

**Sozialwissenschaftliche Abhandlungen  
der Görres-Gesellschaft**

---

**Band 23**

# **Martin Buber**

**Dialogphilosophie in  
Theorie und Praxis**

**Von**

**Joachim Israel**



**Duncker & Humblot · Berlin**

*Joachim Israel* · **Martin Buber**

# **Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft**

in Verbindung mit

**Martin Albrow, Cardiff · Hans Bertram, München · Karl Martin Bolte, München ·  
Lothar Bossle, Würzburg · Walter L. Bühl, München · Lars Clausen, Kiel · Roland  
Eckert, Trier · Friedrich Fürstenberg, Bonn · Dieter Giesen, Berlin · Alois Hahn,  
Trier · Robert Hettlage, Regensburg · Werner Kaltefleiter, Kiel · Franz-Xaver Kauf-  
mann, Bielefeld · Henrik Kreutz, Nürnberg · Heinz Laufer, München · Wolfgang Lipp,  
Würzburg · Thomas Luckmann, Konstanz · Kurt Lüscher, Konstanz · Rainer Macken-  
sen, Berlin · Georg Mantzaridis, Thessaloniki · Norbert Martin, Koblenz · Julius Morel,  
Innsbruck · Peter Paul Müller-Schmid, Freiburg i. Ü. · Elisabeth Noelle-Neumann,  
Mainz · Horst Reimann, Augsburg · Walter Rüegg, Bern · Johannes Schasching,  
Rom · Erwin K. Scheuch, Köln · Gerhard Schmidtchen, Zürich · Helmut Schoeck,  
Mainz · Dieter Schwab, Regensburg · Hans-Peter Schwarz, Bonn · Mario Signore,  
Lecce · Josef Solař, Brno · Franz Stimmer, Lüneburg · Friedrich H. Tenbruck †,  
Tübingen · Paul Trappe, Basel · Laszlo Vaskovics, Bamberg · Jef Verhoeven, Leuven ·  
Anton C. Zijderveld, Rotterdam · Valentin Zsifkovits, Graz**

Herausgegeben von

**Horst Jürgen Helle, München · Jan Siebert van Hessen, Utrecht  
Wolfgang Jäger, Freiburg i. Br. · Nikolaus Lobkowicz, München  
Arnold Zingerle, Bayreuth**

**Band 23**

# Martin Buber

**Dialogphilosophie in  
Theorie und Praxis**

**Von**

**Joachim Israel**



**Duncker & Humblot · Berlin**

Gedruckt mit Unterstützung des Kasseler Hochschulbundes  
und der Universität / Gesamthochschule Kassel.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Israel, Joachim:**

Martin Buber : Dialogphilosophie in Theorie und Praxis /  
von Joachim Israel. – Berlin : Duncker und Humblot, 1995  
(Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-  
Gesellschaft ; Bd. 23)

ISBN 3-428-08304-0

NE: Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft:  
Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der . . .

Alle Rechte vorbehalten

© 1995 Duncker & Humblot GmbH, Berlin  
Fremddatenübernahme und Druck:  
Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin  
Printed in Germany

ISSN 0935-4999

ISBN 3-428-08304-0

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier  
entsprechend ISO 9706 

*Für Lena und Sergej*



## Vorwort

1989 erhielt ich eine Gastprofessur an der Universität in Kassel, die den Namen von Franz Rosenzweig, des in Kassel gebürtigen Philosophen und Theologen, trägt. Sie wurde eingerichtet, um Wissenschaftler, die in Deutschland geboren waren, aber unter dem nationalsozialistischen Regime fliehen mußten, einzuladen. Mit der Professur war die Bedingung verbunden, daß eine der Vorlesungsserien ein Deutsch-Jüdisches Thema behandeln sollte. Ich entschloß mich deshalb, über Martin Buber zu lesen. Dadurch erhielt ich die Möglichkeit, einen lange gehegten Wunsch zu erfüllen, mich nämlich wieder mit Buber und seinen philosophischen und soziologischen Gedanken zu beschäftigen. Ich möchte das Wörtchen „wieder“ betonen, denn Martin Buber und seine Ideen trugen außerordentlich viel dazu bei, die Ideale und Zielsetzungen meiner Jugend zu gestalten. Ich erlaube mir deshalb, ein paar biographische Notizen anzutragen.

In meiner Jugend, die ich in Karlsruhe verbrachte, trat ich 1929, als ich neun Jahre alt war – gegen den Willen meines Vaters –, einer zionistisch-sozialistischen Jugendbewegung bei. Nach 1933, nachdem sich unser Schicksal so tiefgehend verändert hatte, wurde eine Auswanderung nach Palästina eine aktuelle Alternative. Martin Buber, seine Tätigkeit, seine pädagogischen und weltanschaulichen Gedanken spielten eine leitende Rolle für mich und meine Freunde. Damals sagten wir oft scherzhaft, daß wir, im Gegensatz zur deutschen Jugend, eine doppelte Entwicklung durchgehen konnten: Der Pubertät schloß sich die „Bubertät“ an. Dem scherzhaft Gemeinten unterlag jedoch eine ernsthafte Bedeutung.

Wir lasen und diskutierten zusammen Martin Bubers Schriften. Er wurde uns zum Lehrer und Wegleiter. Nicht wenige unter uns kamen aus assimilierten Häusern und wurden in der Vorstellung erzogen, daß wir im Grunde nicht Juden, sondern Deutsche jüdischen Glaubens seien. „Obwohl auf deutschem Boden eine pseudo-wissenschaftliche, hauptsächlich zur Bekämpfung der Juden erfundene Rassentheorie und nationalistische Philosophie entstanden war, hatte die große Mehrheit der westlichen Juden die Existenz einer Judenfrage ignoriert oder ausdrücklich geleugnet“, schreibt Robert Weltsch, einer der Freunde Martin Bubers, in einem Vorwort zu dessen 1963 erschienenem Buch „Der Jude und das Judentum“. Man glaubte an den Sieg „der sogenannten fortschrittlichen Kräfte der Gesellschaft“, fügte Weltsch hinzu.

Nach 1933 ging es darum, zu lernen und zu verstehen, und zwar vor allem, über unsere eigene Situation zu reflektieren. Dabei war Martin Buber begleitend. Er



beantwortete die uns von außen aufgezwungene Frage: „Was bedeutet es, ein Jude zu sein?“

Selbstverständlich wollten, noch konnten wir uns den verhängnisvollen Rassen-theorien anschließen. Dagegen sträubte sich unser Selbsterhaltungstrieb und unser Widerstand gegen den zerstörerischen Wahn dieser Zeit. So fragten wir uns: Sind wir Juden ein Volk? Ein Volk ohne Land und ohne eine eigene Sprache, so sagten wir uns, ist kein Volk. Vielleicht, so lehrte uns unsere zionistische Überzeugung, befanden wir uns in einem Vorstadium, vielleicht waren wir auf dem Weg zum Volkwerden, einer Zukunftsvision folgend.

Wir fragten uns auch: War das Judesein dadurch charakterisiert, daß wir einer bestimmten Religion zugehörten? Viele von uns waren nicht religiös, und für viele in unserer Elterngeneration wurde gerade die Loslösung von der Religion als Zugang zur Aufklärung, als Kern der Moderne verstanden, eine Loslösung von einer Religion, die, wie Buber es einmal ausdrückte, auf zweifache Weise diskreditiert war: „Im Westen wegen ihrer Bestrebung in der Emanzipationsepoche, sich zu entnationalisieren, im Osten wegen ihres Widerstands gegen die Europäisierung“ (1950, S. 12).

Aber auch zum religiösen Problem gab Buber eine Antwort, indem er zwischen Religion und Religiosität unterschied, zwischen Dogmen, Kult, Ritual und innerer Wirklichkeit, einer wieder zu erobernden Wirklichkeit.

Martin Buber lehrte, daß grundlegend für das jüdische Sein eine gemeinsame Geschichte sei, daß es deshalb eines Geschichtsbewußtseins bedürfe, eines Bewußtseins, das ermöglicht, sich in „die große Kette der Geschlechter“ einzureihen, wie R. Weltsch (1978) es, Buber zitierend, formulierte.

Buber unterschied hier zwischen äußeren Verhältnissen des gemeinsamen Erlebens – er bezeichnet sie mit Heimat, Sprache und Sitte (1923, S. 7) – und der inneren Gemeinschaft des „SichEinstellen in die große Kette“ (op.cit. S. 9). Im ersteren Falle repräsentiert die Gemeinschaft die Welt, so meinte er, im letzteren die Seele.

Um das historische Bewußtsein zu bewahren, ist, wie Buber es nannte, „die Leidenschaft des Überliefers“ (1963, S. 746) notwendig. Er fügte hinzu, daß die Gefahr eines Absterbens des gemeinsamen Gedächtnisses akut werden würde, wenn es nicht die Leidenschaft des Überliefers gäbe.

Zum historischen Bewußtsein gehörte, daß den Juden in Deutschland die Geschichte oft, und gerade zwischen 1933 und 1945, von außen aufgezwungen wurde. Aber gerade diese Tatsache ermöglicht es, eine Wahl, eine durchdachte Stellungnahme, eine Verpflichtung zu übernehmen, die das jüdische Sein zu einer ständigen Aufgabe macht.

Buber formulierte diese Aufgabe auf folgende Weise. „Das Judentum“, so sagt er, „ist nicht bloß in seiner Geschichte, nicht bloß im gegenwärtigen Leben des Volkes, es ist auch, es ist vor allem in uns selbst. Solange wir in uns das alte Judentum fühlen, solange wir in uns die Urzweiheit finden und das Streben nach Ein-

heit, können wir nicht glauben, der Urprozeß sei beendet und das Judentum habe seinen Sinn erfüllt. So lange die Elemente gegeben sind, ist die unendliche Aufgabe gegeben“ (1923, S. 30). Buber fügt hinzu, und betont es immer wieder, daß dies unsere persönliche Aufgabe sei.

Buber sprach auch von der Zweiheit, in der wir lebten: wir waren tief mit der deutschen Kultur verbunden und gleichzeitig einer anderen kulturellen Tradition zugehörig. „Wir wollen und dürfen uns bewußt sein, daß wir in einem prägnanteren Sinn als irgend ein anderes Volk der Kultur, eine Mischung sind. Aber wir wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein“ (1963, S. 16).

„Junge jüdische Menschen“ sagt R. Weltsch (op.cit. S.XXVI), „scharten sich in immer steigendem Maße um Buber; unter seinem Antrieb und ständiger Mahnung wurde das Lernen wieder zu einem Hauptanliegen jüdischer Jugendgruppen“.

Den Buberschen Gedanken der persönlichen Aufgabe und seiner Verwirklichung nahmen wir in der zionistisch-sozialistischen Jugendbewegung ernst. Die Verwirklichung bestand u.a. darin, sich für ein echtes Gemeinschaftsleben in einem Kibbuz in Palästina vorzubereiten, ein Leben, das durch „Chaluziut“ gekennzeichnet werden sollte.

„Chaluziut“ ist ein hebräisches Wort, das auf deutsch „Pioniertum“ bedeutet. Ein Chaluz zu sein, erforderte, ein Pionier in Palästina zu werden, um dort in sozialistischer Gemeinschaft zu leben. Ein Chaluz sollte die, von Buber entwickelte, Idee eines neuen Menschen verwirklichen: Er sollte durch körperliche Arbeit, vor allem in der Landwirtschaft und bei Beibehaltung intellektueller Interessen und durch ständiges Lernen, das Land aufbauen und eine neue Gesellschaft erschaffen. Das Bubersche Ideal entspricht in gewissem Maße dem Ideal des sich selbst verwirklichenden Menschen, von dem Karl Marx sagt, daß er ihn am Morgen pflügen und am Nachmittag als „kritischer Kritiker“ wirken sieht.

Ich möchte an dieser Stelle ein paar Bemerkungen über mein eigenes Leben zufügen. U.a. durch Bubers Einfluß schloß ich mich dem deutschen Zweig der Chaluzbewegung an und ging als 16-jähriger 1936 auf eine Internatsschule in der Niederlausitz, wo wir vormittags in der Landwirtschaft arbeiteten und nachmittags studierten, u.a. auch damals verbotene marxistische Schriften.

Wir lebten gemeinschaftlich ohne privates Geld, denn diese Schule war als Vorbereitung für das kollektive Leben in Palästina gedacht. Als die Gruppe nach zwei Jahren, durch die Einwanderungsbeschränkungen der britischen Mandatsmacht in Palästina, nicht zusammen dorthin auswandern konnte, wurde eine Fortsetzung der Ausbildung auf Bauernhöfen in Schweden vermittelt. Auch dort versuchten wir immer eine Gruppe im selben Dorf unterzubringen, wobei die einzelnen bei verschiedenen Bauern arbeiteten, sich abends aber zu Unterricht und Diskussion in einem gemeinsam gemieteten Haus trafen. Auch während dieser Jahre wurde der Lohn, den wir erhielten, in eine gemeinsame Kasse gegeben. Ich selbst arbeitete fünf Jahre lang als Landarbeiter, da durch den Ausbruch des Krieges jegliche ande-

re Alternative unmöglich wurde. Dadurch kann ich sagen, daß ich während sieben jugendlicher Jahre das Bubersche Ideal des Chaluz in meinem eigenen Leben zu verwirklichen suchte.

Bubers zitierte Worte über die Urzweiheit haben gerade in dieser Zeit neue Aktualität erhalten. Die Errichtung des Staates Israel hat nicht zur Überwindung der Urzweiheit geführt. Im Gegenteil. Dort finden wir eine Zersplitterung vor, die die traditionellen jüdisch-ethischen Forderungen, den Humanismus des jüdischen Lebens, den Buber theoretisch und praktisch erneuerte, ernsthaft bedroht. Dort findet sich ein zum Chauvinismus gesteigerter Nationalismus vor, der das Vertrauen auf die eigene Waffenmacht oft dem friedlichen Dialog vorgezogen hat. Ein Chauvinismus, der sich mit einem dem Geist des Judentums, wie ihn Buber sah und befürwortete, wesensfremden religiösen Fundamentalismus verbunden hat. Doch jetzt, wenn dies geschrieben wird, am Anfang des Jahres 1994, gibt es doch Zeichen dafür, daß Frieden und Zusammenarbeit in Israel verwirklicht werden können – eine Hoffnung, die Buber nie aufgab.

Das Werk Bubers ist so umfassend, daß ich gezwungen war, eine Auswahl zu treffen. Es war für mich selbstverständlich, sein philosophisches Hauptwerk „Ich und Du“ in den Mittelpunkt meiner Betrachtungen zu stellen. Dabei betone ich, daß die Dialogphilosophie die Abwendung von der Subjektphilosophie des deutschen Idealismus bedeutet und daß dies zu bestimmten erkenntnistheoretischen Konsequenzen führt.

Außerdem hat die Rolle, die Buber in der zionistischen Bewegung spielte, mein Interesse geweckt. Seine politische Haltung ist ein Beispiel dafür, wie er seine Philosophie in der Praxis verwirklichte. Buber war zunächst für die Schaffung eines kulturellen Zentrums in Palästina und nicht notwendig für ein Staatsgebilde. Später arbeitete er aktiv für einen binationalen Staat, in dem Juden und Araber gleichberechtigt zusammenleben konnten.

Im ersten Kapitel gebe ich einen kurzen Überblick einiger biographischer Daten, jedoch ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Dort wird auch sein soziologisches Wirken behandelt, seine Arbeit über den Chassidismus und sein Einsatz nach 1933. Im zweiten Kapitel wird Bubers zionistische Aktivität, die so bedeutungsvoll in seinem Leben war, dargestellt, und es werden die Quellen seiner Haltung diskutiert.

In einem kurzen dritten Kapitel beschreiben wir seinen Sozialismus und setzen ihn in Verbindung mit dem jüdischen Messianismus.

Das vierte Kapitel ist der Dialogphilosophie und Bubers Hauptwerk „Du und Ich“ gewidmet. Im fünften Kapitel werden einige erkenntnistheoretische und ontologische Probleme der Dialogphilosophie analysiert.

Im sechsten Kapitel schließlich werden einige soziologische Probleme diskutiert und das Problem des Anderen, wie auch die Bedeutung des Wortes „Zwischen“ behandelt.

Im siebten Kapitel versuche ich, Bubers Dialogphilosophie mit dem symbolischen Interaktionismus von G.H. Mead zu vergleichen und die Bedeutung einer relationistischen theoretischen Haltung zu analysieren.

Ich möchte der Universität Kassel für die Gastprofessur im Sommersemester 1989 meinen tief empfundenen Dank aussprechen. Diese Berufung hat es mir ermöglicht, einen lange gehegten Wunsch zu verwirklichen: Die Rückkehr zum Studium der Buberschen Werke. Dabei hatte ich nicht nur die Gelegenheit, meine eigene Geschichte wieder zurückzuerobern. Dieses Studium hat mir viele neue Einsichten vermittelt und so lange wir etwas Neues lernen können, befinden wir uns mitten im Strom des Lebens.

Ein besonderer Dank geht an meinen Freund Professor Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik für seine große Hilfsbereitschaft, für alle interessanten Diskussionen, Hinweise und Anregungen. Ohne seine aktive Unterstützung wäre es nicht zu dieser Arbeit gekommen. Dr. Karim Akerma danke ich für anregende Diskussionen und Hinweise. Auch allen anderen Freunden in Kassel sei herzlichst gedankt. Detlef und Renate Gericke-Schönhagen haben mit großer Geduld in freundschaftlicher Weise eine Korrektur des Manuskriptes vorgenommen. Ich bin ihnen großen Dank schuldig.

Ich möchte auch dem Schwedischen Verfasserfonds und dem Schwedischen Forschungsrat für Geistes- und Gesellschaftswissenschaften für ihre Unterstützung danken.

Göteborg, im Juli 1994

*Joachim Israel*



# Inhaltsverzeichnis

## *Kapitel 1*

### **Zu Martin Bubers Leben und Wirken**

1.1	Umfang und Weisungen .....	17
1.2	Einige biographische Daten .....	19
1.3	Bubers soziologische Periode .....	23
1.4	Über Bubers Chassidismusstudien .....	27
1.5	Buber während des Ersten Weltkriegs .....	29
1.6	Bubers Rolle nach 1933 .....	33
1.7	Schlußbemerkung .....	36

## *Kapitel 2*

### **Buber und der Zionismus**

2.1	Einleitung .....	38
2.2	Die frühe Entwicklung des Zionismus .....	39
2.3	Bubers Kulturzionismus .....	42
2.4	Gustav Landauer und Buber .....	46
2.5	A. D. Gordon und seine Bedeutung für Buber .....	49
2.6	Stellungnahmen .....	52
2.7	Buber in Palästina und Israel .....	58

*Kapitel 3***Bubers Sozialismus und der jüdische Messianismus**

3.1 Die Wahlverwandtschaft zwischen Sozialismus und Messianismus .....	63
3.2 Bubers Deutung des Messianismus .....	70

*Kapitel 4***Ich und Du**

4.1 Einleitung .....	75
4.2 Bemerkungen zur Vorgeschichte der Arbeit .....	77
4.3 Der Inhalt und die Struktur des Werkes .....	80
4.4 Der erste Teil des Buches .....	81
4.5 Der zweite Teil des Buches .....	86
4.6 Der dritte Teil des Buches .....	92
4.7 Bubers Kommentar zu seinem Werk .....	96

*Kapitel 5***Erkenntnistheoretische und ontologische Probleme der Dialogphilosophie**

5.1 Was die Dialogphilosophie negiert .....	102
5.2 Über die Bedeutung des Begriffes „Grundwort“ .....	109
5.3 Über den Grund .....	113
5.4 Über Wesen .....	115
5.5 Buber über Hegel und Marx .....	118
5.6 Über Bubers philosophische Anthropologie .....	122
5.7 Über den Begriff „Geist“ bei Buber .....	123
5.8 Denken und Sprechen .....	126
5.9 Drei oder vier Sphären der Ich-Du-Beziehung? .....	128
5.10 Franz Rosenzweigs Kritik an „Ich und Du“ .....	130

*Kapitel 6***Über das Zwischenmenschliche**

6.1	Das Zwischenmenschliche in der soziologischen Analyse .....	133
6.2	Über „externe“ und interne“ Relationen .....	137
6.3	Über gegenseitige Anerkennung .....	139
6.4	Der Mensch als Person .....	143
6.5	Zur Bedeutung des Wortes „Zwischen“ .....	146
6.6	Handlungstheorie: Aktion und Interaktion .....	149

*Kapitel 7***Martin Buber und George Herbert Mead**

7.1	Einleitung .....	154
7.2	Meads Sozialismus .....	154
7.3	Meads Pragmatismus .....	155
7.4	Meads Relationismus .....	157
7.5	Über Sozialität und Personalität .....	159
7.6	Über symbolischen Interaktionismus oder Relationismus .....	161
7.7	Die Intersubjektivität innerhalb des Ichs .....	163
7.8	Die soziale Entstehung des „Meinerselbst“ .....	165
7.9	Der relationistische Bewußtseinsbegriff .....	167
7.10	Mead und Buber: Ein zusammenfassender Vergleich .....	169

**Literatur**

172

**Personenregister**

177





## *Kapitel 1*

# **Zu Martin Bubers Leben und Wirken**

## **1.1 Umfang und Weisungen**

Es gibt eine Reihe ausgezeichnete Biographien über Martin Buber, zu denen ich kaum etwas Neues hinzufügen kann (siehe z. B. M. Friedman 1982 u. 1991, P. R. Mendes-Flohr 1978, Hans Kohn 1961, G. Schaefer 1966 u. 1972 und Ben-Chorin 1966). Ich begnüge mich deshalb mit einigen Angaben über Martin Bubers Leben, die einen Hintergrund für den Teil seines Wirkens geben können, den ich hier zu behandeln versuche.

Ernst Simon, Bubers Freund und Mitarbeiter in Deutschland und später sein Kollege an der Hebräischen Universität in Jerusalem, beschrieb sein Werk auf folgende Weise: „Das Gebäude lebendiger Weisheit, das Martin Buber in ununterbrochener Arbeit aufgebaut hat, ruht auf sieben Säulen. Ihre Namen sind: Bibel (Übersetzung und Deutung), Chassidismus (freie Nachdichtungen, treue Wiedergaben, erzählerische Gestaltung), zionistische Politik (Planung und Kritik), Sozialphilosophie, philosophische Anthropologie, vergleichende Religionswissenschaft, Erziehung (Theorie und Praxis)“ (1978, S. 45), eine Ordnung, die weder chronologisch ist, noch alle Interessen und Wissensgebiete Bubers umfaßt.

Selbst wollte Buber nirgends eingeordnet werden. Er nannte seinen Standort „den schmalen Grat“. Dies begründete er auf folgende Weise: „Damit wollte ich zum Ausdruck bringen, daß ich nicht auf der breiten Hochebene eines Systemes weile, das eine Reihe sicherer Aussagen über das Absolute umfaßt, sondern auf einem engen Felskamm zwischen den Abgründen stehe, wo es keinerlei Sicherheit eines aussagbaren Wissens gibt, aber die Gewißheit der Begegnung mit dem verhüllt Bleibenden.“ (W 1 Das Problem des Menschen, S. 383-84). Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß Buber kein umfassendes metaphysisches oder ontologisches System aufbauen wollte. Mit „sicheren Aussagen über das Absolute“ meint Buber u. a. ein Wissen um den Grund des Seins, und ich möchte hier das Wort „Wissen“ betonen. Denn für Buber ist gerade ein solches Wissen nicht erreichbar. Dagegen spricht er von der Begegnung mit dem „verhüllt Bleibenden“, eine Begegnung, die gelebt werden kann mit denen, mit welchen man in enge Beziehung tritt. Aber Wissen im Sinne einer empirischen Erfahrung, d. h. erlebt, ist es nicht. Gerade diese Unterscheidung zwischen dem „Erlebten“ und dem „Gelebten“ ist bedeutungsvoll in Bubers Erkenntnistheorie.

Er unterscheidet aber auch zwischen dem, was durch die Vermittlung unserer Sinne wahrnehmbar ist, also „gewöhnliches“ empirisches Wissen und dem „was noch nicht in die Welt eingegangen, aber bereit ist in sie einzugehen und uns gegenwärtig wird“ (W 1 Ich und Du, S. 163), was an die aristotelische Unterscheidung von Aktualität und Potentialität erinnert.

Wenn man sich mit seiner Rede „über das verhüllt Bleibende“ nicht begnügen will, wird man von Buber keine genauere Auskunft erhalten. Denn er fügt hinzu, er appelliere an den Leser und seine „eigenen – etwas verschütteten, aber wohl doch noch erreichbaren Geheimnisse“ (op. cit. S. 164).

Überhaupt wollte er bewußt kein systemschaffender Philosoph sein. Anstatt grundlegender Prinzipien, spricht er von richtungsweisenden Beziehungen und der Bedeutung der jeweiligen Situation. Gerade die Ersetzung von „Prinzipien“ durch „Situation“ tritt in seiner Moralphilosophie deutlich hervor.

Es ist nicht ungewöhnlich, Bubers Wirken in zwei Phasen einzuteilen, nämlich eine, die von Erlebnismystik gekennzeichnet ist und eine der Dialogphilosophie entsprechende. Es scheint mir unberechtigt, sein Denken in Perioden einzuteilen, die scharf voneinander abgegrenzt werden könnten. Zwar gibt es eine geistige Entwicklung, wie in jedem schöpferischen Leben, aber es ist dies eine Entwicklung, die durch Einheit geprägt ist (S-E. Bengtsson, 1988). Mir scheint, z. B., daß er seine Neigung zum Mystizismus bewahrte und sie in sein sprachphilosophisches Denken eingliederte. Denn auch dort spielt die authentische Begegnung mit dem Anderen, die nicht in geläufigen erkenntnistheoretischen Begriffen erfaßt werden kann, eine außerordentlich wichtige Rolle.

Man könnte auf sein Werk die Forderung anwenden, mit der er seine Analyse des Taoismus beendet. Er spricht dort von der „Aufnahme des Werkes von Tschuang-Tse, die „nicht mehr einzureihen versucht, sondern ihn in seiner ganzen Wesenhaftigkeit ohne Vergleich und Zuordnung empfängt“ (W 1 Die Lehre vom Tao, S. 1051).

Wir werden noch mehrere Male Gelegenheit finden, Bubers erkenntnistheoretische Vorstellungen zur Sprache zu bringen und sie von verschiedenen Seiten zu beleuchten.

Man soll meine Bemerkung über Bubers Neigung zum Mystizismus aber nicht so auffassen, als ob Buber ein von der Welt abgekehrter Mystiker gewesen sei. „Als ich Buber kennen lernte“, sagt A. Hodes (1972, S. 65), „habe ich nie aufgehört mich darüber in Erstaunen zu setzen, wie konkret seine Gedanken waren und wie tief verwurzelt sie im praktischen Leben waren. Der, der sich ihn als abstrakter Mystiker vorstellt, hat ihn entweder nicht gelesen oder mißverstanden, was er gelesen hat“.

Es ist wert, hier noch einige Bemerkungen über Bubers Sprachanwendung zu machen. Es sei hier betont, daß sich Bubers Sprache oft einer poetischen Ausdrucksweise bedient, durchkreuzt von orginellen Metaphern. „Es ist aus der Ent-

wicklung Bubers nicht wegzudenken“ heißt es in einer Biographie, „daß er sich in seiner Jugend zum Dichter berufen glaubt. Im Jerusalemer Martin Buber-Archiv sind zahlreiche ungedruckte Gedichte von ihm erhalten“(G. Schaefer 1972, S. 40).

Aber seine Sprache und Ausdrucksmöglichkeiten sind auf sein enzyklopädisches Wissen gegründet. Buber war ein Gelehrter, der sich in vielen Gebieten heimisch fand. Vor allem aber war er ein hervorragender Vertreter des modernen jüdischen Denkens, obwohl er in dieser Beziehung auf Grund seiner unorthodoxen Haltung nicht unumstritten war. Bubers Sprache ist nicht die der üblichen analytischen Philosophie. Vielmehr ist sie die Sprache der jüdischen Propheten.

## 1.2 Einige biographische Daten

Martin Buber wurde 1878 in Wien geboren und starb am 13. Juni 1965 in Jerusalem, 87 Jahre alt, nach einem ungewöhnlichen und äußerst produktiven Leben, in dem er drei Kulturen verband: die ostjüdische, in der er aufgewachsen war, die deutsche, in der er studierte und wirkte, bis die nationalsozialistische Herrschaft ihm die Lebensmöglichkeiten in Deutschland verweigerte, und schließlich die junge hebräische Kultur, die im damaligen Palästina und dem 1948 gegründeten Staat Israel aufblühte und an deren Entwicklung er aktiv teilnahm, als er 1938, schon 60 Jahre alt nach Palästina übersiedelte.

Aus diesen drei Kulturen entlieh er ein gemeinsames Element, das sein ganzes Opus durchdringt: Einen in der authentischen Begegnung zwischen Menschen tief verankerten Humanismus. Dieser hat diejenige menschliche Gemeinschaft zum Ideal, in der die Menschen aus freiem Willen als Gleichberechtigte zusammenwirken, um ihre Probleme zu lösen und zu einer Verständigung zu gelangen. Es ist eine Gemeinschaft, die jedem Menschen ungeachtet seines Hintergrundes und seiner Herkunft die gleichen Rechte zuerkennt und die sich den durch Dialog erreichten Konsens als Ziel setzt und es deshalb ablehnt, Herrschaft durch Machtanspruch zu legitimieren. In der Kibbuzbewegung in Palästina fand Buber eine gesellschaftliche Praxis, in der man im alltäglichen Leben diesen sozialistischen Humanismus zu verwirklichen suchte. Das Leben im Kibbuz entsprach seiner Weltanschauung und diente ihm als Versprechen. Er hob hervor, daß ein charakteristisches Kennzeichen der Kibbuzbewegung ihr unermüdliches Tasten sei und zwar „nach den diesem bestimmten Menschenkreis entsprechenden Formen des Zusammenlebens, dieses immer erneute Versuchen, Sichdrängen, Kritischwerden und Neuversuchen“ (W 1 Pfade in Utopia, S. 984).

Buber war sein Leben lang, was im „Kommunistischen Manifest“ als utopischer Sozialist bezeichnet und kritisiert wird. Er selbst sagt dazu: „Es geht nicht an, das als utopisch zu bezeichnen, woran wir unsere Kraft noch nicht erprobt haben“(op. cit. S. 842).