; in der Legende äußert sich die Welt, in der die Scheidung vollzogen ist, nun aber von Sphäre zu Sphäre ein Verkehr, eine Zwiesprache, eine Wechselwirkung geschieht – von diesen erzählt sie.²⁴⁰

In diesem Geleitwort skizziert Buber zwei Überlieferungen, die sich im Chassidismus verschmelzen: zum einen »die rituale Formung des Judentums« auf der Grundlage der Weitergabe des religiösen Gesetzes, zum anderen die Kabbala. Bubers Interpretation der Bedeutung des persönlichen Einsatzes im Alltag für den Chassidismus begründet sein Urteil, dass erst hier diese Überlieferungen »die eigentliche Verschmelzung einer Realität des Lebens und der Gemeinschaft« beinhalten. Wichtig ist Bubers Kennzeichnung des Prinzips, das hierbei vorherrsche: die »Ver-

239. Buber, Vorwort zu *Der große Maggid*, S. [V]; jetzt in: MBW 18.1, S. 51.

240. Ebd., S. VI; jetzt in: MBW 18.1, S. 51.

antwortung des Menschen für das Schicksal Gottes in der Welt«. ²⁴¹ Die Art, wie Buber das Verhältnis dieser »Verantwortung« der Moral gegenüber bestimmt, ist von zentraler Bedeutung für seine eigene Sicht auf die Beziehung zwischen Ethik und Religion bis in seine Spätwerke hinein. Eine Reihe von Texten in diesem Band belegt diese Sicht Bubers. Es handle sich hier um »Verantwortung, nicht in einem bedingten, moralischen, sondern in einem unbedingten, metaphysischen Sinn, heimlicher, unerforschlicher Wert der menschlichen Handlung, Einfluß des handelnden Menschen auf die Geschehnisse des Alls, ja auf dessen lenkende Kräfte [...]«. ²⁴² Wenn Buber auf diese Art »das altneue *Prinzip*« darstellt, betont er eine Haltung des Menschen im Judentum, die mit der ontischen Struktur der Welt im Einvernehmen sei, auch wenn er darauf hinweist, dass die hier herrschende Kausalität die menschliche Erfahrung übersteige.

Wie in *Der große Maggid und seine Nachfolge* stellt Buber dreißig Jahre später in *Die chassidische Botschaft* bei seiner Darstellung der chassidischen Lehre heraus, dass die Beziehung zwischen Gut und Böse über die gewöhnliche ethische Anschauung hinausgehe. Er legt dar, wie die talmudische Lehre, dass man Gott sowohl mit dem guten als auch mit dem bösen Trieb dienen müsse, mit der kabbalistischen Lehre von den gefallenen Funken vereint wurde. Die Einwohnung Gottes in der Welt, die Schechina, umfasse beide Triebe. Buber betont, dass das Böse keine selbständige Substanz sei, sondern als die niedrigste Stufe des Guten von der Richtung auf Gott verwandelt werden könne. Um dieses Phänomen zu erörtern, benutzt Buber den Begriff der Kraft. Die irrehende, richtungslose Kraft der Begierde könne in der »Umkehr« die Richtung auf die Wahrheit hin erhalten. Die chassidische Reaktion auf die durch den Sabbatianismus hervorgebrachte Krise bestand darin, die Lehre von der Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu erneuern. Während die Struktur dessen, was die Psychoanalyse unter »Sublimierung« versteht, hierzu eine Entsprechung bildet, kritisiert Buber diese Auffassung eines Vorgangs im Inneren des Menschen und setzt ihr die chassidische Idee der Erhebung der Funken entgegen, die »zwischen den Menschen und der Welt« stattfinde. Anstelle der Beschränkung auf psychische Vorgänge wird hier »die faktische Berührung mit anderen Wesenheiten« ²⁴³ betont.

In *Bilder von Gut und Böse* nehmen Bubers Erläuterung des Bilds vom Guten sowie seine Interpretation des Bösen Gedanken wieder auf,

241. Buber, Geleitwort zu *Der große Maggid*, S. XVI; jetzt in: MBW 17, S. 55.

242. Ebd., S. XVI f.; jetzt in: MBW 17, S. 55.

243. Buber, *Die chassidische Botschaft*, S. 88; jetzt in: MBW 17, S. 289.

die er in seinen Kommentaren zum Chassidismus entwickelt hatte und die er im gleichen Erscheinungsjahr wie die deutsche Fassung von *Bilder von Gut und Böse* in seinem Buch *Die chassidische Botschaft* parallel ausführt. Buber weist in *Bilder von Gut und Böse* eine Entsprechung zwischen Phänomenen, die sich im Leben der menschlichen Person ergeben, und Bildern, die in alttestamentlichen und iranischen Texten vorkommen, auf. Er unterscheidet in Bezug auf die Bilder des Bösen zwei verschiedene Stadien des Lebenswegs, die in den Vorgängen, die er beschreibt, verdichtet werden. Die früheren ordnet er den alttestamentlichen Texten, die späteren den iranischen Texten zu.

Auf dieser Grundlage geht er zunächst auf ein psychisches Phänomen ein, das er als den fehlerhaften Versuch, auf einen Zustand des seelischen Chaos zu reagieren, versteht. Dabei sei der Mensch nur scheinbar bestrebt, dieses Chaos zu bezwingen. Anstatt seine Kräfte zu einigen und ihnen die notwendige Richtung zu geben, versuche er mit Gewalt eine Bresche in seine Situation zu schlagen, um ihr zu entkommen. Es gehe hier nicht um eine Wahl, sondern lediglich um ein Handeln. Diesem anthropologisch nachweisbaren Zustand entsprechen die von Buber ausgewählten alttestamentlichen Texte, die den Sündenfall, Kain und Abel sowie die Sintflut betreffen.

Der zweite Fall, den er bespricht, betrifft die Reaktion des Menschen auf den widersprüchlichen Zustand seiner Psyche, der durch seine eigene »Richtungslosigkeit« und durch seine »Scheinentscheidungen«²⁴⁴ entstanden sei. Diesen Zustand bejahe der Mensch, indem er ihn durch die »Beschaffenheit der Person überhaupt« erkläre. Dadurch erhoffe er sich, diesen Zustand erträglich und annehmbar zu machen. Anders als beim ersten Fall gehe es hier um eine Wahl, die vom Menschen getroffen werde. Diesem anthropologischen Phänomen entsprechen Stellen aus dem ältesten Teil des *Awesta*, die Buber kommentiert. Diesen zweiten Fall betrachtet Buber als die »Radikalisierung« des Bösen.

Bubers Bestimmung des Guten führt die Stränge zu diesem Thema zusammen, die ansatzweise bereits in *Die Legende des Baalschem* und in *Daniel* erkundet wurden. Im Hinblick auf beide hier unterschiedenen Stadien stellt er fest, dass das Gute »den Charakter der Richtung« behalte. »Richtung« versteht Buber, wie in seinen früheren Schriften, in engster Verbindung mit der »geeinten Seele«. Damit wird die Entscheidung, die er im Sinne hat, näher gekennzeichnet. Er schreibt, dass es »für die wahre, für die mit der geeinten Seele vollzogene, menschliche

244. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, S. 108; jetzt in diesem Band, S. 356.

Entscheidung nur Eine Richtung gibt«²⁴⁵. Alle weiteren »in der Seinswirklichkeit« getroffenen Entscheidungen könnten nur »Variationen« der einzigen Richtung dieser Entscheidung sein. Hier setzt Buber stillschweigend etwas voraus, das er aber an anderen Stellen seines Werks und nicht zuletzt in den *Interrogations* ausdrücklich behauptet: die Tatsache, dass der Mensch sich nicht mit der ganzen gesammelten Kraft seiner Seele für das Böse entscheiden könne. Das ist die Konsequenz der bereits früh von Buber vollzogenen Interpretation der chassidischen *Kawwana*.

In *Bilder von Gut und Böse* unterscheidet Buber zwei Aspekte der Richtung, die nach seinem Verständnis maßgebend seien. Zum einen konzentrierten sich die Kräfte unter der Vorherrschaft der Richtung auf den Menschen selbst, in seiner Einzigkeit, um hervortreten zu lassen, worauf es mit ihm hinauswolle. Buber schreibt von der »Person, die mit mir gemeint ist«. Zum anderen bilde die Richtung zu Gott das Zentrum der vereinten Kräfte. Zusammengenommen implizierten sie, dass der Einzelne in seiner Einzigkeit in und mit der Richtung zu Gott existiere. Hierdurch bestimmt Buber »das menschlich Rechte«, indem er es als den »Dienst des einzelnen, der die mit ihm schöpferisch gemeinte rechte Einzigkeit verwirklicht«, bezeichnet. Mit diesem Gedankengang will Buber das Gute aus der Beziehung zu Gott denken. Er betont ausdrücklich: »Das so begriffene Gute ist in kein ethisches Koordinatensystem einzuordnen«²⁴⁶. Diese Feststellung begründet er, indem er das Ethos auf die Offenbarung zurückführt. Darin habe es seinen Ursprung. Mit der Offenbarung meint Buber: »Offenbarung des menschlichen Diensts am Ziel der Schöpfung«. Auf diese Idee, die er bereits in *Die Legende des Baalschem* erörterte, ist der Gedanke der »Bewährung« abgestimmt. »Bewährung« hängt innig mit der Richtung zusammen. In der Erhaltung der Richtung bewähre sich der Mensch im Dienst an der Schöpfung. Darin, dass für Buber diese Bewährung und dieser Dienst je-eigen sind, manifestiert sich seine Anerkennung jener philosophischen Besinnung Kierkegaards, in der er nach eigenem Bekunden »den ersten Anstoß erhielt, über die Kategorien des Ethischen und des Religiösen in ihrem Verhältnis zueinander nachzudenken«²⁴⁷. Über die Bedeutung der Bewährung und der Richtung für den Menschen sagt Buber schlechtweg: »Existenz gibt es für ihn ohne sie nicht.«²⁴⁸

245. Ebd., S. 109; jetzt in diesem Band, S. 356.

246. Ebd., S. 111; jetzt in diesem Band, S. 357.

247. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 138; jetzt in diesem Band, S. 432.

248. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, S. 112; jetzt in diesem Band, S. 358.