

Christliche Denker haben an Zwei Glaubensweisen bemängelt, daß darin übersehen werde, wie sehr auch christlicher Glaube vom Vertrauen auf Gott geprägt sei.¹ Jüdische Denker, so auch Ernst Simon, weisen gerne daraufhin, daß jüdischer Glaube weit mehr, als Buber wahrhaben wollte, inhaltlich bestimmt sei, daß es z. B. heute noch für die jüdische Orthodoxie Dogma sei, daß die Fünf Bücher Moses eine Einheit seien, daß also die Bibelkritik hier unzulässig sei. Doch hat Buber trotz dieser doppelten Kritik keinen Grund gesehen, seine Ansicht zu ändern, denn er erklärte, die Einwände der Gegner vorwegnehmend, bereits in Zwei Glaubensweisen: „Wenn ich die zwei Glaubensweisen häufig als die des Juden und die des Christen behandle, soll das keineswegs besagen, daß die Juden im allgemeinen so geglaubt hätten und noch glauben, vielmehr nur, daß der eine Glaube bei Juden und der andere bei Christen seine repräsentative Wirklichkeit gefunden hat. Jeder von beiden hat auch im anderen Lager Wurzel geschlagen, der jüdische im christlichen, aber auch der christliche im jüdischen, und zwar schon im vorchristlichen jüdischen.“² Gerade darum empfand er das Gespräch zwischen Christen und Juden als berechtigt und notwendig, das Gespräch, nicht die Misson!

Der Verantwortung der Welt gegenüber im Allgemeinen entsprach die Verantwortung dem Land der Verheißung gegenüber im Besonderen. Der Zionismus ergriff auch ihn schon in frühen Jahren. Doch setzte er dem politischen Zionismus Theodor Herzls sehr bald seinen Kulturzionismus entgegen. Was er nicht wollte war, daß die Zionisten nach Palästina gingen, „um noch ein Völkchen neben den Völkern, noch ein Staatlein inmitten der Staaten zu etablieren, einen Partner des Weltgezänkes und der Weltintrige mehr.“³ Es ging ihm um den Anbeginn eines Neuen, den Wiederbeginn der Erfüllung einer Aufgabe. Er sprach von dem dreifachen Recht der Juden auf das Land der Bibel, gegeben 1. durch die Urverbundenheit mit dem Land, die etwas anderes ist als ein „historisches Recht“, die vielmehr Auftrag, Gottes Auftrag ist. Es ist 2. durch das nach brachen Jahrtausenden in den Jahrzehnten jüdischer Arbeit Geleistete, und 3. durch das beispielhafte Neue der jüdischen Siedlung. Das Neue aber

mußte ein zweifaches sein: das Beispiel einer neuen Gemeinschaft in den Kibbuzim, in denen die Ideale des Sozialismus, denen sich Buber verpflichtet wußte, in voller Freiheit verwirklicht würden, nicht nur, um das Land wirtschaftlich besser erschließen zu können, sondern vor allem, um eine neue Menschengemeinschaft zu bilden. Sodann aber sollte das entstehende Israel das Beispiel einer übernationalen Gemeinschaft verwirklichen, das Miteinander von Arabern und Juden, ein Beispiel für die ganze Welt. In diesem Sinne setzte er sich für einen binationalen Staat in Israel ein, obwohl er sich damit die Feindschaft der Nationalisten zuziehen mußte. Er wußte sehr genau, daß das Miteinander nicht selbstverständlich war, daß er einen Wandel der Gesinnung voraussetzte, ein Absagen an realpolitisches Denken. Umso notwendiger sah er sich zu seiner erzieherischen Arbeit verpflichtet. Das Ziel, das er und seine Freunde sich setzten, wurde nicht erreicht. Die Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung, die die Juden unter der Herrschaft Hitlers erleiden mußten, nötigte zu einem überstürzten Aufbau in Palästina, der weder Juden noch Arabern die Möglichkeit ließ, sich psychologisch dem Neuen zu öffnen, das, in Bubers Vision gegeben war. Konnte man von den Neuankömmlingen die seelische Vorbereitung dafür erwarten, durfte man sie nicht annehmen, mußte man nicht zu dem aus der Not geborenen jüdischen Staat Ja sagen? In einer deutschsprachigen israelischen Zeitung schreibt Martin Buber am 3. Oktober 1958: „Ich habe die aus dem Krieg hervorgegangene Form des neuen jüdischen Gemeinwesens, den Staat Israel, als den meinen akzeptiert. Ich habe nichts mit jenen Juden gemein, die ihn, die faktische Gestalt der jüdischen Selbständigkeit, bestreiten zu dürfen meinen. Das Gebot, dem Geist zu dienen, ist jetzt von uns in diesem Staat, von ihm aus zu erfüllen. Wer aber dem Geist wahrhaft dienen will, muß all das einst Verfehlte wiedergutmachen suchen; er muß daran arbeiten, die verschüttete Bahn für ein Einvernehmen mit dem arabischen Volke von neuem freizumachen.“ Solche Worte hörten viele nicht gern. So kam es, daß der Kreis der Getreuen klein war. Doch auch, wer seine Überzeugungen nicht zu teilen vermochte, mußte zugeben, daß er ein wahrhaft Großer war. Martin Buber erregte Widerspruch, und er wußte es. Er nötigte durch seine Unbeirrtheit die, die ihm widersprachen, sich über die eigene Position klarzuwerden. Das ist vielleicht nicht das Geringste. Nicht repräsentativ für die Orthodoxie, nicht repräsentativ für das israelische Nationalbewußtsein, war er dennoch der bedeutendste Sprecher des Judentums und in der Forderung des dialogischen Lebens ein Lehrer auch der Nichtjuden. Als Christen aber danken wir ihm für seinen Beitrag zum ökumenischen Gespräch.

1 Vgl. z. B. den Beitrag von Emil Brunner, Judentum und Christentum bei Martin Buber, in Martin Buber a. a. O. S. 303–311, und Karl Thieme, Zwei Glaubensweisen, ein Buchbericht über Martin Buber, in Freiburger Rundbrief, III (1950/51), Nr. 10/11, S. 18–22.

2 Zwei Glaubensweisen, S. 656.

3 Martin Buber, Kampf um Israel. Reden und Schriften, 1921–1932, Berlin 1933, aus der am 31. Oktober 1929 in Berlin gehaltenen Rede: Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina, S. 436.

9. Martin Bubers dialogische Philosophie

Ein Vortrag von Professor Dr. Hugo Bergman, Jerusalem, gehalten in Düsseldorf am 28. 6. 1965 vor dem Kreis der Freunde der Hebräischen Universität und der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit

Wir verdanken diesen Beitrag Professor *Hugo Bergman*, der, wie Professor Buber, ebenfalls an der Hebräischen Universität lehrte und diesem jahrzehntelang als seinem Lehrer und Freund verbunden war.

Gestatten Sie mir in dem Augenblick, wo ich vor Sie hintrete, um zu Ihnen von dem zentralen Gedanken meines Lehrers, Martin Buber, zu sprechen, mit einer Jugenderinnerung zu beginnen. — Es war um 1900, als Buber die Redaktion der Wochenschrift „Die Welt“, die in Wien als offizielles Organ der zionistischen Bewegung erschien, übernahm und der Zeitschrift eine völlig neue Richtung gab. Alles Enge, Partei-mäßige, Organisatorische, Mechanische trat plötzlich zurück gegenüber dem Rufe: „Wir sehen das Wesen und die Lehre

der zionistischen Bewegung in der Umgestaltung des *Volkslebens*.“

Wenige Jahre darauf, nach dem Tode Theodor Herzls 1904, zog sich Buber völlig vom Parteileben zurück und war jahrelang aus der Öffentlichkeit verschwunden; mit eiserner Konsequenz arbeitete er sich in die Urkunden der damals im Westen völlig unbekannten chassidischen Bewegung ein. Als er nach fünfjährigem Schweigen wieder hervortrat, hielt er vor uns jungen Studenten in Prag in drei aufeinanderfolgenden Jahren, 1909–1911, die „Drei Reden über das Judentum“, in welchen er versuchte, die Frage nach dem Wesen des Judentums zu beantworten.

Was er damals als dieses Wesen vor uns hinstellte — die drei Ideen „Einheit, Tat, Zukunft“ —, war nur eine erste stammelnde Formulierung dessen, was er später sagen sollte. Aber nicht diese ersten Formulierungen der Antwort waren uns wichtig, aber die Fragestellung selbst und vor allem die persönliche Wendung an uns, an jeden einzelnen. Buber sagte: „Der Kampf um die Erfüllung des Judentums muß von neuem beginnen, in unserem *persönlichen Leben* müssen wir das Judentum verwirklichen.“ Und als Buber dann mitten im Ersten Weltkrieg die Monatsschrift „Der Jude“ gründete, hieß es wiederum im Programm: „Wir wollen den Juden, dessen hohes Bild wir im Gedächtnis und in der Hoffnung tragen, *verwirklichen*.“

Wer das Glück hatte, wie ich, jene drei Reden aus dem Munde Bubers zu hören, für den bedeuteten diese Reden eine Wendung in seinem Leben. Er fühlte sich angesprochen, zur Verwirklichung aufgerufen, ein Dialog zwischen dem Redner und jedem einzelnen der Hörer und unter den Hörern selbst, begann. Wir erfuhren, obwohl wir selbst und Buber, der Sprechende, noch nichts von einer „Philosophie der Dialogik“ wußten, an uns selbst den Segen wahren Gesprächs. Erst viel später, um 1920, formulierte Buber die Dialogik als Philosophie in seinem Buch „Ich und Du“.

Ein chassidisches Wort mag uns als Schlüssel zum Verständnis der Lehre Martin Bubers dienen: Menachem Mendel aus Witebsk, der 1788 in Erez Jisrael gestorben ist, sagt von sich: „Das eine habe ich im Heiligen Land gelernt. Wenn ich ein Bund Stroh auf der Straße liegen sehe, so ist die Tatsache, daß das Bund dem Wege entlang und nicht nach der Breite des Weges liegt, für mich schon eine Offenbarung der Göttlichkeit.“ Das Bund Stroh also — so müssen wir das Wort deuten — vermag den Menschen anzusprechen, ihm etwas zu offenbaren, zu ihm, wie Buber sagt, in die Beziehung von Ich und Du zu treten. Gewiß kann der Mensch dem Bündel Stroh auch anders gegenüberreten: Er kann es einfach als Bild aufnehmen, oder er kann es als Wissenschaftler botanisch betrachten, er kann es mit den Augen des Landwirtes sehen, oder er sieht es mit den Augen eines Munizipalbeamten, dem das Stroh auf dem Wege als ein Vergehen gegen die Straßenhygiene erscheinen mag. In allen diesen Betrachtungsweisen spricht der Mensch nicht zum Strohbündel, und das Strohbündel spricht nicht zu Menschen, wie es zu Rabbi Menachem Mendel gesprochen hat. Hier ist nicht mehr das Verhältnis von Ich und Du, sondern — wie es Buber nennt — das Verhältnis von Ich zu Es.

Zwei Grundwortpaare, sagt Buber, gibt es: das Wortpaar Ich — Du und das Wortpaar Ich — Es oder, wie wir auch sagen können, Ich — Etwas. Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Wer das Strohbündel als ein Es ansieht, als einen Gegenstand, ein Etwas, etwa der Munizipalbeamte, den es auf der Straße stört, sieht ein Ding neben dem andern, das Strohbündel etwa neben dem Wagen oder neben dem Haus. Jedes Es grenzt an andere Es, jedes Etwas an ein Etwas. Wenn aber Menachem Mendel sich von dem Bündel angesprochen fühlt, so ist ihm dieses Bündel, das ihm zur Offenbarung wird, herausgenommen aus der umgebenden Welt. In Bubers Sprache: „Du grenzt nicht.“ Jede wirkliche *Beziehung* ist ausschließlich. Bubers Terminologie stellt der *Erfahrung*, die es mit dem Es zu tun hat, gegenüber die *Beziehung* des Ich zum Du. Der chassidische Rabbi steht in *Beziehung* zum Strohbündel, der Magistratsbeamte *erfährt* es, und die Erfahrung läßt ihn sowohl wie den Gegenstand seiner Erfahrung kalt. Die Welt läßt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, daß sie erfahren wird, sie tut nichts dazu. Dagegen ist die Beziehung Ich — Du stets eine Beziehung der *Gegenseitigkeit*. Was wichtig ist, wenn wir Buber verstehen wollen, ist dies, daß dieser Akt als ein Akt der Gegenseitigkeit beschrieben wird. Das Strohbündel auf dem Wege und der Stein auf der Straße sprechen, dies ist Bubers Ansicht, wirklich zu mir. Ihm hierin folgen, bedeutet eine erhebliche und nicht leichte Abweichung von unseren Denkgewohnheiten. Wir sind nur allzusehr geneigt, der Schwierigkeit dadurch

auszuweichen, daß wir von einem *subjektiven* Erlebnis sprechen. Es ist aber nach Buber *nicht* so, daß ich mich in den Stein „einfühle“, ihm *meine* eigenen Gefühle leihe, etwa als Dichter den Stein als einen belebten erlebe, jedoch so, daß das Leben ihm von *mir* geliehen wurde. Natürlich kommt auch dies vor, aber dies ist keine wirkliche *Beziehung* der Gegenseitigkeit. Buber dagegen meint eine wirkliche Beziehung der Gegenseitigkeit. Jedes echte Wahrnehmen, im Sinne der vollkommenen Bereitschaft des wahrnehmenden Wesens, ist zugleich ein *Wahrgeben* von seiten des „Gegenstandes“. Die sogenannte Passivität der Natur dem sie anschauenden Menschen gegenüber ist nicht die innerste Wirklichkeit. Je echter die Anschauung ist, um so mehr ist sie wirklich *Begegnung* zwischen der menschlichen Person und der in sich unbekannten, aber doch anschaulichen, d. h. die Anschauung erwidern den Realität. Dem, der zu empfangen bereit, die Dinge anschaut, treten diese Dinge als ein lebendiges Du leibhaftig gegenüber. Buber erzählt, wie er als elfjähriger Knabe auf dem Gut seiner Großeltern den Sommer verbrachte und, sooft er es unbeobachtet tun konnte, sich in den Stall schlich und dem Schimmel den Nacken kratzte. „Wenn ich über die mächtige Mähne strich und das Lebendige unter meiner Hand leben spürte, war es, als grenzte mir an die Haut etwas, das nicht ich war, gar nicht ich — vertraut, eben handgreiflich das andere selber, und mich doch heranließ, sich mir anvertraute, sich elementar mit mir auf Du und Du stellte. Der Schimmel hob sehr gelinde den massigen Kopf, an dem sich die Ohren noch besonders regten, dann schnob er leise, wie ein Verschworener seinem Mitverschworenen ein nur diesem vernehmbar werden sollendes Signal gibt, und ich war bestätigt.“ An anderer Stelle erzählt Buber von einer Hauskatze. „Diese Katze begann ihren Blick unbestreitbar damit, mich mit dem unter dem Anhauch meines Blickes aufglühenden Blick zu fragen: Kann das sein, daß Du mich meinst? Willst Du wirklich nicht bloß, daß ich Dir Späße vormache? Gehe ich Dich an? Bin ich Dir da? Da war der Blick des Tieres, die Sprache der Bangigkeit groß aufgegangen — und da ging er schon unter.“

Der Blick ging unter, das will heißen, die Ich-Du-Beziehung von Mensch und Katze, die eben hergestellt war, war auch schon wieder abgebrochen, sie waren einander gegenseitig zum Es geworden. Es war, wie Buber das nennt, die „*Weltachsendrehung*“ vor sich gegangen, welche die „Beziehung“ in eine „Erfahrung“, das „Du“ in ein „Es“ verwandelte. Jetzt kann die Katze beschrieben und eingereiht, in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit betrachtet werden, jetzt ist sie Gegenstand unter Gegenständen, ein Es wie alles andere.

Denn das ist die erhabene Schwermut unseres Loses, daß jedes Du in unserer Welt — allerdings mit einer entscheidenden Ausnahme, von der wir später sprechen werden — zum Es werden muß. Echte Anschauung, echte Ich-Du-Beziehung erfordern Anstrengung und Kraft, Beziehungskraft von beiden Seiten, und diese ist eben bald erschöpft. Das Ding oder das Etwas, das Es ist uns gleichgültig, erfordert von uns keine besonderen Kräfte und Bemühungen, darum ist es sozusagen natürlich, daß wir uns vor der Forderung des Du flüchten in die leichte Einstellung zur Welt als zu einer Menge von gleichgültig nebeneinanderliegenden Gegenständen. Wohl kann uns alles zum Du werden, aber die Grenzen unserer Aufnahmefähigkeit, unserer Bereitschaft sind eng gezogen, und der ganze Apparat unserer Zivilisation mit ihrer Betriebsamkeit und ihren „Zerstreuungen“, wie sie sehr richtig genannt werden, ist dazu da, uns diese Anspannung und Anstrengung der Ich-Du-Beziehung abzunehmen. Wir wachen am Morgen auf, und schon ist der Plan des Tages für uns vorbereitet, und wir gehen von einer beruflichen und gesellschaftlichen Verpflichtung zur anderen, von einer Hand zur anderen, wie ein Brief, bis wir am Abend müde ins Bett sinken. Wie viele von den Stunden des Arbeitstages sind wirklich erlebt, wie viele Augenblicke sind da, wo wir uns selbst besinnen, zu uns selbst erwachen? Es sind die Augenblicke, wo uns ein echtes Du entgegentritt, Augenblicke echten Ge-

spraches, denn am Du werden wir selbst zum Ich. Unser Du wirkt an uns selbst, wie wir an ihm wirken. Der Mensch wird am Du zum Ich. Das Du kommt und verschwindet in ein Es, in einen Gegenstand, ein Beziehungsereignis bildet sich und zerfällt, aber in diesem Wechsel des Du klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, des Ich, bis das Ich *sich selbst* einen Augenblick lang wie einen Du gegenübersteht.

Es ist klar, daß das eigentliche Feld, wo wir sowohl die Beziehung Ich — Du, als die Erfahrung des Ich — Es erleben und wo wir die „Weltachsendrehung“ mitmachen, unsere Beziehung zum *Mitmenschen* ist. Jeder, der — sei es als Lehrer oder Arzt oder Fürsorgebeamter und dergleichen — zu Menschen in Beziehung getreten ist, kennt diese Achsendrehung aus seiner eigenen Erfahrung, sei es als ihr Subjekt oder als ihr Objekt. Vom Arzt hat Victor von Weizsäcker gesagt: „Der Arzt ist nur Arzt, wenn er am Patienten krankt. Der Sinn der Krankheit darf dem Kranken *nur* ein Heil, dem Arzt aber *nur eine* Not sein.“

Das Verhältnis des Arztes zum Kranken hat sich gewissermaßen umgekehrt. Der Arzt wird der Patient seines Patienten und bindet sich solange an den Patienten, bis dieser jenen Sinn der Krankheit, sein Heil, seine Gesundheit realisiert hat. Aber kann der vielbeschäftigte Arzt wirklich die Kraft aufbringen, die zu dieser Ich-Du-Realisierung jedem Kranken gegenüber notwendig ist? Muß ihm nicht der Kranke aus dem Du zum anonymen Fall werden? Und so beim Fürsorgebeamten. Ihm steht der Mensch gegenüber, für den er zu sorgen hat, und er erlebt am andern das Du, dem er sich mit seiner ganzen Kraft hingibt, so daß die Beziehung zur gegenseitigen wird und beinahe kein Unterschied der Einstellung mehr besteht zwischen dem Fürsorger und dem Fürsorgten. Eine Art Transfusion hat stattgefunden, als hätten sie einen gemeinsamen Blutkreislauf. Aber dann mehren sich die Fälle, die Kraft der Beziehung versagt, an Stelle der „Beziehung“ tritt die „Erfahrung“, der Fürsorgte wird zum bloßen Fall, zur Nummer, zum Objekt, zum Es. Jetzt wird die Arbeit leichter, sie erfordert nicht mehr soviel Anspannung, sie wird nach dem Schema fortgeführt, vielleicht gut und trefflich, aber nach einem Schema. Die Gegenseitigkeit der Beziehung hat aufgehört, die „erhabene Schwermut unseres Loses“ hat das Du in ein Es verwandelt. Es gibt sicherlich viele Menschen, die in der sozialen Tätigkeit aufgehen, sagt Buber, und *nie* mit einem Mitmenschen von Wesen zu Wesen geredet haben. Umgekehrt hat Leo Baeck in einem ergreifenden Artikel über seinen Aufenthalt im Ghetto Theresienstadt erzählt, wie er da zum Objekt, zur bloßen Nummer wurde und wie sein ganzer Kampf dem galt, sich von dem Dasein als bloßer Nummer zu befreien und wieder Subjekt, Ich und Du, zu werden.

Für Buber ist diese fundamentale Bedeutung der Zwiesprache für alles Menschliche zugleich der Weg zum Verständnis des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Die Beziehung von Mensch zu Mensch ist das Gleichnis der Beziehung des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Wir haben von der „Weltachsendrehung“ gesprochen, davon daß jedes Du uns zum Es wird, weil unsere Kraft der Beziehung, der Umfassung, der Liebe nicht ausreicht. Die Liebe selber kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren; sie kann dauern, aber doch auch nur im Wechsel von Aktualität und Latenz, Wirklichkeit und Möglichkeit. Wir haben am Beispiel der Hauskatze gesehen, wie die Beziehung der Gegenseitigkeit abbrach und das Du in ein Es, in einen neutralen Gegenstand überging. So ist es jedem Du in der Welt seinem Wesen nach geboten, uns immer wieder zu entschwinden, sich zu depersonalisieren, uns immer wieder zum Ding zu werden.

Nur *ein* Du hört seinem Wesen nach nie auf, uns Du zu sein. Man hat sehr oft davon gesprochen, auch unser Psalm-sänger hat davon gesprochen, daß Gott sich verbirgt. Aber diese Auffassung, so menschlich begreiflich sie sein mag, kann nicht richtig sein. Gott verbirgt sich nicht, er hört seinem Wesen nach nicht auf, uns Du zu sein. Und wenn der, der Gott kennt, dennoch die Bitterkeit der Gottferne und der Dürre

des geängstigten Herzens erfährt, so weiß er doch: Gott ist immer da, nur wir sind nicht immer da. Das göttliche Licht, sagt Raw Kuk, bricht durch und will sich offenbaren, nur wir haben die Kanäle nicht freigegeben, die von Gott zu uns führen. Buber drückt dies einmal so aus: Die Ätherwellen brausen immer, aber wir haben zumeist unsere Empfänger abgestellt.

Buber faßt das Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott auf als ein Verhältnis der *Zwiesprache*. Wir haben gesehen, daß jedes Ding und natürlich auch jeder Mensch uns ansprechen, zu uns in das Ich-Du-Verhältnis treten kann. Aber indem er uns anspricht, spricht uns *durch* ihn Gott an. Unaufhörlich spricht Gott uns an, unaufhörlich kommen Botschaften von ihm zu uns. Buber, der in jungen Jahren, als er sein Buch „Ekstatische Konfessionen“ schrieb, besonderes Gewicht legte auf die mystischen Erfahrungen, wurde durch den Chassidismus zurückgeführt zum Alltag, als dem Boten Gottes. Der *Alltag*, wenn wir ihn nur in Kraft der Beziehung erleben, wenn wir uns ansprechen lassen und die uns entgegenkommenden Ereignisse, Dinge und Menschen, nicht zum Es erstarren lassen, sondern als Du erleben, wird uns zugleich zum Boten, wird uns ein Mittler zum ewigen Du. In Bubers Sprache: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du.“ Wenn wir mit einem Stein, einem Strohbündel und erst recht, wenn wir mit einem Menschen in echter Verbundenheit leben, wird er uns zum Offenbarer Gottes. Hier kehrt bei Buber die chassidische Lehre wieder, daß jede Beziehung sich zum Göttlichen „erheben“ läßt. Wir reden, und wir werden angeredet. Moses wurde beauftragt, zum Stein zu *sprechen*, dann würde der Stein ihm fließendes Wasser geben. Und es war ja seine Sünde, um deretwillen ihm der Eingang ins Heilige Land verwehrt wurde, daß er, statt zum Fels zu sprechen, auf ihn schlug. Vielleicht dürfen wir diese Erzählung als ein Symbol der von Buber gemeinten Ich-Du-Beziehung verstehen. Aber wir müssen daran festhalten, daß die hier von Buber gemeinte Beziehung, sei es zum Stein, sei es zu einem Mitmenschen, und die durch sie vermittelte Offenbarung nicht irgendwelche außer-natürliche Geschehnisse meint. „Die Zeichen der Anrede sind nicht etwas, was *aus* der Ordnung der Dinge tritt, sie sind eben das, was sich je und je begibt“, aber so verstanden, wie es verstanden sein will. Denn die Welt ist voll von Offenbarung. —

Für Buber ist das Moment des Dialogs das Charakteristische und Einzigartige der biblischen Gottesvorstellung. Wir können Gott ansprechen, und er spricht uns an. Das wird besonders offenbar im Stil der 10 Gebote. Die 10 Gebote stehen nicht da als ein personfreier, anonymes Kodex eines Staates oder irgendeiner anderen Rechtsgemeinschaft, sondern diese Gebote werden von einem Ich zu einem *Du* gesprochen. Der Dekalog beginnt mit dem Ich, und das Du wird in jedem der Gebote *persönlich* angeredet; ein Ich gebietet einem Du; jedem, der dieses „Du“ hört, wird geboten. Die 10 Gebote heißen hebräisch Dibroth, also nicht Gebote, sondern Worte, Reden. Der Sprecher dieser 10 Worte hat genug Macht, um Himmel und Erde zu schaffen, aber er begibt sich in diesen „Worten“ der Macht und stellt es dem Hörer frei, sich seiner Stimme gegenüber aufzutun oder zu verschließen, Ihn, den Sprechenden, zu erwählen oder zu verwerfen.

Gott *offenbart* sich durch dieses „Du“, mit dem er den Hörenden anspricht, aber er offenbart sich nicht, wie bei Kierkegaard, dem *einsamen* Ich, jenseits der Welt und der Gemeinschaft, sondern *in* der Welt und *in* der Gemeinschaft. In seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaard, in der Abhandlung „Die Frage an den einzelnen“ (jetzt wieder abgedruckt im philosophischen Band der gesammelten Werke) nennt Buber Kierkegaards Auffassung des einzelnen, die sich in den paradoxen Worten ausspricht: „Um zur Liebe zu kommen, mußte ich den Gegenstand entfernen“ (gemeint ist mit „Gegenstand“ seine Braut Regine Olsen) — ein „sublimes Mißverständnis“. Buber schreibt: „Die Schöpfung ist keine Hürde auf der Bahn zu Gott, sie ist diese Bahn selbst. Wir sind miteinander erschaffen und auf ein Miteinander zu. Die Geschöpfe sind mir

in den Weg gestellt, damit ich, ihr Mitgeschöpf, durch sie und mit ihnen zu Gott finde. Ein durch Ausschluß ihrer zu Erreichendes wäre nicht der Gott aller Wesen . . . Gott will, daß wir durch die Reginen, die er geschaffen hat, und nicht durch die Lossagung von ihnen zu ihm kommen . . . Denn Er, der wirkliche Gott, ist der Schöpfer, und alle Wesen stehen vor ihm zueinander in seiner Schöpfung, Miteinander brauchbar werdend für sein Schöpfungsziel“ (S. 230).

Ich kann nicht sagen, ob Kierkegaard und seine Forderung, man müsse aus der Welt hinaus in die Einsamkeit gehen, in das Kloster zurückgehen, aus welchem Luther ausgebrochen ist, charakteristisch ist für das Christentum oder nur biographisch für den dänischen Denker selbst. Aber dies kann ich bezeugen, daß Buber in diesen seinen Worten authentisches Judentum repräsentiert. 1929 sagte Buber, zurückblickend auf sein eigenes Werk als Jude und Zionist und zurückblickend auf die Lösungen verschiedener Epochen dieses Lebens: nicht auf jüdische Kultur (wie er bis zum Ersten Weltkrieg lehrte) kommt es an, auch nicht auf „religiöse Erneuerung“, wie er später sagte, sondern einfach auf die *Wirklichkeit*. „Aber eben auf die *ganze* Wirklichkeit, mit Gott und Welt und Mensch — Kampf des Menschen um Gott in der Welt, Begegnung des Menschen mit Gott an der Welt, Erlösung der Welt von Gott her durch den Menschen, und als die Summe von Kampf, Begegnung und Erlösung: den gelebten Alltag.“

Von diesem „gelebten Alltag“ her verstehen wir vieles in Bubers Denken: seine spätere Ablehnung jeder Mystik, seinen Sozialismus in der Zeit seiner Freundschaft mit Gustav Landauer, sein Eintreten für den sogenannten — falsch verstandenen — „utopischen Sozialismus“ gegen den Marxismus, seinen Kampf für die Kvuza¹ in Israel als den ernsthaften Versuch der *Verwirklichung* des Sozialismus, nicht durch Parteiprogramm von oben her, sondern von unten her als Realisierung einer Gesellschaft, in welcher das soziale Prinzip das politische überwiegen soll. Hier sah Buber den Versuch der Verwirklichung der religiösen Botschaft des Judentums: Die Heiligung des *Alltags*.

Könnten wir heute in Einzelheiten der Kritik eingehen — was wir nicht können —, so müßte ich auf gewisse Gefahren hinweisen, welche, wie mir scheint, in diesem Ausschluß aller religiösen Momente im engeren Sinn und in dieser ausschließlichen Beziehung der religiösen Aufgabe auf die Heiligung des Alltags liegen. Es scheint mir, daß die Geschichte der Religion uns lehrt, daß die religiösen Anstalten als solche, das Gebet, die Meditation den Besuch der Synagoge, Kirche, vor allem die Aufgabe haben, des Menschen „Beziehungskraft“, um Bubers Ausdruck zu gebrauchen, zu stärken, den Menschen, wie Felix Weltsch in seinem Buch „Gnade und Freiheit“ sagt, ihn zu „laden“, wie man einen Akkumulator lädt, damit der Alltag, den er heiligen soll, ihn nicht aussaugt und überwältigt. Daß auch sonst die Ich-Du-Lehre eine Menge erkenntnistheoretischer Probleme und Deutungsfragen mit sich bringt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Das Beispiel vom Schimmel und von der Hauskatze ist oft als Einwand angeführt worden, und es ist gefragt worden, ob denn wirklich solche Beziehung des Menschen zu Tieren und zu Steinen umgekehrt worden ist, ob denn wirklich jedes Du zum Ich werden könne, wie es offenbar nur der Fall ist in der Beziehung von Mensch zu Mensch. Wenn ein englischer Denker, Oldham, im Sinn Bubers seinem Buch den Namen gab „Real Life is Meeting“, das rechte Leben ist Begegnung, so bleibt noch die Frage offen, ob Begegnung im selben Sinn gebraucht wird, wenn wir von der Begegnung mit der „Schwester Sonne“, wie bei Franziskus, und von der Begegnung mit einem Menschen sprechen.

Aber wir können nicht in diese Einzelfragen eingehen.

Was uns besonders wichtig erscheint in Bubers Lehre, ist ihre Bedeutung für das Verständnis der Naturwissenschaften und der Technik:

Der Gegenstand der Naturwissenschaften ist die Natur nicht als Du, sondern als Es. Der kontinuierliche Zusammenhang der Dinge in der Naturwissenschaft ist nur der Zusammenhang der Es-Welt. Wir haben gleich anfangs gesagt: „Du grenzt nicht.“ Nur „Es“, das Objekt, grenzt und erschafft so die Welt, in der wir, Gegenstand unter Gegenständen, leben. Das Verhältnis des Menschen zur Es-Welt ist ein „Erfahren“ und ein „Gebrauchen“. Dazu ist aber notwendig, daß die Es-Welt immer wieder in ihre sachliche Identität zurückkehrt, daß der Versuch im Laboratorium wiederholt werden kann. Alles das gilt nicht von der Welt des Du, die jeweils einmalig ist.

Der moderne Mensch aber neigt dazu, die Welt der Naturwissenschaft und der Technik, also die Welt des Es, mit der Welt schlechthin zu identifizieren, und zu vergessen, daß diese sogenannte „Welt“ nur eine Abstraktion, eine Simplifikation der wirklichen Welt ist. Die große Gefahr der Technisierung unserer Welt besteht darin, daß die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Erfahrung des Menschen, also der spezifisch technischen Erfahrungen, zumeist erfolgt durch Minderung der Beziehungskraft des Menschen — der Kraft des Ich-Du —, vermöge deren allein der Mensch im Geiste leben kann. Der Mensch lebt im Geiste, wenn er einem Du mit seinem ganzen Wesen zu antworten vermag.

Buber wäre der Letzte gewesen, den ungeheuren Wert der Technik in Frage zu stellen. Er ist Rationalist und nichts weniger als ein Träumer oder Schwärmer oder Reaktionär. Aber er wußte, wie hoch der Preis ist, welchen der Mensch bezahlen muß, wenn er sich von der Technik überwältigen läßt. Die unablässig wachsende Es-Welt entwirkt ihn und macht ihn aus einem lebendigen Menschen zu einem Gespenst, das sein Leben berechnet in Rekords an Leistungen. Der Mensch wurde, indem er die Ich-Du-Beziehung verleugnete, zum Robot. Nirgends können wir in unserer Gesellschaft dies besser beobachten als im Leben der Geschlechter und in der Verdrängung der Ich-Du-Beziehung in der echten Liebe durch die Ich-Es-Beziehung der Sexualität. Martin Buber hat wiederholt sehr schöne Worte gesprochen über die echte und große Liebe als das Urbild jener Ich-Du-Beziehung, von der wir gesprochen haben. Sie ist kein bloßes Gefühl. „Gefühle werden ‚gehabt‘; die Liebe geschieht, Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. Die Liebe ist *zwischen* Ich und Du. Wer dies nicht weiß, mit dem Wesen weiß, kennt die Liebe nicht.“

Buber kannte die Liebe. Er hat in einem ergreifenden Gedicht am 50. Geburtstag ausgesprochen, was er Paula Buber, seiner Frau, die ihrer Herkunft nach eine Deutsche und ursprünglich Christin, ihrem Glaubensbekenntnis nach eine Jüdin war, schuldete.

Als Buber Paula Winkler kennenlernte, war er ein junger erfolgreicher Ästhet, dem seine glänzende Begabung zum Fallstrick werden konnte. Durch sie lernte er die tiefe Verantwortung, die seither sein Wirken kennzeichnete:

Am Tag der Rückschau (P. B. gewidmet)

Der Schweifende sprach zu mir: Ich bin der Geist.
Die Schillernde sprach zu mir: Ich bin die Welt.
Er hatte mich mit Flügeln überkreist.
Sie hatte mich mit Flammenspiel umstellt.
Schon wollte ich ihnen frönen,
Schon war mein Herz genarrt.
Da trat vor die Dämonen
Eine Gegenwart.

Dem Schweifenden sagte sie: Du bist der Wahn.
Der Schillernden sagte sie: Du bist der Trug.
Da ward so Geist wie Welt mir aufgetan,
Die Lüge barst, und was war, war genug.
Du wirktest, daß ich schaue
Wirktest? Du lebstest nur,
Du Element und Fraue,
Seele und Natur!

¹ d. h. = Gruppe, eine kleinere Gemeinschaftssiedlung, ein ähnliches Wort wie Kibuz.