

Wilhelm Schwendemann

Begegnung – Beziehung – Menschsein – Menschenwürde. Ein paar Bemerkungen zu Bubers Verständnis der philosophischen Anthropologie

I. Einleitung

Martin Buber (1878–1965) zählt zur Denkströmung der philosophischen Dialogik oder auch Dialogphilosophie, die nach dem Zweiten Weltkrieg ihre Wirkung entfaltete, aber schon zwischen den beiden Weltkriegen maßgebliche philosophische Werke hervorgebracht hat. Zu nennen wären neben Martin Bubers *Ich und Du* (1923, vgl. Buber, *Ich und Du*) zum Beispiel Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (1921, vgl. Rosenzweig 2011), Ferdinand Ebners *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921, vgl. Ebner 2009) oder auch Gabriel Marcells *Journal métaphysique* (1927, vgl. Marcel 1958). Diesen Denkern ist gemeinsam, dass sie der Begegnung, der Beziehung mit dem Anderen, dem Ereignis oder Widerfahrnis des Dialogischen und der Sprache einen bedeutenden Sinn einräumen. Die philosophische Denkströmung nimmt natürlich Platons Darstellung des dialogischen Sokrates auf, zielt aber auf eine existenzielle Neubestimmung des Menschen (vgl. Schwendemann 2018, S. 10–20). In den sokratischen Dialogen wird das Denken oder das Nachdenken als »das innere Gespräch der Seele mit sich selbst« (Platon, *Sophistes* 263e–264a/2019) charakterisiert, was dann als Rede (Logos) den spezifisch platonischen Prozess der Dialektik (die Ermittlung von wahr und falsch durch Bejahung und Verneinung, *phasis* und *apophasis*) in Gang setzt. Die sog. Dialogiker_innen nehmen aber den Dialog nicht nur als äußere Form oder als einen Modus wahr, sondern zielen auf Dialog als *Gespräch*. Buber spricht vom *echten Gespräch*, das von purer Kommunikation zu unterscheiden sei: »Ich muss es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.« (Buber, *Antwort*, S. 471). Im echten Gespräch transzendiert der Mensch und verweist gleichzeitig auf die Beziehung zum ewigen DU, auf Gott, dem man aber nicht als metaphysischem Wesen, sondern nur in Alltagssituationen begegnet. Buber kann schreiben:

»Die menschliche Person ist ja ohne die Begegnungsmöglichkeit mit anderen Menschen recht wohl denkbar, aber ohne 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 jedes Menschen den Anteil eines schöpferischen Aktes voraussetzt, und die Ursprünglichkeit des Kontakts zwischen Gott und Mensch ist offenbar.« (Ebd., S. 472)

Die Ich-Du-Beziehung als wesentliches anthropologisches Merkmal ist nach Bubers Verständnis eine »Urhaltung [...], die ihn zum Menschen macht. Sie ist auch die Voraussetzung für das In-Beziehungtreten des Menschen [...] Der Mensch sage ich, ist das Wesen, durch dessen Sein das Seiende von ihm abgerückt wird. Nicht durch Reflexionen, sondern durch das menschliche Sein« (ebd., S. 473). Dialog hat so einen eigenen Sinnbestand und ist ein wechselseitiges und gegenläufiges Geschehen mit einer dreifachen Subjektbeziehung: der Mensch zu sich selbst – zu anderen Menschen und zu Gott als dem ewigen DU (vgl. Heinrichs 1981, S. 697–703). Buber sieht in dieser Grundkonstitution des Menschen auch die Geschichtlichkeit des Menschen in der Geschichte Gottes begründet, weil auf der Seite des Menschen die Erfahrung der erfüllenden Begegnung, der gelingenden Beziehung hinzukommt:

»Von dem Gespräch Gottes mit dem Menschen aber ist zu sagen, daß sogar die alleruniversalsten Gebote in Gesprächen Gottes mit den einzelnen Personen ungeahnte Interpretationen gewinnen: die Situation liefert die Interpretation. Es bedarf aber der Interpretationen, weil die Geschichte wirklich und Gott der Gott der Geschichte ist.« (Buber, Antwort, S. 475)

II. Das ewige DU

Das Ich wird am Du zum Ich (Ich und Du), was bedeutet, dass es außerhalb dieser konkreten Beziehung weder Du noch Ich geben kann, auch kein göttliches DU in Bezug auf den Menschen:

»Nur in der Beziehung ist er mein Du, außerhalb der Beziehung zwischen uns existiert dieses Du nicht. Es ist somit falsch zu sagen, die Begegnung sei umkehrbar. Weder ist mein Du identisch mit dem Ich des Andern noch dessen Du

mit meinem Ich. Der Person des Andern verdanke ich, daß ich dieses Du habe; aber mein Ich – worunter hier das Ich des Ich-Du-Verhältnisses zu verstehen ist – verdanke ich dem Dusagen, nicht der Person, zu der ich Du sage.« (Buber, Antwort, S. 475)

Deswegen muss Offenbarung als theologische Kategorie für Buber mit Beziehung und Begegnung verbunden sein, an der sowohl das Menschliche im Menschen als auch das Göttliche teilhat (vgl. ebd., S. 476), aber die Begegnung mit dem göttlichen DU bindet den Menschen, weil er Anteil an dieser Beziehung hat. Der Referenzrahmen der philosophischen Dialogik, also der Wissenschaft des Dialogs, ist bei Buber¹ und Rosenzweig eine Form jüdischen Gottesglaubens, der als personaler Gottesglauben zu definieren wäre. Gegen radikal konstruktivistische Modelle oder Modelle idealistischer Seinsphilosophie oder auch Spielarten des Rationalismus bei Descartes (vgl. Heinrichs 1981, S. 697) oder auch Spinoza (vgl. Spinoza 1996) wird das echte Gespräch hervorgehoben. Das echte Gespräch wird jedoch ständig bedroht.

»Buber geht es darum, mit der Ich-Du-Beziehung ein Weltverhältnis sichtbar zu machen und wiederzugewinnen, welches nicht auf einseitige Nutzungs- und Machtinteressen ausgerichtet ist. Dies gilt für das zwischenmenschliche Verhältnis, für das Verhältnis des Menschen zur Natur und für die Beziehung zur Kunst. Für Buber haben alle Dialoge eine religiöse Dimension, insofern alle ›Linien der Beziehung‹ im ›ewigen Du‹ zusammenlaufen.« (Martin Buber-Gesellschaft 2017)

Die philosophische Abgrenzung gegen Immanuel Kant oder Friedrich Nietzsche liegt auf der Hand – in beiden philosophischen Ansätzen sehen die Dialogiker doch so etwas wie Antithesen zu ihren eigenen Entwürfen oder im Fall Nietzsches auch so etwas wie einen menschen-

1 Buber schreibt zum Dialogisch-Zwischenmenschlichen Folgendes: »Ich meine jedoch mit der Sphäre des Zwischenmenschlichen lediglich aktuelle Ereignisse zwischen Menschen, [...] denn die Partizipation beider Partner ist prinzipiell unerlässlich. Die Sphäre des Zwischenmenschlichen ist die des Einander-gegenüber; ihre Entfaltung nennen wir das Dialogische.« (Martin Buber: Schriften über das Dialogische (= MBW 4), S. 215) und weiter: »Im echten Gespräch geschieht die Hinwendung zum Partner in aller Wahrheit, als Hinwendung des Wesens also.« (ebd., S. 225; vgl. auch Schwendemann 2018, S. 10).

feindlichen Nihilismus. Die andere Front ist der formale Dualismus von Subjekt und Objekt. Das dialogische Gespräch wird von den Vertretern der Dialogphilosophie als »offene Verhältniseinheit pluraler Freiheiten« und gerade nicht als Subjekt-Objekt-Beziehung gesehen. Das eigentliche Du des Menschen sei aber, so Buber, nicht im Menschen zu finden (vgl. Buber, Werke Bd. 1, S. 294). Das ansprechende Wort sei eine eigene Realität, wie besonders Franz Rosenzweig in seiner Kritik an Kant und Hegel betont: Vor allem in den religiösen Texten des Judentums wie in der Bibel sei die Anrede des Menschen durch Gott hervorzuheben.

»Im Ernstnehmen der gesprochenen Sprache mit ihrem Bedürfen des Anderen und der Zeit gewinnen die drei transzendentalen Ideen (Welt, Mensch, Gott) als Schöpfung, Offenbarung und Erlösung Zuordnung und Wirklichkeit. Die Mitte dieses Denkens bildet das Verständnis von Sein als in der sprachlichen Begegnung sich zeitigender Offenbarung der Liebe« (Heinrichs 1981, S. 698).

Buber geht von der These aus, dass Menschen grundsätzlich einen zweifachen Zugang zur Welt und zur Wirklichkeit hätten: einmal in Form einer dialogischen Beziehung zu anderen Menschen, die er Ich-Du-Beziehung nennt, und zum andern als rationaler, und auf Erfahrung und Gebrauch zielender, reflektierender Zugang vor allem zur Gegenstandswelt, den Buber Ich-Es-Beziehung nennt. Die Ich-Du-Beziehung zielt auf Wesentliches im Menschen und könne eben auch nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden; die Ich-Es-Beziehung setze immer nur einen Aspekt des Menschseins ein, zum Beispiel das rationale Zugehen auf Gegenständliches (vgl. Buber, Ich und Du, S. 7). Beide Beziehungsformen zur Welt und zur Wirklichkeit nennt Buber Grundworte; das Ich des Menschen sei in beiden Grundworten existent, aber nicht als absolutes, d.h. völlig unabhängiges Ich (vgl. ebd., S. 7f), weil beide Grundworte immer einen Bezug benötigten. Eine vollumfassende personale Beziehung gebe es aber nur in der personalen Ich-Du-Beziehung. Man könne keinen Menschen haben oder besitzen; man könne zum Anderen nur in Beziehung treten. Die Ich-Du-Beziehung sei etwas Lebendiges, Dynamisches, während die Ich-Es-Beziehung distanzieren und auf Distanz bedacht sei. In der Ich-Es-Beziehung drücke sich Erfahrung aus, aber die Erfahrung lasse keine Partizipation zu, weil die Erfahrung im Erfahrenden liege. Erfahrung sei so etwas wie der Gegenspieler von Begegnung (vgl. ebd., S. 8). Nur

das echte Gespräch ist nach Buber in der Lage, dem anderen Menschen wesentlich zu begegnen: »Jede wirkliche Beziehung zu einem Wesen oder einer Wesenheit in der Welt ist ausschließlich« (ebd., S. 79). Die Befähigung zu dieser Form des Gesprächs komme nach Buber aber ausschließlich von Gott: »In der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins« (ebd.). Gott lässt sich aber wiederum nur in der Begegnung und im Sich-Einlassen auf die Anrede finden: »Man findet Gott nicht, wenn man in der Welt bleibt, man findet Gott nicht, wenn man aus der Welt geht. Wer mit dem ganzen Wesen zu seinem Du ausgeht und alles Weltwesen ihm zuträgt, findet ihn, den man nicht suchen kann« (ebd., S. 80). Buber kann in diesem Zusammenhang von einer sakramentalen Existenz sprechen; er meint damit, dass Gott zum Menschen in der Fremdheit des Anderen kommen will, und vice versa, dass die Beziehung zu Gott sich nur in der Begegnung mit dem Mit-menschlichen in der Welt realisiert (ebd., S. 80):

»Gott will zu seiner Welt kommen, aber er will zu ihr durch den Menschen kommen. Dies ist das Mysterium unseres Daseins, die übermenschliche Chance des Menschengeschlechts [...]. Das ist es, worauf es letzten Endes ankommt: Gott einlassen. Man kann ihn aber nur dort einlassen, wo man [...] wirklich steht, [...] wo man ein wahres Leben lebt. Pflegen wir heiligen Umgang mit der uns anvertrauten kleinen Welt [...]« (Buber Werke Bd. 1, S. 100; vgl. Buber, Werke Bd. 3, S. 738).

Wirklichkeit ist für Buber in erster Linie Widerfahrnis, und in dieser Widerfahrnis ist Begegnung mit dem menschlichen Du und dem ewigen Du möglich, was die Akzeptanz des Konkreten um seiner Heiligung willen voraussetzt (Buber, Werke Bd. 3, S. 738).

III. Begegnung als Basiskategorie

Aber Gott ist nicht Gegenstand unseres Denkens, kein Objekt, über das der Mensch verfügen kann, wie es ihm beliebt: »Gott wird durch jedes Wort eingeschränkt, das ihn nicht zum Empfänger, sondern zum Gegenstand hat; nicht von Gott, sondern von der Begegnung reden wir. Der Begegnung gegenüber aber verhält es sich so, daß die »paradoxalen« Ausdrücke ihre unvergleichliche, unsubsumier-

bare Einmaligkeit respektieren, die durchlogisierten nicht.« (Buber, Antwort, S. 480) Nur in dieser Begegnung mit Gott, so Buber, werde der Mensch nicht nur begegnungswillig, sondern auch begegnungsfähig (vgl. ebd., S. 480). Das Ich-Du-Verhältnis hält nur das echte Gespräch, die echte Begegnung bereit, nicht objektive Erkenntnis dieses Seins des Anderen (vgl. ebd., S. 481): »Das Sein des Anderen können wir in der Begegnung erreichen und dann kommunizieren wir nicht mit einer Erscheinung, sondern mit ihm selber.« (Ebd., S. 482) Aber man muß wirklich berührt werden, d.h. sich einlassen können, um Vertrauen aufzubauen, was im gleichen Maß auch für das ewige DU gilt: Hier geht es immer zuerst um ein Vertrauen auf »chässäd«, auf die Zuverlässigkeit, auf die Bundestreue Gottes (ebd., S. 506f). Gott ist es, der sich auf den Menschen dialogisch einläßt bzw. immer wieder einlassen will, was das Geheimnis der Liebe bleibt (vgl. ebd., S. 509). Gott tritt immer wieder ein in ein dialogisches Verhältnis zum Menschen: »Hier waltet keine Dialektik, sondern das nicht zu dialektisierende Geheimnis der Urbeziehung zwischen Gott und Mensch, je und je sich in Momenten faktischen Geschehens in Biographie und Geschichte kundgebend.« (Ebd., S. 509) Bubers Verständnis des Menschen zugewandten und mit ihm kommunizierenden Gottes ist aus seiner Beschäftigung mit dem Chassidismus entstanden: »ich habe es durch mein Herz wie durch ein Sieb gehen lassen, weil hier ein Weg ist, ein nur eben zu ahnender, aber ein Weg.« (Ebd., S. 517) Dieser Umgang mit der Gottesbeziehung befähigt das von Buber geforderte Offenbleiben des Menschen für dialogische Kommunikation, ja ist für ihn überhaupt die Voraussetzung eines religiösen Lebens: »Die Diskontinuität wird auch hier nicht überwunden; wir nehmen sie auf uns und bewältigen sie durch den verwirklichten Primat des Dialogischen.« (Ebd., S. 523)

IV. Buber und die Menschenrechte

Martin Buber hat sich, soweit ich weiß, nicht dezidiert zum Verhältnis von Menschenwürde zu den Menschenrechten der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verhalten;² woran das liegt, ist müßig zu ergründen. Nach den traumatischen Erfahrungen des Nationalsozialismus hat Buber durchaus die Fähigkeit zum bösen Handeln ernstgenommen (vgl. Buber, Bilder von Gut und Böse; vgl. auch Bourel 2017) – seine Überlegungen berühren aber immer die grundlegenden Sphären des Menschseins und der Möglichkeit, sich zu verfehlen und so im Sinn des Wortes geradezu beziehungslos zu werden, d.h. gottlos. Zum Nationalsozialismus äußert er sich z.B. in Briefen oder in ANTWORT auf die Frage, wer für ihn Hitler sei. Die Antwort, die er gibt, lässt den Menschen Hitler zu, aber wehrt der nationalsozialistischen Ideologie, die als menschen- und gottfeindlich charakterisiert wird:

»Hitler ist nicht mein Antagonist im Sinn eines Partners, »den ich bestätigen kann, indem ich ihm widerspreche«, [...], denn er ist unfähig, einen wirklich anzureden und unfähig, einen wirklich anzuhören. Das habe ich einmal persönlich erfahren, als ich ihn, wenn auch nur in der technischen Übermittlung des Rundfunks, reden hörte. Ich wußte, daß diese Stimme imstande war, mich mitsamt unzähligen meiner Brüder zu vernichten; aber ich erfuhr, daß sie ungeachtet solcher Macht nicht imstande war, das Gesprochene und vernommene

- 2 Die Unterdrückung der jüdischen Bevölkerung durch die Nationalsozialisten thematisiert Buber direkt. Vgl. z.B. Buber, Brief an Gandhi; Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose; Sie und wir. In seinem »Brief an Gandhi« bezieht sich Buber direkt auf die Reichspogromnacht vom 9./10. November 1938 und »auf die Brandlegungen in Synagogen und auf die Konzentrationslager, auf die Torturen, denen die Juden zum Opfer fielen und auf den völligen Entzug ihrer Menschenrechte. Er äußert sich irritiert über den Vorschlag, die *Satyagraha* im Kontext der nationalsozialistischen Judenverfolgung anzuwenden, und stellt sich die Frage, ob ein gewisser Grad an Gewalt nicht unausweichlich oder notwendig sei.« (Ferrari 2019, S. 57; vgl. Buber, Zum Problem von Politik und Moral). In *Schweigen und schreiben* (1944) thematisiert Buber die Shoah (vgl. Buber, Schweigen und Schreiben) und wie ein jüdisches Leben nach der Shoah noch möglich ist (vgl. Buber, An der Wende)? Konkret setzte sich Buber sehr wohl für Menschenrechte verschiedener Gruppen ein (vgl. Ferrari 2019, S. 70; siehe auch Marin 2012 und Siegfried Karl & Hans-Georg Burger (Hrsg.) 2014).

ne Wort in die Welt zu setzen. Und schon eine knappe Stunde danach habe ich im »Satan« den »armen Teufel« zu ahnen bekommen, den armen Teufel an der Macht, und zugleich habe ich meine dialogische Ohnmacht verstanden. Ich hatte zu antworten, aber nicht dem, der geredet hatte. Insofern eine Person ein Teil einer Situation ist, habe ich zu antworten, aber nicht gerade der Person.« (Buber, Antwort, S. 505)

Die Gefahr, nicht selbstreflexiv zu sein (Gottesfinsternis) oder einem denkfaulen Fundamentalismus zu verfallen, ist beidermaßen mächtig und Martin Buber könnte seinem Interpreten, Bernhard Casper, durchaus zustimmen, wenn dieser schreibt: »[...] wir können nur überleben, wenn wir *miteinander leben* lernen.« (Casper 2017, S. 357) Miteinander leben, heißt, auch miteinander sprechen und den anderen in seiner Anderheit (vgl. Buber, Antwort, S. 495) aushalten, ertragen (Casper 2017, S. 7). Das Miteinanderleben setzt nach Buber voraus, immer wieder umzukehren sowohl zum Mitmenschen als auch zu Gott (vgl. Buber, Antwort, 495), weil die Ich-Es-Relation uns das »Himmelslicht« (ebd.) verstellt und so zur Hybris wird. Buber widersteht aber spirituell-politisch dem Nationalsozialismus und auch dem existenziellen Mißtrauen (vgl. Ferrari 2019, S. 23). Buber schreibt:

»Im Grunde ist ja das existenzielle Mißtrauen nicht mehr, wie das alte, ein Mißtrauen zu meinem Mitmenschen, sondern es ist die Vernichtung des Vertrauens zum Dasein überhaupt. Daß wir von einem Lager zum anderen kein echtes Gespräch mehr führen können, ist das stärkste Symptom der Krankheit des Menschen von heute: das existenzielle Mißtrauen ist diese Krankheit selber« (Buber, Hoffnung für diese Stunde, S. 278).

Francesco Ferrari formuliert in seiner Einleitung zu Bubers *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* (2019) treffend, wenn er schreibt: »Die Prinzipien von Landauers sozialer Philosophie, wie Gegenseitigkeit, Solidarität, Kooperation, Selbstbestimmung, freie Assoziation, Föderalismus und Dezentralisierung, übten einen großen Einfluss auf Bubers soziales und politisches Denken aus [...]. Freiheit dürfe nicht aus der Not heraus entstehen.« (Ferrari 2019, S. 35). Bubers entscheidender Impuls für seinen Widerstand gegen den Nationalsozialismus ist sein Messianismus (vgl. MBW 15; Schwendemann 2019, S. 136–138), der letztlich auf die radikale Umgestaltung und »innere Umwandlung des Menschen« (MBW

11, 1, S. 47) und gegen das NS-Führerprinzip zielt (vgl. Volk und Führer 1942, in: MBW 11, 2, S. 285–296). Am 7.3.1933 wird Buber in Heppenheim von der Gestapo aufgesucht und in Folge wird ihm die Lehrerlaubnis entzogen (MBW 11, 1, S. 52); Buber arbeitet jedoch weiter im Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt und in der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der deutschen Juden (MBW 11, 1, S. 53; MBW 11, 2, S. 321–323).

Buber nimmt in diesem Zusammenhang der Menschenwürde und den Menschenrechten Kants Selbstzweckhaftigkeitsformel durchaus ernst und lässt den Ansatz des kategorischen Imperativs (vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 51) als Begründung von Würde durchaus zu, was ihm jedoch keineswegs genügen kann. Kants Ansatz der Ethik – Buber bezieht sich auf die zweite Kant'sche Frage: Was soll ich tun? (Buber, Das Problem des Menschen, S. 225) – ist für Buber eine durchaus ernstgemeinte Frage, die auch in der neueren, gegenwärtigen Menschenrechtsdiskussion immer wieder als Begründungsmodell herangezogen wird. Dass der Mensch sich im Sinne Kants auch sittlich zu verhalten habe, steht für Buber außer Frage, wobei der philosophisch Lehrende grundsätzlich nur den Weg, die Orientierung, die Richtung zeigen könne, aber jede muss die der Situation angemessene Sittlichkeit ausbilden (Buber, Antwort, S. 498): »Ich meine freilich, daß keine sittliche Norm einen absoluten Anspruch an einen Menschen hat, wenn sie nicht nicht als Gabe des Absoluten geglaubt wird.« (Ebd.) Das bedeutet, dass jede Situation einer eigenen Antwort bedarf, wobei Sittlichkeit nicht beliebig ist, aber jede Situation verlangt eine Auslegung der Sittlichkeit mit dem eigenen Leben und der eigenen Lebenspraxis. Kant erkenne, so Buber das eigentliche Problem des Menschen: »Was ist das für eine Welt, die der Mensch erkennt? Wie kann der Mensch, so wie er in seiner konkreten Wirklichkeit ist, überhaupt erkennen? Wie steht der Mensch in der so von ihm erkannten Welt, was ist sie ihm und was ist er ihr?« (Buber, Das Problem des Menschen, S. 240; vgl. auch Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik). Kants Problem, so Buber, sei das Problem des Verhältnisses der Begriffe zur Wirklichkeit: Die Welt der Begriffe ist von der Beschaffenheit der Sinne abhängig, aber ob die Begriffe die Wirklichkeit wiedergeben können, ist fraglich, weil sie nicht in der Welt der Erfahrung per se vorhanden ist (vgl. Buber, Das Problem des Menschen). Das Böse, so Buber, werde in dieser Perspektive haltlos, weil es rationalerweise gar nicht auftauchen dürf-

te; deshalb könne das Böse auch nicht mit der ganzen Seele getan werden, das Gute hingegen schon, weil es Antwort auf die Anrede des EWIGEN sei (Buber, Antwort, S. 500). Deswegen dienen die vier Fragen Kants³ (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?, vgl. dazu Dessauer 1959, S. 21–26; Buber, Das Problem des Menschen, S. 225) Buber zur grundsätzlichen Orientierung in der philosophischen Anthropologie (vgl. Kant 1873), reichen jedoch nicht aus, um Bubers eigenen Ansatz der dialogischen Beziehungsgestaltung zu erfassen, der immer auf eine grundsätzliche Ausbildung von Menschlichkeit zielt und nicht nur die Frage: Was soll ich tun? beantwortet:

»Die Ganzheit der Seele ist gerade in der Gebrochenheit der menschlichen Situation zu bewähren, und das heißt: dadurch, daß man nicht über den

- 3 Die entscheidende Stelle in Kants *Logik* lautet: »Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe (in sensu cosmico) betrifft: so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unsrer Vernunft nennen, so fern man unter Maxime das innere Prinzip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht. Denn Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen? —
- 2) Was soll ich tun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muß also bestimmen können

- 1) die Quellen des menschlichen Wissens,
- 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, und endlich
- 3) Die Grenzen der Vernunft. —

Das letztere ist das Nötigste, aber auch das Schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert.« (Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik, S. 447f.)

Situationen schwebt, sondern auf sie eingeht, daß man sich ins Handgemenge mit ihnen einläßt, daß man ihnen jeweils so viel an Wahrheit und Gerechtigkeit abgewinnt, als man hier, auf ihrem Boden, der Wirklichkeit gemäß vermag.« (Buber, Antwort, S. 501)

Anders als Kant sieht Buber im Menschen das Fragmentarische, das Begrenzte, das, was an Grenzen, auch Grenzen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, stößt, das dem Menschen Wagnis bleibt, auch wenn er »das Rechte will, muß man wagen« (Ebd., S. 502). Das, was der Mensch im Zwischen zum EWIGEN DU vernimmt, kann ihn zum Mitwirken an Gottes Erlösungswerk befähigen, womit Buber eine andere Antwort auf die dritte Kant'sche Frage gibt – die Erlösung letztlich zu begründen oder zu bewirken, vermag der Mensch hingegen nicht (ebd., S. 505).

V. Güte von Beziehungen

Anders als Kant ist für Buber nicht primär die Güte von Handlungen in ethischer Absicht ausschlaggebend, sondern die Güte der Beziehungen, vor allem der Ich-Du-Beziehung. Kants Selbstzweckformel agiert auch bei Buber im Hintergrund als Abwehr instrumentalisierender Beziehungen oder die Vernutzung aktueller Begegnung, weil »zwischen den Du-Momenten ein unfaßbarer, ein gleichsam vibrierender Zusammenhang« besteht (Buber, Antwort, S. 484) und in Bezug auf Gott: »Vollends im Verhältnis des wahrhaft Gläubigen zu Gott ist das latente Du unverkennbar; auch wenn er sich nicht mit eingesammelter Seele ihm zuzuwenden vermag, ist ihm Gottes Gegenwart, die des ewigen Du urwirklich.« (Ebd.) Kant habe in Bezug auf Gott in der Sicht Bubers allenfalls eine »Setzung moralischen Handelns« im Blick, was aber höchstens als »subjektive Hypothese« (Buber, MBW 12, Kommentar, S. 756) zugelassen werde, so die Interpretation Bubers eines Abschnitts aus Kants *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 (vgl. Kant, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie).

Buber stellt gegen diese hypothetischen Momente als Kriterium der Güte von Beziehung »das echte Gespräch« dagegen (Buber, Antwort, S. 485), das im Raum des Zwischen stattfindet, das den Charakter der Gegenseitigkeit/Mutualität in sich trägt und Anerkennung des Anderen voraussetzt, was die Sphäre des Geistes berührt (ebd., S. 487):

»Das Tier ist nicht, wie der Mensch, zwiefältig: die Zwiefalt der Grundworte Ich-Du und Ich-Es ist ihm fremd, wiewohl es sich sowohl einem anderen Wesen zuwenden als auch Gegenstände betrachten kann. Wir mögen immerhin sagen, die Zwiefalt sei hier latent. Darum dürfen wir diese Sphäre, auf unser zur Kreatur ausgehendes Dusing hin betrachtet, die Schwelle der Mutualität nennen.« (Ebd.)

Wer in dieses Zwischen eintritt, hat Anteil an der Sphäre des Geistes, was letztlich das Geheimnis des Menschen bzw. seiner Würde birgt: »Es ist die (Scheidung, SWE) zwischen dem, was an Geist schon in die Welt eingegangen und unter der Vermittlung unserer Sinne in ihr wahrnehmbar ist, einerseits und dem, was noch nicht in die Welt eingegangen, aber bereit ist in sie einzugehen und uns gegenwärtig wird, anderseits.« (Ebd.) Zu Wort gewordenem Geist findet sich in Kunst, Musik, Literatur und allen Formen der Gestaltung in Bildhauerei und Architektur (Buber, Antwort, S. 488) und hat immer seinen Ursprung in der Begegnung mit dem Anderen (ebd., S. 489). Aber die Grenze liegt für den Menschen da, wo er über den Geist herrschen will, wo er Widerfahrnis von Begegnung und Ich-Du-Beziehung instrumentalisiert, die auf diese Weise unwahr wird: »Wer den Anhauch des Geistes kennt, vergeht sich, wenn er sich des Geistes bemächtigen oder dessen Beschaffenheit ermitteln will. Aber Untreue übt er auch dann, wenn er die Gabe sich selber zuschreibt.« (Ebd., S. 489) Die Sphäre des Zwischenmenschlichen ist als Sphäre der Ich-Du-Beziehung, als echtes Gespräch, als Zwiesprache, frei von Herrschaftsgebaren und Herrschaftsansprüchen und frei von Instrumentalisierungen gekennzeichnet (vgl. ebd., S. 490):

»Als die Sphäre des Zwischenmenschlichen bezeichne ich nicht das Verhältnis der menschlichen Person zu ihrem Mitmenschen überhaupt, sondern die Aktualisierungen dieses Verhältnisses. Das Zwischenmenschliche ist etwas, was sich jeweils zwischen zwei Menschen begibt; damit es sich aber je und je begeben könne, damit echte Begegnungen geschehen und immer wieder geschehen, muß dem Menschen das Du zum Mitmenschen innewohnen.« (Ebd., S. 491)

Das DU zum Mitmenschen hängt aber vom DU des EWIGEN zum Menschen ab, was also kein »Psychologicum« sein kann, weil Gott eben – im Unterschied zum Ansatz der Dialektischen Theologie –

nicht der Andere, sondern der »Hiesige, der Jetzige, der Meine« ist (ebd., S. 492): »Wenn einer von Gott spricht, macht er ihn zu einem Seienden unter anderem Seienden, zu einem vorhandenen, zu einem so und nicht anders beschaffenen Seienden. Zu Gott sprechen bedeutet aber nichts anderes als: sich ihm selber zuwenden.« (Ebd., S. 493)

VI. Der Mensch als dialogisches Beziehungswesen

Was lässt sich also jetzt zum Thema Menschenwürde/Menschenrechte sagen? Buber diskutiert nicht direkt diese Problemlagen, sondern versucht den Menschen als dialogisches Beziehungswesen nachzuzeichnen, das zwar in Freiheit und Selbstbestimmung handelt, aber sich an der dialogischen Beziehung zu Gott orientiert. Die entsprechenden Bildungsprozesse findet Buber in der persönlichen Auseinandersetzung zum Beispiel mit dem Dekalog (vgl. Buber, Was soll mit den zehn Geboten geschehen?), was sich aber zuerst im Hören auf Gottes Anrede vollzieht. Diese Übung im Hören ist für Buber jedoch sofort und unmittelbar auch Selbstbesinnung und Form einer spezifischen Selbstbestimmung.

Kenntnis der eigenen und der fremden Menschenwürde und Bildung sind aktive Aneignungsprozesse des Lernenden und somit Teil der Persönlichkeitsentwicklung, also auch Persönlichkeitsbildung, des einzelnen Lernenden. Der Philosoph Peter Bieri hat sich ebenfalls, ähnlich wie Buber, mit dem Erwerb von Menschlichkeit auseinandergesetzt: Menschenwürde habe nach Peter Bieri immer mit selbstbestimmtem Leben in einer Gemeinschaft zu tun, das durch rechtliche und moralische Regeln, über die wir mitbestimmen können, bestimmt sei (vgl. Bieri 2015, S. 8; zum Ganzen Schwendemann & Breidt & Saunus (Hrsg.) 2019). In dieser Grundauffassung menschenwürdigen Lebens gehe es immer auch um die aktive Gestaltung des eigenen Lebens: »Selbstbestimmt ist unser Leben, wenn es uns gelingt, es innen und außen in Einklang mit unserem Selbstbild zu leben – wenn es uns gelingt, im Handeln, im Denken, Fühlen und Wollen der zu sein, der wir sein möchten.« (Bieri 2015, S. 13) Bieri geht es in seinem reflexiven menschenrechtlichen Ansatz um das Erarbeiten einer persönlichen Identität und Selbstbestimmung, welche über sprachliche Auseinandersetzung gehen muss (ebd., S. 25) und sich nicht von der Angst vor dem Fremden leiten lassen darf: »Wenn moralisches

Bewusstsein mit Selbstbestimmung verträglich sein soll, dann darf es nicht in Angst begründet sein und auch nicht in dürrer Pflichterfüllung. Es muss sich seinerseits als Ausdruck von Selbstbestimmung verstehen lassen.« (Ebd., S. 28) Moralische Intimität benötige, so Bieri, Partner/innen und Freund/innen:

»Denn moralische Empfindungen werfen implizit stets die Frage danach auf, wer wir sein möchten – diejenige Frage also, die uns leitet, wenn es um Selbstbestimmung geht. Moralische Intimität ist eine Beziehung zwischen Menschen, in der sich ihre Fähigkeit zur inneren kritischen Distanz sich selbst gegenüber zeigt.« (Ebd., S. 29)

Im Blick der Anderen komme auch unser eigenes Bedürfnis nach Anerkennung (ebd., S. 30) zum Ausdruck: »Sich selbstbestimmt zu entwickeln, kann nur heißen, dem Blick der Anderen zu begegnen und ihm standzuhalten.« (Ebd., S. 31) Selbstbestimmung und selbstbestimmtes Leben gingen nur, wenn die Fremdheit der Anderen zugelassen und ausgehalten werde (vgl. ebd.). Sich selber – auch in den eigenen spezifischen Abgründigkeiten wahrnehmen und erkennen zu können – ist eine Form der Selbstbestimmung (vgl. ebd., S. 42), die eng mit Selbsterkenntnis verbunden bleibt. Bieri behauptet nun, dass diese Form der Selbsterkenntnis dazu ver helfe, aus dem Erkennen auch Maßstäbe fürs Handeln und für Veränderungsprozesse gewinnen zu können (vgl. ebd., S. 43). Selbsterkenntnis sei so »Quelle von Freiheit und [...] von Glück« (ebd., S. 58). Voraussetzung hierfür sei der Modus der Anerkennung meiner selbst und auch der anderen Menschen (vgl. ebd., S. 59). Jeder Mensch erwerbe eine kulturelle Identität durch die ihn umgebenden »bedeutungsvollen sinnstiftenden Aktivitäten« (ebd., S. 61). Bildung bestehe nach Bieris Überzeugung auch darin, Fremdes als Fremdes zu erkennen und auch anzuerkennen, ohne es auf Fremdheit festlegen zu wollen und bei der eigenen Vernunft zu bleiben (vgl. ebd., S. 70), was dem dialogischen Ansatz Bubers wesentlich entspricht.

Diese Wahrnehmung anderer Perspektiven stellt für Peter Bieri Bildung dar: »Bildung als die aktive, reflektierende Beschäftigung mit Kultur wird sich immer auch mit Vorstellungen davon beschäftigen müssen, was als eine würdige und würdelose Einstellung zu Anderen und zu sich selbst gilt.« (Bieri 2015, S. 73) Der Verlust an Würde habe, so Bieri, auch mit einem Verlust an Selbstbestimmung zu tun (vgl.

ebd.). Kulturelle Identität bedeute auch eine moralische Identität einzunehmen – wenn man etwas für indiskutabel hält, dann sei das für das betreffende Individuum auch absolut so (vgl. ebd., S. 76). Bieri geht davon aus, dass die moralische Identität oft auch mit einer religiösen verknüpft sei (vgl. ebd., S. 77); aber auch hier gelte der Prozess der Aneignung als

»Stufen auf dem Weg zu einer Identität, die sich aus dem Bedürfnis heraus formt, Stimmigkeit zu erreichen, indem man sich bewusst und mit der Bereitschaft zu entsprechendem Handeln für bestimmte Elemente und gegen andere entscheidet, stets im Wissen darum, dass solche Entscheidungen historisch, gesellschaftlich und psychologisch bedingt und also kontingent sind.« (Ebd., S. 79)

Buber kann jedoch die menschliche Identität immer nur in Bezug auf eine Glaubenshaltung des Geheimnisses des EWIGEN erkennen und zugestehen, was für ihn Grund der Ablehnung der Haltung C.G. Jungs in der Gottesfinsternis ist (vgl. Buber, Gottesfinsternis, S. 444).

VII. Begegnung als Würde

Buber und Bieri fokussieren beide Begegnung als Ansatz der Würde des Menschen und setzen als Bedingung derselben die Anerkennung des Anderen, ohne ihn auf die Anderheit festzulegen. Die vierte Kant'sche Frage: Was ist der Mensch? (vgl. Buber, Das Problem des Menschen, S. 225) wird von Buber und Bieri im Sinn eines partizipativen Zugangs und einer eschatologischen Offenheit und Unabgeschlossenheit diskutiert:

»Was ist das für ein Wesen, das wissen kann, das tun soll, das hoffen darf? Und daß die drei ersten Fragen auf diese zurückgeführt werden können, bedeutet: ›Es ist also damit gesagt, daß wir zugleich und in einem mit der Endlichkeit des Menschen seine Teilnahme an der Unendlichkeit erkennen müssen, nicht als zwei Eigenschaften nebeneinander, sondern als die Doppelheit der Prozesse, in der als solcher erst das Dasein des Menschen erkennbar wird.« (Ebd., S. 227)

Die Antwort auf die vierte Kant'sche Frage liegt für beide Denker im Akt der Selbstbesinnung der »menschlichen Ganzheit« (ebd., S. 230):

»Mit anderen Worten: er muß diesen Akt des Hineingehens in jene einzigartige Dimension als Lebensakt vollziehen, ohne vorbereitete philosophische Sicherung, er muß sich also alledem aussetzen, was einem widerfahren kann, wenn man wirklich lebt.« (Ebd.) Buber ist nach eigener Angabe für diese Aufgabe der Selbstbesinnung durch den ersten Weltkrieg sensibilisiert worden (vgl. Buber, Antwort, S. 467), was für ihn als Krisenerfahrung auch eine Glaubenserfahrung darstellt, weil »der Mensch[.] Gott gegenüber lebt« (ebd., S. 468), aber eigentlich nicht ohne dieses Gegenüber leben kann, was bei Bieri als existenzielle Dimension jedoch fehlt.

VIII. Begegnung als wahre Wirklichkeit

Buber verteidigt sich in ANWORTEN immer wieder, dass er in seiner vordialogischen Phase durch den Chassidismus geprägt worden sei und dass für ihn die dialogische Gottesbeziehung Dreh- und Angelpunkt seines Denkens essenziell sei. Bubers vordialogische Phase (also die Zeit vor *Ich und Du* von 1923) lässt sich als konzentrierte Rezeption des ostjüdischen Chassidismus in seinen Geschichten und ekstatischen Religiosität charakterisieren (vgl. Casper 2017, S. 18). Ausgangspunkt dieser Rezeption sind bei Buber »Leben« und »Erleben« und »Verstehen«, die in einen ganzheitlichen Zusammenhang gebracht werden (vgl. ebd., S. 21). Aus dem Erleben gründet sich für den jungen Buber »wahre Wirklichkeit« und die Differenz zwischen der wirklichen bzw. wahren und entfremdeten Wirklichkeit: »Wirklichkeit wird wirklich im Erlebnis« (ebd., S. 24), d.h. in der Gegenwart, im Augenblick (vgl. ebd., S. 26) und Ekstase – wie im chassidischen Lebensgefühl – heilt Wirklichkeit und macht sie wirklich (ebd., S. 30). Das Selbst des Menschen kommt zu sich selbst, was dem Menschen eine Entscheidung abverlangt, bis zum Äußersten seines In-der-Welt-Seins zu gehen (vgl. ebd., S. 37). Buber verabschiedet sich in ANTWORT geradezu von der sog. Lebensphilosophie, sie sei ihm zu abstrakt. Menschsein ereignet sich dadurch, dass man in Beziehung zueinander tritt oder sich distanziert. Begegnung als Phänomen wird aber erst durch die ANREDE zugänglich (vgl. ebd., S. 285) – das Sein in der Begegnung verdankt sich auch nicht dem Partner, dem Gegenüber, wie es Lévinas sieht (vgl. ebd., S. 371ff.) und 1961 gegen Buber betont, sondern der sich ereignenden Begegnung selbst (vgl. ebd., S. 288).

Franz Rosenzweig stellt im *Der Stern der Erlösung* und im *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* die Frage nach der Denkbareit der Offenbarung und damit nach dem Zugang zur göttlichen Wirklichkeit bzw. zu Gott selbst und knüpft dabei an Kant und Hegel an; Offenbarung ließe sich gerade nicht in den Strukturen der Frage ›Was ist eigentlich?‹ denken (vgl. ebd., S. 81). Das Sein hänge entscheidend vom Tod ab, dies zu begreifen, schenke dem Menschen Freiheit. Die Urstruktur der grundsätzlichen Erkenntnisfrage gewinnt Rosenzweig in der Analyse der Zeitlichkeit von Sprache: »[d]as in der schon gesprochenen Sprache vorliegende Sein ist als es selber immer schon über seine beiden für das anschauende Denken ursprünglichen Phänomenwerdungen hinaus und ent-hält [sic!] sie als paradoxe Einheit.« (Ebd., S. 89) Sprache bzw. der Vorgang des Sprechens ist für Rosenzweig aber immer schon »sich ereignendes, zeitigendes Denken« (ebd., S. 107), d.h. Sprache muss immer gesprochen werden und in diesem Vorgang ereignet sich Beziehung. Der Mensch wird nur zum Menschen in seinem Menschsein durch die beziehungsstiftende Kraft der Sprache (vgl. ebd., S. 125). Der, der spricht, hat Anteil an der Gegenwart, spricht über Vergangenes und antizipiert Zukünftiges (vgl. ebd., S. 147). Das dadurch generierte Seinsverständnis ist sowohl geschichtlich als auch dialogisch (vgl. ebd., S. 153). In Bezug auf Gott heißt das, dass Gott der Verbergende ist, »der sich nur je im Augenblick als der das dialogische Sein Gewährende offenbart. In dieser Offenbarung ist das Sein des schon Vorliegenden, weil es immer schon zu verdanken war, als Schöpfung geborgen und die endzeitliche Vollendung alles Seins des Seienden verheißen.« (Ebd., S. 183) Im Ereignis des Gesprächs ereignet sich ein Ursprung und mein Selbst ist darin bewährt (vgl. ebd. 2017, S. 184). Ebenso wie Rosenzweig findet Ferdinand Ebner das Zentrum des Menschseins in der »Erfahrung des Sprechendürfens« (Ebd., S. 196) – der Mensch wird nur Mensch durch Sprache (vgl. ebd., S. 207), d.h. Wirklichkeit wird als sprachliches Beziehungsgeschehen wahrnehmbar. Das Gegenteil von Beziehungsfülle ist Beziehungslosigkeit als »Icheinsamkeit« (ebd., S. 213), die Ebner wiederum theologisch als »Sünde« qualifiziert (ähnlich auch Sören Kierkegaard, vgl. Casper 2017, S. 221). Deutlich wird bei den dialogischen Denkern, dass der Mensch des anderen bedürftig ist und dass dieses Bedürfnis nur in der Sprache zum Ausdruck kommt (vgl. ebd., S. 225). Religion bedeutet für den Dialogphilosophen Ebner dann Folgendes: »Das Verhältnis, in dem ich als Sprechender allererst sein gelassen bin und das ich also als bewußt Seiender bewußt an-

nehmen kann.« (Ebd., S. 226) Das Dialogische betrifft das Selbst des Menschen direkt, denn: »Ich selbst bin erst als ich selbst dadurch, daß ich in Beziehung zu deinem Selbst bin.« (Ebd., S. 226) Aber nur Gott gewährt das Anfangen in der Sprache, in der Kommunikation, im Dialog, weil ich als Mensch im Ursprung angesprochen bin (vgl. ebd., S. 228). In der Realität des Gottesverhältnisses verstehe der Mensch sich selbst, so Ebner (vgl. ebd., S. 231), worin ihm Buber zustimmen würde. Der Akt des Glaubens, Vertrauens, ist für Buber und Ebner immer zugleich auch als Umkehr zu Gott, Umkehr zum sinngewährenden Ursprung (vgl. ebd., S. 235) zu verstehen. Gott kann dabei jedoch nicht Objekt wissenschaftlichen Denkens sein (vgl. ebd., S. 247): »Der Denker vor Gott wird zum Denker und Bedenker des Wortes – und der Gnade des Seins, die in ihrer Fülle im Wort ist.« (Ebd., S. 248) Der »dialogische Buber« nimmt seinen denkerischen Ansatz aber nicht mehr vom Sein des Menschen her, sondern von Begegnung und Beziehung, in der die »Anderheit« des Anderen gewahrt und gewürdigt bleibt (vgl. ebd., S. 261) – das Sein wird zum Raum des ZWISCHEN – der Raum des Zwischen wird sowohl für das göttliche als auch menschliche DU essenziell. Begegnung – Ereignis – Beziehung sind die neuen Schlüsselbegriffe in Bubers dialogischem Denken. Wirklichkeit an sich gibt es nicht mehr, sondern jede Wirklichkeit ist nur als Beziehung wirklich: »Die Welt kann nie in sich, sondern immer nur in Beziehung zu mir, dem Erkennenden, Erfahrenden oder Begegnenden gedacht werden.« (Ebd., S. 267)

Die Wirklichkeit des sich ereignenden Zwischen ist die religiöse Wirklichkeit schlechthin (vgl. ebd., S. 289), aus dem der Mensch in der Perspektive Bubers seine Würde und seine Menschlichkeit gewinnt; das sich Nicht-Gefallenlassen dieses ZWISCHEN oder seine kolonisierende Besetzung und Instrumentalisierung werden von Buber als Verlust der Menschlichkeit charakterisiert, was jeweils in Gottlosigkeit im Sinn des Wortes mündet. In der Schrift *Gläubiger Humanismus* präzisiert Buber:

»Hier erscheinen die Menschlichkeit und der Glaube nicht als zwei getrennte Bereiche, von denen jeder unter einem eigenem Zeichen und unter einem besonderen Gesetz steht: sie durchdringen einander, sie wirken zusammen, ja sie sind so innig aufeinander bezogen, daß wir sagen dürfen: unser Glaube hat unsere Menschlichkeit zur Grundlage, und unsere Menschlichkeit hat unseren Glauben zur Grundlage.« (Buber, *Gläubiger Humanismus*, S. 525)

Der Vollzug des Glaubens als Vollzug des Vertrauens in Gott meint ausschließlich »Gott, und Gott ist der menschlichen Person in ebendem Moment gegenwärtig, in dem sie an ihm glaubt, oder, realer ausgedrückt, in dem sie ihm vertraut.« (Ebd., S. 526) Im Unterschied zu Hegel oder Heidegger kommt das Sein gerade nicht im Bewusstsein seiner selbst zu sich, sondern nur und ausschließlich in dieser Beziehung, in der »Begegnung des Einen mit dem Andern.« (Ebd., S. 527)

Literatur

- Peter Bieri: *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*. Frankfurt a.M.: Fischer 2015.
- Dominique Bourel: *Martin Buber. Was es heißt, ein Mensch zu sein*. Unter Mitarbeit von Horst Brühmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017.
- Martin Buber: *Schriften zum Chassidismus* (= Werke Bd. 3). München: Kösel 1963.
- : *Bilder von Gut und Böse*. 3. Aufl. Heidelberg: Lambert Schneider 1964.
- : *Ich und Du*; in: Ders.: *Das dialogische Prinzip*. Um ein Namensverz. erg. 3., verb. Aufl. Heidelberg: Lambert Schneider 1973, S. 5–136.
- : *Schriften zum Messianismus* (= MBW 15). Herausgegeben von Samuel Hayim Brody. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014.
- : *Antwort*; in: Ders.: *Schriften zu Philosophie und Religion* (= MBW 12). Herausgegeben von Ashraf Noor. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017, S. 467–523.
- : *Brief an Gandhi*; in: Ders.: *Schriften zur zionistischen Politik und zur jüdisch-arabischen Frage* (= MBW 21). Herausgegeben und eingeleitet von Samuel Hayim Brody. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, S. 150–162.
- : Zum Problem »Politik und Moral«; in: Ders.: *Schriften zur zionistischen Politik und zur jüdisch-arabischen Frage* (= MBW 21). Herausgegeben und eingeleitet von Samuel Hayim Brody. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, S. 203–206.
- : *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose*; in: Ders.: *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* (= MBW 11.2). Herausgegeben und kommentiert von Stefano Franchini, eingeleitet von Francesco Ferrari. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, S. 24–26.
- : *Hoffnung für diese Stunde*; in: Ders.: *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* (= MBW 11.2). Herausgegeben und kommentiert von Stefano Franchini, eingeleitet von Francesco Ferrari. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, S. 275–282.
- : *Sie und wir*; in: Ders.: *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* (= MBW 11.2). Herausgegeben und kommentiert von Stefano Franchini, eingeleitet von Francesco Ferrari. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

2019, S. 340–345.

- : *Schweigen und schreiben*; in: Ders.: *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* (= MBW 11.2). Herausgegeben und kommentiert von Stefano Franchini, eingeleitet von Francesco Ferrari. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, S. 346–349.
 - : *An der Wende*; in: Ders.: *Schriften zum Judentum* (= MBW 20). Herausgegeben und eingeleitet von Michael A. Fishbane. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2018, S. 319–353).
 - : *Ich und Du*; in: Ders.: *Schriften über das dialogische Prinzip* (= MBW 4). Herausgegeben von Andreas Losch & Paul Mendes-Flohr. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, S. 37–108.
 - : *Was soll mit den zehn Geboten geschehen?*; in: Ders.: *Schriften zu Philosophie und Religion* (= MBW 12). Herausgegeben von Ashraf Noor. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017, S. 205–207.
 - : *Gottesfinsternis*; in: Ders.: *Schriften zu Philosophie und Religion* (= MBW 12). Herausgegeben von Ashraf Noor. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017, S. 359–444.
 - : *Gläubiger Humanismus*; in: Ders.: *Schriften zu Philosophie und Religion* (= MBW 12). Herausgegeben von Ashraf Noor. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017, S. 525–528.
- Bernhard Casper: *Das Dialogische Denken*. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. Dritte, durchgesehene und erweiterte Auflage als Neuausgabe. Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2017.
- Friedrich Dessauer *Was ist der Mensch? Die 4 Fragen d. Immanuel Kant*. Frankfurt a.M.: Knecht 1959.
- Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Herausgegeben von Markus Flatscher. Berlin/Münster/Wien: Lit 2009.
- Francesco Ferrari: Einleitung; in: Martin Buber: *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* (= MBW 11.1). Herausgegeben und kommentiert von Stefano Franchini, eingeleitet von Francesco Ferrari. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, S. 15–99.
- Johannes Heinrichs: Art.: Dialogik I; in: Gerhard Krause & Gerhard Müller u.a. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Bd. 8. Berlin: De Gruyter 1981, S. 697–703.
- Immanuel Kant: *Immanuel Kant's Anthropologie in pragmatischer Sicht*. Herausgegeben von & J. H. von Kirchmann. 2. Aufl. Berlin: Heimann 1872.
- : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Herausgegeben von Karl Vorländer. 7., durchges. Aufl. Hamburg: Meiner 1993.
 - : *Schriften zur Metaphysik und Logik* (= Werke Bd. 5). Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Übersetzt von Norbert Hinske. Darmstadt: WBG 1981.
 - : *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (= Werke Bd. IV). 8., unveränd. Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: WBG 2017.

- Siegfried Karl & Hans-Georg Burger (Hrsg.): *Zur Aktualität von Martin Buber, Dag Hammarskjöld und Horst-Eberhard Richter*. Gießen: Psychosozial-Verlag 2014.
- Gabriel Marcel: *Journal métaphysique*. 18. éd. Paris: Gallimard 1958.
- Lou Marin: *Können wir den ehrlichen Dialog in den Zeiten des Misstrauens retten? Die Begegnung zwischen Dag Hammarskjöld und Martin Buber*. Neu Isenburg: Melzer 2011.
- Martin Buber-Gesellschaft: Art. Martin Buber. Online verfügbar unter <http://buber-gesellschaft.eu/>; zuletzt abgerufen am 6. April 2017.
- Platon: *Werke* Bd. 6: *Theaitetos, Sophistes (Der Sophist), Politikos (Der Staatsmann)*. 8. unveränderte Aufl. Herausgegeben von Gunther Eigler u.a. Darmstadt: WBG 2019.
- Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. 9. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2011.
- Wilhelm Schwendemann: »Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch«. Einführung in Ich und Du von Martin Buber; in: Reinhold Boschki & Julia Münch-Wirtz & Wilhelm Schwendemann (Hrsg.): *Martin Buber – Neue Interpretationen* (= ZfBeg (2018), Nr. 1/2), S. 10–20.
- : Rezension zu Martin Buber Werkausgabe Band 15; in: ZfBeg (2019), Nr. 1, S. 136–138.
- & York Breidt & Melanie Saunus: *Menschenwürde und Migration*. Stuttgart: Calwer 2019.
- Benedictus de Spinoza: *Ethik. Nach geometrischer Methode dargestellt*. Herausgegeben von Alexander Heine. Essen: Phaidon 1996.