

„Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch“

Einführung in „Ich und Du“ von Martin Buber

Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann, Freiburg i.Br.

1. Einleitung

Wie sehr wir auf Dialog und gegenseitiges Gespräch angewiesen sind, hat sich am 17./18. März dieses Jahres (2017) gezeigt, als die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel den amerikanischen Präsidenten Donald Trump getroffen hat. Vielleicht erinnern Sie sich noch an die Bilder der verkraampften Gesprächsatmosphäre anlässlich des Pressetermins. Allein die Körperhaltung der beiden war schon Sprache genug: So hatte man den Eindruck, es gehe beiden um ein Pflichtprotokoll; beide konnten sich dem jeweils *Anderen* nicht zuwenden, nicht öffnen – ein echtes Gespräch hat eine andere Atmosphäre und

auch eine andere Bereitschaft, miteinander zu sprechen. Eine türkischstämmige Frau erzählte mir kürzlich, dass sie sich in ihrer eigenen Community nicht mehr traue, Kritisches gegen den amtierenden türkischen Präsidenten Erdogan zu sagen – man fahre ihr verbal über den Mund und sei nicht imstande, sie anzuhören oder sich auf eine rationale Diskussion einzulassen.

Das sind wahllos herausgegriffene öffentliche Beispiele für *Vergegnung*, wie Martin Buber dieses nichtdialogische Verhalten bezeichnen würde. In der *Vergegnung* werde man einander zum „dämonischen“ Du, ein echtes Gespräch sei nicht mehr möglich, zwischen den Menschen würden Mauern hochgezogen. Martin Buber (1878–1965) zählt zur Denkströmung der philosophischen Dialogik oder auch Dialogphilosophie (vgl. Schütz 1981, S. 254¹), 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) zum Beispiel Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ (1921) oder auch Ferdinand Ebners „Das Wort und die geistigen Realitäten“ (1921) oder auch Gabriel Marcells „Journal métaphysique“ (1927). Diesen Denkern ist gemeinsam, dass sie der Begegnung, dem Anderen, dem Ereignis 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. Schütz 1981, S. 255; Theunissen 1965, S. 71ff; Heinrichs 1981, S. 697–703). In den sokratischen Dialogen wird das Denken oder das Nachdenken als „das innere Gespräch der Seele mit sich selbst“ charakterisiert („Sophistes“ 263e/264a), 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 nehmen aber den Dialog nicht nur als äußere Form oder als einen Modus wahr, sondern zielen auf Dialog als Gespräch, was von purer Kommunikation zu unterscheiden wäre. Dialog habe

1 Sämtliche Kurzverweise beziehen sich auf das Literaturverzeichnis am Ende des Beitrags.

einen eigenen Sinnbestand und sei ein wechselseitiges und gegenläufiges Geschehen (vgl. Heinrichs 1981, S. 697). Referenzrahmen der philosophischen Dialogik, also der Wissenschaft des Dialogs, ist bei Buber² 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 („Ego cogito – cogito ergo sum“; vgl. Heinrichs 1981, S. 697) wird das echte Gespräch hervorgehoben. Das echte Gespräch wird jedoch ständig bedroht, wie ich eingangs gezeigt habe. „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.“³

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 menschenfeindlichen Nihilismus. Die andere Front ist der formale Dualismus von Subjekt und Objekt. Das dialogische Gespräch wird von den Vertretern der Dialogphilosophie als „offene Verhältnisseinheit pluraler Freiheiten“ und gerade nicht als Subjekt-Objekt-Beziehung gesehen (Heinrichs 1981, S. 697). Ludwig Feuerbach kritisiert diesbezüglich an dem Modell Hegels: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du“ (Feuerbach 1967 [Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Nr. 62]). Feuerbach seinerseits fällt jedoch in den anderen Abgrund, weil er den Menschen nur auf sich selbst bezieht und nicht

2 Buber schreibt zum Thema Vertrauen Folgendes: „Überhaupt ist das Zwischenmenschliche der Ort, wo sich ein dialogisches Leben abspielt, was aber nicht meint, daß man viel mit Menschen zu tun haben müsse; wohl aber ist es "eins, indem man mit dem Menschen, mit dem man zu tun hat, wirklich zu tun hat.“ buber.de/de/vertrauen_dialog#Dialogik, abgerufen am 9.6.2017 um 19:16.

3 Vgl. buber-gesellschaft.eu abgerufen am 6.4.2017; 10:29.

mehr in seinen Beziehungen zu anderen sieht: „Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); [...] – die Einheit von Ich und Du – ist Gott“ (Heinrichs 1981, S. 697; Feuerbach 1967).

Martin Buber kritisiert nun zielbewusst diesen Anthropozentrismus Feuerbachs (Buber 1962, S. 294). Ein wichtiger Schritt innerhalb der Dialogphilosophie ist Herman Cohens Schrift „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (1919; 1978) (Heinrichs 1981, S. 698). Cohen schreibt: „Wir führen [...] das Problem der Religion in die allgemeine Philosophie ein, indem wir es zu dem Problem der Vernunft in diese notwendige Beziehung⁴ setzen. [...] Alle Bedenken, die sich hiergegen erheben könnten, müssen vorerst zurücktreten. Es darf kein Anstoß an der Vernunft, als der Quelle der Religion, genommen werden. Es darf nicht gefragt werden, ob sie die einzige sei, oder ob noch eine andere Quelle ihr zur Seite gestellt, oder ihr übergeordnet werden müsse. Alle diese Fragen dürfen uns nicht beirren: Sie würden uns nur von dem methodischen Wege ablenken, an dessen Schwelle wir soeben getreten waren. Die Vernunft ist die Quelle der Begriffe“ (Cohen 1978, S. 33).

Letztlich erweist sich jedoch für die eigentlichen Dialogphilosophen dieser neukantianische Zugang von Cohen als unzureichend.

Ferdinand Ebner (1882–1931) schließt sich dann mit seinem Buch *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (Vorstufen: 1918–1919; 1921) an, in dem er vor allem die „Icheinsamkeit“ des vernünftigen Subjekts kritisiert (Heinrichs 1981, S. 698). Es folgen Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (1921) und Martin Bubers *Ich und Du* (1923) (vgl. Heinrichs 1981, S. 698). Das eigentliche Du des Menschen sei aber, so Buber, nicht im Menschen zu finden

4 Cohen will in diesem Zitat vor allem das Judentum als Form der Religionszugehörigkeit aber auch als spezifische Form der Religiosität in ein Verhältnis zur menschlichen Vernunft setzen, das bedeutet, dass Religion als Judentum in sich vernünftig sein müsse. Cohen greift hier auf Kants Auffassungen in „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zurück. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden von Kant (1793/1794) als Mittel der Vernunft charakterisiert, was bedeutet, dass in dieser Schrift Kants Religion als Vernunftreligion charakterisiert wird, worauf sich Cohen bezieht; vgl. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner 2003.

(Buber 1962, 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 transzendenten 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; vgl. bes. Casper 1967, S. 69–197).

2. Was ist eine dialogische Beziehung? Reflexionen über die Begriffe „Beziehung“ – „Begegnung“ – „Mutualität“

Bubers Werk *Ich und Du* ist 1923 erschienen, aber schon während des ersten Weltkriegs existierten einzelne Fragmente, sodass die drei Teile des Buches ein wenig uneinheitlich wirken. Im ersten Teil werden die grundlegenden Strukturen und Begriffe erläutert; der zweite Teil ist dem „Zwischen Ich und Du“ und gelingenden und nicht gelingenden Beziehungen gewidmet, und der dritte Teil geht der Gottesfrage nach. Der erste Teil ist mitunter stark assoziativ geschrieben, die beiden

anderen Teile sind eher argumentativ und weniger sprunghaft. Zu *Ich und Du* existiert ein „Nachwort“ Bubers von 1957, in dem er auf wesentliche Anfragen und Fragen zu *Ich und Du* eingeht (vgl. Buber 1973, S. 122–136).

Kein Leser kann sich wohl der suggestiven Kraft der Buberschen Sprache entziehen, aber die Schwierigkeiten beginnen sofort mit den ersten Zeilen des Buches. Hier versucht Buber in der phänomenologischen Denktradition stehend zwei Zugänge zur Wirklichkeit zu entwickeln, die er „Grundworte“ nennt. Beide Grundworte zielen auf zwei verschiedene Wirklichkeitsbereiche.

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, z.B. das rationale Zugehen auf Gegenständliches (Buber 1973, 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 (Buber 1973, S. 8), 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 (Buber 1973, S. 9).

Buber schreibt deswegen: „Die Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung“ (Buber 1973, S. 10). Die Welt echter und lebendiger Beziehungen umfasse drei Bereiche:

1. Das Leben mit der Natur („Beziehung im Dunkel schwingend und untersprachlich“)

2. Das Leben mit den Menschen („Beziehung offenbar und sprachgestaltig“)

3. Das Leben mit den geistigen Wesenheiten („Beziehung [...] sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend“) (Buber 1973, S. 10).

Grundsätzlich seien Ich-Du-Beziehungen wechselseitig: „Man suche den Sinn der Beziehung nicht zu entkräften: Beziehung ist Gegenseitigkeit“ (Buber 1973, S. 12).

Im „Nachwort“ wird Buber später differenzieren: So gebe es durchaus Unterschiede. Beziehungen zur Natur seien nicht von vorneherein auf Wechselseitigkeit angelegt. Gibt es ein Ich-Du-Verhältnis zur Natur (Buber 1973, S. 123)? Buber antwortet auf diese selbstgestellte Frage, indem er die Gegenseitigkeit hervorhebt. Bei Tieren existiere zwar das Ich-Du-Verhältnis nicht (das Tier sei „nicht, wie der Mensch, zwiefältig“), aber es sei latent vorhanden (Buber 1973, S. 124) – es gebe zwar keine Reziprozität der „Tat oder Haltung eines Einzelwesens“, „aber eine Reziprozität des Seins selber, eine nichts als seiende“ (Buber 1973, S. 125). Im dritten Teil des Buches illustriert Buber diese Möglichkeit am Beispiel seiner Hauskatze: „Ich sehe zuweilen in die Augen einer Hauskatze. Das domestizierte Tier hat nicht etwa von uns, wie wir uns zuweilen einbilden, die Gabe des wahrhaft ‚sprechenden‘ Blicks empfangen, sondern nur – um den Preis der elementaren Unbefangenheit – die Befähigung, ihn uns Untieren zuzuwenden. [...] Diese Katze begann ihren Blick unbestreitbar damit, mich mit dem unter dem Anhauch meines Blicks aufglimmenden zu fragen: ‚Kann das sein, daß du mich meinst? Willst du wirklich nicht bloß, daß ich dir Späße vormache? Gehe ich dich an? Bin ich dir da? [...]‘“ (Buber 1973, S. 99).

Der Schwerpunkt des Buchs ist freilich die Ich-Du-Beziehung zwischen Menschen: „Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend“ (Buber 1973, S. 12). Die Ich-Du-Beziehung hat Ereignis- und Begegnungscharakter und ist nicht

mehr als ein Moment. Sobald dieser Moment reflektiert wird, entzieht er sich selbst dem Begegnungscharakter und wird zur Ich-Es-Beziehung und auch zur „Erfahrung“:

„– Was erfährt man also vom Du?

– Eben nichts. Denn man erfährt es nicht.

– Was weiß man also vom Du?

– Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr.“

Und weiter:

„Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber daß ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat“ (Buber 1973, S. 15).

Solche Begegnungsmomente seien in erster Linie Geschenk, nicht herstellbar, Gnade. So kann Buber seine erste These formulieren:

„Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“ (Buber 1973, S. 15).

Nur Begegnungssituationen seien Gegenwart. Die Ich-Es-Beziehung habe gar keine Gegenwart, sondern nur Vergangenheit: „insofern der Mensch sich an den Dingen genügen läßt, die er erfährt und gebraucht, lebt er in der Vergangenheit, und sein Augenblick ist ohne Präsenz. Er hat nichts als Gegenstände; Gegenstände aber bestehen im Gewesensein“ (Buber 1973, S. 16).

Gegenwart ist das „Gegenwartende und Gegenwährende. Gegenstand ist nicht die Dauer, sondern der Stillstand, das Innehalten, das Abbrechen, das Sichversteifen, die Abgehobenheit, die Beziehungslosigkeit, die Präsenzlosigkeit. Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt, Gegenständlichkeiten in der Vergangenheit“ (Buber 1973, S. 17).

Die Momente einer echten Begegnung sind immer zugleich auch Momente des Einverständnisses. Dieses Einverständnis wird von Buber als Liebe, die geschieht, die widerfährt, charakterisiert:

„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. [...] Liebe ist ein welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe [...]. [...] Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du“ (Buber 1973, S. 18f.).

Das könne nur gegenseitig sein, weil Beziehung „Gegenseitigkeit“ sei (Buber 1973, S. 19), und immer „Im Anfang“ stehe (Buber 1973, S. 22). Buber nimmt bei diesem Gedanken die ersten Worte der Hebräischen Bibel auf: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Diese Worte des narrativen Schöpfungshymnus der Bibel signalisieren keine Chronologie der Weltentstehung, sondern ermöglichen den Geschöpfen, allen voran dem Menschen, Partizipation an der Schöpfung. Die Ich-Du-Beziehung ist Symbol und Analogie zu dieser ersten Beziehung, die Schöpfung ermöglicht (Buber 1973, S. 27). Buber nimmt diesen Bezug zur Schöpfung ernst: „Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; *das eingeborene Du*“ (Buber 1973, S. 31).

So ist dann auch der zweite Grundsatz des ersten Teils zu verstehen: „Der Mensch wird am Du zum Ich“ (Buber 1973, S. 32). Der Schöpfungsvollzug des Menschen geschieht nicht automatisch, sondern bedarf des Beziehungs- und Begegnungsmoments. Solange der Mensch sich gegen die grundsätzliche Beziehungs- und Begegnungsstruktur der Schöpfung stelle, bleibe er hinter seinem Menschsein zurück und vergrößere die Es-Welt, bzw. die Ich-Es-Beziehung:

„Die Eswelt hat Zusammenhang in Raum und in der Zeit.

Die Duwelt hat in Raum und Zeit keinen Zusammenhang.

Das einzelne Du *muß*, nach Ablauf des Beziehungsvorgangs, zu einem Es werden.

Das einzelne Es *kann*, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden“ (Buber 1973, S. 37).

3. Beziehungen zu Menschen

Bubers Schwerpunkt liegt im Bereich der Begegnung von Ich und Du, was einer angedeuteten Ontologie gleichkommt, denn das „Zwischen“ wird mit Sprache, Geist und vor allem Sinn gleichgesetzt (Buber 1962, S. 271,405; Heinrichs 1981, S. 698).

„Ich und Du“ und das Problem des „Zwischen“ sind scheinbar Perspektiven, die man verkürzt individualistisch nennen könnte, die es aber in der Wahrnehmung Bubers nicht sind; gleichwohl bleibt im

„Zwischen“ ein Geheimnis, das sich dem denkenden Zugriff verweigert. Das Geheimnis des „Zwischen Du und Ich“ ist ein dynamisch sich verändernder Raum, an dessen Rändern sich unabhängige und schöpferische Energie des jeweils handelnden Ich als Individualität ausdrückt. Das Zwischen hängt von den Interaktionen der Beteiligten ab und von der Art und Weise der Interaktion: ob sie das Geheimnis des Anderen bewahrt oder ob sie das Du zum Es verobjektiviert. Das Oszillieren zwischen Ich, Du und Es muss als Prozess verstanden werden, indem ein Mensch sich fragt, wer er geworden ist, oder auch, wer er sein mag. Nur Kommunikation in Form von Sprache hält die Dynamik des Zwischen aus und befähigt Menschen, der Vergegenständlichung des Anderen zu widerstehen und damit auch der Instrumentalisierung und Kolonialisierung des Ichs des Anderen. Wie im Zwischen kommuniziert wird, ist Teil religiöser Botschaft, ob Würde, Einzigartigkeit und Gottebenbildlichkeit des Anderen ernst genommen werden. Buber sagt anschaulich: „Die wahre Anrede Gottes weist den Menschen in den Raum der gelebten Sprache, wo die Stimmen der Geschöpfe aneinander vorübertasten und eben im Verfehlen den ewigen Partner erreichen“ (Buber 1973, S. 161).⁵ Der Raum des Zwischen ist von Buber durchaus als Raum der Anrede und des (im Wortsinn:) „Zuspruchs“ verstanden worden. Je größer dieser Raum im qualitativen Sinn ist, desto stärker ist das Moment der Begegnung; je kleiner das Moment der Begegnung ist, desto größer ist das Fortschreiten der Eswelt (Buber 1973, S. 39). Die „gegenständliche Welt“ werde durch den „Umfang der Naturerkenntnis“, auch durch „den der gesellschaftliche Differenzierung und den der technischen Leistung“ (Buber 1973, S. 40) erweitert. Signifikant für die Eswelt sei auch die Rede „von einer fortschreitenden Entwicklung des geistigen Lebens [...]. Wobei man sich freilich der eigentlichen Sprachsünde wider den Geist schuldig macht; denn jenes ‚geistige Leben‘ ist zumeist das Hindernis für ein Leben des Menschen im Geist und bestenfalls die Materie, die darin, bewältigt und eingeformt, aufzugehen hat. Denn die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Fähigkeit erfolgt zumeist durch Minderung der Beziehungskraft des

5 Buber gebraucht in diesem Zitat den Begriff „vorübertasten“, was ein oberflächliches Abtasten des Anderen bedeutet.

Menschen – der Kraft, vermöge deren allein der Mensch im Geist leben kann.“ Nur aufgrund seiner Beziehungskraft sei es dem Menschen möglich, im Geist zu leben; aber ein abschließendes Sinngefunden-Haben bringe den Menschen schon in die Eswelt zurück, weil die Erkenntnis als Resultat in die Eswelt eingehe (Buber 1973, S. 42f.).

Der moderne Mensch habe seinen Bezirk abgezirkelt, in ein Es-Revier und in ein Ich-Revier (Buber 1973, S. 45). Der begegnende Charakter einer Ich-Du-Beziehung ziehe seine Kraft daraus, dass Menschen „zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und daß sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen“ (Buber 1973, S. 47). Daraus folgt für Buber, sich gerade nicht von der „unablässig wachsende[n] Eswelt“ überwuchern zu lassen (Buber 1973, S. 49), denn seine Erlösung finde der Mensch ausschließlich im „Du“, und das Wesen des Geistes sei das „Dusagenkönnen“ (Buber 1973, S. 52f.). „In der Eswelt waltet uneingeschränkt die Ursächlichkeit. Jeder sinnlich wahrnehmbare ‚physische‘, aber auch jeder in der Selbsterfahrung vorgefundene oder gefundene ‚psychische‘ Vorgang gilt mit Notwendigkeit als verursacht und verursachend. Davon sind auch die Vorgänge, denen der Charakter einer Zwecksetzung beigemessen werden darf, als Bestandteile des Eswelt-Kontinuums nicht ausgenommen [...]“ (Buber 1973, S. 53).

Die Bindung des Menschen entweder an die Eswelt oder an die Duwelt ist entscheidend für den Grad seiner Freiheit: „[...] die Welt des Du ist nicht verschlossen. Wer mit gesammeltem Wesen, mit auferstandner Beziehungskraft zu ihr ausgeht, wird der Freiheit inne. Und vom Glauben an die Unfreiheit frei werden heißt frei werden“ (Buber 1973, S. 61). „Der willkürliche Mensch“ dagegen „glaubt nicht und begegnet nicht. Er kennt die Verbundenheit nicht, er kennt nur die fiebrige Welt da draußen und seine fiebrige Lust, sie zu gebrauchen [...]“ (Buber 1973, S. 62).

Die beiden „Ichs“ der Grundworte unterscheiden sich: Das Ich der Es-Beziehung ist „Subjekt des Erfahrens und Gebrauchens“, „mit seinem Mein“ befasst. Dagegen ist das Ich der Du-Beziehung Subjektivität und Person: Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere

Eigenwesen absetzt. Person erscheint, indem sie zu andern Personen in Beziehung tritt“ (Buber 1973, S. 65).

Wenn der Mensch sein Menschsein nicht für eine dialogische Beziehung einsetze, verkümmere er und verfremde sich, d.h. er entfremde sich von sich selbst und von seiner lebendigen Mitte.

4. Beziehung zu Gott

Im Bereich des „Zwischen Du und Ich“ konstituiert sich mittels Kommunikation der Raum der Würde, aber auch des Aushaltens des Anderen, im strengen Sinn Toleranz, nämlich das Ertragenmüssen des Anderen in seiner Andersheit. Gleichzeitig treffen im Raum des Zwischen verschiedene Konstruktionen von Sinn und Erzählung aufeinander, die im besten Fall Begegnung öffnen, im schlechten Fall im verobjektivierenden Informationswissen über das Sinnkonstrukt des Anderen stecken bleiben. Buber denkt den Raum des Zwischen qualitativ und nicht quantitativ: „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“ (Buber 1973, S. 167). Der Raum des Zwischen ist der Raum der dialogischen Grundbewegung, d.h. die Hinwendung des Ich zum Du, d.h. die handelnden Personen bekommen Gegenwart und halten dieser sich konstituierenden Wirklichkeit Stand. Allein in dieser Bewegung im Bereich des Zwischen ereignet sich Gemeinschaft als Beieinandersein, als ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber (vgl. Buber 1973, S.185). Das Zwischen ist in der Buberschen Denkrichtung etwas anderes als das Soziale (vgl. Buber 1973, S. 272). Das Zwischen ist der Raum des Nicht-Objekt-Seins. Wie im Raum des Zwischen kommuniziert wird, wirkt sich auf den Selbstbezug des Ich, auf die Beziehung zwischen dem Ich und dem Ewigen⁶ Du, und auf die Beziehung zwischen Ich und Du, Ich und Es aus. Das Ich existiert letztlich nur in einer narrativen Existenz, in der einzelnen biografischen Elementen Sinn zugeschrieben wird. „Selbstverantwortung“, so Buber, existiert nur, „wenn es die Instanz gibt, vor der ich mich verantworte, und ‚Selbstverantwortung‘ hat nur dann Realität, wenn das

6 Bei Buber ist der Ewige, also Gott, immer großgeschrieben.

„Selbst“, vor dem ich mich verantworte, in das Unbedingte durchsichtig wird“ (Buber 1973 [„Zwiesprache“], S. 164). Kommunikative und narrative Identität des Ich im Raum des Zwischen kann nicht wie ein Besitz oder Habitus erworben werden, sondern muss an dem Prozessgeschehen des Zwischen teilhaben: „Wir müssen uns nicht gefunden haben, um zu leben, sondern wir leben, um uns zu finden“ (Luther 1992, S. 151).

5. Schlussfolgerungen für den interreligiösen Dialog

Die Grundvoraussetzung dieses Denkens ist ein Ansatz, der darauf aufmerksam macht, dass auch religiöse Identität in der Gefahr steht, sich naturgemäß von anderen religiösen Gestimmtheiten abzugrenzen. In der neueren religionstheologischen Diskussion (vgl. Wroge-
mann 2015) wird deshalb vorgeschlagen, nicht von religiöser Identität, sondern von einer religiösen Kohärenz des Subjekts auszugehen. Das bedeutet, dass sich das Selbst eines Menschen als geschichtlich erfasst und wahrnimmt und sich eingebettet weiß in beziehungsreiche Lebensgeschichten. Identität als Kohärenz lässt einen Freiraum für das Selbst des Menschen zu, in dem Begegnungen aller Art zugelassen werden und sich so ein dynamisches Beziehungsgeflecht entwickeln kann, in dem auch Lasten abgestoßen werden können und Neues zum Selbst hinzutreten kann. Die Begründung für diese Perspektive sieht Buber wohl in der Gottebenbildlichkeit des Menschen: „Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen, und die Unerfülltheit. Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder [Beziehung] und vollendet sich an keiner“ (Buber 1973, S. 76).

Erst in der Anrede durch das ewige Du entstehe die Gottebenbildlichkeit des Menschen und damit seine unverfügbare Würde. Die biblischen Gottesnamen sind deswegen für Buber nicht nur semantische Zeichen, nicht nur Bezeichnungen des ewigen Du, sondern auch immer schon Formen echter Anrede (Buber 1973, S. 76), die durch das Gelesen- und Gehörtwerden im Rezeptionsvorgang sich transformieren und ins Dialogische überleiten.

„Denn wer das Wort Gott spricht und wirklich Du im Sinn hat, spricht, in welchem Wahn immer er befangen sei, das wahre Du seines Lebens an, das von keinem andern eingeschränkt zu werden vermag und zu dem er in einer Beziehung steht, die alle andern einschließt“ (Buber 1973, S. 77). Gott widerfährt mir in seinem Du ausschließlich in der Begegnung (Buber 1973, S. 78).

Letztlich ist es also die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die zu einem kommunikativen, prozessualen, narrativen und kohärenten Identitätsverständnis des Ich anstiftet und auf Befreiung der Subjektivität hofft. Die Identität des Ich im Raum des Zwischen lässt sich dann gerade nicht als Einheit, Geschlossenheit, Abtrennung, Ganzheit sehen, sondern als Bewegung in der Zerrissenheit, Fragmentierung und Widersprüchlichkeit und im Angewiesensein auf das ewige Du, aber als in sich kohärent, bzw. zusammenhängend (vgl. Wroge-mann 2015). Das Ich hält in dieser Bewegung die Differenz zum Du aus und das Bewusstsein für die Differenz wach, ohne den Sirenen-gesängen der Differenz und des Unterschieds zu erliegen, wenn der Andere auf Differenz und Andersheit festgelegt wird. In den Endlichkeitserfahrungen, in den Widersprüchen, in der Vergänglichkeit des Lebens wird der Mensch in seiner ganzen Existenz auf den letzten Sinn verwiesen, auf Gott. Religiöses Lernen und Kommunizieren will genau dieser Fraglichkeit auf die Spur kommen und nicht in die Uniform des stabilisierenden, legitimierenden, bestätigenden, überhöhenden Konstrukts von Sinn schlüpfen.

Mit Bubers Worten: „Ich sage Ja zu der Person, die ich bekämpfe, partnerisch bekämpfe ich sie, ich bestätige sie als Kreatur und als Kreation, ich bestätige auch das mir entgegen Stehende als das mir gegenüber Stehende“ (Buber 1973, S. 283).

Ein derartiges religiöses Lernen im Raum des Zwischen zielt nicht auf ein eindimensionales Selbst- und Weltverständnis, sondern auf intellektuelle Mehrperspektivität und nimmt Fraglichkeit als Impuls der Kommunikation auf. Zur Anstrengung wird diese Fraglichkeit vor allem im interreligiösen Kontext. Abzuwehren sind der Schein von Begegnung, die Eindimensionalität und die Unzulänglichkeit der Wahrnehmung, der es an Wahrhaftigkeit und Mut fehlt, auf den Anderen sich hinzubewegen.

Diese Bewegung auf den Anderen hat als Grundvoraussetzung so etwas wie Neugier oder auch die Bereitschaft, offen zu sein für überraschende Begegnungen, die sich nicht herstellen oder befehlen lassen oder sich automatisch einstellen. Auch ist nicht gesagt, dass religiöses Informationswissen, das Buber der Ich-Es-Sphäre zuordnen würde, von sich aus das Potenzial für Begegnungen bereithält. Allzu großes Religionswissen, so die Warnung Bubers, könne auch Begegnungen verunmöglichen, weil der Andere immer schon festgelegt sei. Andererseits tut dieses religionskundliche Wissen durchaus not, weil im „global village“ Menschen verschiedener Zugehörigkeit längst zu Nachbarn geworden sind und miteinander auch auskommen müssen. Das setzt, wie auch immer, voraus, dass von anderen im Sinn der Kohärenz, was als Kompetenz zu erwerben und zu lernen sei, beim Anderen eine gewisse Fehlerfreundlichkeit vorausgesetzt wird. Fehler und Unwissen müssen nicht nur negativ bewertet werden, sondern können so durchaus auch als eine Ressource der Veränderung angesehen werden, wenn Fehler im interreligiösen Bereich auch wahrgenommen werden dürfen und man sich sein Unwissen auch eingestehen vermag. Sich gegenseitig Fehler zugestehen, hilft die dialogische Situation zu entspannen und sich von der Vorstellung zu lösen, als müsse im interreligiösen Dialog Perfektion vorherrschen.

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“ (Buber 1973, 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“ (Buber 1973, S. 80). 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“ (Buber 1973, 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 Mitmenschlichen in der Welt realisiert (vgl. Buber 1962, S. 100; 1963, S. 738). „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 1963, 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 (vgl. Buber 1963, S. 984).

6. Ausblick

Buber kann ähnlich, wie in anderen Religionen auch formuliert, sagen: Gott ist mir näher als mein ich (Buber 1973, S. 80). Das bedeutet, dass Gott mir immer schon voraus ist, indem er sich dem Menschen zuwendet und in dieser Haltung sich selbst als Gott treu bleibt; Gott lässt sich in der zwischenmenschlichen Begegnung dort finden, wo man ihn nicht vermutet, wo aber der Dialog und zwischenmenschliche Beziehungen gelingen. Eine gelungene menschliche Beziehung ist immer schon im Hegelschen Sinn in Gott „aufgehoben“ und auch bewahrt, weil das Wesen Gottes Beziehung und Liebe ist: „Vielmehr ist es, wie wenn einer seines Wegs geht und nur eben wünscht, es möchte *der Weg* sein; in der Kraft seines Wunsches äußert sich sein Streben. Jedes Beziehungsereignis ist eine Station, die ihm einen Blick in das erfüllende aufzutut; so ist er in allen des einen unteilhaftig, aber teilhaftig auch, weil er gewärtig ist“ (Buber 1973, S. 81). Jede dialogische und gelingende Beziehung verweise, so Buber, zurück auf den Schöpfer, auf das ewige DU, das sich wesenhaft als Liebe zeigt: „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“ (Buber 1973, S. 80). Das bedeutet dann, ein

Leben im Bewusstsein vor Gott auch bewusst zu führen und das Leben zu heiligen, auch zu genießen und nicht zu vernutzen: „[...] wenn du das Leben heiligst, begegnest du dem lebendigen Gott“ (Buber 1973, S. 81). Das wiederum bedeutet, dass Gott philosophisch – hier noch einmal die Aufnahme philosophiekritischer Momente – weder aus der Natur, aus der Geschichte noch aus dem Selbst erschlossen werden kann –: er könne nur angesprochen werden (Buber 1973, S. 82): „Daß du Gott brauchst, mehr als alles, weißt du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, daß Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit dich? Wie gäbe es den Menschen, wenn Gott ihn nicht brauchte, und wie gäbe es dich? Du brauchst Gott um zu sein und Gott braucht dich – zu eben dem, was der Sinn deines Lebens ist“ (Buber 1973, S. 83). Gleichzeitig wird in dieser Botschaft die Warnung deutlich, Leben, Beziehungen, Menschen, Tiere, Pflanzen nicht zu vernutzen, denn eine derartige Beziehungsdefinition wäre nach Bubers Verständnis die Grundlage der „Vergegnung“ und der Lebensfeindlichkeit: „Man kann sein Leben nicht zwischen eine wirkliche Beziehung zu Gott und ein unwirkliches Ich-Es-Verhältnis zur Welt aufteilen, – zu Gott wahrhaft beten und die Welt benützen. Wer die Welt als das zu Benützende kennt, kennt auch Gott nicht anders“ (Buber 1973, S. 109).

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

- Buber, Martin (1962): Schriften zur Philosophie. München: Kösel (Werke, Bd. 1). Auch online verfügbar unter www.gbv.de/dms/faz-rez/630413_FAZ_0069_BuZ5_0001.pdf.
- Buber, Martin (1963): Schriften zum Chassidismus. München: Kösel (Werke, Bd. 3).
- Buber, Martin (1973): Das dialogische Prinzip: Ich und Du. Zwiesprache; Die Frage an den Einzelnen; Elemente des Zwischenmenschlichen. [3. Aufl.]: Heidelberg: L. Schneider.
- Casper, Bernhard (1967): Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg: Herder.
- Cohen, Hermann (1919): Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt: Kauffmann.

- Cohen, Hermann; Strauss, Bruno (1978): Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Nach dem Ms. des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß. Nachdruck der 2. Aufl. 1928. Wiesbaden: Fourier.
- Feuerbach, Ludwig; Schmidt, Gerhart (1967): Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Kritische Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen von Gerhart Schmidt. Frankfurt am Main: Klostermann (Klostermann-Texte Quellen der Philosophie, Bd. 5).
- Heinrichs, Johannes (1981): Artikel: Dialogik I. In: Gerhard Krause, Gerhard Müller u. a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8. Berlin, New York: de Gruyter, S. 697–703.
- Kant, Immanuel (2003): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner.
- Luther, Henning (1992): Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart: Radius-Verlag.
- Martin Buber Gesellschaft (2017): Martin Buber. Online verfügbar unter <http://buber-gesellschaft.eu>, zuletzt geprüft am 7.4.2017.
- Schütz, Christian (1981): Artikel: Buber, Martin (1878–1965). In: Gerhard Krause und Gerhard Müller u. a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7. Berlin, New York: de Gruyter, S. 253–258.
- Theunissen, Michael (1965): Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin u.a.: de Gruyter.
- Wrogemann, Henning (2015): Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus (Lehrbuch interkulturelle Theologie: Missionswissenschaft, 3).