

THOMAS REICHERT

Die Strenge von Martin Bubers Anarchismus

»Ein Leben, das nicht zu verwirklichen sucht, was der Lebende im Grunde seiner Selbstbesinnung als das Rechte meint oder ahnt, ist nicht bloß des Geistes unwert, auch lebenswert ist es nicht.« *Martin Buber*

Von verschiedener Seite und immer wieder ist der ›Individualismus‹ oder ›Anarchismus‹ von Bubers Haltung herausgestellt worden. Es ging dabei zunächst um seine Absage an die Verbindlichkeit allgemeiner ethischer wie religiöser Normen für den einzelnen: womit für Buber nicht gesagt sein sollte, daß diese Normen oder Gebote bedeutungslos wären, aber daß sie dem einzelnen in konkreten Situationen nicht die Entscheidung abnehmen könnten. Damit verbunden ist die Absage an eine Verbindlichkeit von Glaubensüberzeugungen, genauer daran, daß sie für die Orientierung, als ›Wahrheit‹ des Menschen ausreichen sollten. Schließlich ist, wie Michael Löwy zu Recht schreibt, Bubers Beschreibung der »authentische[n] Beziehung der Menschen untereinander und des Menschen zu Gott gemäß dem Paradigma des *Dialogs* und der *Begegnung*« eine »durch und durch subversive Definition, sowohl hinsichtlich der starren Riten der institutionalisierten Religion [...] als auch im Hinblick auf politische und staatliche Institutionen« (Löwy 1997, S. 70). Was heißt: die Gegenwart der Begegnung durchbricht oder unterläuft die Regelungen, die von Religion oder gesellschaftlichen Institutionen für die Beziehungen zu Gott bzw. zwischen den Menschen vorgegeben sind, ja stellen die normierenden Institutionen selbst in Frage.

Im folgenden soll, nach einer Skizze der Themenstellung, Bubers Anarchismus als Antwort auf zwei Arten von Problemen im Leben des Menschen in seiner, Bubers, – und unserer – Zeit dargestellt, anschließend die Strenge seiner Haltung gezeigt werden, die nichts mit subjektiver Beliebigkeit zu tun hat. – Die Problematik, die sowohl eine religiöse als auch eine nicht religiöse Ebene betrifft, kann hier nicht umfassend dargestellt oder gar abschließend behandelt, sie soll nur umrissen werden. Ich will Bubers Position verständlich machen, versuchen, ihm gerecht zu werden, will damit aber, sofern seine Haltung zu religiösen Vorschriften im Judentum und zu den Mitzwot der Tora angesprochen ist, nicht gegen andere Positionen im Judentum, die ich nicht zeigen kann, Partei ergreifen.

Buber als religiöser und ethischer Individualist oder Anarchist?

»Buber war als Theologe wie als Zionist ein solcher Individualist, daß Gershom Scholem ihn als einen ›religiösen Anarchisten‹ bezeichnen konnte«, schreibt Arthur Hertzberg in seinem Buch *Wer ist Jude?*:

»Immer wieder schrieb er, daß die Begegnung mit Gott eine individuelle Erfahrung sei, die jedermann machen könne, der Gott allein gegenübertrete und ihm zuhöre. Und dennoch löste sich Buber nie ganz von der Vorstellung, daß Gott auch durch das Gesetz erfahrbar ist und daß der einzelne Gott durch seinen Gehorsam begegnet. Aber dem folgte sogleich der Nachsatz, daß das Gesetz von jedem Menschen individuell wahrgenommen wird; es ist keine übergeordnete allgemeingültige Norm, die alle auf die gleiche Weise erfüllen müßten.« (S. 303)

Hertzberg sieht bei Buber somit eine schwer bestimmbare Mischung von individuellem Gottesbezug, der nicht ans Judentum gebunden sei, und von Gottes-

erfahrung durch die Tora, wobei diese Erfahrung aber wieder als individuell relativiert erscheint. Eine briefliche Äußerung Bubers gegenüber Franz Rosenzweig, mit dem er sich über die Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes – der Sinai-Offenbarung und der 613 Mitzwot (Gebote und Verbote) – auseinandersetzt, scheint diese Sicht zu bestätigen; Buber schrieb am 13. Juli 1924, da Gott ihm »kein Gesetzgeber, sondern nur der Mensch ein Gesetznehmer« sei, gelte ihm »das Gesetz nicht universal, sondern personal, nämlich nur das von ihm, was ich als zu mir gesagt anerkennen muß« (Briefwechsel, Bd. II, S. 200).¹

Gershom Scholem hat den Ausdruck »religiöser Anarchist« für Martin Buber und »religiöser Anarchismus« für dessen Anschauung in seinem Aufsatz »Martin Bubers Deutung des Chassidismus« (vgl. S. 197) gebraucht. Bubers Philosophie, so Scholem, verlange vom Menschen, »eine Richtung einzuschlagen und eine Entscheidung zu treffen, aber sie sagt nichts darüber aus, welche Richtung und Entscheidung«. Richtung und Entscheidung könne für Buber nur in der Welt des Es formuliert werden, in der »Welt der lebendigen Beziehung« aber könne nichts »formuliert werden« und gebe es keine Gebote (S. 198). Während im (der jüdischen Tradition verbundenen) Chassidismus das *Wie* des Tuns auf dem Hintergrund einer Lehre darüber, was zu tun sei, betont worden sei, sei bei Buber allein »diese Welt des *Wie*« übriggeblieben:

»Nicht mehr eine angesetzte Handlung, sondern die Weihung alles Handelns wird entscheidend.« [...] Diese »Weihe« ist die moralische Intensität und Verantwortlichkeit, die das *Wie* im Verhältnis des Menschen zu seinem Tun bestimmt, aber nicht dessen Materie. Buber hat es stets mit bewunderungswürdiger Konsequenz abgelehnt, sich auf irgendeine Materie solchen Tuns, auf ein *Was*, festzulegen.« (S. 198)

Danach erscheint das *Wie*, die »Intensität«, als gegen die Inhalte des Tuns neutral und scheint darin keinerlei Aussage über das *Was* des Tuns getroffen zu sein. – Auch hierzu eine – bestätigende? – Aussage Bubers; in einem Gespräch mit Mitgliedern des Kibbutz Afikim im Jordantal betonte er, er »habe keine Prinzipien. Es gibt Dinge, die wir tun müssen – hier und jetzt. Ich habe keine Prinzipien, nur einen Orientierungssinn, und handle je nach der gegebenen Sachlage.« Jede Situation müsse von neuem betrachtet werden, und man solle sich nicht von Prinzipien zwingen lassen, »auf eine vorgeschriebene Weise zu handeln«: »Halten Sie Ihre Augen offen – das ist alles, was ich Ihnen zu sagen habe, denn ich kann Ihnen kein Prinzip nennen.« (Shapira, Meetings, S. 52; zit. n. Buber für Atheisten, S. 88 f.)

Buber hat es abgelehnt, daß allgemeine, inhaltlich bestimmte Regeln und Gebote dem Menschen die Verantwortung in der besonderen Situation abnehmen sollten. Zugleich hat er aber übersubjektiv gültige Werte anerkannt: entschieden hat er sich gegen Marvin Fox' Interpretation gewehrt, er mache »den Einzelnen zum alleinigen, aber unsicheren Richter dessen [...], was er zu tun hat«, und ersetze »den absoluten Wert durch das Private der individuellen Entscheidung«. Buber verlange, so Fox, Gottes Gebot durch persönliche Meinung zu ersetzen (Fox 1963, S. 143). Für Buber könne es keine bindenden »allgemeinen sittlichen Regeln oder Gesetze« geben (ebd., S. 143 f.). Buber hält dem entgegen, er leugne keineswegs ewige Werte: aber der Mensch müsse sie »mit dem eigenen Leben« in seinem Tun auslegen (Antwort, S. 617). – Auch hier, in der Ethik, also das unklare Hin und Her zwischen Absage an vorgegebene Normen, Werte und ihrer Anerkennung, letzteres aber auf individuelle Weise?

Ich skizziere im folgenden zwei Ebenen der Problemstellung: einmal den Bereich vorgegebenen »Materials« des Handelns, in dem sich die Frage stellt, was

denn eigenes Tun eines Menschen selbst ist, was nur Vollzug von Vorgefertigtem; zum zweiten den grundlegenden Bereich, in dem nach der Basis menschlicher Lebensorientierung gefragt wird: was halte ich für »wahr«, für ethisch »richtig«?

Authentisches Handeln in einer Welt vorgegebener Formen?

Vorgefertigtes Material menschlichen Handelns wie auch Denkens sind etwa Normen, Riten, Konventionen. Sie sind dem einzelnen vorgegeben, er lernt sie, und sie bestimmen sowohl, was er denkt und tut, als auch, wie er denkt und handelt. Sofern aber das gegebene Material, die allgemeine Form den Menschen bestimmen, ist eine Authentizität seines Denkens und Tuns nicht möglich: das Bezogensein *nur auf diese Situation*, in der jemand handelt, ein Handeln speziell auf das Gegenüber in der Situation zu, ist ausgeschlossen. Der einzelne tut nur so, als handelte er selbst, vollzieht aber die vorgefertigte Form, Konvention. Schein ersetzt authentisches Handeln und Sprechen; als Schein wird das Handeln und Reden des einzelnen, das Situations- und Augenblicksbezogenheit vorspielt, zur Lüge. Aber wie den Schein durchbrechen, wo doch schon die Sprache selbst allgemeine Form ist und notwendig Äußerung und Handeln in Muster preßt? Und wenn ein einzelner etwas ausdrücken will, das Muster durch eine ungewohnte Wortwahl, eine neue Wortbildung, unkonventionelles Handeln durchbricht, ist schon wieder vorgegebene Form gebildet: die Wiederholung, durch ihn selbst oder einen anderen, hat die Ursprünglichkeit und Authentizität verloren, wird zum Klischee.

Klischee versus Authentizität an Beispielen aus der Kunst

Das hier gemeinte Phänomen betrifft das gesamte menschliche Leben: den gewöhnlichen Alltag, die Religion, einen speziellen Bereich wie die Kunst. Ein Beispiel geben hier die Jazz-Soloimprovisationen des Pianisten Keith Jarrett in den 70er/80er Jahren.² In diesen Konzerten gab es dichte, ekstatische, wohlklingende Passagen und daneben »Passagen des Tastens, Suchens, des Abwartens, der Ratlosigkeit« (P. Rüedi), also einerseits Passagen einer freien Inspiration und andererseits solche, in denen der Pianist nach Klängen suchte, die nicht zu einfach waren, die nicht schon gegebenen Wegen folgten, Klischees geworden waren. Jarrett selbst hat davon gesprochen, daß es in der Improvisation darum gehe, »der Musik einen Freiraum zu garantieren«:

»wenn ich alle Muster und Klischees zu eliminieren versuche, werde ich plötzlich überraschend belohnt, es geschieht etwas Unglaubliches, das ich dann nicht wirklich mache – ich denke ja nur daran, was ich nicht tun will. Ich habe mich sehr unter Kontrolle, aber ich kontrolliere nicht meine Musik, die lasse ich sich entwickeln. Ich versuche Türen zu schließen, zu leichte Auswege [...]« (Rüedi 1982, S. 5)

Ein zentrales Thema ist das Problem des Schaffens, die Frage (authentischer) künstlerischer Inspiration in Thomas Manns Roman *Doktor Faustus*. Der Teufel äußert bei Mann gegenüber dem Komponisten Adrian Leverkühn:

»[...] Der Einfall also, eine Sache von drei, vier Takten, nicht wahr, mehr nicht. Alles Übrige ist Elaboration, ist Sitzfleisch. [...] Gut, nun sind wir aber experte Kenner der Literatur und merken, daß der Einfall nicht neu ist, daß er gar zu sehr an etwas erinnert, was schon bei Rimski-Korsakow oder bei Brahms vorkommt. Was tun? Man ändert ihn eben. Aber ein geänderter Einfall, ist das überhaupt noch ein Einfall? [...]« (S. 316)

Gewünscht wäre eine »wahrhaft beglückende, entrückende, zweifellose und gläubige Inspiration, eine Inspiration, bei der es keine Wahl, kein Bessern und

Basteln gibt« (S. 317) – eine Inspiration, die Leverkühn im Roman als das menschliche Maß übersteigende teuflische Inspiration gewinnt, d.i. eine rauschhafte Befreiung infolge der Einwirkung der Syphiliserreger aufs Gehirn, bildlich gesprochen: mit Hilfe des Teufels.

Das Erkennen des schon einmal – vom Komponisten selbst, von anderen Komponisten – beschrittenen Weges, der Wiederholung, verbietet es, diesen Weg zu beschreiten, den zum Klischee gewordenen musikalischen Einfall zu verwenden.³ Bei Thomas Manns Romanfigur wird die Künstlerproblematik im übrigen in der Konsequenz einer sehr persönlichen Problematik dargestellt. Der spätere Komponist Adrian Leverkühn erlebte schon als Junge die Welt eigentümlich distanziert: er hatte ein Gespür für das Falsche, Klischeehafte, wodurch die Möglichkeit unmittelbarer Teilnahme zerstört wurde.

Erfüllen des Sinns versus Erfüllen der Form bei Buber

Martin Buber hat das Problem des Widerspruchs von vorgegebener Form und authentischem Handeln u.a. in seiner chassidischen Chronik Gog und Magog behandelt, und zwar an der Gestalt Jaakob Jizchaks von Pzysha, genannt »der Jude«. In einem Dialog zwischen Jaakob Jizchak und dem Chassid Jeschaja vertritt der eine, Jeschaja, die Position des religiösen Gesetzes, nach der zu vorgegebener Zeit gebetet werden soll; der andere will die oft eintretende Routine beim Gebet brechen – verhindern, daß es unwahr wird – und hebt hervor, daß es mit Intention zu erfüllen sei:⁴

»[...] Du wartest oft, wie du es schon als Knabe getan hast, mit dem Beten auf die Begeisterung. Das ist nicht recht. Wir beten doch nicht, was jedem sein Herz eingibt, wir treten in eine Ordnung des gebeteten Wortes ein, an der die Geschlechter unserer Väter gebaut haben. Wir treten in sie ein, das heißt, nicht ich und du, sondern die betende Gemeinde, der du und ich angehören. Was dir dein Herz eingibt, kannst du deinem Schöpfer sagen, wenn du in der Morgendämmerung erwachst, oder wenn du vor die Stadt gehst und einsam bist; aber die Ordnung hat ihren Raum und ihre Zeiten, die geachtet sein wollen.«

»Wirfst auch du es mir vor, Jeschaja?« rief der »Jude« traurig. »Was du sagst ist wahr, aber weißt du denn nicht selber, daß es nur ein Teil der Wahrheit ist? Was hundert Geschlechter gebaut haben, kann ein einziges zuschanden machen. Die Versammlung, in der beim Ableiern der Gebete Simon an den abzuschließenden Kornhandel und Ruben an seine Wahl in den Vereinsvorstand denkt, ist das noch die betende Gemeinde? [...] Damit es lebe, braucht das Wort uns. Wohl, es hat seine Zeiten, aber die sie versäumen und warten, tun es nicht, um es sich leichter zu machen. Sie warten, bis sie ganz ins Gebet eingehen können, weil sie dann in all ihrer Einsamkeit die Wiedergeburt der Gemeinde bereiten. Wenn ich allein vor dem Herrn stehe, meine ich nicht mich und meinen Gott, sondern die Gemeinschaft Israels und den Gott Israels.« (S. 134 f.)

Die Ordnung des Gebets, das Allgemeine, wird hier nicht in Frage gestellt; es wird vielmehr einer Gefahr begegnet: der Gefahr, den Sinn der vorgegebenen Form auszuhöhlen, indem dem Gebot nur routinemäßig entsprochen wird. Die »Negation« des zeitgebundenen Gebots – die Weigerung, dem Muster zu folgen – setzt den einzelnen in den Stand, den Sinn der Form zu anderer Zeit gerade zu erfüllen. Es geht also bei dieser Abweichung vom Allgemeinen nicht um subjektive Beliebigkeit (Unlust), sondern gerade darum, seinen Sinn zu bewahren: »Damit es lebe, braucht das Wort uns.«

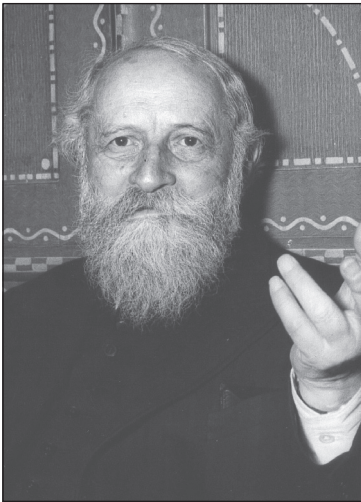
Im gleichen Sinn hat Buber in *Zwei Glaubensweisen* von der Möglichkeit

der »Verschrumpfung oder Verkrustung« gesprochen, »die von keiner anderen Erfüllung als von der Ausführung von Vorschriften wußte, die Thora somit in der Tat zum »Gesetz« machte, das man als solches eben nur zu befolgen, nicht auch mit allem Aufgebot der Seele in seiner Wahrheit zu erfassen und von da aus zu verwirklichen hatte«:

»Dies ja ist die stete Gefahr der zur Realisierung eines offenbaren göttlichen Willens tendierenden Glaubensform, daß die gebotene Haltung ohne die gemeinte Hingabe an den göttlichen Willen fortbestehen und sogar entstehen kann, die allein der Haltung ihren Sinn und damit ihr Recht zu verleihen vermag.« (S. 61)

Dem stellte er als »Glaubenswirklichkeit des biblischen und nachbiblischen Judentums« eine »Erfüllung der Thora« entgegen, die bedeutet, »das Vernehmen des Wortes auf die ganze Dimension der menschlichen Existenz zu erstrecken« (ebd.). Also nicht ein formelles Erfüllen, sondern den Sinn fassen, mit der ganzen Existenz, dem »ganzen Wesen«, das in der Tora – Buber spricht sonst auch nicht von »Gesetz«, sondern von »Weisung« – zum Menschen gesprochene Wort vernehmen; nötig ist eine Haltung, wie Buber sie in *Ich und Du* (S. 7) mit dem Sprechen des »Grundwort[s] Ich-Du« beschrieben hat.

Auf dieser ersten Ebene unserer Fragestellung geht es also um die Möglichkeit der Authentizität bei vorgegebener Form.



Die religiösen Formen werden in diesen Beispielen von Buber nicht grundsätzlich in Frage gestellt, aber ihr Sinn ist höher einzustufen als die bloße Erfüllung. Das *Wie* steht also keineswegs allein da, sondern es erfüllt das *Was*: im religiösen Bereich genauso, wie Buber es gegenüber Fox für die Ethik vertreten hat.

Es ist hier auch an Bubers Beschreibung des Wechsels von Du- und Es werden zu erinnern: was in der Begegnung zuteil wird, wird, objektiviert, zum Es, kann aber wieder, in seinen ursprünglichen Sinn zurückgestellt, zum Du werden (vgl. *Ich und Du*, S. 41–45). Diese »Sinnerfüllung« gilt etwa für die Mitzwot, für religiöse Riten, Riten überhaupt, für philosophische Erkenntnis, Werke der Kunst: überall dort, wo

unmittelbare Präsenz am Ursprung einer Form stand und wiederbelebt werden kann. Diese Möglichkeit gibt es aber natürlich nicht bei Formen, welche ihren Sinn verloren haben, bei der bloßen Konvention, bei Klischees, Normen, die – ob nun gesellschaftlich gegeben oder selbsterzeugt – den Zugang zum anderen verstellen: diese werden von der Begegnung in Bubers Sinn durchbrochen und außer Kraft gesetzt. Bubers Anarchismus bedeutet auf dieser Ebene dann eine Relativierung der allgemeinen Form, der entweder ihr aus dialogischer Situation stammender Sinn zurückgegeben wird oder die, sofern ein solcher Sinn nicht gegeben ist, aufgelöst wird.

Die Frage einer grundlegenden Orientierung

Auf der zweiten, grundlegenden Ebene von Martin Bubers Anarchismus geht es zunächst darum, was Buber – als Jude – an Inhalten akzeptiert hat, warum/nach welchen Kriterien er etwas akzeptieren konnte oder nicht. Die Überlegung

gen werden danach über den religiösen Bereich hinaus auf die Frage nach einer Orientierung ohne inhaltliche Vorgaben hin erweitert.

Martin Buber hat in seiner »Antwort« auf Kritiker in dem seinem Werk gewidmeten Sammelband *Martin Buber* (hrsg. von P. A. Schilpp und M. Friedman) geschrieben, er habe die Bibel und den Chassidismus nicht »als Ganzes annehmen können«, er habe scheiden müssen zwischen dem, was ihm von seiner Erfahrung aus auch »als Wahrheit einsichtig geworden« sei, und dem, was ihm »nicht solcherweise als Wahrheit einsichtig geworden« sei, doch es gehe hier nicht um »Subjektivismus« (S. 638). In seiner erwähnten Auseinandersetzung mit Rosenzweig hob er hervor, daß es ihm nicht gewiß sei, ob »das ›Gesetz‹ Gottes Gesetz ist. [...] Offenbarung ist nicht Gesetzgebung« (Brief vom 3.6.1925; Briefwechsel, Bd. II, S. 222). In der »Antwort« an seine Kritiker führt er weiter aus:

»Ein uneingeschränkt offenbarungsgläubiger Mensch mag getrost einem überlieferten Kodex, der sich auf Gottes Wort beruft, restlos folgen, weil die Anteile des Himmels und der Erde nicht objektiv abzumessen sind. Und ein anderer offenbarungsgläubiger Mensch, der von der Allzumenschlichkeit des menschlichen Anteils gepeinigt wird, und dem es widerstrebt, menschliche Vorschriften als göttliche Gebote zu befolgen, mag keinen anderen Ausweg finden, als die eigene Seele offen dem ganzen überlieferten Sollen und Nichtsollen hinzuhalten, um in Ermanglung objektiver Kriterien an der eigenen Subjektivität redlich zu erproben, was er als ihm von Gott geboten und verboten anzuerkennen vermag und was nicht.« (Antwort, S. 598)

Buber selbst gehörte zur Gruppe der »offenbarungsgläubigen Menschen, die von der Allzumenschlichkeit des menschlichen Anteils gepeinigt« waren.

Gegen das Sakrifizium

Das menschliche Grundproblem hat Buber in seinem Aufsatz »Der Mensch von heute und die jüdische Bibel« von 1926 im Zusammenhang mit der Sinai-Offenbarung dargestellt. Zunächst stellt er fest: »Dem ›heutigen Menschen‹ ist die Glaubenssicherheit nicht zugänglich und kann ihm nicht zugänglich gemacht werden.« (S. 18) Dies ist eine Situationsbeschreibung, die im Grunde auch heute gültig ist. Möglich aber sei, so Buber, »Glaubensaufgeschlossenheit« (ebd.): sich der Schrift zu öffnen, sich unbefangen, jenseits gelehrten Wissens über sie – dazu müsse sich ein Mensch aber »die Schrift vornehmen, als kenne er sie noch nicht« (S. 19) – von ihrem Wort treffen zu lassen. Im biblischen Bericht fährt Gott »im Feuer auf den wie ein Schmelzofen rauchenden Berg unter Donner- und Posaunenschall« nieder und redet zum Volk (S. 24). Buber versteht den Bericht als die Weise, wie die Menschen das, was ihnen geschah, in Sprache fassen und weitergeben konnten: als Zeugnis eines realen Geschehens zwischen JHWH und Israel, Gott und Mensch (vgl. S. 25 f.). Eine Interpretation nicht als Erinnerung von Ereignis, sondern als Metapher und Allegorie lehnt er ab (vgl. S. 24 f.). Buber sieht eine dritte Möglichkeit, die biblische Erzählung zu verstehen, nämlich als

»[...] Bericht eines ›übernatürlichen‹ Vorgangs, der also den faßbaren Zusammenhang des Geschehens, den wir den natürlichen nennen, durch den Einbruch eines Unfaßlichen zerreißt; aber dann müßte der heutige Mensch, der die Bibel anzunehmen sich entschliesse, will er nicht in die träge Geläufigkeit eines nicht wirklich Geglauten verfallen, ein Sakrifizium vollziehen, das sein Leben unheilbar mitten entzweischneidet; er würde also eben doch nicht die lebenumschließende biblische Ganzheit, sondern die abgelöste Religion angenommen haben.« (S. 25)

Ein Sakrifizium ist die Unterordnung der eigenen Einsicht unter eine »höhere«, der und die zu glauben ist. Wer etwas glaubt bzw. akzeptiert und übernimmt, was er selbst nicht wahrnehmen, nicht sehen kann, wer sich zu einer solchen Akzeptation bringen läßt, der vollzieht ein solches Sakrifizium; er stellt die eigene Möglichkeit wahrzunehmen zurück, mißtraut sich selbst, seiner Wahrnehmungsfähigkeit.

Man kann Bubers Ablehnung des Sakrifizioms aus dem Zusammenhang des Bibelverständnisses herausnehmen und auf die Situation des Menschen in der Welt übertragen: Ein Sakrifizium wird überall da von einem Menschen verlangt, wo er ideologische oder religiöse Dogmen, Dogmen, die nötig sind, um zu einer Gruppe zu gehören, etc. akzeptieren soll, ohne sie hinterfragen zu dürfen – ohne sich selbst ein Urteil bilden zu dürfen, das aus der vorbehaltlosen Zuwendung zu dem kommt, über das im Dogma geurteilt ist; auch freiwillig, ohne Zwang übernommene Dogmen gehören hierher.

Dem stellt Buber eine Haltung aus dem Grundwort Ich-Du gegenüber, in der versucht wird, am anderen und der Situation ohne Vorgaben teilzuhaben. Dazu gehört eine Selbstbesinnung, die den anderen mit umfaßt: nicht Erforschung des losgelösten eigenen Seelenlebens, sondern Besinnung auf das Selbst *in seinem Bezogensein* auf den anderen. Eine solche Selbstbesinnung weiß, daß jede Art von Urteil über den anderen, die ihn nicht als konkreten Menschen vergegenwärtigt, ein Urteil bloß in der eigenen Innenwelt ist (auf den anderen nur angewandt) und nicht die selbständige »Anderheit des Andern« (Urdistanz, S. 29) meint. Es geht also um eine Selbstbesinnung, die sich die Begrenztheit der vorgefertigten Haltungen eingesteht und die auf dasjenige Selbst zielt, das nicht in sich abgeschlossen ist, sondern der Präsenz des anderen und der Situation offensteht.

Das Sakrifizium macht in dem Augenblick, in dem es vollzogen wird, dieses Selbst unmöglich; denn die *Selbstbesinnung*, die sich etwas fragt, indem zugleich der Gegenpol der Frage (das Thema; ein Mensch, um den es geht) *vorbehaltlos* präsent gemacht wird, wird in ihm verboten. Damit wird aber auch das Präsent-Werden des anderen unmöglich und auch die Ganzheit der eigenen Person, die mit der Präsenz verbunden ist.

Insofern Ideologien, die der einzelne akzeptieren soll oder freiwillig akzeptiert, der Erhaltung gesellschaftlicher Machtstrukturen bzw. von Machtstrukturen in Gruppen dienen, erweist sich das dialogische Denken hier erneut als subversiv. Aber subversiv – wofür?

Ist die dialogische Haltung gegen die Inhalte des Tuns neutral?

Vorgefertigte Urteile, Inhalte, Normen, die von vornherein die Situation bestimmen wollen, lehnt Buber ab; daß das Wie aber nicht auf die Qualität der Seinsweise des Ich oder die Art der Ausführung einer Handlung – also auf Ästhetik – abzielt, sondern auf die Anderheit des anderen Menschen, mithin auf Ethik, wurde bereits gezeigt. Offenbar sind mit dem Sprechen des Grundworts Ich-Du doch Vorentscheidungen über die Handlung getroffen, die aus der Präsenz und Anerkennung des anderen und der Weise des Selbstseins folgen, z.B. daß man den anderen *nicht* quälen, *nicht* ermorden, *nicht* als Menschen mißachten kann.

Ein Auszug aus Hans Trübs Schrift zur *Psychosynthese* zeigt sehr gut, was beim Handeln ohne Prinzipien und nur aus der Situation festgelegt ist und was nicht. Trüb beschreibt das Handeln eines Arztes als Antwort in einer konkreten Situation: »Ein junges Mädchen, das im Beginn einer psychoanalytischen Sanatoriumsbehandlung steht, leidet seit zwei Jahren an periodisch auftretenden Schluck- und Atemkrämpfen.« (S. 43) Verschiedenste Therapieversuche haben in der Vergangenheit

nichts genutzt. Solche Krampfanfälle pflegen Stunden zu dauern. Bei einem neuen Anfall verlangt die Patientin nach ihrem Arzt; dieser öffnet die Tür zum Krankenzimmer, sieht die leidende Patientin, zögert und bleibt stehen:

»Er sieht sich hier plötzlich vor eine innere Entscheidung gestellt: soll die Krankheit, das heißt die Kranke, die Oberhand behalten, indem sie ihn auf die Rolle des Zuschauers und Narkotiseurs beschränkt, oder soll er als Psychotherapeut wirken? Mit dieser klaren Frage kommt auch schon die leibhaftige Antwort. Er schreitet ruhig auf die im Bett Liegende zu, legt ihr die Finger der rechten Hand an die Kehle und preßt diese so lange, bis die Kranke aus Atemnot sich der Umklammerung zu erwehren sucht und sich frei macht, worauf sie einen kräftigen, gesunden Schluckakt vollzieht. Durch den *synthetischen* Eingriff ist der Krampfanfall unterbrochen und hört nach zwei- bis dreimaliger Wiederholung der Handlung ganz auf.« (S. 43 f.)

Hans Trüb stellt der *analytischen* Situation, in welcher der Arzt als »wissender Psychologe« dem Patienten den »Sinn seiner seelischen Erfahrung« deutet, die *synthetische* Situation gegenüber: Hier ist der Arzt dem Patienten nicht überlegen, sondern es ist »situationsgemäße Antwort der Seele« gefordert (S. 45); bezogen auf das Beispiel von eben:

»Synthetisch« nennen wir diesen psychotherapeutischen Eingriff, weil hier die Seele des Arztes auf den Appell der aktuellen Situation hin unmittelbar und einheitlich handelt. Der Arzt überantwortet sich in diesem entscheidenden Augenblick nicht dem reflektierenden Geiste, sondern er wirft sich kurzentschlossen als dieser Eine, der er ist, leibhaftig in die dramatische Handlung hinein. Er läßt sich *selbst* in der begrenzten konkreten Situation von der gefesselten Seele des Andern anrufen und kommt ihr mit der Kraft seiner im Augen-Blick geeinten Seele auf dem kürzesten Wege zu Hilfe.« (S. 44)

Was Trüb zeigt, ist ein Handeln als Antwort in einer konkreten Situation, wie Buber es beschreibt. Dieses Handeln kam aus einer Haltung der Zuwendung und der Wahrnehmung der Patienten. Man könnte sicherlich nicht als »Was des Tuns« die Regel aufstellen: Bei Atem- und Schluckkrämpfen soll der Arzt die Kehle des Patienten zupressen; insofern bleibt das Handeln dem individuellen Erfassen der Situation durch den Arzt unterworfen. Aber *daß* er half, *daß* er nicht kopfschüttelnd den Raum wieder verließ, *daß* er mit einer Handlung auf das Leiden der Patientin einging, *daß* er ihr gerecht zu werden versuchte, dies alles gehört zu den »Vorentscheidungen«, die mit Zuwendung und wirklichem Wahrnehmen der Patientin verbunden waren.

Nie endende Verantwortung

Der japanische Philosoph Keiji Nishitani hat in seinem Buch *Was ist Religion?* beschrieben, was aus seiner Sicht die »Allgegenwart Gottes« für den Menschen bedeutet. Wenn ein Mensch ihr »existentiell« begegne, so glaubt Nishitani, müsse dies so sein, »als sei er in einer Todeswüste ausgesetzt worden, in der es weder ein noch aus für ihn gibt«:

»Die Allgegenwart eines absolut transzendenten Gottes ist als etwas zu denken, das unsere Existenz hart bedrängt und uns weder ein Vorwärts noch ein Zurück erlaubt, indem es uns zur Entscheidung zwingt; es muß als etwas gedacht werden, das uns im alltäglichen Leben, im Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen bis zum Grund durchdringt.« (S. 89)⁵

In Bubers Vorstellung eines den Menschen stetig anredenden Gottes ist die gleiche Strenge enthalten. Die Welt ist – gemäß dem Judentum wie für Buber – Sprachgeschehen, Dialog zwischen Gott und Mensch, nie endend wird der Mensch

angeredet und ist zur Antwort aufgefordert: »Der Schöpfungsakt Gottes ist Sprache; aber auch jeder gelebte Augenblick ist es. Die Welt wird dem sie wahrnehmenden Menschen zugesprochen, und das Leben des Menschen selbst ist ein Zwiegespräch. Was ihm widerfährt, sind die großen und kleinen, unübertragbaren, aber unverkennbaren Zeichen einer Anrede; was er tut und läßt, kann Antwort oder Versagen der Antwort sein.« (Glaube des Judentums, S. 185)⁶

»[...] es gibt eine Sprache, in der wir antworten können; das ist die unserer Handlungen und Haltungen, unserer Reaktionen und unserer Unterlassungen; in der Gesamtheit dieser Antworten ist das beschlossen, was wir im eigentlichen Sinn unsere Verantwortung nennen dürfen.« (Dialog zwischen Himmel und Erde, S. 170 f.)

Das heißt letztlich: jeder Moment kann Versagen sein. Ein Mensch kann seiner Verantwortung nachzukommen versuchen, oder er kann sich ihr verweigern – aber die Verantwortung besteht immer, auch dann, wenn er sich versagt. Wenn Buber Gegenseitigkeit als Kennzeichen der Beziehung von Ich und Du nennt (Ich und Du, passim), dann ist die Verantwortung gegenüber dem anderen, entgegen Lévinas, nicht geschwächt: einmal ist auch diese Begegnung Antwort ans ewige Du, und zum andern ist die Ich-Du-Beziehung die Weise, in der die größtmögliche Teilnahme am anderen geschieht, in der ihm also am besten gerecht zu werden ist; die Begegnung von Ich und Du ist also ein durch und durch ethisches Verhältnis.

Fazit: die Strenge von Bubers Anarchismus

Man könnte an dieser Stelle eine umfassende Darstellung von Bubers Philosophie anschließen, man könnte die Bezüge zwischen seinem »jüdischen« Denken und seiner Philosophie analysieren. Verschiedenes, was hier gesagt wurde, wäre zu problematisieren: etwa die Frage, ob und inwieweit eine Überwindung der Muster, Klischees möglich ist. Bubers Position könnte hier und in anderen Punkten differenzierter ausgeführt werden.

Ich nehme in diesem Aufsatz solche Lücken in Kauf. Mir kam es darauf an, den Grund von Bubers Anarchismus zu zeigen – bzw., in welchem Sinn man diesen Begriff für seine Haltung gebrauchen kann – und deutlich zu machen, daß von Beliebigkeit, Subjektivismus, Privatethik, Individualismus keine Rede sein kann. Bubers Position ist eben, anders als Hertzberg denkt, doch zu fassen: einmal als Reaktion auf die Klischeewerdung, den Sinnverlust von Formen und Normen. Hier geht es um existentielle Erfüllung des subjektunabhängigen Sinns. Dann in Fragen grundlegender Orientierung. Hier lehnt Buber die Mitzwot nicht ab, aber er selbst gehört zu denen, die von der »Allzumenschlichkeit des menschlichen Anteils gepeinigt« sind und die so »an der eigenen Subjektivität redlich« erproben müssen, was sie als »von Gott geboten und verboten anzuerkennen« vermögen »und was nicht«. Man muß aber sehen, daß diese Erprobung ein Geschehen innerhalb jenes Sprachgeschehens ist, also *in* jenem Versuch steht, der Anrede Gottes zu antworten. Alles steht in der Teilnahme am anderen: an der Welt (Schöpfung), am anderen Menschen, und von hier aus werden die Formen und Normen unterlaufen, die solche Teilnahme, die Mitgefühl und die Anerkennung des anderen unmöglich machen; und ebenso werden solche Normen, Überzeugungen unterlaufen, welche bereits die Fähigkeit des Menschen zur Teilnahme unmöglich machen.

Anmerkungen

- 1 Die unterschiedlichen Standpunkte Bubers und Rosenzweigs können hier nicht näher dargestellt und erklärt werden; vgl. dazu etwa, zusätzlich zu den Briefen im 2. Band von Bubers Briefwechsel, Rosenzweigs Aufsatz »Die Bauleute« und Ernst Simons Aufsatz »Martin Buber und das deutsche Judentum«; eine Zusammenstellung von Texten Bubers und auch Rosenzweigs in *Buber für Atheisten*, S. 251–264.
- 2 Jarrett (geb. 1945) hat in Gruppen gespielt – Trio wie Quartett –, komponiert und inzwischen eine Reihe Klassikaufnahmen (u.a. Werke von Bach, Mozart, Schostakowitsch) vorgelegt. Zu seinen Soloimprovisationen gehören die Konzerte in Bremen und Lausanne (1973), das Köln-Concert (1975), die Sun Bear Concerts in Japan (1976), Bregenz und München (1981), Paris (1988), Wien (1991), La Scala (1995; alle bei ECM).
- 3 Die Schwierigkeit künstlerischen Schaffens ist im *Doktor Faustus* und in der musiktheoretischen Grundlage, in Adornos *Philosophie der neuen Musik*, aber noch um einiges komplexer: Hinein spielt zusätzlich, daß bestimmte musikalische Mittel als historisch verbraucht und damit verboten gelten – sie werden am Stand der musikalischen Technik in der jeweiligen Zeit gemessen. Außerdem wird die Form des Werks – das Werk der Musik, das Werk der Literatur – zum Problem; hier wird durch die gezielte, spielerische Anordnung des Materials Harmonie erzeugt, die der Situation, dem Leid des Menschen, nicht entspricht.
- 4 Ernst Simon weist in seinem Aufsatz »Martin Buber und das deutsche Judentum« (S. 77 f.) darauf hin, daß sich hier eine Auseinandersetzung zwischen Buber und Franz Rosenzweig wiederhole, wobei die Haltung des »Juden« mit der Bubers übereinstimme, die Haltung Jeschajas aber die Rosenzweigs verschärfe.
- 5 Nishitani ist aber, anders als das Zitat nahelegen könnte, kein Christ; er steht dem Zen-Buddhismus zumindest nahe.
- 6 Vgl. zu dieser Passage die parallelen Worte aus der von Marcus van Loopik besorgten Ausgabe der *Zehn Worte in der Mechilta*, wo es um den Gedanken geht, »daß Gott und Mensch in der Begegnung aufeinander angewiesen sind«: »Offenbarung ist Dialog in gegenseitiger Verantwortung. Gott kann nicht durch Worte für tot erklärt werden, aber sein Dasein als Schöpfer kann durch unsere Taten unsichtbar gemacht werden.« (S. 36) – Vgl. auch dort zu Ex 20,1, »Er sprach«: »Das Sprechen Gottes ist dialogisch und auf die Antwort des Menschen ausgerichtet, damit der Mensch j'aj sake« (ebd., S. 34).

Literatur

- Theodor W. Adorno (1949): *Philosophie der neuen Musik*, (stw 113) Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Martin Buber: »Antwort«; in: Paul Arthur Schilpp/Maurice Friedman (Hrsg.): *Martin Buber*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963, S. 589–639.
- : *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Band II: 1918–1938, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1973.
- : »Der Dialog zwischen Himmel und Erde«; in: *Der Jude und sein Judentum*, a.a.O., S. 169–179.
- : *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 7. Aufl. 1994.
- : »Der Glaube des Judentums«; in: *Der Jude und sein Judentum*, a.a.O., S. 183–195.
- : *Gog und Magog*. Eine chassidische Chronik, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 4. Aufl. 1993.
- : *Ich und Du*; in: *Das dialogische Prinzip*, a.a.O., S. 5–136.
- : *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden. Gerlingen: Verlag Lambert Schneider, 2. Aufl. 1993 (Neuausgabe).
- : »Der Mensch von heute und die jüdische Bibel« (1926); in: Martin Buber und Franz Rosenzweig: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag 1936, S. 13–45.
- : *Urdistanz und Beziehung*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 4., verbesserte Aufl. 1978.
- : *Zwei Glaubensweisen*. Mit einem Nachwort von David Flusser, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 2. Aufl. 1994 (Neuausgabe).

- Buber für Atheisten*. Ausgewählte Texte. Hrsg. u. kommentiert von Th. Reichert, Gerlingen: Lambert Schneider im Bleicher Verlag 1996.
- Marvin Fox: »Einige Probleme in Martin Bubers Moralphilosophie«; in: Schilpp/Friedman, *Martin Buber*, a.a.O., S. 135–152.
- Arthur Hertzberg in Zusammenarbeit mit Aron Hirt-Mannheimer: *Wer ist Jude? Wesen und Prägung eines Volkes*. Aus dem Amerikanischen von Udo Rennert, München/Wien: Carl Hanser Verlag 2000.
- Michael Löwy: *Erlösung und Utopie*. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft, Berlin: Karin Kramer Verlag 1997 (jetzt: Berlin/Wien: Philo 2002).
- Thomas Mann (1947), *Doktor Faustus*. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde; in: *Doktor Faustus. Die Entstehung des Doktor Faustus*, Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 1981, S. 5–677.
- Keiji Nishitani: *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol, Frankfurt a. M.: Insel Verlag 1982.
- Franz Rosenzweig: »Die Bauleute. Über das Gesetz«. An Martin Buber (1923); in: Ders.: *Zweistromland*. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie, Berlin: Philo Verlag und Buchhandlung 1926, S. 48–65. Auch in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 106–121.
- Peter Rüedi: »Der Magier und die Gaukler«; in: Keith Jarrett, *Concerts* (Beiheft LPs mit den Solo-Konzerten in Bregenz, 28. Mai 1981, und in München, 2. Juni 1981), München: ECM Records GmbH 1982, S. 4 f.
- Abraham Schapira: »Meetings with Martin Buber«; in: *Midstream* (New York), Nov. 1978, S. 48–59.
- Gershom Scholem: »Martin Bubers Deutung des Chassidismus«; in: Ders.: *Judaica 1*, (Bibliothek Suhrkamp, Bd. 106) Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 6. Aufl. 1997, S. 165–206 (Erstabdruck, bis auf die Nachbemerkung von S. 203–206, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Beilage »Literatur und Kunst«, 20. und 27. Mai 1962).
- Ernst Simon: »Martin Buber und das deutsche Judentum«; in: *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise*. Gestalten, Ideen, Werke. Vierzehn Monographien. Hrsg. von Robert Weltsch, Stuttgart: DVA 1963, S. 27–84.
- Hans Trüb: *Psychosynthese als seelisch-geistiger Heilungsprozeß*, Zürich/Leipzig: Max Niehans Verlag 1936.
- Die Zehn Worte in der Mechilta*. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Marcus van Loopik. Aus dem Niederländischen übersetzt von Gernot Jonas, Wittingen: Erev-Rav 2000.