

Der Durchbruch des dialogischen Denkens bei Buber : zu einem Selbstzitat Bubers

Autor(en): **Amir, Yehoshua**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **44 (1988)**

PDF erstellt am: **20.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960686>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Durchbruch des dialogischen Denkens bei Buber

Zu einem Selbstzitat Bubers

von *Yehoshua Amir*

Was zukunftssträchtig ist in Martin Bubers Lebenswerk, liegt in seiner dialogischen Philosophie beschlossen, die in seinem «Ich und Du» ihren klassischen Ausdruck gefunden hat¹. Dies ist die «Wirklichkeit», auf die «hinzuzeigen» er als die Aufgabe seines Lebens erfahren hat, denn anders als durch Hinzeigen, etwa durch einen Beweis für ihre Existenz, kann es ihm nicht gegeben sein, Menschen an sie heranzuführen. Sie eröffnet die Perspektive des Ich-Du als die einzige Weise eines wirklichen Menschseins und legt zugleich den Durchblick frei zu dem göttlichen ewigen Du als dem Punkt, an dem alle verlängerten Bezugslinien der Ich-Du-Beziehungen sich schneiden.

Diese seine wegweisende Erkenntnis ist Buber selbst nicht in den Schoss gefallen. Das Herüber und Hinüber zwischen zwei Polen, das erst im «Zwischen» die Wirklichkeit nicht sein, sondern geschehen lässt, kann nur statthaben auf dem Boden einer urgegebenen Zweiheit, die nicht mehr hinterfragt werden kann. Wort und Antwort, in deren Widerspiel der Mensch seine Wirklichkeit erfährt, gibt es erst, wo der Mensch, ehe sein Bewusstsein auch nur zu seiner ersten Regung kommt, mit einem Gegenüber zusammen west, das nicht er selbst ist. Seine Sache wird es dann sein, ob er dieses Gegenüber als ein Es oder als ein Du annimmt. Aber die Zweiheit als solche ist vorgegeben. Mit ihr hat der Mensch zu leben, und die beiden Grundworte, die in Form einer Alternative Bubers «Ich und Du» eröffnen, haben diese Konstellation zur gemeinsamen Voraussetzung.

Der Klärungsprozess beim jungen Buber: Von der «Einheit» zum «Dialog»

Diese Selbstverständlichkeit aber, auf deren Grund sich die Problematik der dialogischen Philosophie erst erhebt, steht nun aber durchaus nicht am Ausgangspunkt von Bubers geistigem Schaffen. Im Gegenteil:

Prof Dr. Yehoshua Amir ist Professor em. für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Bubers ganzes Frühwerk steht im Zeichen der Bemühung, diese Zweiheit aus der Welt zu schaffen. Ihr Stichwort ist die «Einheit». Indem ich die Einheit in mir vollziehe, raffe ich die Welt als Ganzes zur Einheit zusammen. Der Jude insbesondere, der von Natur und von Schicksals wegen mehr als jeder andere Mensch der Gespaltenheit und Zerrissenheit ausgesetzt ist, tritt in die Welt mit dem elementaren Drang nach der Einung seines Herzens und der Einung der Welt. Und als höchstes Erzeugnis dieses allbeherrschenden jüdischen Einheitsdranges versteht Buber in diesem Stadium seiner Entwicklung den jüdischen Monotheismus. «Dieser Gott», sagt er, «war aus dem Streben nach Einheit hervorgegangen». «Er war ... aus dem Subjekt erschlossen»². Gott also nicht, wie später, als ein Gegenüber des Menschen, sondern als eine, aus der Psychologie des Menschen einsichtig zu machende Ausgeburt seiner Seelennot. Und wenn das Wort «erschliessen» noch einen Denkprozess vermuten lassen könnte, der sich auf etwas draussen liegendes Gedachtes bezieht, so kommt das wirklich Gemeinte bildhaft, aber klar zum Ausdruck, wenn er sagt: «Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt. Es muss hervorgeholt, herausgemeisselt werden»³. Dieser Gott ist also letztlich vom Menschen erwirkt. Es wäre absurd, wenn der Mensch zu ihm Du sagte. Man mag freilich auch sagen, dass der Mensch ihn in sich selbst erwirkt. Er «erdenkt» ihn nicht; er «erlebt» ihn, wenn auch nur in seinen höchsten Augenblicken. Solche Augenblicke höchsten Seelenaufschwunges werden als «Ekstase» gefeiert.

Ein solcher Buber ist weit entfernt von alledem, was späterhin unter seinem Namen in die Welt ausgegangen ist und noch heute seine Kreise zieht; von jenem reifen Buber, der das Wort «Erlebnis» immer nur mit Vorbehalt, und oft mit schneidender Kritik, in den Mund genommen hat. Dennoch muss festgehalten werden, dass seine frühe Mystik des sich ins Unendliche hinausreckenden Ich zu ihrer Zeit einen gewaltigen Anklang gefunden hat. Der Verfasser des mystisch-philosophischen Dialogs «Daniel»⁴ (1923) nahm seinen Platz im europäischen Denken ein, genauso wie jener der früheren chassidischen Schriften seinen Platz in der europäischen Literatur einnahm. Ebenso faszinierten die frühen «Reden über das Judentum»⁵ eine jüdische Jugend europäischer Bildung. Es musste Buber, indem er sich wandelte, schwer fallen, sein Publikum von der Fixierung auf sein bisheriges Image loszumachen. Kostete es ihn doch selbst einige Überwindung, sich zuzugestehen, dass Äusserungen, die er zuvor getan hatte, ihm nicht mehr entsprachen. In seinem ersten öffentlichen Bekenntnis zu der Verschiebung, die in seiner Auffassung vor sich gegangen ist⁶, heisst es: «Das, was mir widerfahren ist, (darf ich) nur als eine Klärung und nicht als eine Bekehrung bezeichnen», und diese Klärung erlaube es ihm nunmehr, «das Ungenaue und Uneigentliche», das seiner Rede bisher

angehaftet habe, genauer zu sagen und damit ein «Missverstehen» abzuwenden; zu diesem Behuf habe er nun nicht «Berichtigungen», sondern «Erläuterungen» zu geben. Gegen Ende seines Lebens dagegen⁷ spricht er von der Zeit kurz vor bis kurz nach dem ersten Weltkrieg, oder auch, genauer datiert, von 1912 bis 1919, als der Zeit, wo ihm all seine Seinserfahrungen als «eine einzige grosse Glaubenserfahrung» zuteilgeworden seien. Kein Wunder daher, dass nach Bubers Zeugnis Schriften, die er vor dieser Zeitgrenze geschrieben hat, ihm späterhin mitunter fremd geworden sind⁸ und dass diese in seinen 1962 veröffentlichten «Werken» spärlich vertreten sind.

Die Arbeit an einer geistigen Biographie Bubers hat sich also auf diesen langsam, fast unsichtbar anhebenden, erst aus der Fernsicht immer schärfere Konturen annehmenden Umformungsprozess zu konzentrieren. Eine bedeutende Arbeit in dieser Richtung hat P. Mendes-Flohr in seinem Buch «Von der Mystik zum Dialog»⁹ geleistet. Eine gewisse tastende Vorarbeit dazu hat aber bereits Buber selbst versucht in seiner Aufzeichnung «Zur Geschichte des dialogischen Prinzips»¹⁰. Diesen Versuch wollen wir hier ein wenig unter die Lupe nehmen.

Vom Gott, der «DU» sagt zum Gott, der sich als «DU» anreden lässt

In dieser Skizze hat er – im Gegensatz zu seiner soeben belegten Neigung, Äusserungen aus seiner Frühzeit mit einem gewissen Unwillen von sich zu schieben – die Tendenz, die ersten Ahnungen, die ihm dann später zu seiner dialogischen Philosophie gereift sind, so hoch wie möglich, bis in seine Jugend hinein, hinaufzurücken. Sollte sich diese Perspektive bewahrheiten, so müsste einiges von dem bisher Gesagten fallengelassen werden. Es ist also von nicht geringem Interesse, Bubers Aussage, es sei ihm in seiner Beschäftigung mit dem Chassidismus früh etwas von der «Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit eines dialogischen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott» aufgegangen zu kontrollieren. Als Beleg weist er auf eine Stelle in seiner Einführung in die «Legende des Baalschem» aus dem Jahr 1907 hin, die ihn allerdings, als er sie 1954 wiedergelesen hat, frappiert haben muss. Wir wollen die Stelle zunächst in ihrem ursprünglichen Zusammenhang interpretieren, ehe wir uns auf die Deutung einlassen, die er ihr in späteren Jahren selbst gegeben hat.

Er sucht dort¹¹ den Begriff der «Legende» zu bestimmen, unter dem er das, was die Chassidim über den Baalschem berichten, zusammenschaut. Wir geben die Stelle etwas ausführlicher wieder, als Buber dies in seiner späten Skizze tut.

Buber bestimmt folgendermassen: *«Die Legende ist der Mythos der Berufung. Das bedeutet: die ursprüngliche Personalität des Mythos ist in ihr gespalten. In dem reinen Mythos gibt es keine Verschiedenheit des Wesens. Er kennt die Vielheit, aber nicht die Zweiheit. Auch der Heros steht nur auf einer anderen Stufe als der Gott, nicht ihm gegenüber: sie sind nicht das Ich und das Du. Der Heros hat eine Sendung, nicht eine Berufung. Er steigt empor, aber er wandelt sich nicht. Der Gott hat Sonderheit wie er und wie er Grenze. Der Gott des reinen Mythos beruft nicht, er zeugt; er sendet den Gezeugten, den Heros. Der Gott der Legende beruft den Menschensohn: den Propheten, den Heiligen. Zuweilen mag, wo sich Mythos und Legende durchdringen, ein Gott stehen, der zeugt und beruft.*

Die Legende ist der Mythos des Ich und Du, des Berufenen und des Berufenden, des Endlichen, der ins Unendliche eingeht, und des Unendlichen, der des Endlichen bedarf.¹²

Da steht die Legende also dem gegenüber, was hier «der reine Mythos» genannt wird. Ein solcher ist die Legende also nicht; dennoch wird sie hier, wenn auch mit Vorbehalt, unter den Mythos subsummiert. Wenn wir also bald eine andere Stelle kennenlernen werden, an der sie als selbständige Grösse neben den Mythos gestellt wird, so können wir darin nur eine geringfügige Änderung der Terminologie sehen. Was macht nun an unserer Stelle die Eigenart der Legende im Rahmen des Mythos aus? Der Mythos im Vollsinn, heisst es, stellt Gott und Heros nebeneinander und sieht beide als zwei verschiedene Stufen derselben Leiter an. Was demgegenüber der Legende ihre Besonderheit gibt, ist die Tatsache, dass es ein Mensch ist, mit dem es die Gottheit hier zu tun hat, also ein wesenhaft nicht göttlicher Träger, dem von Hause aus eine solche Stellung fremd ist und der nur dadurch zu ihr kommen kann, dass Gott ihn anruft; das ist die «Berufung». Dieser Unterschied wird von Buber dadurch nachdrücklich markiert, dass die Legende, die er vorzutragen hat, die des Baalschem, also «nicht die Geschichte eines Menschen, sondern die Geschichte einer Berufung»¹³ ist. Dieses scharfe «nicht-sondern» lässt uns im Zweifel, ob für Bubers damalige Sicht der Mensch in seiner Ganzheit in die Berufung eingeht. Auf alles das, was dieser Mensch sonst noch ist, ausser dass er berufen ist, scheint es hier nicht anzukommen. «Du» bedeutet hier offenbar noch nicht, dass Gott diesen Menschen will, sondern dass er etwas, etwas Entscheidendes, von ihm will.

Damit hängt aber ein anderes Moment zusammen: «Ich» ist natürlich der Anrufende, also Gott. Dass etwa auch der Mensch zu Gott Du sagt, kommt hier nicht zur Sprache. Das Grundwort Ich-Du, von dem Buber später verkündet, dass es «nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden»¹⁴ kann, ist also noch nicht in Sicht. Die Geschichte von dem Dussagenden Gott, die Buber hier den Chassidim nacherzählt, ist für Buber

zunächst einmal eine Geschichte. Aneignen kann er sie sich nicht ohne weiteres. Noch zwei Jahre später, spricht er in der ersten seiner «Reden über das Judentum» von der Einheit der Substanz in uns, die «so einzig und einzig ist, wie der einige und einzige Gott, den die Juden damals aus ihrer Sehnsucht nach Einheit hinaufgehoben haben an den Himmel ihres Daseins und ihrer Zukunft» und den «wir nicht mehr wirklich zu machen vermögen». Der Absatz der Originalfassung, der diese Worte enthält, ist nur im Erstdruck¹⁵ zu lesen; seit der Ausgabe von 1923 ist er weggelassen worden. In seiner dialogischen Periode waren diese Worte für Buber untragbar geworden. Der vordialogische Buber hat ein Wirklichmachen Gottes gekannt, und ihm war die Wirklichkeit Gottes von diesem menschlichen Machen abhängig. Aber noch in seiner ersten «Rede über das Judentum», und gewiss in denjenigen chassidischen Schriften, die dieser vorausliegen, erschien ihm selbst diese menschengemachte Gotteswirklichkeit unerschwinglich. So dürfen wir also auch den chassidischen Glauben ansprechen.

Der chassidische Glaube, wie ihn Buber begreifend nachzuzeichnen versucht, steht also in einem Stadium, für dessen Ausdruck die Legende das adäquate Sprachmittel ist. Denn die Legende ist eine Abart des Mythos, die nicht, wie für den Mythos naheliegend, von einer Sendung, sondern von einer Berufung spricht. Und eine Berufung ist eben der Ruf eines Ich an ein Du. Das kennt der Mythos von Haus aus nicht. Was musste also mit dem Mythos geschehen, damit diese, ihm nicht gemäße, Konstellation zustandekommen konnte? Bubers Auskunft: «Die ursprüngliche Personalität des Mythos ist in ihr (der Legende) gespalten». Der Heros des Mythos bei all seiner Inferiorität gegenüber dem Gott, gehört immer noch in den personalen Bereich der Gottheit. Das ist bei dem berufenen Menschen entschieden nicht der Fall. Die innere Einheit, die das Lebensgesetz des Mythos war, ist hier auseinandergebrochen, oder, wie Buber es ausdrückt, gespalten. Die Berufung soll an ihre Stelle treten, aber ungeschehen kann sie die Spaltung nicht machen. Und wenn wir uns den Grundgedanken der Einheitsmystik, in die das chassidische Phänomen hier eingelassen ist, vor Augen halten, so muss uns die Spaltung in ihrer Unheilbarkeit als ein überaus schwerwiegender Mangel erscheinen. Wenn also die Legende, die diesen Mangel aufweist, überhaupt noch dem Mythos zuzurechnen ist, so ist sie jedenfalls ein Mythos, der ein wesentliches Stück seiner ursprünglichen Integrität verloren hat. Das Element, das nun in diese Lücke eintritt und den Verlust dennoch nicht wettmachen kann, wird durch das «Ich und Du» bezeichnet.

So also sieht das Ich und Du aus, als es zum ersten Mal in Bubers Horizont eintritt. Es ist nicht das Höchste. Es mag noch als Mythos bezeichnet werden, also als «ein Bericht von göttlichem Geschehen als

einer sinnlichen Wirklichkeit»¹⁶; aber es hat nur da statt, wo das, was den «reinen Mythos» konstituiert, die Kontinuität der göttlichen Einheitswelt, nicht mehr ungebrochen ist. Es bildet eine Art Ersatz, in dem, wir möchten sagen, synthetisch wiederhergestellt wird, was in seiner organischen Urkontinuität nicht mehr besteht. In sich enthält es keine Andeutung einer Gegenseitigkeit. Wenn Gott mich beruft, dann bin ich der Berufene, aber nicht ein Zurückrufender. Wenn Gott zu mir Du sagt, dann ist damit noch nicht gegeben, dass er sich nun auch von mir als Du anreden lassen will. Er spricht zu mir; aber das heisst noch nicht, dass er *mit* mir spricht.

Betrachten wir die Entwicklung, die dieser Gedankengang durchgemacht hat, als Buber ihn 1919, also in der Zeit des Durchbruches seines dialogischen Denkens, wieder aufnimmt. Wir werden uns nicht lange bei der Tatsache aufhalten, dass Buber diesmal die Legende als solche nicht mehr dem Oberbegriff des Mythos unterordnet, sondern sie neben ihn setzt. Wie wir sahen, war auch an unserer vorigen Stelle diese Unterordnung recht bedingt. Wichtig ist, wie sich nun inhaltlich das Verständnis für das Wesen der Legende vertieft hat: *«Legende bildet mit Mythos und Sage die Dreiheit der Gestalten, in denen der Mensch ... von der Berührung des Göttlichen zu erzählen weiss. Mythos ist der Ausdruck einer Welt, in der das Göttliche und das Menschliche beisammen und ineinander wohnen, Sage der Ausdruck einer Welt, in der sie auseinander geraten und das Menschliche sein Gegenüber schon in einem Schauer verspürt; in der Legende äussert sich die Welt, in der die Scheidung vollzogen ist, nun aber von Sphäre zu Sphäre ein Verkehr, eine Zwiesprache, eine Wechselwirkung geschieht – von diesen erzählt sie. Ursprüngliche Bildsamkeit des Stamms wie der Mythos, gewachsene Rede des Volks wie die Sage kann die Legende nicht mehr sein, ihre Welt ist zu spät»*¹⁷.

Auch hier wird also daran festgehalten, dass das, was in der Legende geschieden ist, in einem Urzustand – der Welt des Mythos – «beisammen und ineinander» gewohnt hat. Damit wird der Legende eine gewisse, dem Mythos vorbehaltene «Ursprünglichkeit» abgesprochen, und zwar mit der Begründung: «Ihre Welt ist zu spät». Dieses Wort «spät» soll hier offenkundig nicht nur etwas Chronologisches, sondern etwas Ontisches bezeichnen. Insofern scheinen wir uns also noch in dem vorigen Bezugsnetz zu befinden. Wir werden später sehen, dass diese Fassung denn auch nicht Bubers letztes Wort ist.

Wie wird nun aber das hingestellt, was hier in der Legende neu zum Vorschein kommt? Die Formel «Ich und Du», die in unserem ersten Text stand und die der späte Buber dort vielleicht zu seiner eigenen Überraschung gefunden hat, kehrt nun zwar hier nicht wieder, aber was stattdessen gesagt wird, klingt, als sei es bestimmt, ebendieser Formel ihren vollen Gehalt zukommen zu lassen. Und zwar einen Gehalt, den wir in unserem

vorigen Text nicht entdecken konnten. Zwei sind die Sphären, zwischen denen sich die Legende abspielt, aber zwischen ihnen gibt es nun eine «Wechselwirkung». Also nicht nur die Berufung, in der die eine Sphäre, nämlich Gott, auf die andere, also auf den angerufenen Menschen wirkt, sondern auch eine Wirkung von unten nach oben. Und auch das eigentlich Innerliche der Wirkung, nämlich die Rede, ist nun nicht mehr nur eine berufende Anrede, sondern eine «Zwiesprache». Und wo Zwei sprechen, hat beider Wort Gewicht, nicht also bloss die von Gott ausgehende Berufung, sondern auch der vom Menschen ausgehende Anruf. Hier erst hat das Ich und Du die Entfaltung gewonnen, in der das Ich zugleich zum Du und das Du zugleich zum Ich wird.

Erst auf dieser Stufe ist dem «Ich und Du» die dialogische Dimension zugewachsen, die ihm in Bubers früheren Buch noch nicht zukam. Es darf gefragt werden, ob Buber unter der hier neu gewonnenen Perspektive wohl den damaligen Satz hätte wiederholen mögen, dass die Legende vom Baalschem «nicht die Geschichte eines Menschen, sondern die Geschichte einer Berufung» sei. Wo es Zwiesprache gibt, kann nur der Mensch in seiner Ganzheit der Partner sein, der von Gott das Ich und Du erfährt und Gott sein Ich und Du erwidert. Wenn Buber später aus seinen chassidischen Quellen eine «Unterweisung im Umgang mit Gott»¹⁸ gewinnt, so hat er damit den ursprünglichen Ansatz seines Verständnisses von dem Ich und Du, auf dem die Welt der Legende steht, weit hinter sich gelassen.

Nicht Einheit, sondern Beziehung ist das Weltgesetz

Nun erst kommen wir auf unseren Ausgangspunkt zurück. Wir sind zuerst durch Bubers autobiographische Bemerkung auf die Stelle aus seiner Frühschrift hingewiesen worden, in der er rückblickend ein erstes Aufleuchten seiner eigenen dialogischen Grunderkenntnis gefunden hat. Nachdem wir diese Stelle aus sich selbst heraus interpretiert haben, sehen wir nun zu, wie sie Buber selbst im Rückblick auf seine eigenen Angänge interpretiert. Er führt das obige Zitat in folgender Weise ein: «*Hier geht es um die radikale Unterscheidung zwischen dem Mythos im engeren Sinn (dem Mythos der Mythologien) und der Legende*»¹⁹. Hier hätte wohl der junge Buber Einspruch erhoben. Um eine Unterscheidung freilich ist es ihm damals gegangen. Es scheint nicht beiläufig zu sein, dass das, wovon unterschieden werden soll, nunmehr «Mythos im engeren Sinn» heisst; damals hiess es «der reine Mythos». Dieser hatte ihm damals als die echte Form gegolten, in der «ein Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit» gegeben werden sollte. Seine Aufgabe hatte er

damals darin gesehen, die Tatsache zu rechtfertigen, dass zu dieser «reinen» Form auch eine Variante möglich sei. Eine solche Höherwertung der «reinen» Form liegt dem Verkünder der dialogischen Philosophie aber fern. Im Gegenteil, «die Mythologien» – also die heidnischen, insbesondere griechischen Götter- und Heroengeschichten – haben dem Verständnis des Mythos eine Verengung angetan, aus der ihn wohl erst die dialogische Sicht, also die Erkenntnis, dass mit «göttlichem» Geschehen noch nicht alles gesagt ist, dass es vielmehr um ein Geschehen geht, das zwischen Gott und Mensch hinüber- und herüberzuckt, zu seinem ewig gültigen Vollsinn erhoben hat.

Damit hängt aber ein zweiter Punkt zusammen. Der junge Buber hat gewiss nicht gemeint, es sei eine «radikale» Scheidung, die er zwischen diesem Mythos und der Legende vornehme. Hätte er das gemeint, so hätte er die Legende nicht, trotz aller Einschränkungen, als Unterart, oder selbst als Abart, des Mythos gelten lassen können. Ein Verzicht auf eine solche Einordnung wäre ihm aber bitter schwer gefallen. War es doch gerade die Suche nach einem jüdisch-bodenständigen Mythos und zwar gerade aus dem Bereiche des «unterirdischen», vom offiziellen gewaltsam niedergehaltenen Judentum²⁰ und als dessen vulkanischer Ausbruch war ihm der Chassidismus teuer – die seine ganze jüdisch-kulturelle Tätigkeit in diesen Jahren beflügelte. Eine radikale Abscheidung der von ihm kultivierten Legende vom «reinen» Mythos hätte ihn damals an seinem Lebensnerv verletzt.

Ganz anders der rückschauende Buber aus dem Jahr 1954. Er konnte nur mit Bewunderung auf sein eigenes früheres Ich schauen, das, bei allen Unklarheiten und Ungenauigkeiten, die ihm damals noch angehaftet hatten, hier kühn die neue Kategorie, in der sich sein damaliges Schaffen bewegte, in ihrer Selbständigkeit konstituiert hatte. Was dieses Neuland, auf das er damals also bereits hingesteuert haben musste, von der sattsam bekannten Mythologie unterschied, musste ihm ungleich bedeutsamer erscheinen als das, was es mit ihr verband. Wer auszieht, um das Reich des Ich und Du zu entdecken, muss sich zunächst von der Fiktion des sich nahtlos durchhaltenden Kontinuums abstossen. Und das also hatte – so schien es – der junge Buber mit seinem kühn hingeworfenen Wort «Ich und Du» vollbracht.

Das Gesagte wird noch vertieft durch Bubers Worte, mit denen er das Zitat in seinen Rückblick einreicht: «*Hier ist das dialogische Verhältnis also an seiner höchsten Aufgipfelung exemplifiziert: weil auch auf dieser Höhe noch die wesenhafte Verschiedenheit zwischen den Partnern ungeschwächt fort dauert, zugleich aber auch noch in solcher Nähe die Selbständigkeit des Menschen gewahrt bleibt*»¹⁹. Wir haben gesehen, dass von einem «dialogischen» Verhältnis in der «Einführung» von damals noch

nicht gesprochen werden darf: eine Berufung ist noch kein Dialog. Noch weniger aber hat der junge Buber die Absicht gehabt, durch seine Aufstellung über das Wesen der Legende etwas zu «exemplifizieren»; denn das würde bedeuten, dass das hier Gesagte sich, mutatis mutandis, auf andere Verhältnisse zwischen einem Ich und einem Du übertragen liesse. Von solch anderen Verhältnissen ist aber hier nicht die Rede. Und nachdem wir gesehen haben, dass das Ich in Bubers damaliger Aussage unauswechselbar nur Gott bedeuten kann, ist eine Anwendung auf zwischenmenschliche Verhältnisse, bei denen es etwas der «Berufung» wirklich Analoges nicht geben kann, nicht abzusehen. Buber will hier eine «höchste Aufgipfelung» sehen, also etwa die Spitze einer Pyramide, die eine ganze, von dialogischen Verhältnissen durchzogene Welt umfasst. Davon findet sich in der Frühschrift keine Spur. Das Ich und Du der Legende setzt sich nach oben hin ab. Dass es sich etwa nach unten hin fortsetzt, ist hier nicht im Blickfeld. Die «wesenhafte Verschiedenheit zwischen den Partnern», die Buber hier statuiert findet, ist freilich in dieser Auffassung der Legende gewahrt, aber gerade sie markierte ja die Defizienz der Legende gegenüber dem «reinen» Mythos; das damals gebrauchte Wort «Spaltung» stellte ja ebendiese Verschiedenheit unter eine negative Beleuchtung. Von der «Selbständigkeit des Menschen» in diesem Verhältnis wissen wir nichts Klares; es ging ja damals nur um die Berufung und nicht um den Menschen als Menschen.

Diese Defizienz der Legende gegenüber dem «reinen» Mythos bedeutet letztlich die Vorletztheit einer Welt des Ich-und-Du gegenüber einer alles überwölbenden, zusammenschliessenden Einheitswelt. Und solange diese allbeherrschend noch über der höchsten Aufgipfelung des Ich-und-Du thront, kommt aller Rede von der Zwiesprache nur eine sekundäre Bedeutung zu. In Bubers Fassung vom Jahr 1919 fanden wir ja denn auch, bei aller dialogischen Erhöhung der Legende und ihrer Zeugnis kraft, ja immer noch die Zeichen der alten Inferiorität gegenüber dem Mythos und der von ihm repräsentierten Welt. Solange diese Welt nicht entthront ist, muss Bubers dialogischer Botschaft die letzte Durchschlagskraft fehlen. Die Auseinandersetzung mit dieser Einheit, die über der Zweiheit zu stehen kommen soll, geschieht im dritten Teil von Bubers Buch «Ich und Du»²¹. Hier wird die Mystik, die «berichtet, wie Einheit ohne Zweiheit erlebt wird», ihrerseits als ein Vorletztes erklärt, etwa, indem der Beziehungsakt selbst, dessen Inhalt eben die Beziehung der Zwei ist, also der zwischen den Zweien gespannte Bogen, für den Erzeuger einer gewählten Ureinheit genommen wird. Erst nachdem diese alles in sich hineinschlingende Obermacht gestürzt ist, vollendet sich Bubers dialogische Botschaft zum Weltgesetz.

«Er hat prophezeit und wusste nicht, was er prophezeit hat»

Dieses Weltgesetz also meint nun der rückschauende Buber zum ersten Mal erahnt zu haben, als er einst, im Jahr 1907, zum ersten Mal die Worte «Ich und Du» niedergeschrieben hat. Können wir diesen Anspruch akzeptieren? Unsere Antwort hängt davon ab, ob wir seine Äusserung statisch oder dynamisch lesen. Statisch, also in dem Sinnzusammenhang, wie er Buber zu dem Zeitpunkt, wo er die Worte geschrieben hat, gegenwärtig war, haben wir seine Sätze analysiert und gefunden, dass sie sich restlos im Rahmen von Bubers damaliger Einheitsmystik interpretieren lassen, dass wir also alle Umdeutungen ins Dialogische, die der rückschauende Buber an ihnen vorgenommen hat, als philologisch unzulässige spätere Eintragungen zurückweisen müssen. Dynamisch dagegen haben wir davon auszugehen, dass das hier interpretierte Zitat ein *Selbstzitat* ist, dass also die Interpretamente nicht von aussen, sondern von innen an das Zitat herangebracht werden. Dann dürfen wir uns der Tatsache nicht verschliessen, dass von diesem ersten Ansatz aus eine Unruhe in Bubers Denken geraten ist, das ihn, über verschiedene, noch erkennbare, Zwischenstufen Schritt für Schritt weitergeführt hat bis zu der Botschaft des reifen Buber. Um diesen Weg zu bahnen, galt es freilich noch gewichtige Barrieren fortzuräumen, die 1907 noch durchaus in Bubers Welt gesichert erschienen. Wir haben also nicht das Recht, in Bubers damaligen Worten alles das, was er selbst später in ihnen hat finden wollen, bereits als Ahnungen involviert zu finden. Aber biographisch ist es eine gegebene Tatsache, dass ihn von dem damaligen Ansatz her ein Weg zu seinen späteren Erkenntnissen hin führen konnte.

Wollen wir diesen widerspruchsvollen Tatbestand auf eine kurze Formel bringen, so liegt uns eine im rabbinischen Hebräisch beliebte Wendung auf der Zunge: «Er hat prophezeit, und wusste nicht, was er prophezeit hat».

ANMERKUNGEN

1. Martin Buber, *Werke I*, München 1961, 77-170.
2. Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum* (im folgenden: JuJ), 23.
3. JuJ 78.
4. *Werke I*, 9-76.

5. Von den 1923 gesammelt erschienen «*Reden über das Judentum*» sind die ersten sechs, JuJ 9-88, dieser Periode zuzurechnen. Die überwältigende Wirkung dieser Reden auf ihren ursprünglichen Hörerkreis bezeugt besonders eindrucksvoll Sh.H. Bergmann in seiner (hebr.) Vorrede zu der hebräischen Ausgabe der dialogischen Schriften unter dem Titel *B'sod Siach*, Jerusalem 1959.
6. In der Vorrede zu den «Reden» von 1923, die JuJ 3-9 abgedruckt ist. Die im Text angeführten Worte JuJ 3.
7. «Antworten an meine Kritiker», *Martin Buber*, The Library of Living Philosophers, vol. XII, deutsche Ausgabe, S. 589.
8. Werke I, 8.
9. Deutsche Ausgabe: Jüdischer Verlag, Königstein Ts., 1978.
10. Werke I, 291-305.
11. Werke I, 297.
12. M. Buber, *Die chassidischen Bücher*, Berlin 1929, 130 f.
13. Ebd., 131.
14. «Ich und Du», Werke I, 79.
15. Der Erstdruck, der diesen Absatz enthält, ist *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1916; die Stelle steht dort, S. 30 f., vor dem Absatz, der beginnt: «Als ich ein Kind war», JuJ 18.
16. «Der Mythos der Juden», JuJ 78.
17. *Die chassidischen Bücher* 333 f.
18. M. Buber, *Des Baal-Schem-Tov Unterweisung im Umgang mit Gott*, Hellerau 1927.
19. «Zur Geschichte des dialogischen Prinzips», Werke I, S. 294.
20. Vgl. hierzu besonders Bubers Brief vom 19.11.1914 an Hans Kohn, M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd.I, Heidelberg 1972, S. 320.
21. «Ich und Du», Werke I, 134 ff.