

In Begleitung seiner Enkeltochter Barbara kam Martin Buber am 2. Juli 1963 auf dem Flughafen Schiphol an. Er reiste in die Niederlande, um den Erasmus-Preis in Amsterdam entgegen zu nehmen. Es sollte sein letzter Aufenthalt in Europa sein.



Wilhelm Schwendemann¹

»Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch«. Einführung in *Ich und Du* von Martin Buber

1 Einleitung

Wie sehr wir auf Dialog und gegenseitiges Gespräch angewiesen sind, hat sich am 17./18. März 2018 gezeigt, als die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel den amerikanischen Präsidenten Donald Trump getroffen hat. Vielleicht erinnern Sie sich noch an die Bilder der verkrampften 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, 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 Bei-

spiel Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (1921), 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.² In den sokratischen Dialogen wird das Denken oder das Nachdenken als »das innere Gespräch der Seele mit sich selbst«³ 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, was von purer Kommunikation zu unterscheiden wäre. Dialog habe einen eigenen Sinnbestand und sei ein wechselseitiges und gegenläufiges Geschehen.⁴

Referenzrahmen der philosophischen Dialogik, also der Wissenschaft des Dialogs, ist bei Buber⁵ 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 Descartes⁶ wird das echte Gespräch hervorgehoben. Das echte Gespräch wird jedoch ständig bedroht, wie ich eingangs gezeigt habe.

Gerhard; Müller, Gerhard u. a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8, Berlin; New York, S. 697–703.

3 Platon: Sophistes, 263e/264a.

4 Vgl. Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 697.

5 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.« http://buber.de/de/vertrauen_dialog#Dialogik [Zugriff 9.6.2017, 19.16 Uhr].

6 *Ego cogito – cogito ergo sum*; Vgl. Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 697.

1 Dr. Wilhelm Schwendemann ist Professor für Theologie, Religionspädagogik und Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

2 Vgl. Schütz, Christian (1981): Artikel: Buber, Martin (1878–1965), in: Krause, Gerhard; Müller, Gerhard u. a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7, Berlin; New York, S. 255; Theunissen, Michael (1965): Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, S. 71ff.; Heinrichs, Johannes (1981): Artikel: Dialogik I., in: Krause,

»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.«⁷

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 Verhältniseinheit pluraler Freiheiten«⁸ und gerade nicht als Subjekt-Objekt-Beziehung gesehen.

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.«⁹ Feuerbach seinerseits fällt jedoch in den anderen Abgrund, weil er den Menschen nur auf sich selbst bezieht und nicht mehr in seinen Beziehungen zu anderen sieht: »Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); [...] – die Einheit von Ich und Du – ist Gott [...].«¹⁰

Martin Buber kritisiert nun zielbewusst diesen Anthropozentrismus Feuerbachs.¹¹ Ein wichtiger Schritt innerhalb der Dialogphilosophie ist



»Ich und Du« von Martin Buber, gebundene Ausgabe von 1983.

Herman Cohens Schrift *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919; 1978).¹² Cohen schreibt: »Wir führen [...] das Problem der Religion in die allgemeine Philosophie ein, indem wir es zu dem Problem der Vernunft in diese notwendige Beziehung¹³ 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:

http://www.gbv.de/dms/faz-rez/630413_FAZ_0069_BuZ5_0001.pdf

¹² Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 698.

¹³ 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. Kant, Immanuel (2003): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen, herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg.; Cohen, Hermann (1919): Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt.

⁷ Vgl.: <http://buber-gesellschaft.eu/> [Zugriff 6.4.2017, 10.29 Uhr].

⁸ Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 697.

⁹ Feuerbach, Ludwig; Schmidt, Gerhart (1967): Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Kritische Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen von Gerhart Schmidt, Frankfurt am Main, Nr. 62.

¹⁰ Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 697; Feuerbach (1967): Grundsätze der Philosophie der Zukunft.

¹¹ Vgl. Buber, Martin (1962): Schriften zur Philosophie, Werke, Bd. 1, München, S. 294. Auch online verfügbar unter



Deckblatt der Erstausgabe
 »Der Stern der Erlösung« von Franz Rosenzweig,
 erschienen im Kauffmann Verlag, 1921.

Sie würden uns nur von dem methodischen Wege ablenken, an dessen Schwelle wir soeben getreten waren. Die Vernunft ist die Quelle der Begriffe.¹⁴

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.¹⁵ Es folgen Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (1921) und Martin Bubers *Ich und Du* (1923).¹⁶ Das eigentliche Du des Menschen sei aber, so Buber, nicht im Menschen zu finden.¹⁷ 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.«¹⁸

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* sowie 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.¹⁹

Kein Leser und keine Leserin können 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 Denk-

14 Cohen, Hermann; Strauss, Bruno (21978): Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Wiesbaden, S. 33.

15 Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 698.

16 Ebd.

17 Buber (1962): Schriften zur Philosophie, S. 294.

18 Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 698; Vgl. bes. Casper, Bernhard (1967): Das dialogische Denken.

Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg, S. 69–197.

19 Vgl. Buber, Martin (31973): Das dialogische Prinzip: Ich und Du. Zwiesprache; Die Frage an den Einzelnen; Elemente des Zwischenmenschlichen, Heidelberg, S. 122–136.

tradition stehend zwei Zugänge zur Wirklichkeit zu entwickeln, die er *Grundworte* nennt. Beide Grundworte zielen auf zwei verschiedene Wirklichkeitsbereiche.²⁰

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, auf Erfahrung und Gebrauch zielender, reflektierender Zugang vor allem zur Gegenstandswelt, den Buber *Ich-Es-Beziehung* nennt. Die *Ich-Du-Beziehung* ziele 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.²¹

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 Ich²², 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.²³

Buber schreibt deswegen: „Die Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung«. ²⁴ 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«).²⁵

Grundsätzlich seien *Ich-Du-Beziehungen* wechselseitig: »Man suche den Sinn der Beziehung nicht zu entkräften: Beziehung ist Gegenseitigkeit«. ²⁶

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? ²⁷ 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 vorhanden²⁸ – es gebe zwar keine Reziprozität der »Tat oder Haltung eines Einzelwesens«, »aber eine Reziprozität des Seins selber, eine nichts als seiende«. ²⁹ 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 Un-

²⁰ Buber (1973), S. 7

²¹ Ebd. S. 7f.

²² Ebd. S. 8.

²³ Ebd. S. 9.

²⁴ Ebd. S. 10.

²⁵ Ebd. S. 10.

²⁶ Ebd. S. 12.

²⁷ Ebd. S. 123.

²⁸ Ebd. S. 124.

²⁹ Ebd. S. 125.

befangenheit – 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?‹ [...]«. ³⁰

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«. ³¹ 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 *Er-fahrung*:

- » – 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«. ³²

Solche Begegnungsmomente seien in erster Linie Geschenk, nicht herstellbar, Gnade. So kann Buber seine erste These formulieren: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung.« ³³

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«. ³⁴

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«. ³⁵

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«. ³⁶

Das könne nur gegenseitig sein, weil Beziehung Gegenseitigkeit sei ³⁷ und immer *Im Anfang stehe*. ³⁸ 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. ³⁹ 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*«. ⁴⁰

So ist dann auch der zweite Grundsatz des ersten Teils zu verstehen: »Der Mensch wird am Du zum Ich«. ⁴¹ 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«. ⁴²

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. ⁴³

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, in dem 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 geliebten Sprache, wo die Stimmen der Geschöpfe aneinander vorüber tasten und eben im Verfehlen den ewigen Partner erreichen«. ⁴⁴ 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 Be-

³⁹ Ebd. S. 27.

⁴⁰ Ebd. S. 31.

⁴¹ Ebd. S. 32.

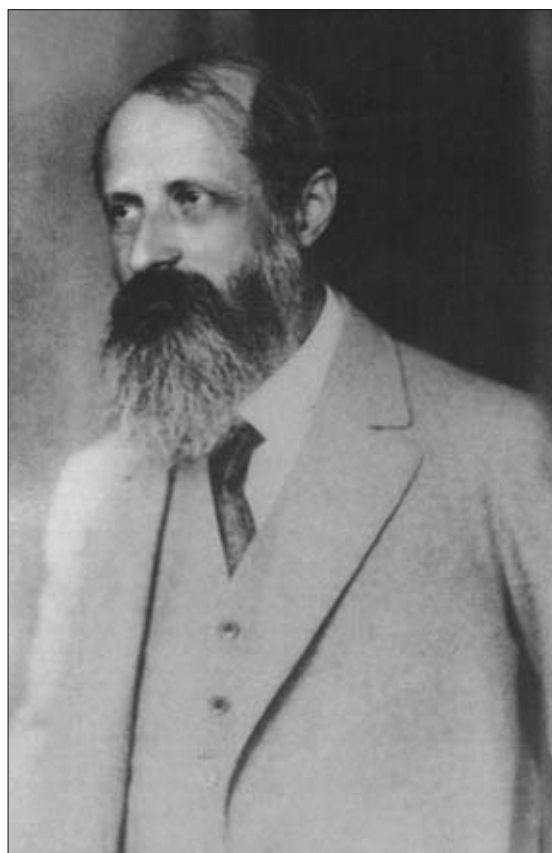
⁴² Ebd. S. 37.

⁴³ Buber (1962): *Schriften zur Philosophie, Werke 1*, München, S. 271, 405; Heinrichs 1981, S. 698.

⁴⁴ Buber (1973): *Das dialogische Prinzip: Ich und Du*, S. 161. Buber gebraucht in diesem Zitat den Begriff *vorüber tasten*, was ein oberflächliches Abtasten des Anderen bedeutet.

gegnung; je kleiner das Moment der Begegnung ist, desto größer ist das Fortschreiten der *Eswelt*.⁴⁵ Die *gegenständliche* Welt werde durch den *Umfang der Naturekenntnis*, auch durch »den der gesellschaftliche Differenzierung und den der technischen Leistung«⁴⁶ 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. Das Hindernis. Denn die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Fähigkeit erfolgt zumeist durch Minderung der Beziehungskraft des 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 Sinn-gefunden-Haben bringe den Menschen schon in die *Eswelt* zurück, weil die Erkenntnis als Resultat in die *Eswelt* eingehe.⁴⁷

Der moderne Mensch habe seinen Bezirk abgezirkelt, in ein *Es-Revier* und in ein *Ich-Revier*.⁴⁸ 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«⁴⁹.



Martin Buber, um 1928.

Daraus folgt für Buber, sich gerade nicht von der »unablässig wachsende[n] *Eswelt*«⁵⁰ überwuchern zu lassen, denn seine Erlösung finde der Mensch ausschließlich im *Du*, und das Wesen des Geistes sei das »*Dusagenkönnen*«. ⁵¹ »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 [...].«⁵²

⁴⁵ Ebd. S. 39.

⁴⁶ Ebd. S. 40.

⁴⁷ Ebd. S. 42f.

⁴⁸ Ebd. S. 45.

⁴⁹ Ebd. S. 47.

⁵⁰ Ebd. S. 49.

⁵¹ Ebd. S. 52f.

⁵² Ebd. 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«⁵³. 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 [...]«⁵⁴.

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«⁵⁵.

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 Ertragen-müssen 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 Infor-

mationswissen 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«.⁵⁶ Der Raum des *Zwischen* ist der Raum der dialogischen Grundbewegung, d.h. die Hinwendung des Ich zum Du; 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.⁵⁷ Das *Zwischen* ist in der Buberschen Denkrichtung etwas anderes als das Soziale.⁵⁸ 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 EWIGEN⁵⁹ 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 ›Selbst‹, vor dem ich mich verantworte, in das Unbedingte durchsichtig wird«.⁶⁰ 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«.⁶¹

53 Ebd. S. 61.

54 Ebd. S. 62.

55 Ebd. S. 65.

56 Ebd. S. 167.

57 Vgl. Ebd. S. 185.

58 Vgl. Ebd. S. 272.

59 Bei Buber ist der Ewige, also Gott, immer groß geschrieben.

60 Ebd. S. 164.

61 Luther, Henning (1992): Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart, 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 Diskussion⁶² 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.«⁶³

Erst in der Anrede durch das ewige Du entsteht 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 Anrede⁶⁴, 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.«⁶⁵ Gott widerfährt mir in seinem *Du* ausschließlich in der Begegnung.⁶⁶

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.⁶⁷

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.

⁶² Vgl. Wrogemann, Henning (2015): Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz, in: Lehrbuch interkulturelle Theologie: Missionswissenschaft, 3, Gütersloh.

⁶³ Buber (1973): Das dialogische Prinzip: Ich und Du. S. 76.

⁶⁴ Ebd. S. 76.

⁶⁵ Ebd. S. 77.

⁶⁶ Ebd. S. 78.

⁶⁷ Vgl. Wrogemann (2015): Theologie interreligiöser Beziehungen.

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.«⁶⁸

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, 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 einzugestehen 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.«⁶⁹ 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.«⁷⁰ 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.«⁷¹ 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.⁷² »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 Men-

68 Buber (1973): *Das dialogische Prinzip: Ich und Du*, S. 283.

69 Ebd. S. 79.

70 Ebd. S. 80.

71 Ebd.

72 Vgl. Buber (1962): *Schriften zur Philosophie*, S. 100; Buber, Martin (1963): *Schriften zum Chassidismus*, Kösel (Werke, Bd. 3), München, S. 738.

schengeschlechts [...]. 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 [...].⁷³ 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.⁷⁴

6 Ausblick

Buber kann ähnlich, wie in anderen Religionen auch formuliert, sagen: Gott ist mir näher als mein ich.⁷⁵ 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 auf tut; so ist er in allen des einen unteilhaftig, aber teilhaftig auch, weil er gewärtig ist«⁷⁶.

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«.⁷⁷

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«⁷⁸.

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 werden⁷⁹: »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«.⁸⁰

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«.⁸¹

⁷³ Buber (1963): *Schriften zum Chassidismus*, Werke 3, München, S. 738.

⁷⁴ Vgl. Ebd. S. 984.

⁷⁵ Buber (1973): *Das dialogische Prinzip: Ich und Du*, S. 80.

⁷⁶ Ebd. S. 81.

⁷⁷ Ebd. S. 80.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. S. 82.

⁸⁰ Ebd. S. 83.

⁸¹ Ebd. S. 109.