

Die Wurzeln der Ich-Du-Philosophie Martin Bubers

Autor(en): **Münster, Arno**

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-960687>

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.

Die Wurzeln der Ich-Du-Philosophie Martin Bubers*

von Arno Münster

Gegen das Ende des zweiten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts vollzieht sich in der Geschichte der Philosophie und in den Beziehungen des Judentums zur Philosophie ein wichtiger qualitativer Wandel. Während das jüdische philosophische Denken in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und praktisch auch im 19. Jahrhundert bevorzugte Beziehungen zum Kantianismus und ebenso auch zum Spinozismus, zu ihm jedoch in geringerem Masse und nur trotz starker theologischer Bedenken, unterhält, beginnt sich ein anderer Dialog und eine neue Beziehung zwischen jüdischem Denken und moderner Philosophie in der Rezeption des existenzialistischen Denkens bei Kierkegaard und später mit der existenzialontologischen Strömung bei Heidegger anzubahnen. Der Dialog ist nicht immer einfach, vereint er doch verschiedene Formen der Annäherung und Entfernung, die in zwei grossen theologischen und philosophischen Synthesen gipfeln, nämlich jener von Martin Buber und jener von Franz Rosenzweig. In geringerem Masse, zumindest zeitweise, hat diese Geistesströmung auch das Denken des jungen Ernst Bloch und des jungen Lukacs beeinflusst. Sie haben jedoch diesen Dialog nach ihrer «Bekehrung» zum Marxismus 1918/1919 abgebrochen und diese philosophischen Positionen aufgegeben.

Was diese beiden Arten von Denken kennzeichnet — sie hatten ziemlich lange einen Stand als Aussenseiter in der Geschichte des heutigen Denkens — ist der Wille, das Gebiet des ontologisch-existentialen Denkens zu vertiefen, und zwar den Rückgriff auf Begriffe jüdischer Theologie und Ethik. Dazu gehören z.B. die philosophische Thematisierung gewisser Gebote der jüdischen Ethik und die Personalisierung der eigentlichen existenziellen Dimension, welche bei den Ontologen der existenzialistischen Fundamentalontologie bloss eine ontologische Definition und Beschreibung kennt. Indem sie das existenzialphilosophische Thema der fundamentalen Existenz des Menschen aufgreift, der «nackt» mit der Welt konfrontiert ist und in einer Beziehung der «Fremdheit» zu ihr lebt, scheint diese Strömung des zeitgenössischen jüdischen Denkens mit gewissen Formen antihumanistischen Denkens zusammenzuprallen, welche

* Uebersetzung aus dem Französischen durch den Autor (in Zusammenarbeit mit Martin Cunz).

Prof. Dr. Arno Münster lehrt am Collège International de Philosophie (Paris).

sich, ausgehend von dieser Rückkehr zur Ontologie, entwickelt hatten. Zwei Beweggründe sind es also, die in der Substanz zur Entstehung dieses Werkes beigetragen haben, das eine bemerkenswerte Synthese zwischen jüdischer Theologie und modernem existenzialontologischem Denken darstellt, nämlich, wie bereits erwähnt, der Wille, eine philosophisch-existenzielle Aufwertung gewisser zentraler Motive jüdischer Ethik zu vollziehen, und der Wille, auf existenzielle Weise ein neues humanistisches Denken heranzubilden.

Martin Buber und Franz Rosenzweig sind vermutlich die beiden modernen Philosophen, die dem WORT und den «Grundworten» einen bevorzugten Platz eingeräumt haben und die auf dem Wert und auf der grundlegenden Bedeutung des geoffenbarten Wortes und der Grundworte ein ganzes ontologisch-existenzielles Denken aufgebaut haben. Aber trotz dieser scheinbaren Ähnlichkeit – die beiden Philosophien haben gemeinsame Wurzeln in Kierkegaard einerseits und in der jüdischen Theologie andererseits – existiert ein grundlegender Unterschied im Denken dieser beiden Philosophen. Er drückt sich darin aus, dass die rosenzweigsche Triarchie (Mensch-Gott-Welt) bei Buber durch einen Dualismus ersetzt wird. Er baut sein Denksystem grundlegend auf dem Oszillieren zwischen zwei vorgegebenen Polen auf: a) die Welt des Menschen, und b) das ewige DU. Im Grunde genommen geht es für Buber darum zu verstehen, dass die Welt eine zwiefältige Struktur hat. «Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann»¹. Die Überzeugung, die in diesem philosophischen Theorem der Sprache vorherrschend ist, ist die, dass «die Grundworte nicht Einzelworte, sondern Wortpaare» sind. «Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du».² Um eine gewisse Distanz zum theologischen Dogma der «Offenbarung» zu bezeichnen, unterstreicht Buber auch, dass diese Grundworte vom Sein selbst ausgesprochen werden:

«Wenn Du gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaars Ich-Du mitgesprochen. Wenn Es gesprochen wird, ist das Ich des Wortpars Ich-Es mitgesprochen. Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden»

«Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich dieses Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es. Wenn der Mensch Ich spricht, meint er eins von beiden. Das Ich, das er meint, dieses ist da, wenn er Ich spricht. Auch wenn er Du oder Es spricht, ist das Ich des einen oder das des andern Grundworts da. Ich sein und Ich sprechen sind eins. Ich sprechen und eins der Grundworte sprechen sind eins. Wer ein Grundwort spricht, tritt in das Wort ein und steht darin.»³.

Diese Sätze führen uns zu einem besseren Verständnis dessen, was Buber «das dialogische Prinzip» nennt. Der Dialog ist unzweifelbar eines der ältesten Prinzipien der Philosophie. Er ist sozusagen sogar grundlegend für den Beginn des abendländischen Denkens, ein logozentrisches Denken, das um genau definierte Begriffe herum aufgebaut ist, welche auch wiederum genau voneinander abgegrenzt sind und gegeneinander abgewogen werden, um so den weiten Raum des Nachdenkens, der Spekulation und logischer Konstruktionen zu eröffnen (vgl. dazu etwa die Dialoge Platons).

Im Gegensatz dazu weiss sich Martin Bubers «dialogisches Denken» nicht direkt dieser rationalistischen Tradition der antiken Philosophie verpflichtet, es schliesst vielmehr in vielen Punkten an die antirationalistische Tradition der Mystik an. Der Bruch mit der logo-zentristischen Tradition des abendländischen Denkens nimmt jedoch bei Martin Buber eine ganz andere Gestalt an als etwa bei Heidegger, der sowohl den sokratischen wie den cartesianischen Rationalismus existential-ontologisch überwinden will; gleichzeitig steht Bubers radikale Abwendung von dieser Tradition – ähnlich wie die Rosenzweigs im «Stern der Erlösung» – kritisch zur hegelianischen Denktradition und zum Versöhnungspostulat von Geist (Ratio) und Wirklichkeit in Hegels Systemphilosophie. Gegen die universale Vorherrschaft des Begriffs der *Vernunft* und gegen die Postulierung der Vernünftigkeit der jeweiligen Stufen und Grade ihrer geschichtlichen Verwirklichung setzt Buber – wie Rosenzweig – die rein existentielle Realität des Menschen in seiner «transzendentalen Obdachlosigkeit» und existentiellen Ausgesetztheit und Singularität, dessen existentielle Einsamkeit in keinerlei Vernunftprinzip seine (abstrakte) Aufhebung erfährt, sondern die einzig aufgehoben werden kann in direktem Kontakt mit der Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Seine Philosophie des Ich-Du bedarf daher zur Durchsetzung ihrer fundamentalen Prinzipien der Abstützung durch die *Theologie*.

Dies konfrontiert uns sofort mit der Frage nach den eigentlichen theologischen Quellen dieses neuen Denkens, das ohne Gefahr der Übertreibung oder Entstellung als ein Denken der dualen *Beziehung* bezeichnet werden kann; mit der Frage nach der eigentlichen Struktur der hier vorliegenden Verbindung von *jüdischer Theologie* mit modernem philosophischem Denken; mit der Frage, ob es sich hier primär lediglich um die spezifische Form der Theologisierung eines existenzphilosophischen Ansatzes handelt oder um die philosophische Neuformulierung einer rein theologischen Problematik. Ohne den Anspruch erheben zu wollen, auf alle diese Fragen eine perfekte Antwort geben zu können, erscheint es uns legitim, auf die erste dieser Fragen die folgende prov. Erwiderung zu geben: Das theologische Fundament von Martin Bubers Denken beruht:

1. auf seiner Grundüberzeugung von dem wertsetzenden Vermögen der göttlichen Offenbarung, die als geoffenbartes Wort in direkter Beziehung zu dem Du steht (Buber geht sogar so weit, das in den Dingen anwesende Du als Emanation (Ausfluss) eines ewigen göttlichen Du zu bezeichnen). «In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das Ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise»⁴.

2. auf Bubers Ueberzeugung, dass das DU dem Menschen auf dem Wege der göttlichen Gnade zukommt, dass man es aber *suchend* allein nicht findet. Das Richten des Grundworts an IHN ist vielmehr die Handlung meines Seins, meine Wesenshandlung.

«Das DU begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem»⁵.

«Das Grundwort ICH-DU kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du Ich. Werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung»⁶.

Der Dualismus in Bubers Auffassung des ICH und der «Dinge» findet seinen Ausdruck v.a. in dem Umstand, dass das Grundwort ICH-ES im Gegensatz zum Grundwort ICH-DU niemals vom Sein in seinen Totalität angesprochen werden kann und dass überdies eine klare Trennungslinie zwischen dem Ich und dem Es besteht, die quer durch alle Bezirke zwischen dem Du und dem Es, zwischen Gegenwart und Gegenstand geht⁷.

Daran wird offenkundig, wie sehr sich Buber in seinem Denken der Subjekt-Objekt-Beziehung von den vorherrschenden erkenntnistheoretischen Auffassungen des deutschen Idealismus (und hier v.a. des Kantianismus und des Neukantianismus) entfernt und gleichzeitig auch von denen der modernen Phänomenologie, die sämtlich vom konstitutiven Vermögen der Apperzeption und der Erzeugung des Objekts durch die Organe des menschlichen Erkenntnisvermögens ausgehen sowie von der Überzeugung, dass die Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis lediglich die Erkenntnis des Phänomens gestatten und nicht diejenige des «Dings an sich». Buber überwindet diese Auffassung vollständig und ersetzt sie durch eine wesentlich dynamischere und dialektische Auffassung der Subjekt-Objekt-Beziehung, deren Schlüsselbegriff u.a. der Begriff der «Verwirklichung» (Realisation) ist.

Auch die Ästhetik Bubers stützt sich einzig auf die Operationalität dieses Begriffes, die im Grunde nichts anderes aussagt, als dass das Ich sich durch Verdoppelung und gleichzeitige Entäusserung vergegenständ-

licht (objektiviert). Sich in absoluten Gegensatz zur platonischen, zur aristotelischen und zur kantischen Ästhetik setzend, behauptet Buber z.B. bezüglich der Formproblematik:

«Die Gestalt, die mir entgegentritt, kann ich nicht erfahren und nicht beschreiben, nur verwirklichen kann ich sie. Und doch schaue ich sie, im Glanz des Gegenüber strahlend, klarer als alle Klarheit der erfahrenden Welt. Nicht als ein Ding unter den «inneren» Dingen, nicht als ein Gebild der «Einbildung», sondern als das Gegenwärtige. Auf die Gegenständlichkeit geprüft, ist die Gestalt gar nicht «da»; aber was wäre gegenwärtiger als sie? Und wirkliche Beziehung ist es, darin ich zu ihr stehe: sie wirkt an mir wie ich an ihr wirke»⁸.

In welchem spezifischen Bezug das Prinzip des Gestaltens und Schaffens sich in der Perspektive dieser Philosophie des Verwirklichens befindet, erläutert Martin Buber so:

«Schaffen ist Schöpfen, Erfinden ist Finden. Gestaltung ist Entdeckung. Indem ich verwirkliche, decke ich auf. Ich führe die Gestalt hinüber – in die Welt des Es. Das geschaffene Werk ist ein Ding unter Dingen, als eine Summe von Eigenschaften erfahrbar und beschreibbar. Aber dem empfangend Schauenden kann es Mal um Mal leibhaft gegenüber treten»⁸.

In der Beziehung des Ichs zur Dingwelt konstatiert Buber nun — selbstverständlich in einer von der gängigen marxistischen Version (Lukacs/Adorno) grundverschiedenen Position – eine merkwürdige Tendenz zur Verdinglichung des DU: *«Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehen. In der gegenständlichen Sprache wäre zu sagen: jedes Ding in der Welt kann, entweder vor oder nach seiner Dingwerdung, einem Ich als sein Du erscheinen. Aber die gegenwärtige Sprache erhascht nur einen Zipfel des wirklichen Lebens»⁹.*

Diese Auffassung unterstellt grundsätzlich die Möglichkeit einer qualitativen Umwandlung des traditionellen Subjekt-Objekt-Verhältnisses der Transzendentalphilosophie in ein intersubjektives (inter-personales Verhältnis; sie kann kein wissenschaftliches bzw. ontologisches Argument für sich in Anspruch nehmen; ihre einzige metaphysische Abstützung ist vielmehr die Auffassung *«Am Anfang war die Beziehung»*). Buber stützt diese Theorie von der originären Beziehung, von der absoluten ontologischen Vorrangigkeit des Dialogpaars ICH-DU, ICH-DING-WELT nicht etwa auf eine neue fundamental-ontologische Phänomenologie der Intersubjektivität (wie beispielsweise Emmanuel Lévinas mit seinem *«Denken des Anderen»*), sondern auf rein anthropologische Forschungen und Beobachtungen, u.a. auch auf Forschungen über das Apperzeptionsvermögen primitiver Völker.

«Man darf vermuten, dass sich die Beziehungen und Begriffe aber auch die Vorstellungen von Personen und Dingen aus Vorstellungen von Beziehungsvorgängen und Beziehungszuständen herausgelöst haben. Die elementaren, geistweckenden Eindrücke und Erregungen des «Naturmenschen» sind die von Beziehungsvorgängen, Erleben eines Gegenüber, und Beziehungszuständen, Leben mit einem Gegenüber herrührenden. Über den Mond, den er allnächtlich sieht, macht er sich keine Gedanken, bis er, im Schlaf oder im Wachen, leiblich auf ihn zu, ihm nahe kommt, ihn mit Gebärden bezaubert oder ihm mit Berührungen etwas antut, Schlimmes oder Süßes. Davon behält er nicht etwa die optische Vorstellung der wandernden Lichtscheide und auch nicht die eines ihr irgendwie dazugehörigen Wesens, sondern zunächst nur das motorische, den Leib durchströmende Erregungsbild jenes Mondwirkens, woraus sich das Personbild des wirkenden Mondes erst allmählich distanziert; jetzt erst nämlich beginnt das Gedächtnis des allnächtlich Aufgenommenen und Ungewussten sich zum Vorstellen des Täters und Trägers jener Wirkung zu entzünden und seine Vergegenständlichung, das Er- oder Sie-Werden eines ursprünglich unerfahrbaren, nur eben erlittenen Du zu ermöglichen»¹⁰.

Die Evozierung des Glaubens an «mysteriöse Kräfte» in ihren verschiedensten Gestalten, die Ethnologen und Sozioethnologen bei den Naturvölkern konstatiert haben (z.B. der Glaube an «Mana» oder an «Orenda») verleitet Martin Buber zu dem Schluss, dass die Phänomene, denen dergestalt eine «mystische Macht» zugesprochen wird, sämtlich elementare Beziehungsphänomene sind, folglich Phänomene, über die bei den Naturvölkern reflektiert wird, weil sie den Körper bewegen und in ihm das Bild einer Emotion hinterlassen¹¹.

Folglich ist *«Mana eben das Wirkende, das, was die Mondperson da drüben am Himmel zum blutbewegenden Du macht hat, und dessen Erinnerungsspur blieb, als aus dem Erregungsbild das Gegenstandsbild sich ablöste, wiewohl es selber nie anders als in dem Täter und Träger einer Wirkung erscheint; es ist da, womit man, wenn man es, etwa in einem wunderbaren Stein, besitzt, selber so wirken kann»¹²*. Und weiter: *«Das Weltbild des Primitiven ist magisch, nicht weil die menschliche Zauberkraft in dessen Mitte stünde, sondern weil diese nur eine besondere Abart der allgemeinen ist, der alle wesentliche Wirkung entstammt. Die Kausalität seines Weltbilds ist kein Kontinuum, sie ist ein immer neues Aufblitzen, Ausfahren und Sichhinwirken der Kraft, eine vulkanische Bewegung ohne Zusammenhang»¹³*.

Es muss dahingestellt bleiben, inwieweit diese Faszination Bubers für die Magie der Naturvölker nicht auch mit Bubers realem Interesse an bestimmten Zügen der esoterischen Tradition der jüdischen Mystik zusammenhängt. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang nur daran, dass der

«Zimzum» der lurianischen Kabbala¹⁴ nichts anderes beschreibt als eine blitzhaft vorgestellte Selbstzusammenziehung Gottes vor der Erschaffung des Universums, vergleichbar also jenem Ausfahren und Sich-Hinwirken der Kraft, die Buber in ganz anderem Zusammenhang hier als «vulkanische Bewegung» beschreibt. Das, was wir hier im Zusammenhang mit Martin Bubers «dialogischer Philosophie» provisorisch mit dem Begriff eines post-kierkegaard'schen Existentialismus bezeichnen, offenbart sich eindeutig auch in der Art und Weise, in der der Autor des ICH-DU die religiöse Situation des Menschen als *Dasein* in der Gegenwärtigkeit (Präsenz) beschreibt, als ein Dasein, das durch eine wesenhafte und unzerstörbare Antinomie gekennzeichnet ist. Es geht hier also mit anderen Worten um ein Denken der Existenz und der «Situation», das auf den folgenden fünf Prinzipien beruht:

1. Die Unauflöslichkeit der Antinomie beschreibt ihr *Wesen*;
2. Wer nur die Thesis akzeptiert und nicht die Antithesis, der akzeptiert auch nicht den wahren Sinn der Situation;
3. Ein Denken der Synthese zerstört den Sinn der Situation;
4. Wer die Antinomie relativieren will, der begreift nicht den wirklichen Sinn der Situation;
5. Der wirkliche Sinn der Situation besteht vielmehr darin, dass diese ständig in ihrer Antinomie gelebt wird, und zwar in einem Prozess ständiger Erneuerung.

Buber versucht, den Gültigkeitsnachweis dieser Prinzipien durch einen Vergleich der religiösen Antinomie mit der philosophischen Antinomie zu erbringen. Und seine These ist u.a., dass «*Kant den philosophischen Widerstreit zwischen Notwendigkeit und Freiheit relativierte, indem er jene der Welt der Erscheinung, diese der des Seins zuweist, so dass die beiden Setzungen einander nicht mehr eigentlich entgegenstehen, vielmehr sich miteinander ebenso vertragen, wie die Welten; für die sie gültig sind*»¹⁵.

«Aber» – so argumentiert Buber weiter –, «*wenn ich Notwendigkeit und Freiheit nicht in gedachten Welten meine, sondern in der Wirklichkeit meines Vor-Gott-Stehens, wenn ich weiss: «Ich bin anheimgegeben» und zugleich weiss: «Es kommt auf mich an», dann darf ich dem Paradox, das ich zu leben habe, nicht durch Zuweisung der unverträglichen Sätze an zwei gesonderte Geltungsbereiche zu entkommen suchen, dann darf ich mir auch von keinem theologischen Kunstgriff zu einer begrifflichen Versöhnung helfen lassen, ich muss beide in einem zu leben auf mich nehmen, und gelebt sind sie eins*»¹⁶.

Innerhalb dieses Antagonismus verweist Martin Buber nachdrücklich auf die aussergewöhnliche Härte der Dass-Sphäre, auf die Widerständigkeit der Welt und die dazu unverhältnismässige Gebrechlichkeit des «Du»-Phänomens; und gleichzeitig wird der Prozess der Ding-Werdung

des Du von Buber als ein Prozess der ständigen Bewegung zwischen Gegenwärtigkeit und Latenz beschrieben, als ein Prozess, mit dem das Du sich allmählich in die Dingwelt versenkt.

Die Differenz im existentiellen Denken des «In-Situation-Seins» zwischen Jean-Paul Sartre und Martin Buber ist nun gerade die, dass Buber, nicht wie Sartre¹⁷, die Kontingenz und die Negativität in der Erfahrung des Anderen herausstellt (also das Moment der Alterität, der «Andersheit» im Verhältnis zu meiner eigenen Subjektivität als Negativität, die in Sartres Philosophie die Figur des Anderen als eine dem Subjekt-Ich a priori feindlich gesonnene Instanz bezeichnet, sondern die Gegenseitigkeit, die Dialektik «Latenz-Gegenwärtigkeit», schliesslich und endlich die Möglichkeit der Einswerdung des Ich mit dem Anderen als Du, die im Extremfall bis zur vollständigen Integration des Du im Selbst gehen kann.

Buber unterstreicht, dass innerhalb einer so definierten Beziehung die Privilegien der Es-Welt aufgehoben werden können; und es sei eben diese Aufhebung, die des Näheren die Kontinuität der Du-Welt garantiert, insofern als die «isolierten Momente der Beziehungen sich zu einem Weltleben der Verbundenheit (verbinden)»¹⁸.

Hinsichtlich der Verwirklichung dieser Aufhebung schreibt Buber dem Geist eine besonders wichtige Rolle zu, da einzig der Geist imstande ist, die ES- bzw. DING-Welt zu verwandeln, zu «ver-geistigen» und der Verdinglichung des Ich Widerstand zu leisten.

Bubers Denken zufolge erstreckt sich die Welt der *Beziehung* auf drei verschiedene Bereiche:

1. auf das Leben mit der (animalischen) Natur (das sich unterhalb der Grenze der sprachlichen Beziehung abspielt);
2. auf das Leben der *Menschen* untereinander (das der Regelung durch die Sprache unterliegt); und
3. auf das Leben mit den *geistigen Wesenheiten* (wo die Beziehung ausersprachlicher Natur ist, jedoch sprachlich-schöpferische Formen annehmen kann)¹⁹.

Buber bleibt kategorisch, wenn er feststellt: «*In jeder Sphäre, in jedem Beziehungsakt, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von Ihm; in jedem Du reden wir das Ewige an*»²⁰. Gleichzeitig gibt es für Buber jedoch nicht den geringsten Zweifel, dass sich diese Vergegenwärtigung v.a. durch das (gesprochene) *Wort* vollzieht: «*Wenn aber die vollkommene Bewegung geschehen soll, sind die Pforten vereinigt zum Einen Tor des Wirklichen Lebens...*»²¹.

Ihrer Gestalt und ihrem Wesen nach ist diese Pforte dreigliedrig: das zentrale Portal ist jedoch die Liebespforte, die Pforte der aktiven und der passiven Liebe. Mit Blick auf Kierkegaards²² absolute Einsamkeit des

Einzelmenschen vor Gott in der Welt fragt Buber nun: *«Aber ist nicht auch die Einsamkeit eine Pforte? Tut sich nicht zuweilen im stillsten Alleinsein ein unvermutetes Schauen auf? Kann sich nicht der Verkehr mit sich selbst geheimnishaft in einen mit dem Geheimnis verwandeln? Ja, ist nicht erst der keinem Wesen mehr Verhaftete würdig, dem Wesen gegenüberzutreten²³?*

Hinsichtlich der Einsamkeit macht Buber die klare Unterscheidung zwischen zwei Formen:

1. der Einsamkeit, die es gestattet, sich vom Gebrauch der Dinge (Gegenstände) freizumachen (und die somit die Grundvoraussetzung zur Erlangung der höchsten Form der Beziehung darstellt)²⁴; und
2. der Einsamkeit als Ort der Reinigung *vor* dem Eintritt ins Heilige)²⁵.

Buber betont, dass die lebendige Struktur der reinen Beziehung, dass die Einsamkeit des ICH vor dem DU, dass das Gesetz, welches aussagt, dass der Mensch Gott und der Welt nur in personifizierter Gestalt begegnen kann, das grundlegende Bedürfnis des Menschen nach Kontinuität nicht befriedigen kann. Es ist jedoch gerade das Bedürfnis, dieser Beziehung einen räumlichen Ausdruck zu verschaffen, das die Gottesverehrung begründet. Der Mensch kann vor Gott jedoch nur gerecht werden, wenn er mit seinen täglichen Handlungen Gott verwirklicht.

Diese Ausführungen belegen nicht nur eine gewisse Affinität von Bubers Anschauungen zu Kernsätzen der protestantischen Theologie, sondern auch eine von der offiziellen jüdischen Theologie verschiedene Auffassung der Offenbarung, die jedoch manche Ähnlichkeit mit derjenigen Franz Rosenzweigs im «Stern der Erlösung» aufweist. Dieser Auffassung zufolge erfolgt die göttliche Offenbarung an die Welt nicht gemäss dem Schema Sender-Empfänger, sondern stellt vielmehr einen Akt des Ergreifens in der Totalität seines Seins und der Verschmelzung mit ihm dar. Der Mensch ist nicht der Mund dieser Offenbarung durch das Wort, sondern ihr Organ²⁷.

«Der Moment der Begegnung ist nicht ein "Erlebnis", das sich in der empfänglichen Seele erregt und selig rundet: es geschieht da etwas am Menschen. Das ist zuweilen wie ein Anhauch, zuweilen wie ein Ringkampf, gleichviel: es geschieht. Der Mensch, der aus dem Wesensakt der reinen Beziehung tritt, hat in seinem Wesen ein Mehr, ein Hinzugewachsenes, von dem er zuvor nicht wusste und dessen Ursprung er nicht rechtmässig zu bezeichnen vermag. Der Mensch empfängt, und er empfängt nicht einen "Inhalt", sondern eine Gegenwart, eine Gegenwart als Kraft. Diese Gegenwart und Kraft schliesst dreierlei ein, ungeschieden, und doch so, dass wir es als drei gesondert betrachten dürfen. Zum ersten die ganze Fülle der Gegenseitigkeit, des Aufgenommenwerdens, des Verbundenseins; ohne dass man irgend anzugeben vermöchte, wie das beschaffen sei, womit man verbunden

ist, und ohne dass das Verbundensein einem das Leben irgend erleichterte, – es macht das Leben schwerer, aber es macht es sinnschwer»²⁸.

Die ersten Entwürfe zu Bubers Essay «ICH UND DU» stammen aus dem Jahre 1917; fertiggestellt wurde der Text jedoch erst im Jahre 1923. In seinem 24 Jahre nach der Erstveröffentlichung verfassten Nachwort, das inzwischen zu so etwas wie einem «Klassiker» der zeitgenössischen jüdischen Literatur geworden ist, hat Buber versucht, die in der Urfassung dieses Textes aufgeworfenen philosophischen Fragen neu zu formulieren. Herausgestellt wurden dabei von ihm die folgenden im Text von 1917 nicht vollständig gelösten drei Fragenkomplexe:

1. Wie kann das Verhältnis zur Natur definiert werden, wenn die Ich-Du-Beziehung primär eine Beziehung der Gegenseitigkeit in der Faktizität ausdrückt²⁹?
2. Wie kann (demnach) der spezifische Charakter dieser Gegenseitigkeit beschrieben werden³⁰?
3. Was legitimiert die Verwendung dieses Grundbegriffs³¹?

Buber gibt auf diese drei Fragen die folgende Antwort:

ad 1) Die Grundstruktur des ICH-DU-Verhältnisses, die all jenen eigen ist, die das Herz und den Mut zur Begründung dieses Verhältnisses haben, ist *nicht* mystischer Natur. Obwohl wir, um sie zu begreifen, des öfteren auf unsere alten Denkgewohnheiten verzichten müssen, bleiben die ursprünglichen Normen, die das menschliche Denken und die menschliche Wirklichkeit bestimmen, weiterhin gültig. Folglich kann sowohl im Bereich der Natur wie auch im Bereich des Geistigen die uns zgedachte Handlung nur als eine jeweils seiende «Reziprozität des Seins selber» begriffen werden³².

ad 2) Bubers zweite Frage betrifft nicht mehr direkt die *Schwelle* der *Gegenseitigkeit* – Buber verwendet ausdrücklich auch, sich hierin terminologisch dem Vokabular Proudhons etwas annähernd, den Begriff «Mutualität»³³, sondern die Wechselbeziehung selbst als Eingangspforte zu unserem Da-Sein. Die von Buber aufgeworfene Problematik ist daher die folgende:

- 1) Wie ist des Näheren die Natur der zwischenmenschlichen ICH-DU-Beziehung beschaffen?
- 2) Ist sie als eine Beziehung der «erfüllten» Gegenseitigkeit zu begreifen?
- 3) Ist dies immer möglich? Ist sie nicht stets begrenzt –, begrenzt u.a. durch die Grenzen der unserem gesellschaftlichen Leben eigenen Gesetze?

Eine Analyse in der hier angedeuteten *soziologischen* Perspektive macht jedoch schnell deutlich, dass die von Buber so oft apostrophierte Wechselseitigkeit (Mutualität) dem Modus, demgemäss die Menschen in der modernen Gesellschaft zusammenleben, wesensfremd ist. Ist sie nicht vielmehr – so belehrt uns Buber auch als Theologe – nicht auch eine Art

«Gnade», eine Gnade, die uns zuteil werden kann, die aber keineswegs als ein fester Besitz angesehen werden kann? Buber verweist auch mit Nachdruck darauf, dass spezifische Formen personaler «dialogischer» Gegenseitigkeit bestehen, deren Erfüllung niemals richtig Wirklichkeit werden kann. Das von Buber in diesem Zusammenhang zitierte Musterbeispiel ist u.a. die pädagogische Beziehung Lehrer-Schüler³⁴. Hier ist es die a priori als hierarchische Struktur gekennzeichnete besondere Art der Beziehung, die bewirkt, dass diese Form der Gegenseitigkeit niemals zu einer wirklichen Beziehung, zu einer Beziehung der erfüllten Reziprozität, werden kann. Vielmehr handelt es sich in diesem spezifischen Fall um eine eindeutig normative Einschränkung der Beziehungsqualität.

Es ist besonders charakteristisch, dass Buber bezüglich der normativen Einschränkung der Beziehungsmöglichkeiten in diesem Zusammenhang auch die Patient-Analytiker-Beziehung der Psychoanalyse erwähnt³⁵. Solange der Psychoanalytiker seine Bemühungen darauf beschränkt, das im Unbewussten des Patienten Verdrängte bewusst zu machen, und wenn es ihm gelingt, die Umwandlung dieser Energie in eine aktive Kraft zur Bewältigung des Lebens zu erzielen, dann kann er – so konstatiert Buber – im allergünstigsten Falle – dem Patienten zu einer wirklichen Hilfe werden; was ihm jedoch nicht gelingt, das ist die wirkliche Regenerierung des Persönlichkeitskerns des Patienten, des Persönlichkeitskerns einer psychisch verstümmelten Person. Dieses Ziel kann nur von einem Psychoanalytiker erreicht werden, der realiter mit dem Blick des Arztes die latente Einheit der leidenden Seele ergreift, und dies ist Buber zufolge nur möglich, wenn eine wirklich solidarische und partnerschaftliche Beziehung zwischen dem Patienten und dem Analytiker hergestellt wird, und nicht nur eine Beziehung, wo der Patient ausschliesslich Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung des Analytikers ist. Da diese Kritik an der gängigen psychoanalytischen Praxis der Freud-Schule nicht ganz derjenigen unverwandt ist, die Erich Fromm³⁶ aus analytisch-sozialpsychologischer Sicht in der Mehrzahl seiner Publikationen an der orthodoxen Psychoanalyse als gesellschaftlicher Institution übte, erscheint uns die Hypothese nicht abwegig, dass Buber zumindest in diesem Punkt von dem ehemaligen Freud-Schüler beeinflusst wurde, der nach seinem Bruch mit der Sigmund-Freud-Gesellschaft eine revolutionäre Sozialpsychologie begründete, die scharfe Kritik an der vorherrschenden psychoanalytischen Praxis übte.

Der dritte von Buber angeschnittene Problembereich betrifft des Näheren die Beziehung des ICH-DU-Nexus mit Gott. Die Frage, die hier im Mittelpunkt steht, lautet: Wie kann die exklusive Beziehung des Menschen zu Gott andere Gegenseitigkeitsbeziehungen des Menschen im Rahmen der Ich-Du-Beziehung beinhalten, und wie verhält sich diese Bezie-

hung zu Gott³⁷? Offenkundig zielt diese Frage Bubers weniger auf die Erkenntnis des Wesens Gottes als auf die Erforschung unserer Beziehung zu GOTT, der Besonderheit unseres Verhältnisses zur Gottheit, die als *personale Beziehung* konzipiert ist. GOTT ist folglich für Buber alles andere als eine platonische Idee. Gross ist auch die Differenz in der Konzeption der Gottesidee zwischen Martin Buber und Meister Eckhart³⁸, in dessen Mystik Gott mit einem allgemeinen Prinzip, d.h. mit dem SEIN schlechthin gleichgesetzt wird, wohingegen Buber rigoros eine personalistische Konzeption vertritt, derzufolge GOTT ein Seiendes ist, das sich durch den Akt der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung mit dem Menschen verbindet. Die so konstituierte Beziehung ist diejenige einer Gegenseitigkeits- und Wechselbeziehung, wie sie nur zwischen zwei Personen bestehen kann. Mit anderen Worten: Buber ist entschlossen, weit über die spinozistische Gottesdefinition hinauszugehen, die im Wesentlichen nur drei für das Wesen und die göttliche Allmacht konstitutive Attribute anerkennt:

1. seine *Geistigkeit* (Spiritualität); 2. seine *Naturhaftigkeit* (Naturalität) und 3. seine *Personhaftigkeit* (Personalität), d.h. seine Gegenwärtigkeit in Gestalt der persönlichen Beziehung des Gläubigen zu Gott. Gleichzeitig ist Gott für Buber jedoch auch die Person in ihrer Absolutheit (d.h. als nicht-relativierbare Grösse). Gott tritt in eine unmittelbare Beziehung zu uns in Gestalt dieser «absoluten Person». Seine Absolutheit ist in die Beziehung integriert, die er mit dem Menschen hat. Für Buber ist es evident, dass die Botschaft, die Gott an den Menschen hat, «in das Leben eines jeden von uns eindringt» und in einen Anruf und ein Gebot verwandelt. Und diese Botschaft verlangt vom Menschen Widerstandskraft und Entscheidungsfähigkeit³⁹.

Dennoch, so stellt Buber einschränkend in dem von ihm im Oktober 1957 in Jerusalem zu der Schrift «ICH UND DU» verfassten Nachschrift fest, gebe es keinerlei wissenschaftlichen Beweis für die Existenz dieser Gegenseitigkeitsbeziehung zwischen Gott und dem Menschen, so wie er auch 40 Jahre nach der Niederschrift von «ICH UND DU» und 15 Jahre nach dem Holocaust zu dem eher resignierten Schluss gelangt, dass die Existenz Gottes nicht *bewiesen* werden kann. Erwiesen ist lediglich die Möglichkeit einer ontologisch-existentialen Bezeugung, und diese Bezeugung kann in der Tat die Beziehung, von der hier die Rede ist, als Anrufung der Gegenwart in der Zukunft vergegenwärtigen⁴⁰.

In einem späteren, 1948 entstandenen Aufsatz zur «Geschichte des dialogischen Prinzips»⁴¹ hat Buber nicht nur versucht, die zentralen Gedanken seines frühen Essays «ICH UND DU» neu zu formulieren, sondern er äussert sich darin auch explizit zu den Quellen seiner Philosophie. Zum einen bekräftigt er darin seine Auffassung, dass die Gegenseitig-

keitsbeziehung zwischen zwei Menschen so etwas wie die «*Ur-chance des Seins*»⁴² darstellt, – die Chance, die die wirkliche Erscheinung, den «Auftritt» des Menschen ermöglicht und die bewirkt, dass das «Du-Sagen des Ich» im Ursprung alles einzelnen Menschwerdens steht»⁴³. Gleichzeitig verweist Buber darauf, dass er den Ursprung dieser Idee Friedrich Heinrich Jacobi verdankt (Vgl. Jacobis Briefwechsel mit Lavater aus dem Jahre 1775!) sowie einem Passus aus Jacobis «*Fliegenden Blättern*» aus dem Jahre 1785, wo Jacobi, der Zeitgenosse Kants und Mendelssohns, das «Du bist» und das «Ich bin» nachgerade als die Quelle und das Fundament der menschlichen Gewissheit bezeichnet und zu dem Schluss kommt, dass «ohne das DU das ICH unmöglich (ist)»⁴⁴.

Die andere bedeutende philosophische Quelle, die Buber für die Darstellung seiner eigenen philosophischen Anthropologie fruchtbar gemacht hat, ist Ludwig Feuerbach, der als erster deutscher Philosoph nach Kant und Fichte hervorhob, dass das «Bewusstsein der Welt» für das ICH stets durch das Bewusstsein des DU vermittelt ist, eine Aussage, die den direkten Brückenschlag zu einem philosophischen Axiom ermöglicht, das weit über Jacobis Postulat hinausgeht mit der Behauptung, dass einzig das «ICH, das ein DU» als Antipoden hat, und das folglich in einer Beziehung des «Gegenüber» zu einem «DU» steht, als wirkliches Ich bezeichnet werden kann. Schliesslich wäre auch noch an einen anderen Satz Feuerbachs zu erinnern, der ebenfalls Buber stark beeinflusst hat, d.h. an den «*Mysterium der Notwendigkeit des Du durch das Ich*» betitelten Text des Begründers einer materialistischen Anthropologie, der in nuce bereits das philosophische Credo Bubers enthüllt in Gestalt der Aussage, dass «der MENSCH an sich der Mensch (im durchaus gewöhnlichen Wortsinn) ist, wohingegen die «*Beziehung des Menschen zum Menschen (oder/Mensch mit Mensch) die Einheit von ICH und DU – GOTT ist*»⁴⁵.

Buber hebt jedoch, in der eindeutigen Absicht, sich gleichzeitig auch von Feuerbach zu distanzieren, hervor, dass Feuerbach in der gewiss lauterer Absicht, in dieser Form sein «neues Denken» zu begründen, daraus sogleich eine «schlechte Mystik» macht, indem er diese Aussage im Vagen lässt⁴⁶. Und vor das Dilemma gestellt, zwischen Feuerbach und Jacobi zu wählen, entscheidet sich Buber eindeutig für Jacobi und distanziert sich v.a. von Feuerbachs Ansinnen einer anthropologischen Substitution Gottes. Schon Kierkegaard – bemerkt Buber – widersetzte sich leidenschaftlich diesem pseudo-mystischen Konstrukt Feuerbachs⁴⁷, gleichzeitig sind jedoch auch Kierkegaards Auffassungen, so unterstreicht Buber, enge Grenzen gezogen; denn nirgends ist Kierkegaards Auffassung zufolge die Beziehung des einzelnen Menschen zum Nächsten im Sinne einer Wesensbeziehung definiert. Und niemals hat in Kierkegaards Perspektive das menschliche DU eine göttliche Transparenz⁴⁸.

Buber kommt auch nicht vorbei an der Feststellung, dass es paradoxerweise dem Neukantianer Hermann Cohen vorbehalten blieb, knapp siebzig Jahre nach Kierkegaard, diesen zentralen Gedanken des ICH-DU-Prinzips in der Philosophie reaktualisiert und neuformuliert zu haben, H. Cohen, der in seinem allerletzten Werk «Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums» (1918) Jacobis Argumentation neu diskutiert und aktualisiert, indem er sich dabei eines fast identischen philosophischen Vokabulars bediente:

«Einzig das Du» – schreibt H. Cohen –, einzig die Entdeckung des Du «bringt mich zum Bewusstsein meines Ich»; und die Korrelation zwischen dem Mensch und Gott (dieser zentrale Begriff der Cohen'schen Religionsphilosophie des Cohen'schen Spätwerks) kann eben nicht jenseits dieser zentralen und fundamentalen Ich-Du-Beziehung realisiert werden⁴⁹.

Franz Rosenzweig, den Martin Buber des öfteren als «Schüler von Hermann Cohen» bezeichnet (eine Wertung, die anfechtbar ist), geht in der theologischen Fundierung des Begriffs der «Korrelation» noch weiter, indem er eine Brücke schlägt vom Verständnis des «Du» als «Wort» (als der Voraussetzung der wahren Selbsterkenntnis) zu GOTT als dem Ursprung des wahren Dialogs mit der Seele. Für Rosenzweig⁵⁰ wird das DU als das «gesprochene Wort» in direkte Beziehung gesetzt zu der Urfrage, die Gott an Adam stellt: «Wo bist Du»? Und Buber kann in dieser Formulierung Rosenzweigs notwenigerweise nichts anderes sehen als eine Bestätigung und originelle Ergänzung und Weiterentwicklung seiner eigenen Theorie des Theorems «ICH-DU».

Der theoretische Beitrag Ferdinand Ebners – der anderen wichtigen philosophischen Quelle Bubers – kann bestimmt werden als derjenige eines Denkers, der genau die mittlere Position zwischen Kierkegaard und Rosenzweig einnimmt. Als Philosoph der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dessen Werk heute nahezu vollständig vergessen ist, hat Ebner, der von Beruf Volksschullehrer war und dessen Werk unter sehr schwierigen äusseren Umständen entstanden ist, zweifelsohne das Denken Bubers und – in geringerem Masse – auch das von Franz Rosenzweig stark beeinflusst, v.a. mit seinen «Pneumatologischen Fragmenten» (Vgl. F. Ebner: «Das Wort und die geistigen Realitäten», das im gleichen Jahr wie der «Stern der Erlösung» erschien, d.h. im Jahre 1921).

Der theologisch-philosophische Ausgangspunkt Ferdinand Ebners ist – wie für Sören Kierkegaard – die grosse Einsamkeit des Ich, hier im durchaus modern «existenziellen» Sinn des Worts zu verstehen als die totale solipsistische Einkapselung des Ichs in sich selbst, als Verschliessung bzw. Nicht-Öffnung gegenüber dem Andern, dem «Du». Radikaler noch als Kierkegaard versteht Ebner sich als einsamer Denker, dem das

«Du» im Neben- und Mitmenschen absolut fremd und unbekannt ist; ein Denker, der zugleich jedoch die Aufrichtigkeit besitzt, freimütig einzugehen, dass diese fundamentale Einsamkeit und Beziehungslosigkeit die Gefahr in sich birgt, sein Leben ernsthaft zu gefährden, wenn es als Rettungsanker nicht ein «einziges Du», nämlich GOTT, gäbe. Martin Buber hat diesen philosophisch-existentialen Solipsismus Ebners radikal überwunden, indem er sich gewissermassen auf die extreme Gegenposition zu Ebner begibt, gleichzeitig aber an Ebners Grundidee von der Präsenz Gottes im Du als der Heilsidee der Ich-Du-Beziehung festhält⁵¹.

Nachzutragen wäre schliesslich noch, dass die allerersten Skizzen zu Bubers Philosophem der *dialogischen* Struktur der Gott-Mensch-Beziehung sich schon in den allerersten Frühschriften Bubers befinden, sowohl in seiner Einleitung der «*Legende des Baalschem*»⁵² aus dem Jahre 1907, als auch im Vorwort zu seinem Buch «*Der grosse Maggid*» vom Jahre 1921, wo das Judentum als *die* Religion definiert wird, die a priori auf der Beziehung des menschlichen Ich mit dem göttlichen Du und der dialogischen Begegnung von GOTT und MENSCH beruht. Alle diese Skizzen sind in mehr oder weniger überarbeiteter Form in das erste Kapitel des philosophischen Essays «ICH UND DU» eingeflossen, der ursprünglich als der erste Teil eines fünfbandigen grossen philosophischen Werks konzipiert war, dessen Entwurf aus dem Jahre 1916 stammt. Vollendet wurde die Niederschrift dieses Textes jedoch erst im Jahre 1922 nach einer Reihe von religionsphilosophischen Vorträgen, die Martin Buber in den Jahren 1920/21 am «Freien Jüdischen Lehrhaus» in Frankfurt gestalten hatte.

ANMERKUNGEN

1. Buber, *Ich und Du*, in: *Werke*, Bd. 1, Kösel-Verlag, München/Heidelberg 1962, P.S. 79.
2. a.a.O., S. 79.
3. a.a.O., S. 79.
4. a.a.O., S. 79.
5. a.a.O., S. 85.
6. a.a.O., S. 85.
7. a.a.O., S. 85.
8. a.a.O., S. 84.
9. a.a.O., S. 89.
10. a.a.O., 90-91.
11. a.a.O., S. 91.
12. a.a.O., S. 91.
13. a.a.O., S. 92.

14. Cf. G. Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, 1957; Ders: *Die Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt, 1970; Ders: *Judaica*, Bd. 1-4 Frankfurt/M 1963-1984.
15. Buber: a.a.O., S. 143.
16. Buber (M.): a.a.O., S. 143.
17. Cf. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg, 1952.
18. Cf. a.a.O., S. 146.
19. Vgl. Buber, a.a.O., S. 146-147.
20. Vgl. Buber, a.a.O., S. 147.
21. Vgl. Buber, a.a.O., S. 147.
22. Vgl. Kierkegaard.
23. Buber, a.a.O., S. 148.
24. Buber, a.a.O., S. 148.
25. Buber, a.a.O., S. 149.
26. Vgl. F. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1988, 22. Buch: «Offenbarung oder die ständig erneuerte Geburt der Seele».
27. Vgl. Buber, a.a.O., S. 158.
28. Vgl. Buber, *Werke I*, München-Heidelberg, 1962, S. 152-153.
29. Vgl. Buber, a.a.O., S. 162.
30. Vgl. Buber, a.a.O., S. 162.
31. Vgl. Buber, a.a.O.
32. Vgl. Buber, a.a.O., S. 163.
33. Vgl. Buber, a.a.O., S. 166-168; unterschieden werden von Buber in diesem Zusammenhang u.a. die drei Momente der «Schwelle», der «Vorschwelle» und der «Überschwelle» der Mutualität. (Vgl. a.a.O., S. 166).
34. Vgl. Buber, «*Über das Erzieherische*», in: *Werke I*, S. 787 ff., insbes. S. 803. Dort definiert Buber das erzieherische Verhältnis als ein «rein dialogisches» und plädiert nachdrücklich für eine Erziehung aus Verantwortung, die positiv dem Prinzip der Erziehung aus Tradition und Norm gegenübergestellt wird.
35. Vgl. Buber, *Werke I*, S. 167-168.
36. Vgl. T. Fromm: *Sigmund Freuds Psychoanalyse. Grösse und Grenzen*, Stuttgart, 1979; und ders.: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, Stuttgart, 1982.
37. Vgl. Buber, a.a.O., S. 168.
38. Vgl. Meister Eckart: *Das Buch der göttlichen Tröstung*, Frankfurt, Insel, 1961.
39. Vgl. Buber, a.a.O., S. 170.
40. Vgl. Buber, a.a.O., S. 170.
41. Vgl. Buber, *Werke I*, München/Heidelberg, 1962, S. 293-305.
42. Vgl. Buber, a.a.O., S. 293.
43. Vgl. Buber, a.a.O., S. 293.
44. Vgl. Buber, a.a.O., S. 293.
45. Vgl. Buber, a.a.O., S. 294.
46. Vgl. Buber, a.a.O., S. 294.
47. Vgl. Buber, a.a.O.
48. Vgl. Buber, a.a.O., S. 295.
49. Vgl. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Berlin, 1918. (Vgl. auch Bubers Replik hierauf in: Buber, a.a.O., S. 295).
50. Vgl. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1988.
51. Vgl. Buber, a.a.O., S. 296-297.
52. Vgl. Buber, *Israel Ben Eliezer der Baal-Schem-Tov*, in: *Werke*, Bd. III, München-Heidelberg, 1962, S. 151-202. Einleitung: S. 78-149.