

THOMAS REICHERT

»Was soll ich tun?« Anhaltspunkte ethischer Orientierung im Denken Martin Bubers*

Ethik ist das zentrale Thema im Denken Martin Bubers: in allen Bereichen seines Denkens geht es um das Tun des Menschen, um sein Verhalten, um die Beziehung zu anderem, um Verantwortung. Verantwortung ist die Antwort des Menschen – im Sprechen, im Tun, in der ganzen Haltung – darauf, daß er angeredet und in dieser Anrede angefordert wird: in den Situationen seines Alltags (vgl. etwa *Zwiesprache*, S. 161–165). Menschen stehen in einem grundlegenden (sie umfassenden, über sie hinausreichenden) Sprachgeschehen, und die begriffliche Sprache ist nur eine der Formen von Sprache. Also könnte man zu der Aussage kommen: Bubers Denken ist wesentlich *Sprachdenken*, die Sprache ist sein zentrales Thema. Oder doch *Religion*? Denn letztlich ist es für Buber das ewige Du des Menschen, Gott, der den Menschen in allem anspricht (vgl. etwa *Das Judentum und die neue Weltfrage*, S. 231). Aber Buber spricht nicht von dem, was Gott sei, sondern von menschlicher Erfahrung. Sein Thema ist das ›menschliche Doppelverhältnis zum Sein‹ (Antwort, S. 592), das, was den Menschen ausmacht, folglich geht es um *Anthropologie*.

Man sieht: man kann Bubers Denken nicht, entsprechend den unterschiedlichen philosophischen Disziplinen, in voneinander unabhängige Bereiche aufteilen: Die Zwiefalt des Ich ist konstituierend für mich als Menschen (Anthropologie), aus ihr kommt mein Verhalten (Ethik), sie prägt, was ich erkenne (Erkenntnistheorie); was ist, wird von den Grundworten her gedacht, alles wird in Verhältnissen beschrieben – als Sprache und Antwort (Sprachdenken); und das Sprachgeschehen zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und Mensch wird in den Rahmen einer Schöpfung gestellt und zum Sprachgeschehen zwischen Schöpfer und Geschöpf hin erweitert und vertieft (Religionsphilosophie). Man kann auch sagen: jede anthropologische Aussage ist eine ethische Aussage, jede ethische Aussage ist eine religiöse Aussage.

Wenn man Bubers Denken von verschiedenen Gesichtspunkten – Ethik, Anthropologie etc. – her betrachtet, so bedeutet dies notwendig eine Abstraktion, eine Verkürzung, und man muß die nicht behandelten Bereiche mitdenken.¹ Die Zusammengehörigkeit der Bereiche wird sich auch in den folgenden Überlegungen zu »Anhaltspunkten für eine ethische Orientierung« in Bubers Denken zeigen.

Die Quelle ethischen Verhaltens

Was ist, in Bubers Sinn, die »Quelle« ethischen Verhaltens, warum »soll« ich mich in bestimmter Weise gegenüber jemandem verhalten?

Der Ansatzpunkt ist zum einen, dem anderen gerecht zu werden: das heißt, handeln in der Präsenz des anderen Menschen, auf ihn hin, entsprechend Bubers Beschreibung des Grundworts Ich-Du. Hier wird man des anderen inne (vgl. *Zwiesprache*, S. 153), und zwar in seiner Konkretheit, d.h. nicht in das eigene Verstehenssystem eingeordnet. Die Ich-Du-Beziehung ist die Weise, in der die größtmögliche Teilnahme am anderen geschieht, in der ihm somit am besten gerecht zu werden ist. Die Erfüllung der eigenen Möglichkeiten – die Richtung auf die Person nehmen, die mit einem gemeint

* Der Aufsatz ist eine überarbeitete Fassung meines Referats für die Tagung zur Gründung der Philosophischen Sektion der Buber-Gesellschaft im März 2003. (Vgl. auch Hans-Joachim Werners Bericht über die Tagung in *Im Gespräch*, Nr. 7, Herbst 2003, S. 69–72.)

ist (Bilder von Gut und Böse, S. 73) – oder die Verwirklichung des »eingeborenen Du« (Ich und Du, S. 76) fällt dabei mit dem Präsentwerden des anderen zusammen.

Nicht alles Handeln ist direkt Handeln in bezug auf den anderen Menschen; man könnte dann auch sagen: der Ansatzpunkt der Ethik ist, die Situation anzunehmen, in die man gestellt ist (der Realität, in der man steht und mit der man konfrontiert ist, gerecht werden). In *Zwiesprache* hat Buber dargestellt, wie einem in der Begegnung mit dem anderen etwas gesagt werden kann: wie einem etwas in das eigene Leben hineingesprochen werden kann (S. 152), etwas, das speziell diesen Menschen betrifft, »zum Beispiel, daß er mich braucht« (ebd.), etwas über einen selbst, vielleicht etwas, das viel später, in einer anderen Situation eine Antwort erfordert (ebd.) – unablässig, so Buber, geschehen uns »Zeichen«, »leben heißt angeredet werden, wir brauchen nur uns zu stellen, nur zu vernehmen« (ebd., S. 153): »Die Zeichen der Anrede sind [...] eben das, was sich je und je begibt [...]. [...] Was mir widerfährt ist Anrede an mich. Als das, was mir widerfährt, ist das Weltgeschehen Anrede an mich.« (Ebd., S. 154) Man antwortet mit seinem »Tun und Lassen« (Judentum u. Weltfrage, S. 231).

Was ist also die Quelle ethischen Handelns, woraus ergibt sich, was wir tun sollen? Rein aus der Begegnung mit gegenwärtiger Situation und ihrer Wahrnehmung, wobei diese Wahrnehmung aufgrund der dialogischen Haltung möglich wird. Warum soll ich mich in bestimmter Weise gegenüber jemand anderem verhalten? Wie ich mich verhalten soll, ergibt sich aus der Teilhabe am anderen: ich entspreche ihm und mir selbst oder verletze das, was er ist, und das, was ich bin.

Die Bedeutung von vorgegebenen Normen oder Regeln

Als Anhaltspunkte für eine ethische Orientierung scheint dies recht wenig zu sein, man scheint ziemlich »in der Luft zu hängen«, wenn man konkrete Orientierungshilfe erwartet; gefordert ist, sich der jeweiligen Situation anheimzugeben, ohne einen »Schatz« von Regeln oder Werten oder Überzeugungen, auf die man zurückgreifen kann. Eigene Präsenz in der Situation, Teilhabe am anderen: gut und schön – aber was soll ich tun? Kommt es Buber nur auf das *Wie* des Tuns an, die »Weihung alles Handelns« (Scholem 1997, S. 198), und fällt das *Was* aus seiner dialogischen Ethik heraus, das in Form von Inhalten beschrieben werden müßte, also als *Es*?

Buber hat seine Ablehnung von Normen, Prinzipien u.ä. als Orientierungskriterium des Handelns verschiedentlich hervorgehoben;² »im Angesicht« einer »unvorhergesehenen und unvorhersehbaren Situation«, so schrieb er einmal, ginge es nicht darum, »welchem Allgemeinbegriff diese Situation zu subsumieren und welches Prinzip somit auf sie anzuwenden sei«, sondern es obliege ihm, sich »dieser ›neuen‹ Situation zu stellen, selbstverständlich: mich mit allem, was ich bin und was ich weiß, ihr zu stellen, und sie im Maße meines Könnens zu bewältigen, also das ihr Angemessene zu tun, ihr zu entgegenen.« (Antwort, S. 595)³

Warum ist es nicht möglich, mit Prinzipien, Normen, Regeln dem anderen bzw. der Situation gerecht zu werden?

Weil darin Unmittelbarkeit (vgl. Ich und Du, S. 15) und Präsenz (vgl. ebd., S. 16 u. 17) aufgehoben sind, weil somit Handeln nicht auf den konkreten anderen zielt; weil Handeln dann im Bewußtsein – oder in der eingeübten Seinsweise (vgl. Anm. 3) – vorbereitet, vorgebildet ist und insofern keine Antwort in der konkreten Situation mehr ist, Handeln damit seinen Charakter verliert, Antwort zu sein. Handeln als Antwort ist aber Voraussetzung dialogischer Verantwortung (vgl. *Zwiesprache*, S. 164).

Sind damit Werte, Gebote (man denke an die Mitzwot bzw. die Zehn Gebote oder Worte) in Bubers Sinn ethisch belanglos? Macht Buber »den Einzelnen zum alleinigen, aber unsicheren Richter dessen [...], was er zu tun hat«, und ersetzt er »den absoluten

Wert durch das Private der individuellen Entscheidung«, Gottes Gebot durch persönliche Meinung, wie Marvin Fox (1962, S. 143) gemeint hat? Gibt es für Buber keine bindenden »allgemeinen sittlichen Regeln oder Gesetze« (ebd., S. 143 f.)? Buber hat dem widersprochen und erklärt, er zweifle z.B. nicht »an der absoluten Gültigkeit des Gebotes ›Ehre deinen Vater und deine Mutter‹«, aber man wisse keineswegs »stets und unter allen Umständen, was ›ehren‹ bedeute[t] und was nicht«: »Auslegen muß der Mensch die ewigen Werte, und zwar mit dem eigenen Leben.« (Antwort, S. 616 f.)

Buber meint im selben Zusammenhang, wenn er auch kein System der Ethik zu bieten habe, so halte er es »nicht bloß für natürlich, sondern auch für rechtmäßig, daß jeder an sittlichen Vorschriften annehme, was immer ihm hilft, den Weg zu gehen. Ich meine freilich, daß keine sittliche Norm einen absoluten Anspruch an einen Menschen hat, wenn sie nicht als Gabe des Absoluten geglaubt wird.« (Ebd., S. 616)

Mit dem letzten Satz werden (vorgefundene) allgemeingültige sittliche Regeln in die dialogische Situation gestellt: von hierher bekommen sie ihre Geltung. Man kann den dialogischen Sinn solcher Gebote sehen und sie mit *Intention* erfüllen.⁴

Die konkrete Umsetzung von Bubers Ansatz

Zwischen Bubers Ablehnung von Prinzipien und seiner Anerkennung ewiger Werte scheint ein gewisser Widerspruch zu bestehen. Ich verstehe Bubers Verhältnis zu allgemeingültigen sittlichen Regeln in Analogie einer Aussage von ihm zum Wechsel von Ich-Du- und Ich-Es-Verhältnis:

»Erkenntnis: Im Schauen eines Gegenüber erschließt sich dem Erkennenden das Wesen. Er wird, was er gegenwärtig geschaut hat, wohl als Gegenstand fassen, mit Gegenständen vergleichen, in Gegenstandsreihen einordnen, gegenständlich beschreiben und zergliedern müssen; nur als Es kann es in den Bestand der Erkenntnis eingehen. Aber im Schauen war es kein Ding unter Dingen, kein Vorgang unter Vorgängen, sondern ausschließlich gegenwärtig. Nicht in dem Gesetz, das danach aus der Erscheinung abgeleitet wurde, sondern in ihr selber teilt sich das Wesen mit. Daß das Allgemeine gedacht wird, ist nur eine Abwicklung des knäuelhaften Ereignisses, da es im Besonderen, im Gegenüber geschaut wurde. Und nun ist dieses in der Esform der begrifflichen Erkenntnis eingeschlossen. Wer es daraus erschließt und wieder gegenwärtig schaut, erfüllt den Sinn jenes Erkenntnisaktes als eines zwischen den Menschen Wirklichen und Wirkenden.« (Ich und Du, S. 42 f.)

Auf Ethik angewandt: Das Gebot »Du sollst nicht töten« (bei Buber/Rosenzweig formuliert als nicht objektiviertes, direktes Wort »Morde nicht!«, Ex 20,13; Dt 5,17), nach Lévinas »das erste Wort des Antlitzes« (Ethik..., S. 68), erhält seine Geltung aus der Zuwendung zum anderen und der Teilnahme an ihm; man könnte auch sagen: das Gebot fordert eigentlich nicht nur auf, eine Handlung zu unterlassen, sondern auch, den anderen wirklich, als Menschen, anzusehen (so gehört etwa auch die Bedeutung »Töte nicht seelisch« zum Gebot). Aber natürlich wird das Gebot nicht ungültig, wenn man zu dieser Zuwendung nicht in der Lage ist, wenn es einem nur ein »Es« ist. Es kommt also bei solch allgemeingültigen Geboten oder »ewigen Werten« darauf an, es nicht beim Erfüllen ihres formalen Gebots- oder Verbotscharakters zu belassen, sondern die ursprüngliche (dialogische) Bedeutung in konkreten Situationen zu realisieren und zu erfüllen. Bei Bubers Satz, er halte es »für rechtmäßig, daß jeder an sittlichen Vorschriften annehme, was immer ihm hilft, den Weg zu gehen«, sehe ich diese Vorschriften als Hilfskonstruktionen; sie zu nutzen hebt aber nicht den Primat der dialogischen Situation auf – die vielleicht eine solche Vorschrift auch außer Kraft setzen kann.

Buber war kein Vertreter eines »Alles oder nichts«; es galt für ihn, in konkreten Situationen immer *quantum satis*, soviel wie dem einzelnen je in dieser Situation möglich, zu verwirklichen (vgl. Antwort, S. 618 f.). Auch eine Aussage aus einer Rede

Bubers vor der Berliner Ortsgruppe von Brit Schalom am 31.10.1929 gehört in diesen Zusammenhang. Hier sagte Buber u.a.:

»Leben heißt Unrecht tun. [...] Der ganze Sinn des Menschenlebens ist, von Stunde zu Stunde vor die Verantwortung gestellt zu sein: ich will *nicht mehr Unrecht tun als ich muß*, um zu leben. Also, wir tun Unrecht. Vergegenwärtigen wir uns, daß *wir* in Palästina wären und die *anderen* kämen zu uns, dann werden Sie verstehen, was das heißt. Aber nicht *mehr* wollen wir Unrecht tun, als wir müssen, um zu leben, denn wir leben ja nicht, um zu leben, sondern um unserer Aufgabe willen. Also müssen wir so viel Unrecht auf uns nehmen, als not tut. Das ist viel schwerer als unschuldig sein wollen. Das ist viel schwerer als sich fernhalten vom Unrecht. Es ist auch viel schwerer als in das Unrecht hineintappen.« (Jüd. Nationalheim, S. 123 f.)

Insofern bewegt sich ethisches Handeln, das nicht von inhaltlichen Bestimmungen her begründet ist, fortwährend im Rahmen vorgefundener inhaltlicher Bestimmungen und geht damit um. Der dialogische Bezug mit seiner Vergegenwärtigung des anderen gibt immer die Grundrichtung, auch wenn die Situation es vielleicht unmöglich macht, dem anderen gerecht zu werden, und nicht mehr erlaubt, als möglichst wenig Unrecht zu tun.

Es geht Buber, anders als Scholem meint, nicht um das reine Wie des Handelns. Handeln aus dem Grundwort Ich-Du ist ja keineswegs inhaltsleer, aber die Inhalte ergeben sich aus der dialogischen Zuwendung, oder die Entscheidung zwischen den vorgefundenen Inhalten erfolgt aufgrund der dialogischen Haltung.

Schon mit der dialogischen Zuwendung zum anderen ist eine Vorentscheidung über das Was des Handelns getroffen: etwa daß ich ihn, sein Leid, seine Freude nicht ignoriere, sondern darauf eingehe; daß jemand bei einer Verwaltungsentscheidung über andere Menschen – etwa bei Asylanträgen – versucht, sich den von der Entscheidung betroffenen Menschen vorzustellen, und danach zu dessen Gunsten Spielräume zur Interpretation von Gesetzen nutzt; daß Gegner in einer gemeinsamen Situation den jeweils anderen als Menschen wahrnehmen und davon die Form ihrer Gegnerschaft – die Art ihres Widerspruchs gegen die Sicht, das Handeln des andern – gestalten lassen, damit das »Rechthaben« nicht als oberstes Kriterium ihres Handelns ansetzen, das jeden Angriff rechtfertigt.

Die Beispiele könnte man beliebig fortsetzen – immer wird man sehen, daß die Handlung aus dialogischer Zuwendung anders ausfallen wird als die, welche rein einer Regel folgt.

Die Verschiebung der ethischen Frage von »Was soll ich tun?« zu »Wie soll ich sein?«

Entscheidend ist die Zuwendung zum anderen in einer Situation, seine Vergegenwärtigung; Gebote müssen ins Grundwort Ich-Du eingestellt werden, um ihren Sinn erfüllen zu können. Die ethische Frage verschiebt sich somit dahin, wo die Voraussetzung liegen muß, um das »Wort« des Antlitzes eines anderen Menschen wahrzunehmen und um die Gebote, die Geltung haben, mit Intention zu erfüllen: zum Sein des Menschen. Das eigene Sein – nicht als etwas Statisches, sondern als im Bezug stehend – wird fraglich und wird zur Aufgabe. »Wie soll ich sein?« wird zur Frage der Ethik, entsprechend Bubers Aussage in *Ich und Du*: »Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.« (S. 7) Oder, parallel, in den *Bildern von Gut und Böse*: »Das Böse kann nicht mit der ganzen Seele getan werden; das Gute kann nur mit der ganzen Seele getan werden.« (S. 63 f.) Der einzelne muß sich also darum bemühen, so zu sein, daß er zur Vergegenwärtigung, zur Zuwendung »mit ganzem Wesen« fähig ist bzw. dem je *quantum satis*, nach seinen jeweiligen Möglichkeiten in jeweiligen Situa-

tionen, entspricht. (Es geht dabei um Beziehung und Entsprechung oder Verwirklichung: also nicht um einen Entwurf dessen, wie er sein will, aus seiner Subjektivität heraus. Und auch nicht um das Einüben einer Seinsweise oder steten Haltung, aus der dann automatisch das Handeln folgt: auch hier wäre der Schwerpunkt auf das Ego verschoben.)

Ich erinnere hier an Werner Marx, der zu kognitivistischen, vernunftbasierten Ethiken wie Wertethiken meinte, sie beträfen »zumeist nur das konventionelle Verhalten eines Akteurs«, während es für ihn um die Frage gehe: »Wie wird ein Mensch zu einem gerechten, wie wird er zu einem den Nächsten liebenden Menschen, wie wird er zu einem von Mitleid bewegten?« (Ethos und Lebenswelt, S. 7) Meines Erachtens sind Ethiken, die bis zu dieser Frage gehen, die einzig glaubwürdigen wie auch die letztlich einzig tragfähigen. Ethiken, die auf Überzeugungen, Vernunftansichten, Prinzipien beruhen, schließen aus menschlichem Handeln das am Menschen aus, was nicht an solchen Entscheidungen, Einsichten beteiligt ist; eine menschliche Ganzheit im Handeln ist damit nicht möglich, und der einzelne tut etwas, was ein Teil von ihm nicht möchte. In gewissem *spielt* er also sein Tun.

Ethische Einsichten kommen aus einem Bezug, und ohne diesen Bezug sind sie leer oder vorläufig. Ethische Einsichten müssen nicht nur objektiv wahr sein, sie müssen *einem Menschen (mir) wahr sein*. Sich nicht auf feste, materiale Regeln, Gebote und Werte zu verlassen – oder auch eine Erziehung, die nicht darauf basiert –, dies erscheint unsicher: aber das Fundament, das durch feste Regeln, Werte etc. gelegt wird, ist brüchig. Warum sollte sich jemand gegenüber einem anderen Menschen achtungsvoll, liebevoll, teilnehmend verhalten, wenn er dessen »Wert« nicht wirklich konkret realisiert, im Sinne von Bubers Grundwort Ich-Du? Die Erziehung zur Konvention, die Erziehung in Angst vor Strafe – auch etwa die Höllenangst in Religionen –, die an »wohlgefälliges«, ethisch »korrektes« Verhalten anpaßt, ist gerade eine der großen Gefahren. Wer etwas nicht wahrnimmt, dem kann man den Mantel der Konvention überstülpen, nach dem er sich verhalten mag: sobald die Konvention aber für ihn brüchig wird, hinfällig, ist nichts darunter. Alles – oder vieles – ist dann möglich.

Man denke etwa an die beliebte Rechtfertigung: »Wenn ich es nicht tue (getan hätte), tut es jemand anders (hätte es jemand anders getan)«. So konnte man im nationalsozialistischen Deutschland die Bereicherung an jüdischem Vermögen (von Flüchtlingen oder Deportierten) rechtfertigen, ebenso Mord, so konnte man nach dem Krieg Waffenlieferungen rechtfertigen. Die erlernten Werte oder Normen sind hier außer Kraft gesetzt, das vermutete faktische Geschehen wird zum Maßstab des Handelns: Und die Überlegung ist ja in der Tat vernünftig! Wenn es ohnehin geschieht – warum soll *ich* dann keinen Vorteil haben oder einen Nachteil durch Weigerung erleiden? Was hier aber völlig fehlt, ist das Empfinden, daß etwas nicht recht ist, die menschliche, mit dem eigenen Sein vollzogene Erkenntnis, eine übersubjektive Humanität zu verletzen, in der Mißachtung der Menschlichkeit des anderen zugleich die eigene Menschlichkeit zu verlieren.

Werte, Gebote allein sind Hilfskonstruktionen, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Das, worauf Buber hinweist, ist die Grundlage.

Ethische Aussagen als religiöse Aussagen

Ein letzter Punkt soll kurz angesprochen werden: das Verhältnis von Ethik und Sprachdenken oder Religion (Religiosität) bei Buber.

Der israelische Philosoph Nathan Rotenstreich hat geschrieben, den anderen anzuerkennen, ein Kennzeichen des dialogischen Verhältnisses, geschehe nicht einfach in Unmittelbarkeit, sondern es sei nur dadurch möglich, daß man zunächst »die Idee der

menschlichen Existenz oder die Vorstellung des Menschen als Menschen« hat, »eine Vorstellung, die sich in den einander begegnenden Partnern nur teilweise verwirklicht« (Rotenstreich 1962, S. 115). Wo Buber also glaubt, das Ich gewinne die Anerkennung des anderen, eine ethische Grundhaltung, aus einer unmittelbaren Teilhabe an ihm, aus seiner Präsenz, stünde er danach in Wirklichkeit unter der Vorgabe einer grundlegenden *Vorstellung* von Humanität. Und es wäre eine Vorstellung (ein Prinzip) von Offenheit, Sich-offen-Halten als Merkmal von Humanität, welche die Haltung in bestimmten Situationen prägte. Die Frage »Wie soll ich sein?« bliebe dann doch bei – wenn auch allgemeinen, grundlegenden – Konzepten »hängen«.

Mir scheint, daß dieser Einwand berechtigt ist, solange die ethische Haltung vom Ich ausgeht, und daß das Dilemma nur aufzulösen ist, wenn dies nicht mehr der Fall ist. Für Buber sind die Situationen des Lebens – mit der Welt, mit anderen Menschen – (wie gesagt) Anrede, auf die man mit seinem »Tun und Lassen« antwortet (Judentum u. Weltfrage, S. 231). Der Sprecher der Sprache ist das »ewige Du« des Menschen, Gott: der einzelne (be)findet sich nun in einer Situation, die ihn umfaßt, in einem Sprachgeschehen, in dem nicht er den Ausgangspunkt setzt, von dem er zum anderen ausginge. Begriffe wie »Anerkennung«, »Humanität« etc. kämen dann nicht aus einer zuvor gegebenen Idee menschlicher Existenz, sondern in ihnen würde eine primäre nicht subjektabhängigen Erfahrung in Sprache gefaßt.

Es ist für Buber eine ethische Erfahrung, daß das Ich dem anderen Menschen (dann) begegnet, wenn es über ihn hinausgeht (»Durch jedes geeinzelt Du spricht das Grundwort das ewige an.« Ich und Du, S. 76). Und es ist eine religiöse Erfahrung, daß das Ich (genau) in der ethischen Zuwendung zum anderen einer größeren Wahrheit entspricht: Die ethische Haltung ist zugleich eine religiöse Haltung.

Anmerkungen

1 Ein Bereich wird, soweit ich sehe, in der philosophischen Diskussion meist ausgeklammert: Bubers Judentum. Ich denke hier nicht nur an inhaltliche Parallelen, etwa zwischen dem Dialogischen und dem Verhältnis zwischen Israel, besonders den Propheten, und Gott, wie es in der *Schrift* beschrieben ist. Ich denke an grundlegende Strukturen der Wahrnehmung und des Verhaltens bzw. des Verhältnisses gegenüber der Welt, dem anderen, die mit dem Judentum und der hebräischen Sprache verbunden sind. In einer Arbeit über Hermann Cohen (Albertini 2003) heißt es etwa (im dritten Kapitel) zur Bedeutung von »sein« und »Zeit« (*Z^eman*) im Hebräischen sowie zur Verbindung beider: der Gebrauch des Verbs »sein«, *haya*, bestimme im Hebräischen »nicht nur etwas, das bloß mit seinen Eigenschaften und Charakteristika gegeben ist, sondern vielmehr etwas, das im Raum und in der Zeit mit dem Menschen *interagiert*«; *haya* bezeichne etwas, »dessen Sein wesentlich durch die *participatio* dieses Menschen selbst gebildet wird, wenn es auch seine Objektivität bewahrt« (S. 112; die Differenz zwischen etwa dem Griechischen und dem Lateinischen und der hebräischen Sprache, so Francesca Albertini, bestehe »in Wirklichkeit in einer unterschiedlichen Weise, den Menschen, den Kosmos – und Gott im Zusammenhang der Schöpfung und in der Zeit – zugleich immanent wie transzendent zu begreifen«; vgl. S. 109).

Die hebräische Sprache und die jüdische biblische Tradition können eine Wahrnehmung ermöglichen, die zunächst völlig unbekannt ist, wenn man nicht aus dieser Tradition kommt. Wenn dies so ist, dann wäre dies ein Thema, das eigentlich in der philosophischen Diskussion von Bubers Denken eine hervorragende Rolle spielen müßte.

2 Vgl. etwa sein Gespräch mit Mitgliedern des Kibbuz Afikim im Jordantal, wiedergegeben in Schapira, *Meetings*, S. 52; auch in *Buber für Atheisten*, S. 88 f.

3 In einem Brief an Mascha Kaleko geht es um eine Art *Weg* der Ethik, d.h. einen Weg der Übung, der Menschen zu einer bestimmten Seinsweise verhelfen soll, aus der heraus dann gehandelt wird. Auch einen solchen »allgemeinen lehrbaren Weg« lehnt Buber ab und ver-

weist auf den »heiligen Umgang« »mit den Wesen und Dingen« in den jeweiligen Lebenssituationen (vgl. Brief von M. Kaleko an Buber vom 23.10.57; Bubers Antwort vom 5.11.57, Bw., Bd. III, S. 440 f., 442).

4 Wie Buber es immer wieder in bezug auf den Chassidismus beschrieben hat.

Literatur

- Francesca Albertini: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen*. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- Martin Buber: »Antwort«; in: Schilpp/Friedman, *Martin Buber*, a.a.O., S. 589–639.
- : *Bilder von Gut und Böse*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 4. Aufl. 1986.
- : *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Bd. III: 1938–1965, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1975.
- : *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 7. Aufl. 1994.
- : *Ich und Du*; in: *Das dialogische Prinzip*, a.a.O., S. 5–136.
- : »Das Judentum und die neue Weltfrage«; in: *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 2. Aufl. 1993, S. 229–233.
- : »Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina«; in: *Ein Land und zwei Völker*. Zur jüdisch-arabischen Frage. Hrsg. u. eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1993 (2. Aufl.), S. 115–129.
- : *Zwiesprache*; in: *Das dialogische Prinzip*, a.a.O., S. 137–196.
- 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.
- Emmanuel Lévinas: *Ethik und Unendliches*. Gespräche mit Philippe Nemo, Graz/Wien: Passagen 1986.
- Werner Marx: *Ethos und Lebenswelt*. Mitleidenkönnen als Maß, Hamburg: Felix Meiner 1986.
- Nathan Rotenstreich: »Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken«; in: Schilpp/Friedman (Hrsg.), *Martin Buber*, a.a.O., S. 87–118.
- Paul Arthur Schilpp/Maurice Friedman (Hrsg.): *Martin Buber*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963
- 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).
- Abraham Schapira: »Meetings with Martin Buber«; in: *Midstream* (New York), Nov. 1978, S. 48–59.