

lich vorhandenen Temperaturdifferenzen schon praktisch ausgeglichen haben. Tatsächlich finden wir aber in der Welt noch große Temperaturdifferenzen und verwandelbare Energiemengen vor; also – schloß man – kann die Welt nicht von Ewigkeit her bestanden haben.

Es war natürlich seit jeher selbstverständlich, daß man bei einer derartigen Extrapolation nur mit großer Vorsicht vorgehen darf; aber es war nichts bekannt, was positiv auf die Ungültigkeit eines solchen Schlusses hingewiesen hätte. Im pulsierenden Universum jedoch wird diese Argumentation dadurch unanwendbar, daß im Lauf der aufeinanderfolgenden Pulsationen beständig neue Energie entsteht, die in Wärme verwandelt werden kann. Infolgedessen kann das Spiel des physikalischen Naturgeschehens in alle Ewigkeit weiterlaufen, ohne daß es zum Verbrauch aller nicht-thermischen Energien und zum Ausgleich aller Temperaturdifferenzen käme¹⁰. Freilich werden in jeder Kontraktionsphase die vorher entstandenen Gebilde wieder eingeschmolzen, es herrscht also eine Art ewiger Wiederkehr des Gleichen; und auch aus diesem Grund lehnt der dialektische Materialismus, der eine grundsätzliche Höherentwicklung der Materie lehrt, ein pulsierendes Universum im allgemeinen ab.

Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber

Reiner Wimmer SJ

Die Anfänge des Buberschen Denkens gehen in den Beginn dieses Jahrhunderts zurück. Aber erst unter der Wucht der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges gelang Buber der Durchbruch zur vollendeten persönlichen Aussage in seiner Hauptschrift „Ich und Du“. Sie erschien erstmals 1923. Mit dieser Grundlegung verglichen stellen seine späteren Überlegungen nur Entfaltungen seiner Ureinsicht dar, nach der der Mensch dadurch Mensch ist, daß er auf den andern Menschen hin entworfen ist, ihm als andern begegnet und mit ihm Gemeinschaft hat.¹

¹⁰ Für Genaueres siehe W. Büchel a.a.O. 64 ff.

¹ Diese Thematik tritt seit der Frühzeit Hegels immer stärker in den Vordergrund der neuzeitlichen Philosophie: H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften (Tübingen 1907) (vgl. dazu: W. Kern, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Scholastik 34 [1959] 394–427); Fr. von Baader, Über Liebe, Ehe und Kunst (Auswahl aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern) (München 1953); L. Feuerbach, Sämtliche Werke (Stuttgart-Bad Cannstatt 1903–11) Bd. I 21960, Bd. II 21959; F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten (Pneumatologische Fragmente), Bd. I der Gesammelten Werke (Wien 21952); Schriften, Bd. I: Zu einer Pneumatologie des Wortes (München 1963); K. Jaspers, Philosophie II (Berlin 31956) 50–117; M. Heidegger,

Das Gespräch

Diese Wesensverfassung des Menschen enthüllt sich am deutlichsten im Grundvollzug menschlicher Hinwendung zueinander: im Gespräch. Seine Dimensionen werden an den Aussagen Bubers über Wesen und Vollzug des Gesprächs sichtbar.

Die Dynamik echten Gesprächs fließt aus der „Zugewandtheit“ der Partner (176, 180, 195, 286, u. ö.)², in der sie einander in ihrem personalen Sein bestätigen. Das setzt voraus, daß jeder sich selbst ganz in das Gespräch einbringt, um zu sagen, was zu sagen ist, ohne selbstisch etwas davon bei sich zurückzubehalten. Solche „Rückhaltlosigkeit“³ wurzelt „in der großen Treue, welche der Atemraum des echten Gesprächs ist“ (285). Diese Treue ist selten; sie besagt einschlußweise ein ganzes Ja zum eigenen Ich in der Gestalt, die es geschichtlich wurde. Erst das in dieser Selbstannahme gründende Freisein von sich selbst ist nach Buber Vorbedingung für die rechte Sicht des andern, die nicht Eigenes an ihn heranträgt und ihn durch eine mehr oder minder idealisierte Selbstprojektion ersetzt, sondern ihn als den sieht, als der er sich offenbart. Damit Selbstoffenbarung des Du authentisches Zeugnis seines Seins sei und nicht der Wille, ein anderer zu scheinen und sich in dieser Gestalt aufzudrängen, ist die gleiche Treue zum eigenen Wesen und in solcher Freiheit von sich selbst die Treue zum wirklichen Gegenüber auch vom Du gefordert. Diese wechselseitige Treue zwischen den Partnern einer Begegnung ist ständig zu verwirklichen, damit die Beständigkeit eines dem menschlichen Leben wesentlichen und notwendigen Grundvertrauens erhalten bleibt und dauert.

Dem andern Menschen als Du begegnen und sich ihm als Du offenbaren ist der erste Sinn des gesprochenen Wortes. Denn es bleibt nicht bei seinem Sprecher, sondern greift nach einem Hörer aus, der versteht und Antwort gibt. So kehrt das Wort zu seinem Ursprung zurück, gemeinsam stehen Sprechender und Angesprochener in der einen Rede, und gemeinsam sind die Worte. „Denn ist deine Stimme, wenn du schweigst, nicht bei meinem Reden zu Gast?“ (14). Solche Gemeinsamkeit besagt nicht Austauschbarkeit oder Vertretbarkeit der Partner, als ob es unwesentlich wäre, wer spricht und wer antwortet und was beide reden –

Sein und Zeit (Tübingen 1919) 113–130; R. Guardini, *Welt und Person* (Würzburg 1939, 21950). Eine kleine Auswahl der Schriften aus der neueren Zeit zu unserem Thema, die sich z. T. speziell mit Bubers Philosophie des Dialogs auseinandersetzen: K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (München 1928); L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (München-Basel 1962); G. Schröder, *Das Ich und das Du in der Wende des Denkens* (Göttingen 1951); F. Walter, *Zur Ontologie der Liebe*, in: *Geist und Leben* (1949) 442 ff., ebenso in: *Wesen und Macht der Liebe. Beiträge zu einer Theologie der Liebe* (Freiburg i. B. 1955) 23–45; K. Rahner, *Zur Ontologie des Verhältnisses von Individualität und Gemeinschaft*, in: *Sendung und Gnade* (Innsbruck-Wien-München 1961) 87–92; M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin 1965) (zu Buber 243–373); Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: *Phil. Jahrb.* 1964, 319–330; P. A. Schilpp und M. Friedman, *Martin Buber* (Stuttgart 1963) (Sammelband, mit autobiographischen Fragmenten und einer philosophischen Rechenschaft Bubers).

² Die Zahlen im Text beziehen sich auf die Seiten in: Martin Buber, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, (München-Heidelberg 1962). Sperrdruck innerhalb der Zitate stammt von Buber selbst, Einfügungen vom Autor stehen in Klammern.

³ „Rückhaltlosigkeit aber ist das genaue Gegenteil des Drauflosredens“ (285). An anderer Stelle (194) verlagert Buber die Bedeutung der Rückhaltlosigkeit, um nicht mißverstanden zu werden, noch mehr auf das Verhalten zum Andern, indem er Rückhaltlosigkeit als Unmittelbarkeit zum Andern versteht.

bleibt doch das Ganze personaler Begegnung stets einmalig und unberechenbar, weil Rede und Gegenrede nie unabhängig voneinander bestehen, sondern aus Anziehung und Abstoß leben, worin in einem ersten Aufleuchten das innige Ineinander von Spontaneität und Auferlegung, personaler Freiheit und vorgegebener Notwendigkeit erscheint. Der Mensch nimmt im Austausch mit dem andern Menschen an dessen Freiheit teil; sie nimmt für ihn die Gestalt der Notwendigkeit an, ohne die aber die eigene Möglichkeit, frei zu sein, nicht ergriffen werden kann.

Dialogisches Verhalten zwischen Mensch und Mensch läßt sich nach Buber jedoch nicht am bloßen Faktum des Miteinanderredens feststellen. Denn oft ist das, was man Gespräch nennt, nichts anderes als ein „dialogisch verkleideter Monolog“ (192). Andererseits erweist das Schweigen oder gar die Einsamkeit eines Menschen noch nicht seine Unfähigkeit zur Begegnung. Es gibt „das mitteilende Schweigen“ (175), „menschliche Zwiesprache kann . . . ohne das Zeichen bestehen“ (176), als Mitteilung ohne aktuelle Vermittlung, als die Gegenseitigkeit innerer Zugewandtheit. Der Einsame „empfängt auch in der äußersten Verlassenheit eine herbe und stärkende Ahnung der Reziprozität, monologisches (Dasein) wird auch in der zärtlichsten Gemeinschaft nicht über die Umriss des Selbst hinaustasten“. Denn „dialogisches Leben ist nicht eins, in dem man viel mit Menschen zu tun hat, sondern eins, in dem man mit den Menschen, mit denen man zu tun hat, wirklich zu tun hat“ (193). Das kann sogar bedeuten, daß um der wahren Verwirklichung personaler Gemeinschaft willen die unglaublich gewordenen Weisen mitmenschlicher Beziehung vernachlässigt und ignoriert oder gar bekämpft werden. In unserer Zeit geschieht es vielleicht nicht selten, daß die im Menschsein grundgelegten, aber sinnentleerten Formen mitmenschlichen Zusammenlebens nicht mehr aktualisiert werden, um durch diese radikale „Enthaltsamkeit“ Herz und Geist zu äußerster Wahrhaftigkeit und einer unverbrauchten Frische in der Realisierung wesentlicher Gemeinschaft zu steigern. Apersonale Naturhaftigkeit sind demgegenüber im zwischenmenschlichen Bereich allerdings weit häufiger.

Die Scheingestalten des Dialogischen sind so vielfältig wie seine wahren Verwirklichungen. Sie reichen, um mit Buber zu sprechen, von der einfachen Verstellung des Blicks über die beliebten Diskussionen und die „Propaganda“ in ihren vielfachen Formen bis zum erkünstelten Wort der Liebe, das nicht den andern widerspiegelt, sondern das eigene Selbst bespiegelt (177, 186-87, 192-93, 202-04, usw.). Hier wird die Sprache als solche untergraben und zerstört, deren personaler Vermittlungscharakter wesentlich auf einem zwar schwer abwägbaren, aber notwendigen Mindestmaß an zwischenmenschlichem Vertrauen gründet. Der Monolog trifft somit nicht das Wesen mitmenschlicher Sprache. Zwar kann man im Menschen eine vorwortliche Urschicht antreffen, aus der das Wort je und je aufbrechen kann, aber ein monologischer Urcharakter der Sprache läßt sich nach Buber weder aus der Selbsterfahrung des Denkenden noch aus der Phylogenese des Menschen als solchen belegen. Denn der vorwortliche Urgrund im Menschen bedarf zur

Sprachwerdung des Aufschlusses durch die Anrede. „Nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war; Monolog konnte sie immer erst werden, nachdem der Dialog abbrach oder zerbrach“ (447). Der Ursprung der Sprache ist „Ansprache“. Buber verweist auf „die alte Einsicht“, „daß das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung eins sind“ (449). Menschwerdung wird hier verstanden als Erwachen des Menschen zu gemeinschaftsstiftender Personalität auf Anruf hin. Die Frage, wer es ist, der anruft und Mensch- und Sprachwerdung in Gang bringt, bleibt vorläufig offen.

Die Vergegenwärtigung des Andern

„Das echte Gespräch, und so jede aktuelle Erfüllung der Beziehung zwischen Menschen, bedeutet Akzeptation der Anderheit“ (421). Der Mensch bedarf notwendig der Annahme und Bestätigung durch den Mitmenschen. Erst die Bejahung des Selbst durch andere befreit den Menschen von sich selbst – befreit ihn zum Selbstsein. „Es ist kein Leichtes, von den Anderen in seinem Sein bestätigt zu werden; da bietet sich der Schein zur Aushilfe an“ (275). So aber geht das Gespräch fehl. Denn „weil das Gespräch eine ontologische Sphäre ist, die sich durch die Authentizität des Seins konstituiert, kann jeder Einbruch des Scheins es verkehren“ (286).

Sein und Schein: diese für Buber zentrale Kategorie dialogischen Verhaltens findet bei ihm keine ausreichende ontologische Klärung. Es bleibt im Zwielficht, ob der Schein, soweit er sich ausbreitet, jede Beziehungswirklichkeit schlechthin verneint und auflöst oder ob er nur die Seinsweise solcher Wirklichkeit grundlegend ändert und umkehrt. Handelt es sich also darum, den Schein einer Beziehung grundsätzlich schon mit ihrem Nichtbestehen zu identifizieren, oder darum, Sein und Schein erst als Aspekte der Beziehung selbst realisiert zu finden? Diese Frage ist nicht nebensächlich, läßt sich doch nur schwer vorstellen, wie erfahrungsmäßig so divergierende Sachverhalte wie Seinbeziehung und das Fehlen jeder Beziehung denselben Grund haben sollen. Die zweite Alternative kündigt sich allerdings bei Buber selbst in der Unterscheidung zwischen Ich-Du- und Ich-Es-Beziehung an – deren Behandlung den folgenden Kapiteln vorbehalten ist –, wenn auch die Verbindungslinien zwischen Scheinbeziehung, monologischem Dasein und Ich-Es-Beziehung von ihm nicht ausgezogen werden.

Überraschend neuartig und Bubers eigentliche Entdeckung aussagend ist die ontologische Skizzierung dessen, was Buber Gespräch nennt. Er spricht von ihm als einer „ontologischen Sphäre“, er formuliert: „In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des Andern eine Gegenwart haben“ (423). Der Dialog lebt nach ihm aus der personalen Vergegenwärtigung, auch „Realphantasie“ genannt (280, 285, 422), dem Innwerden des Andern als Person, nicht dem Beobachten und Betrachten, aus der Erschließung des Du,

nicht daß ich mich ihm aufzwingen. In „Urdistanz und Beziehung“ wird die Vergegenwärtigung in ihrer Reinheit so charakterisiert: sie sei erfüllt, „wo ich den Andern nicht bloß als eben diesen meine, sondern... die ihm als eben diesem zugehörige Erfahrung erfahre. Hier und nun erst wird mir der Andere zum Selbst...“. Gegenseitig ist dieses Verhalten aber erst, „wenn der Andere sich von mir in seinem Sein vergegenwärtigt weiß und dieses Wissen den Prozeß seines innersten Selbstwerdens induziert“ (423). Dieses Wissen braucht nicht notwendig reflex bewußt zu sein, es wird der nachträglichen Überlegung auch nie vollständig zugänglich, wird sich in ihr aber wenigstens teilweise auslegen und den Menschen zur Stellungnahme aufrufen. „Zur Paradoxie der Seele steigert sich die Vergegenwärtigung, wo ich und der Andere von einer gemeinsamen Lebenssituation umschlossen sind und etwa der Schmerz, den ich ihm zufüge, in mir selber aufzuckt, bis daß die Widersprüchlichkeit des Lebens zwischen Mensch und Mensch sich abgründig offenbart“ (422). Die urplötzliche Erfahrung des Andern, „die Erfahrung der Gegenseite“, die Bewegung der „Umfassung“ in einer gemeinsamen Situation kann eine radikale Umkehr des Menschen bewirken, seinen Trieb, seinen Eros, seinen Machthunger mit elementarer Gewalt umwandeln. Solche Vergegenwärtigung des Andern geschieht nicht in der bloßen Vorstellung, auch nicht allein im Gefühl, sondern in der Tiefe des Selbst, so daß man im Geheimnis des eigenen Seins das Geheimnis des anderen Seins erfährt (vgl. 368).

Was besagt also Vergegenwärtigung des Andern im Selbst? Die Neuartigkeit der Sicht bedingt die Fremdheit des Ausdrucks, der nicht durch geläufige Vokabeln verständlicher gemacht werden darf.

„Vergegenwärtigung“ ist dies, daß der Andere dem Selbst Gegenwart wird. Das geschieht dadurch, daß das Selbst sich auftut für den Andern. Nur so stellt sich das ein, was Buber andernorts „Unmittelbarkeit“ nennt. Beide Begriffe haben bei ihm keine primär psychologische Bedeutung, sondern fordern ein übergegenständliches Verständnis auch in dem Sinne, daß ihnen jede Anschaulichkeit und Vorstellungsmöglichkeit abgesprochen werden muß. Das bedeutet gerade keine Abstraktion im Sinne abstraktiver Begriffsbildung, sondern das der personal-konkreten Seinsweise des Menschen angemessene geistige Verstehen.

In seiner höchsten Form darf diese Vergegenwärtigung des Andern Liebe genannt werden. Dann wird auch einsichtiger, was der letzte Hintergrund der Worte „Gegenwart“ und „Unmittelbarkeit“ bei Buber ist: daß die Gegenseitigkeit von Ich und Du in ihrem Innersten Dauer bedeutet, Dauer, die kein räumliches Hin und Her, Mehr und Weniger, Auf und Nieder kennt und kein zeitliches Vergehen. Buber sagt: In der Liebe liebt der Mensch das ewige Du; denn jede liebende Begegnung in der Zeit ist Offenbarung Seiner Gegenwart. Trotzdem bleibt menschliche Liebe endlich und damit widerruflich. Und selbst ihre kraftvollste und selbstloseste Bezeugung vermag nicht die Unmittelbarkeit des Ich zum Du und des Du zum Ich stets gleich stark zu erhalten. Aber das mindert nicht ihre Wahrhaftigkeit

und Treue; denn „nicht die Beziehung ist es, die notwendig nachläßt, aber die Aktualität ihrer Unmittelbarkeit“ (145). Und Buber fährt fort mit Worten, die er schon einmal (89) aussprach: „Die Liebe selber kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren. Sie dauert, aber im Wechsel von Aktualität und Latenz“⁴.

Das Grundwort Ich-Du

Die Entgegensetzungen von Dialog und Monolog, von Sein und Schein in der Begegnung lassen den Urgegensatz zwischen dem „Grundwort Ich-Du“ und dem „Grundwort Ich-Es“ durchscheinen. Im Ich-Du-Verhältnis entläßt der Mensch sich selbst und sein Gegenüber in die Eigentlichkeit, während die Ich-Es-Beziehung den Andern nicht als ihn selbst meint und vergegenwärtigt, sondern zum Werkzeug der eigenen Selbstbehauptung erniedrigt. Die Unmittelbarkeit zwischen Ich und Du ist beseitigt, die Übergegenständlichkeit der unverfügbaren Personalität wird ignoriert, der Andere wird nur in seiner Rationalität und Nutzbarkeit gesehen. Sein Wert reicht über den ökonomischen im weitesten Sinne des Wortes nicht hinaus. Überall dort, wo der Mensch in seiner Personhaftigkeit nicht letztes Ziel des Denkens und Handelns, der Ethik und Ästhetik ist, wird das Zentralste in ihm entwürdigt, das allem andern auch Menschlichen wesentlich vorausliegt, es grundsätzlich übersteigt, ihm aber gerade so unanfechtbar den letzten Sinn gibt.

Das Grundwort Ich-Du meint Begegnung. In ihr, im unmittelbaren Gegenüber, wird nach Bubers Worten der Mensch zum Du und zum Ich. „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du“ (85). Das gilt für beide Partner in der Begegnung: der eine wird am andern zum Ich, der eine wird für den andern zum Du. Dem Einwand, daß diese Abhängigkeit eine totale sei, die die Freiheit und Personalität des einzelnen doch wieder vernichte, wo sie doch in Abhebung vom Ich-Es-Verhältnis aus dem Wesen der Ich-Du-Beziehung gefordert sei, wird entgegnet: „Mein Ich verdanke ich dem Dusagen, nicht der Person, zu der ich Du sage“⁵. Das bedeutet nach dem Gesagten, daß ich mein Ich nicht nur dem eigenen Dusagen verdanke, sondern in gleicher Weise auch dem Dusagen des Andern, der mich anspricht.

Damit taucht aber eine nicht geringe Schwierigkeit in der Interpretation dieser zentralen Aussagen Bubers über das Ich-Du-Verhältnis als Begegnung auf. Es scheint, um mit Theunissen zu reden, ein *circulus vitiosus* vorzuliegen, der in

⁴ Buber spricht relativ selten in seinem Werk von der Liebe. Zwar gibt es bei ihm ein eigenes Kapitel über die Liebe zu Gott (539–49), aber von der mitmenschlichen Liebe sagt er nur, daß sie zwar notwendig dialogisch sei, aber umgekehrt nicht jede Dialogik mit der Liebe gleichgesetzt werden könne. Die Liebe erscheint andernorts (438/9) nur als eine der vier Potenzen menschlicher Dialogik, neben dem Erkennen, der Kunst und dem Glauben, wofür letztere Fähigkeit als „die höchste, alle andern umfangende und übergreifende“ bezeichnet wird (440), wohl weil es hier – nach Kierkegaard – „nicht um ein vom Menschen gesetztes Verhältnis geht, sondern um eins, durch das der Mensch gesetzt ist“ (358). Buber spricht also an dieser Stelle vom Glaubensverhältnis des Menschen zu Gott. Trotzdem scheint er im Verhältnis der Menschen untereinander die Liebe als die höchste Form der Dialogik zu verstehen, weil sie das ganze Wesen des Andern sieht und annimmt. Das wird schon bestätigt durch eine, im Zusammenhang nicht weiter auffällige, aber höchst bemerkenswerte Feststellung Bubers, daß die Liebe die Existenz ihres Gegenübers gleichsam beweise: „Die Liebe zeugt für das Dasein ihres Partners“ (549). Buber hat Angriffen gegenüber an diesem wichtigen Satz festgehalten (vgl. Schilpp-Friedman, a.a.O. 611).

⁵ Schilpp-Friedman, a.a.O. 596.

einem wechselseitigen Begründungszusammenhang zwischen Ich und Du ohne jede Priorität des einen vor dem andern besteht. Theunissen⁶ glaubt, ihm nur dadurch entgehen zu können, daß er eine Gleichursprünglichkeit beider Partner im Zwischen der Begegnung behauptet und diese Gleichursprünglichkeit als gemeinsames Gewirktwerden in der Begegnung versteht. Er faßt seine Ausführungen zusammen in der Kurzformel: „im Sich-ereignen ereignet die Begegnung zugleich Ich und Du“⁷. Es bleibt jedoch der Eindruck, als ob die Schwierigkeit nur verschoben sei; denn es fragt sich immer noch, wie eine Begegnung wird, und wenn sie nicht auf Anderes, seinsmäßig unter ihr Stehendes zurückgeführt noch aus irgendwelchen Voraussetzungen verstanden werden kann – die Behauptung der Unmöglichkeit einer solchen Ableitung besteht zu Recht –, ob dann die Begegnung nicht seinsmäßig höher steht als das von ihr gewirkte Ich und Du, dengegenüber sie sich als das primäre, aktive Prinzip erweist. Allerdings besteht die Ich-Du-Beziehung weder im Ich noch im Du noch in beiden zugleich, ebenso ist sie kein Drittes als Zwischen von beiden, noch umfaßt sie beide so, daß sie nur noch ein einziges bilden. Buber spricht allerdings öfter vom Zwischen, er hat es zu einer eigenen Lehre vom Zwischenmenschlichen ausgebaut (vgl. 5. Abschnitt). Es fällt jedoch schwer, einen Primat der Begegnung vor dem begegnenden Ich und Du im oben genannten Sinn aufrecht zu erhalten. Läßt man die Beziehungspartner und die Beziehungswirklichkeit selbst miteinander gleichursprünglich sein und formuliert etwa: im Sichereignen der Begegnung ereignen sich zugleich Ich und Du, oder: das Sichereignen der Begegnung ist ein Sichereignen von Ich und Du, bleibt man meines Erachtens der Ursprungserfahrung des Ich-Du-Grundwortes und ihrer Auslegung bei Buber näher. Dann würde das aufgezeigte Problem eines wechselseitigen Begründungszusammenhangs freilich nicht gelöst, es würde aber auch nicht als ein Problem herausgestellt. Denn es kann annäherungsweise rational einleuchtend gemacht werden, daß sich die angesprochene Wirklichkeit grundsätzlich der rationalen Durchleuchtung entzieht, weil sie sie übersteigt. Das ist kein billiges Ausweichen vor der aufgetauchten Schwierigkeit, darf doch z. B. daran erinnert werden, daß der menschliche Verstand nur das ihm Naturgemäße, d. h. das ihm Ähnliche vollkommen begreift, daß es ihm aber unmöglich ist, die bei aller wurzelhaften Verwandtschaft in der einen menschlichen Personalität doch wesensverschiedene konkrete Freiheitsentscheidung des Willens, die sich am höchsten in personaler Liebe und im Haß bezeugt, zu durchschauen. Damit fällt personale Stellungnahme zur andern Person nicht aus der menschlichen Verantwortlichkeit heraus, sie ist nur tiefer begründet, gegründet in der Ganzheit und Tiefe der Person selbst, nicht in einzelnen ihrer Fähigkeiten. Diese Ganzheit und Tiefe der Person ist es, die in der Begegnung steht und in ihr eine so fundamentale Bedeutung für die Ganzheit und Tiefe des Andern hat wie er für sie.

⁶ Theunissen, *Der Andere* (Berlin 1965) 273.

⁷ Ebd.

Die verschiedenen Bezeichnungen, die Buber für die Wirklichkeit der Begegnung gebraucht, wie Ich-Du-Verhältnis, -Beziehung, -Grundwort, die Unmittelbarkeit von Ich und Du, ihre Dialogik, das Zwischen, das Zwischenmenschliche, sprechen somit immer das Gleiche an: das Einander-Gegenüber des Einen zum Andern, ohne daß ein irgendwie geartetes Drittes dieses Zueinander der Personen zu begründen hätte. Wieweit diese Auslegung des Zwischen das bei Buber Gemeinte trifft, wird sich noch erweisen müssen.

Das Grundwort Ich-Es

Die Ich-Es-Beziehung muß demgegenüber als Abfall von der Ich-Du-Beziehung charakterisiert werden. Sie ist nicht unmittelbare Begegnung, in ihr wird nicht das Du „Gegenwart“ – es wird „Gegenstand“, „Objekt allgemeiner Erfahrung“, „Mittel“ (85). Ich-Es ist gekennzeichnet durch „Erfahrung“ – das Wort hat hier bei Buber einen besonderen Sinn–; sie ist „Wissen“, „selbstsichere Weisheit“ (80), die den Menschen zu besitzen glaubt, über ihn verfügt hat. Die objektivierende „Erfahrung“ vermag aber nur scheinbar der anderen Person als Person habhaft zu werden und sie zu ergründen. Denn ich vermag „durch die verborgene Aktion meines Seins der Objektivierung eine unübersteigliche Schranke zu setzen“ (272); denn personales Freisein ist unberechenbar und unüberschaubar. Im reinen Du-sagen gibt es dagegen kein Etwas, kein Es, keinen Gegenstand, kein Haben mehr: „Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts“ (80). So kann Buber sagen: „Erfahrung ist Du-Ferne“, und: „Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht“ (83). Denn es gibt hier keine Vermittlung durch Begrifflichkeit, Vorwissen, Phantasie, nicht Mittel, Zweck, Gier, Vorwegnahme. „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar ... Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung“ (85). Allerdings können im selben Menschen die Grundworte in mannigfacher Weise und Intensität einander durchdringen; denn es sind nicht Zustände, „die einander reinlich ablösen, sondern oft ein in tiefer Zwiefalt wirr verschlungenes Geschehen“ (89).

Das Grundwort Ich-Du ist das Primäre. Erst durch seinen Zerfall wurde überhaupt das Grundwort Ich-Es möglich. „Das erste (Grundwort) zerlegt sich wohl in Ich und Du, aber es ist nicht aus ihrer Zusammenlegung entstanden, es ist vor-ichhaft; das zweite ist aus der Zusammenlegung von Ich und Es entstanden, es ist nachichhaft“ (93). Es wird hier noch deutlicher, daß das Selbst wahrhaft nur Ich sagen kann, wenn es sich am Du verwirklicht und sich von ihm verwirklichen läßt. Der Prozeß der Auflösung der Ich-Du-Beziehung aber führt zur „absoluten Sonderung von Ich und Gegenstand“. Das abgelöste Ich verwandelt sich „aus der substanziellen Fülle zur funktionellen Punkthaftigkeit eines erfahrenden und gebrauchenden Subjekts“, alles Gegenüber objektivierend und sich seiner bemächtigend (98).

Im Hintergrund von Bubers Überlegungen stehen Werden und Ergebnis der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte. Das schon in der Antike anhebende Objektdenken des Mittelalters und seine Wende im Subjektdenken der Neuzeit bilden bei ihm nur zwei Aspekte des den bisherigen Systemphilosophien eigenen Subjekt-Objekt-Schemas, das den zumeist unreflektiert vorausgesetzten Denkansatz zur Erfassung der Wirklichkeit schlechthin darstellt. Dieses gegenständliche, bildhafte Denken vermag nach Buber nicht die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, am wenigsten freie Personalität und Gemeinschaftlichkeit, zu erfassen oder zu ihr in eine höhere, ihr angemessene Beziehung zu treten. Die Philosophie, wenigstens weitgehend in ihrer bisherigen Form, bleibt nach ihm auf der Stufe der Ich-Es-Beziehung. – Für die meisten Menschen greifbarer als dieser philosophiegeschichtliche Sachverhalt ist die weite Verbreitung des Ich-Es-Verhaltens im Gesellschaftsleben der Gegenwart, wo beispielsweise die Austauschbarkeit des Menschen im Arbeitsprozeß selbstverständliche und in gewissen Grenzen auch berechtigte Voraussetzung ist. Denn allein dadurch, daß der Mensch vergegenständlicht, objektiviert, gebraucht, in seine Verfügungsgewalt bringt, kann er als zur Erde gehöriges und auf sie angewiesenes Wesen überhaupt existieren. Diese Notwendigkeit schließt aber den Verlust an Unmittelbarkeit in der Fühlungnahme mit der Wirklichkeit ein; sie läuft Gefahr, vom Menschen vergewaltigt zu werden. Aber auch ohne dies Äußerste gilt, was Buber von der Macht des Ich-Es über das Ich-Du sagt: „Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehen“ (89). Buber sagt vom eigenen Nachdenken und Sprechen über das erfahrene Leben im Ich-Du: „Ich mußte aus dem im Ich-Du und als Ich-Du Erfahrenen ein Es machen“ (1111)⁸. Andererseits sucht er in den sprachlichen Formulierungen und existenziellen Anrufen seiner Schriften eine größtmögliche Nähe zur Ursprungserfahrung zu wahren, weshalb er sagen kann: „Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch“ (1114)⁹.

Die Macht des Ich-Es-Grundwortes geht noch weiter; sie ragt mitten in das Ich-Du-Verhältnis hinein: Wir müssen objektivieren, vergegenständlichen, um mitzuteilen. Denn die Worte, die wir sprechen, sind nicht wir selbst. Die Unmittelbarkeit einer Bewegung ist normalerweise vermittelt durch unsere Leiblichkeit, durch den Ausdruck des Gesichts, durch Wort, Geste, Berührung, durch die Tat unseres Lebens. Nur in höchsten Augenblicken dialogischen Daseins legt die menschliche Zwiesprache diese Grenzen nieder. Aber die Notwendigkeit, immer wieder aus dem Beziehungsvorgang hervorzutreten, hat nach Buber den höheren Sinn, immer neu die Verwirklichung zu suchen. Wer sich mit der Es-Welt abgefunden hat, vereitelt die Erfüllung dieser Bestimmung (vgl. 104).

So findet sich der Mensch „in geschöpflicher Enge; aber er ist in den Stand gesetzt zu erkennen, daß dies seine echte Weite ist: denn diese Gebundenheit ist

⁸ Ebenso bei Schilpp-Friedman, a.a.O. 589.

⁹ a.a.O. 593.

Verbundenheit“ (262). Sie wächst, in Freiheit bejaht, „über die ganze Zweiheit von Individualismus und Kollektivismus hinaus“ (831) in eine höhere „dynamische Ganzheit des Mitseins“ (50). So kann Buber sagen: „Das Grundwort Ich-Es ist nicht vom Übel – wie die Materie nicht vom Übel ist. Es ist vom Übel – wie die Materie, die sich anmaßt, das Seiende zu sein. Wenn der Mensch es walten läßt, überwuchert ihn die unablässig wachsende Es-Welt, entwirkt sich ihm das eigene Ich . . .“ (108).

Das Zwischenmenschliche

Hieran schließt sich die Buber eigentümliche Lehre vom Zwischenmenschlichen. Sie ist die gedankliche Fassung der erfahrenen Aktualität des Dialogischen und versucht, die Eigenständigkeit und Andersartigkeit dieses „dritten Bereichs“ gegenüber dem Denken im gewohnten Subjekt-Objekt-Schema zu betonen. In „Das Problem des Menschen“ findet sich die beste Darlegung dieser „Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit“: „Was die Menschenwelt eigentümlich kennzeichnet, ist vor allem andern dies, daß sich hier zwischen Wesen und Wesen etwas begibt, dessengleichen nirgends in der Natur zu finden ist . . . Es macht den Menschen zum Menschen . . . Es wurzelt darin, daß ein Wesen ein anderes als anderes, als dieses bestimmte andere Wesen meint, um mit ihm in einer beiden gemeinsamen, aber über die Eigenbereiche beider hinausgreifenden Sphäre zu kommunizieren. Diese Sphäre, mit der Existenz des Menschen als Menschen gesetzt, aber begrifflich bisher noch unerfaßt, nenne ich die Sphäre des Zwischen . . . Das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens, . . . dessen Erkenntnis dazu helfen wird, dem menschlichen Geschlecht echte Person wiederzugewinnen und echte Gemeinschaft zu stiften“ (404–406). Eine frühere Stelle derselben Schrift spricht dieses „Leben zwischen Person und Person“ (270) ohne Rückgriff auf die Vokabel „Zwischen“ aus: „Durch die wesentliche Beziehung hingegen werden die Schranken des individuellen Seins faktisch durchbrochen, und es entsteht ein neues Phänomen, das so nur entstehen kann; eine Aufgeschlossenheit von Wesen zu Wesen . . . , eine Vergegenwärtigung des Andern . . . in der Tiefe der Substanz . . . , eine faktische, nicht bloß psychische, sondern ontische Partizipation¹⁰ aneinander“ (367/368). Hier wird sichtbar, was die Aussage meint, der eigentliche Mensch sei der Mensch mit dem Menschen (vgl. 294,

¹⁰ Buber bietet keine methodisch streng durchgeführte Begründung dessen, was der Mensch an Wirklichkeit erfährt. Aus der Entgegensetzung von „psychischer“ und „ontischer Partizipation“ könnte man folgern, daß die ontische Partizipation eine metapsychische sei, indem sie das Sein des Menschen tiefer ergreift und durchwirkt, als jeder psychische Einfluß es vermöchte. Beim Begriff der psychischen Partizipation steht bei Buber auch die immer wiederkehrende Doppeldeutigkeit von scheinbarer, in Wirklichkeit aber monologischer, subjektivistischer Darstellung des Dialogischen und echter Beziehungswirklichkeit im Hintergrund. Aus diesen Gründen wird die Entgegensetzung verständlich. Doch die ontische, dem Subjektivismus gegenüber allerdings metapsychische Gemeinsamkeit von Menschen kann nicht schlechthin bewußtseinsjenseitig sein; außerdem spricht Buber in diesem Zusammenhang ausdrücklich von der „Erfahrung des Andern“ im Selbst (hier findet sich der Begriff „Erfahrung“ anders verwandt als im 2. Abschnitt).

342, 407). Sie spricht nicht davon, daß der Mensch des Mitmenschen bedürfe, sondern sie äußert Gegenteiliges: der Mensch ist voll-ständig, das Menschenwesen ist zu seiner Fülle gediehen erst in der dynamischen Zweiheit des Menschen mit dem Menschen.

Die Bedeutung des Zwischen wird an anderer, wichtiger Stelle durch eine ontologische Beschreibung dessen, was Liebe ist, hervorgehoben: „Der Wesensakt, der hier die Unmittelbarkeit stiftet, wird gewöhnlich gefühlhaft verstanden und damit verkannt. Gefühle begleiten das metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe, aber sie machen es nicht aus; und die Gefühle, die es begleiten, können sehr verschiedener Art sein . . . , aber die Liebe ist eine. Gefühle werden ‚gehabt‘; die Liebe geschieht. Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. Das ist keine Metapher, sondern die Wirklichkeit: die Liebe haftet dem Ich nicht an, so daß sie das Du nur zum ‚Inhalt‘, zum Gegenstand hätte; sie ist zwischen Ich und Du“ (87/88, ähnlich 108; vgl. auch die Stellen aus Alexander von Villers’ „Briefen eines Unbekannten“, bei Buber 289).

Die Stelle in ihrer Ganzheit gesehen sagt von der einen Liebe als Zwischen nicht, sie sei ein Drittes, das neben Ich und Du ist, sondern die eine Liebe geschieht, der Mensch, d. h. Ich und Du, wohnt in ihr, und als solche ist sie das Zwischen von Ich und Du. Wo geschieht diese Liebe? Sie geschieht als die eine in beiden, in Ich und Du; denn in ihr wohnen sie. Die eine Liebe ist das beiden zugleich und unmittelbar Gemeinsame, das den einen und den andern als Ich für sich selbst und als Du für den andern nicht aufhebt, sondern gerade sein läßt. Dieses Gemeinsame ist ein Einziges – und doch zerstört es die personale Zweiheit von Ich und Du nicht – es ist ihr Ausdruck, geradezu ihre Offenbarung. Dies scheint mir das u. U. mißverständliche Wort Bubers vom Zwischen und Zwischenmenschlichen zu sagen; es sucht mit unzulänglichen sprachlichen Mitteln beides hervorzuheben: das Mehr an Wirklichkeit gegenüber der Ich-Es-Beziehung und die Eigentümlichkeit, daß es die Beziehungspartner nicht versklavt, sondern daß sie in ihm gerade frei sind voneinander-füreinander. Das stimmt auch zu Aussagen Bubers über die Gegenwart des Anders und seine Unmittelbarkeit zum Selbst, die oben (Abschnitt 2) analysiert wurden.

Das Zwischenmenschliche ist nach dem Dargelegten nicht mit räumlichen Vorstellungen zu vermengen, auch seine Gleichsetzung mit der materiellen Wirklichkeit des Menschen ist abwegig. Zwar stellt sich die menschliche Beziehungswirklichkeit auch notwendig im Materiellen dar, aber sie geht nicht in ihm auf. Vielmehr empfängt sie ihr Sein nach Buber aus dem personalen Wirken menschlichen Geistes, der dazu allerdings auf das Materielle verwiesen bleibt. Deshalb kann „das Wort, das gesprochen wird“ (272, 286, 443/444, 449/450, 469/470) „das gestaltgewordene Zwischen“ (418, 441) heißen, das darin gipfelt, daß die Menschen untereinander und mit Gott kein Gespräch führen, sondern – nach einem Wort Hölderlins – „ein Gespräch sind“ (474). Daher bedeutet die menschliche

Leiblichkeit nicht nur Begrenzung und Vermittlung des Geistes, sondern geradezu Entgrenzung über alle Grenzen hinaus in Unmittelbarkeit, bedeutet „den grenzenlosen Gehalt der Grenze“ (194). Das Zwischenmenschliche ist das volle Stehen in der Gegenseitigkeit, „das Einander-gegenüber“ (272) – wobei die leibliche Vermittlung im Wort die Unmittelbarkeit nicht aufhebt, sondern oft erst ermöglicht¹¹. „Das Zwischenmenschliche erschließt das sonst Unerschlossene“ (286).

Die Zwei-Einheit des Menschen und die Anderheit des Andern

Die Aussagen über die Begegnung von Ich und Du und das Grundwort erfahren bei Buber eine Verschärfung, die in die Formel gefaßt werden kann: erst die Zwei-Einheit von Ich und Du ist der eigentliche Mensch. Buber sagt: „Zu allen Zeiten wohl ist geahnt worden, daß die gegenseitige Wesensbeziehung zwischen zwei Wesen eine Urchance des Seins bedeutet, und zwar eine, die dadurch in die Erscheinung trat, daß es den Menschen gibt. Und auch dies ist immer wieder geahnt worden, daß der Mensch eben damit, daß er in die Wesensbeziehung eingeht, als Mensch offenbar wird, ja daß er erst damit und dadurch zu der ihm vorbehaltenen göltigen Teilnahme am Sein gelangt, daß also das Dasein des Ich im Ursprung alles einzelnen Menschwerdens steht“ (293). Und am Ende von „Das Problem des Menschen“, gleichsam die Höhe seiner Aussagen ersteigend, ruft Buber aus: „Betrachte den Menschen mit dem Menschen, und du siehst jeweils die dynamische Zweiheit, die das Menschenwesen ist, zusammen, . . . miteinander den Menschen darzeigend, . . . in dessen Dialogik, in dessen gegenseitig präsentem Zu-zweien-sein sich die Begegnung des Einen mit dem Andern jeweils verwirklicht und erkennt“ (407).

Diese Einsicht nimmt bewußt die Erkenntnis Feuerbachs¹² wieder auf, der schrieb: „Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen nicht in sich . . . Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt“ (342). Einheit und Unterschiedenheit von Ich und Du: auf keine seiner Ausführungen legt Buber immer wieder solchen Nachdruck wie auf die Bedeutung der Verschiedenheit des Andern vom Selbst in Dasein und Sosein. „Der Andere selber, der mir begegnet, so begegnet, daß meine Seele an die seine als an etwas rührt, was sie nicht ist und nie werden kann, was sie nicht einschließt und nie einschließen kann, und zu dem sie dennoch in diesen

¹¹ Es ist vielleicht nicht unrichtig, diesen Sachverhalt in den paradoxen Begriff der „vermittelten Unmittelbarkeit“ zu fassen, den es in dieser Ausdrücklichkeit jedoch bei Buber nicht gibt. Manchmal identifiziert er das Zwischen geradezu mit dem Wort und dem menschlichen Geist: „Geist ist Wort . . . Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du“ (103; vgl. 111; Schilpp-Friedman a.a.O. 11), wie er ja auch die Beziehungswirklichkeit selbst als Ich-Du-„Grundwort“ bezeichnet.

¹² Werke, a.a.O. Bd. II, 318, 59.

allerrealsten Kontakt zu treten vermag, dieser Andere ist und bleibt auch dem Selbst gegenüber, zu welcher Vollständigkeit immer dieses gelangen mag, der Andere; wie das Selbst, und wenn es all sein Unbewußtes integriert haben sollte, dieses einzelne, in sich gebannte Selbst bleibt. Alle mir gegenüber existierenden Wesen, die von meinem Selbst ‚eingeschlossen‘ werden, werden in solchem Ein-schluß von ihm als ein Es besessen; erst wenn ich, der uneinschließbaren Anderheit eines Wesens gewahr werdend, darauf Verzicht leiste, es mir irgend einzuverleiben, einzuverseelen, wird es mir wahrhaft zum Du. Das gilt für Gott wie für Mensch“ (571). „Gemeinschaft ist Bewältigung der Anderheit in der gelebten Einheit“ (813).

In der Auseinandersetzung mit Kierkegaard, der die Ehe mit seiner Braut opferte um der nach ihm allein wesentlichen Beziehung zu Gott willen, heißt es: „... wer in die Ehe eingegangen ist, hat in der Intention des sacramentum damit Ernst gemacht, daß der Andere ist, daß ich am Seienden nicht rechtmäßig teilnehmen kann, ohne am Sein des Andern teilzunehmen; daß ich auf die lebenslange Anrede Gottes an mich nicht antworten kann, ohne für den Andern mitzuantworten; daß ich mich nicht verantworten kann, ohne den Andern mit zu verantworten, als der (er) mir anvertraut ist. Damit aber ist der Mensch entscheidend in das Verhältnis zur Anderheit getreten... Dieser Mensch ist anders, wesentlich anders als ich, und diese seine Anderheit meine ich, weil ich ihn meine, ich bestätige sie, ich will sein Anderssein, weil ich sein Sosein will; das ist der Grund-Satz der Ehe...“ (240).

Gerade auch das Denken muß auf die Anderheit des Andern hindenken. Wieder ist es zunächst Feuerbach¹³, der hierzu mahnt: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du“ (201). So weiß Buber von der modernen Philosophie, „Da, wo sie am ernstesten von der menschlichen Existenz, Situation, Gegenwart aus fragen will“: „Es geht hier durchaus nicht mehr bloß um das aufnahmebereite und zum Symphilosophieren geneigte Du, vielmehr vorzugsweise gerade um das widerständige, weil wahrhaft um den Andern, den anders und anderes Denkenden... Dieser Mensch der modernen Philosophie jedoch, der solcherweise nicht mehr im unberührbaren Bezirk der reinen Ideation, sondern in der Wirklichkeit denkt, denkt er in der Wirklichkeit? nicht lediglich in einer gedachten? Ist der Andere, den er so an- und aufnimmt, nicht lediglich der gedachte Andere, also doch der Unwirkliche? Hält der Denker, von dem die Rede ist, dem leibhaften Faktum der Anderheit stand?“ (201).

Eine Nebenbemerkung zur Sprache Bubers sei hier eingefügt. Wenn in den letzten Zitaten Buber ausführlicher zu Wort kam, so konnte man etwas von der ihm eigenen Diktion wahrnehmen. Seine Sprache ist bildhaft, deshalb sind ihre

¹³ a.a.O. 319, 62.

Wendungen eingängig und einprägsam. Allerdings darf auch nicht verschwiegen werden, daß zufolge seiner Intention, den Leser über die philosophische Darlegung hinaus zum Vollzug des Dialogischen aufzurufen, der Ausdruck stellenweise gefühlsmäßig überspannt wird. Auch die eine oder andere Begegnung aus seinem Leben, die er zur Veranschaulichung berichtet, überzeugt manchmal nicht ganz, was nicht nur daran liegt, daß sich solche Ereignisse eigentlich nicht in Worte kleiden und mitteilen lassen.

Geschöpflichkeit und Kommunikation

Zwischenmenschliche Begegnung ist nach Buber offen zum personalen Gott hin. Diese Rückbindung der menschlichen Beziehungswirklichkeit an die absolute Person durchzieht sein gesamtes philosophisches Denken. Denn, wie Buber 1957 noch selbst bezeugt, war es „mein wesentlichstes Anliegen, die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen“ aufzuweisen (161).

Das dialogische Verhältnis des Menschen zu Gott ist wie das zwischenmenschliche Verhältnis von der Unmittelbarkeit und Gegenwart der Beziehungspartner bestimmt. Was aber beide Beziehungen nach Buber grundlegend unterscheidet, ist ihre Begrenztheit, bzw. Unbegrenztheit. Auf Grund ihrer Grenzenlosigkeit ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch allumfassend. Wendet sich der Mensch zu Gott, läßt er die Welt und die mitmenschliche Wirklichkeit nicht hinter sich zurück; denn die Liebe zu Gott schließt die Liebe zu seinen Geschöpfen ein, dies aber gerade nicht so, als sei die Schöpfung eine zwar notwendige, aber letztlich doch vorläufige Stufe auf dem Weg zum Schöpfer, sondern so, daß der wirkliche Gott als der allgegenwärtige und unmittelbare nur in der Begegnung zwischen Menschen begegnet. „Denn nicht von allem absehen heißt in die reine Beziehung treten, sondern alles im Du sehen; nicht der Welt entsagen, sondern sie in ihren Grund stellen“ (130). Von Christus sagt Buber, daß er die Wahrheit des Alten Testaments ans Licht hebe, Gott und Mensch seien nicht Rivalen; denn „in der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins“ (130; 145). „Die ausschließliche (,mit all deinem Herzen') Liebe zu Gott ist, weil er Gott ist, die einschließliche Liebe, bereit alle Liebe aufzunehmen und einzuschließen ... So macht er in der Liebe zu ihm Raum für die Liebe zu den Wesen“ (229/230). Aber auch umgekehrt: Wer sich einem Menschen ganz hingibt, spricht, selbst wenn er gottlos zu sein wähnt, Gott an. Denn das begrenzte und vergängliche Du des begegnenden Menschen übersteigt sich selbst dadurch, daß es von der Gegenwart des ewigen Du erfüllt ist. Die zwischenmenschliche Beziehung weist in ihrer Endlichkeit über sich hinaus, weil sie bewegt ist von der liebenden Ehrfurcht Gottes vor denen, die er schafft. Seine uns immer zugekehrte Liebe ist der eigentliche Beginn, der tiefste Inhalt wie auch das unabdingbar letzte Ziel all

unserer Hinwendung zu den Mitmenschen. Wenn Buber dies aussagt in Worten wie: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du“ (128), mag Gott als bloße Projektion des menschlichen Du erscheinen. Nichts lehnt er jedoch mehr ab als dies. Er warnt immer wieder vor der Tendenz jeder Religion, die in ihr enthaltene echte Gottesoffenbarung durch Kult, Lehre und Kunst zu verdecken und so vor dem wirklichen Gott zu flüchten.

Wie das Gottverhältnis sich zugleich offenbart und verbirgt im mitmenschlichen Verhältnis, so konkretisiert sich der Ernst mitmenschlichen Daseins in den Situationen des gelebten Alltags. In ihnen muß sich die Dialogik des Menschen bewähren. Diese Bewährung geschieht in der Verantwortung für das, was hier und jetzt aufgetragen ist, sei es groß oder klein. „Zeichen geschehen uns unablässig, leben heißt angeredet werden . . . Die Zeichen der Anrede sind nicht etwas Außerordentliches . . ., sie sind eben das, was sich je und je begibt . . . Was mir widerfährt, ist Anrede an mich“ (183). So sagt das Wort „Selbstverantwortung“ nur dann etwas aus, „wenn das ‚Selbst‘, vor dem ich mich verantworte, in das Unbedingte durchsichtig wird“ (191). Die Dialogisierung des geschöpflichen Daseins ist kein Idyll, das der technischen Wirklichkeit von heute nicht standhielte. Eine nüchterne Brüderlichkeit der Menschen, die in der gleichen Fabrik arbeiten, dem gleichen abstumpfenden Betrieb unterworfen, vermag den in allem Geschehen verborgenen Schöpfungssinn aufzudecken, ohne daß dadurch die Arbeit ihrer oft unmenschlichen Härte entledigt wäre; aber sie ist nicht mehr leer und sinnlos (vgl. 211).

Es wird sichtbar, daß Begegnung mit dem Schöpfer in seiner Schöpfung etwas ganz Gewöhnliches ist, so alltäglich und gewöhnlich wie wir selbst und alles uns Umgebende, und doch birgt sie das eigentlich Religiöse. „Daß es die Welt, daß es den Menschen, daß es die menschliche Person, dich und mich gibt, hat göttlichen Sinn“ (133).

Dies ist der Ort, an dem sich die eingangs auftauchende Frage beantwortet, wer es sei, der den Menschen anspricht und so seine Mensch- und Sprachwerdung in Gang bringt: es ist das anrufende ewige Du, das den Menschen ins Sein ruft und ihn unter seinen Anspruch stellt. Das Wort Gottes macht das Wort des Menschen möglich; wenn Gott aber den Menschen in die Beziehung zu sich einsetzt, setzt er ihn zugleich in die Beziehung zu seinesgleichen. Buber lehnt es ab, Beziehung, wie er sie versteht, mit Relativität und Beziehungslosigkeit mit Absolutheit gleichzusetzen: „Die reine Beziehung als Abhängigkeit verstehen wollen heißt den einen Träger der Beziehung und damit sie selber entwirklichen wollen“ (134)¹⁴. Für Buber ist es unumstößlich, daß Gott mit den Menschen Beziehungen eingeht. Dabei büßt er seine absolute Transzendenz über Mensch und Welt nicht ein.

Freiheit und Notwendigkeit, Gottes Alleinwirksamkeit und menschliches Mitwirken, daß er mein Selbst umfaßt und es doch nicht ist, daß er, absolut und

¹⁴ Schilpp-Friedman, a.a.O. 614/5.

souverän, meinerwegen zum Du wird – diese Antinomik des Daseins ist unauflöslich; sie macht aber den Sinn des Lebens aus, auch wenn das Denken hier keinen Durchgang findet. „Ich muß beide in einem zu leben auf mich nehmen, und gelebt sind sie eins“ (143). Mit dieser Entsicherung des Menschen ist freilich jedes Sicherheitsbewußtsein zunichte gemacht. Denn nicht einmal Gott garantiert mir meine Entscheidung, ich selber muß sie in meinem Gewissen durchtragen. Nicht allerdings das geläufige und abgenutzte Gewissen der Oberfläche – allein „das unbekannte, immer neu entdeckungsbedürftige Gewissen auf dem Grunde... ist auch in der einigen Gelassenheit jeder echten Entscheidung wirkend. Die Gewißheit, die durch dieses Gewissen erzeugt wird, ist freilich nur eine personhafte; es ist die ungewisse Gewißheit; aber was hier Person heißt, ist eben die angerufene und antwortende“ (249). Solches Eingehen auf die nicht greifbare Wahrheit jeder Situation, die einzig und einmalig ist, relativiert die allgemeingültigen und absoluten Regeln sittlichen Verhaltens in keiner Weise. Aber „auslegen muß der Mensch die ewigen Worte, und zwar mit dem eigenen Leben“ (1118). „Das Wagnis sichert uns die Wahrheit nicht; es führt uns nur in ihren Atemraum, und es allein“ (251).

Das Verhältnis zwischen der mitmenschlichen Beziehung und der Beziehung des Menschen zu Gott wurde hauptsächlich nach dem 3. Teil von „Ich und Du“ bestimmt. Buber hat sich mehrfach auf Fragen und Einwände hin zu diesem zentralen Problem geäußert, etwa 1958 im Nachwort zu „Ich und Du“ (168–170), zuletzt noch vor wenigen Jahren mit Sätzen, die vielleicht nicht so ausgewogen sind, daß sie seine Ansicht unzweideutig klar umschreiben oder gar beanspruchen können, die Frage wirklich zu lösen. Buber schreibt: „Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der menschlichen Beziehung zu Gott und der zum Mitmenschen war und ist es mir einfach darum zu tun, daß die Beziehungen beider wesensgleich sind, weil beide die unmittelbare Hinwendung zu einem Du bedeuten und beide in aktueller Gegenseitigkeit ihre Erfüllung finden. Das ‚ontologische Problem‘, welche der beiden Begegnungen ‚die primäre‘ sei, ist von meiner Grundanschauung aus überhaupt nicht zu stellen. Die menschliche Person ist ja ohne die Begegnungsmöglichkeit mit anderen Menschen recht wohl denkbar, aber ohne die mit Gott vermag ich sie nicht zu denken. Auf der Ebene der persönlichen Lebenserfahrung ist die Begegnung mit dem Menschen naturgemäß das Erste; man mache jedoch nur Ernst mit der Einsicht, daß die genetisch unableitbare Einzigkeit des Menschen den Anteil eines schöpferischen Aktes voraussetzt, und die Ursprünglichkeit des Kontrakts zwischen Gott und Mensch ist offenbar.“¹⁵ Selbst wenn man glaubt, Buber habe die Behauptung der Wesensgleichheit beider Beziehungen in diesen Sätzen durchgehalten, so bleibt immer noch offen, worin ihre Gleichheit gründet, aber auch, worin ihre Unterschiedenheit ihren Ursprung hat.

¹⁵ a.a.O. 593/4. Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VI.

Urdistanz und Beziehung

Ist Gemeinschaft nun „mehr“ als der je Einzelne, aus denen sie besteht? Ist der Rückfall in Individualismus und Kollektivismus nicht auch bei Buber unvermeidlich? Schwankt er nicht selbst zwischen einem Primat der Beziehung und einem Primat des Ich?¹⁶ Welchen von beiden kommt die Führung zu? Oder ist die Frage falsch gestellt?

Man kann gegensätzlich lautende Aussagen Bubers einander gegenüberstellen, um die Ganzheit seiner Anschauungen einzufangen: „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du“ (85), und: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es“ (79), und: „... daß erst der Mensch, der zum Einzelnen, zum Selbst, zur wirklichen Person geworden ist, ein vollkommenes Wesensverhältnis zum anderen Selbst haben kann ... Die große Beziehung gibt es nur zwischen wirklichen Personen ... Zwar sagt das Kind erst Du, ehe es Ich sagen lernt; aber auf der Höhe des persönlichen Daseins muß man wahrhaft Ich sagen können, um das Geheimnis des Du in seiner ganzen Wahrheit zu erfahren“ (372/373).

Das scheint gesichert, daß hier von einem Werden des Menschen die Rede ist. Buber selbst spricht von „Menschwerdung“ (449), wie wir sahen. Ebenso scheint festzustehen, daß das Ich sich um so mehr in seiner Personalität entfaltet, je weiter es sich zum Du hin aufschließt. Dieser Wachstumsprozeß wird in Gang gebracht und gehalten durch die Annahme des Selbst durch den Andern, das Du, sei es das Du Gottes oder das Du eines Menschen. „Denn das innerste Wachstum des Selbst vollzieht sich aus dem (Verhältnis) zwischen dem Einen und dem Andern, unter Menschen also vornehmlich aus der Gegenseitigkeit der Vergegenwärtigung – aus dem Vergegenwärtigen (des) anderen Selbst und dem sich in seinem Selbst vom Anderen Vergegenwärtigtwissen – in einem mit der Gegenseitigkeit der Akzeption, der Bejahung und Bestätigung“ (423). Somit herrscht zwischen der menschlichen Beziehung einerseits und der Selbständigkeit ihrer beiden Pole andererseits keine Ausschließlichkeit, sondern sie befreien einander in dem einen ganzen Geschehen der dialogischen Beziehung zur vollen Höhe ihrer eigenständigen Daseinsweise, schließen einander also notwendig ein, bedingen einander und nehmen in gleichem, nicht in umgekehrtem Sinne zu und ab.

Was aber sind die Voraussetzungen dieses Werdevorgangs im Menschen? Denn nach den vorangegangenen Überlegungen muß auch in seinen Anfängen der Mensch schon ein, wenn auch verhülltes und unentfaltetes personales Selbst sein, um mit anderen Personen Beziehungen aufnehmen zu können, andererseits muß er schon immer in Gemeinschaft mit personalem Sein stehen, soll er selbst als Person angesprochen werden. Das ruft die Frage nach den Ursprüngen des Menschen hervor.

¹⁶ a.a.O. 113.

Es darf festgestellt werden, daß der folgende, bei Buber selbst aufgefundene Ansatz allein imstande ist, den erwähnten Zirkel in der menschlichen Dialogik zwischen dem Sichereignen der Begegnung und dem Sichereignen von Ich und Du zwar nicht in seiner Tatsächlichkeit auf Vorgegebenes zurückzuführen – denn er ist unableitbar und unrückführbar –, wohl aber in seiner ontologischen Möglichkeit verständlich zu machen. Ebenso klärt er, warum im Vorausgehenden von einer zweifachen „Menschwerdung“ die Rede sein konnte, von der Grundlegung der menschlichen Wirklichkeit durch den Anruf des schöpferischen Wortes Gottes und der Entfaltung des menschlichen Wesens in der Anrede durch das mitmenschliche Du.

Es soll ergründet werden, worin die „Seinskategorie“ Mensch, die „besondere Seinsweise“ des Menschen „ihren Seinsgrund hat“ (411). Buber findet ihn in einem „gründenden Doppelverhältnis“ (449), dem „Doppelprinzip des Menschseins“ (416, 419) von Urdistanz und Beziehung. Die Urdistanz – auch „Urdistanzierung“ (412) und „Distanzierungsakt“ (415, 416), selbst plural „Distanzakte“ genannt (416) – ist nach Buber die logische Voraussetzung der Beziehung, des „In-Beziehung-Tretens“ (412), des „Beziehungsaktes“ (415). Das ergibt sich daraus, „daß man nur zu distanzierterem Seienden, genauer: zu einem ein selbständiges Gegenüber gewordenen, in Beziehung treten kann. Ein selbständiges Gegenüber aber gibt es nur für den Menschen“ (412). Denn Welt als solche und den Mitmenschen in seinem Sein wie auch sich selbst hat der Mensch deshalb inne, weil er „das Wesen ist, durch dessen Sein das Seiende von ihm abgerückt und in sich anerkannt wird... Erst wenn einem Seienden ein Seinszusammenhang selbständig gegenüber, selbständiges Gegenüber ist, ist Welt“ (413). Dieses Freigeben des Gegenübers in sein Eigensein ist „für den Menschen als solchen konstitutiv“ (413, 1114/1115). Innerhalb des Doppelprinzips von Urdistanz und Beziehung waltet nach Buber keine dialektische Verschränkung, kein wechselseitiges Bestimmungsverhältnis, kein Parallelismus. Von der Urdistanz her ist nur die Möglichkeit des Beziehungsaktes einzusehen, nicht aber schon seine Tatsächlichkeit vorauszusehen. Die Urdistanz antwortet somit auf die Frage: Wie ist der Mensch möglich?, die Beziehung auf die Frage: Wie ist der Mensch wirklich? (vgl. 416). Andererseits wird ausdrücklich betont: „Der Distanzierungsakt des Menschen ist ebensowenig wie sein damit verbundener Beziehungsakt als ein Erstes zu fassen“ (415). Was heißt das? – Durch die Worte „ebensowenig“ und „verbunden“ werden beide Pole wieder in unmittelbare Nähe gerückt. Das kann doch nur besagen, daß der Fähigkeit des Menschen zur Verselbständigung ein Moment immer schon vollzogener Distanz wie immer schon eingegangener Verbindung vorausliegt.

Diese Schwierigkeit der Interpretation gründet wohl in der begrifflich und gedanklich unklaren Unterscheidung Bubers zwischen den Akten der Distanzierung und Beziehung und dem sie ermöglichenden ontologischen Prinzip der Distanz und Bezogenheit. Eine Stellungnahme Bubers zu Fehldeutungen seines Werkes

zeigt, daß diese Schwierigkeit wirklich besteht (1112–1113). Hier wird die Ur-
distanz eindeutig als ontologisches Prinzip und als logische Möglichkeitsbedingung,
nämlich „als elementare Voraussetzung“ der Dualität von Ich-Du und Ich-Es
verstanden. Es wird nachdrücklich betont, daß die Distanzierung in diesem Sinne
keine „reflektive Haltung“, kein Absinken des Gegenübers zum bloßen Objekt,
zum Es bedeute; sie sei vielmehr „der Urakt, die Urhaltung des Menschen, die ihn
zum Menschen macht“. Denn der Mensch „ist das Wesen, durch dessen Sein das
Seiende von ihm abgerückt wird. Nicht durch Reflexionen, sondern durch das
menschliche Sein“. Ungedacht bleibt bei Buber nur, daß alle Unterschiedenheit der
Seienden und die den geistig-personalen Seienden eignende Mächtigkeit, ihr Gegen-
über immer schon in sein Selbstsein entlassen zu haben, wie auch jede Beziehungs-
möglichkeit in der vorgängigen Verbundenheit des Seins selbst gefaßt ist und
bleibt, ob nun diese Einheit, die das Sein selbst birgt, in der aktuellen Beziehungs-
wirklichkeit des Ich-Du-Verhältnisses eingeholt wird oder nicht. Insichständigkeit
der menschlichen Person und Verbundenheit mit anderen Personen greifen dialek-
tisch ineinander und vermitteln sich gegenseitig, in der willkürlichen Verabsolutie-
rung der Einheits- oder der Verschiedenheitsfunktion wird das personale Sein des
Menschen jedoch verfehlt. Dieses dialektische Verhältnis von Personalität und
Gemeinschaftlichkeit spielt aber in zwei verschiedenen Räumen, die wiederum
dialektisch miteinander verzahnt sind: in dem (transzendentalen) Bereich des allem
Tun und Wissen vorausliegenden, für das Menschsein konstitutiv-fundamentalen
Selbst- und Mitseins – und dem aus jenem erwachsenden (kategorialen) Bereich
welthaft-alltäglicher Einzelakte des Menschen, in denen er Stellung nimmt, sich
von seiner Mitwelt distanziert oder sich mit ihr verbindet, immer aber das Grund-
befinden seines personalen Seins in die konkreten Vollzüge hinein vermittelt und
auslegt. Buber scheint demgegenüber in dem menschliches Tun begründenden und
ihm deshalb vorausliegenden Bereich nur den einen Pol der Spannung zwischen
der Selbstheit der Person und ihrer Gemeinschaftlichkeit, nämlich die der Selbst-
heit entspringende Distanz zum Andern zu kennen, während er die Gemeinschaft-
lichkeit erst im Feld menschlicher Einzelbetätigungen ansetzt. Auf Grund seiner
Sicht muß Buber allerdings mit Recht folgern, daß zwischen entgegengesetzten
Bestimmungen solch verschiedener Räume kein Parallelismus und keine wechselseitige
Abkünftigkeit im Sinne eines dialektischen Begründungszusammenhangs
bestehen kann.

Durchaus nicht vereinfacht wird Bubers Versuch einer philosophischen Grund-
legung der Ich-Du-Beziehung durch die Formulierung, daß die Grundworte Realisierungen des „Aprioris der Beziehung“, „des eingeborenen Du am begegnenden“
sind (96). Hier scheint auf der Suche nach einer Rückführung der komplexen Ich-
Du-Erfahrung auf einfachste Urgegebenheiten die Ursprünglichkeit und Unauflöslichkeit dieses Verhältnisses aufgegeben und wieder in die Subjektivität des
Selbst zurückgenommen. Doch dies täuscht die Unvollkommenheit der über-

nommenen Begriffswelt vor¹⁷. Gemeint ist das oben Angedeutete: der je und je zu verwirklichenden freien Begegnung liegt ein Bereich voraus, in dem der Mensch zwar noch unentfaltet, aber doch real mit personalen Seienden verbunden ist. Dieser Bereich ist der Raum der Freiheit, in dem Begegnungen gelingen und fehlgehen können, oder in dem sie mißbraucht werden oder auch ganz ungenutzt bleiben. –

Die Untersuchung der Dialogik des Menschen in den Schriften Bubers hat ergeben: Der Mensch gelangt in der Begegnung mit dem Mitmenschen wie mit Gott zu seiner eigentlichen Bestimmung. In solcher Begegnung steht er dem Andern als Ich und als Du gegenüber. Der Zerfall solcher Ich-Du-Beziehung ist die nicht mehr eigentlich personale Ich-Es-Beziehung. Person und Beziehungswirklichkeit stehen in einem eigentümlichen gegenseitigen Fundierungszusammenhang. Beider Aktualität ist ermöglicht durch den Grundbestand menschlichen Seins, das Gottes absolut freies Wort ins Leben rief.

ZEITBERICHT

„Handbuch eines Gorillas“

Es handelt sich, wie man vermuten könnte, um keinen Affen, sondern um eine gewisse Spezies Mensch, die jedoch nicht wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem besagten Affen so genannt wird, sondern wegen ihrer inneren Haltung, die ihre Gegner offenbar an die Früh- oder Vorgeschichte des Menschen erinnert. „Gorillas“ wurden und werden noch in Lateinamerika nach dem Sturz Perons jene genannt, die sich, extrem reaktionär, jedem Fortschritt auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet widersetzen.

Wir entnehmen diesem „Handbuch“ die Ansichten eines „Gorillas“ über das Christentum:

Für einen „Gorilla“ ist es im allgemeinen selbstverständlich, daß er sich zum Christentum bekennt, vor allem wenn damit die Beziehung zur westlichen Welt sichergestellt ist oder wenn es ihm hilft, sich die Treue seiner Frau zu wahren. Aber in diesem Christentum gibt es seiner Ansicht nach einige Irrtümer, die man beseitigen muß:

1. Christus war kein armer Zimmermann, sondern ein junger römischer Patrizier aus einer der besten Familien. Er war natürlich kein Jude.

2. Christus vertrieb keineswegs die Geldwechsler aus dem Tempel. Da er wußte, daß sie zu den energischsten Verteidigern der freien Welt gehören, verband er sich mit ihnen, um den Kommunismus zu bekämpfen.

3. Nächstenliebe, der Rat, die Schätze dieser Welt dranzugeben, und was über das Kamel und das Nadelöhr gesagt ist, ist nichts als die demagogische Redeweise eines klugen Politikers.

4. Der „Stern aus dem Osten“ muß in „Stern aus dem Westen“ umbenannt werden.

Das Handbuch ist von Carlos del Peral geschrieben und bei Jorge Alvarez in Buenos Aires erschienen.

¹⁷ a.a.O. 600.