Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 69 (2013)

Artikel: Fuchsloch oder Höhle des Löwen? : Martin Bubers frühe Religionsphilosophie zwischen Form und Gegenwart

Autor: Brasser, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960937

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Fuchsloch oder Höhle des Löwen?
Martin Bubers frühe Religionsphilosophie zwischen Form und Gegenwart

Von *Martin Brasser**

Die Aktualität von Martin Bubers Religionsverständnis[1] liegt massgeblich daran, dass das Interesse am Thema *Religion* in den Jahren nach dem 11. September 2001 insgesamt angewachsen ist. Allerdings bedient Buber dieses Interesse nur bedingt, und zwar genaugenommen bloss insofern, als er konsequent an die beiden Ideale der Religion erinnert: an deren Anspruch auf universale Gültigkeit und an deren Ziel einer humanen Gesellschaft. Konsequenz ist in diesem Zusammenhang deshalb gefordert, weil Religion stets auch noch ein anderes Bedürfnis befriedigt. Ich meine damit das Bedürfnis nach ritueller Heimat. Man hat Bubers Religionsverständnis immer wieder den Verlust der Ritualität zum Vorwurf gemacht. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, dass dieser Verlust einer Option für den Unterschied von Form und Inhalt entspringt.[2] Solange Religion auf die-

---

* Dr. *Martin Brasser*, Berglistr. 22c, CH-6005 Luzern.

1 Vgl. zum Titel dieses Aufsatzes Franz Rosenzweigs Reaktion auf Bubers Vorschlag, seine Vortragsreihe vom Frühjahr 1921 am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt mit „Religion als Gegenwart" anzukündigen. In einem Brief vom 9. Dezember 1921 an Martin Buber bringt Rosenzweig seinen Vorbehalt gegen den Begriff *Religion* so zum Ausdruck: „Das Wort ›Religion‹ liegt mir zwar nicht, weil es zu sehr ein Fuchsbau geworden ist, aus dem die idealistischen Ausflüchte hinten herausführen, wenn man schon meint, nun hätte man den Fuchs und nun könnte er einem nicht mehr entwischen. Aber das Publikum wagt sich gerade wegen dieser Sicherung der mehrfachen Ausgänge lieber in die Höhle *dieses* Wortes, als in die ausgangslose Löwenhöhle (aus der die Spuren nicht heraus nur hinein führen) des Worts Gott." (FRANZ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, hrsg. von RACHEL ROSENZWEIG und EDITH ROSENZWEIG-SCHEINMANN unter Mitwirkung von Bernhard Caspar. Bd. I: *1900–1918*. Bd. II: *1918–1929*, Den Haag 1979, Bd. II, S. 732).

2 Die Ursache für Bubers Zurückhaltung in rituellen Dingen hat LEORA BATNITZKY, Revelation and Neues Denken – Rethinking Buber and Rosenzweig on Law, in: MICHAEL ZANK (ed.), *New perspectives on Martin Buber*. Tübingen 2006, S. 149–164. (2006) anders, nämlich damit begründet, dass Bubers Geschichtsphilosophie eine bestimmte Art von Ontologie in sich trägt. Das Ty-

sem Unterschied aufgebaut ist, führt die Bestimmung des Verhältnisses von Universalität, Humanität und Ritualität unweigerlich in ein trilemmatisch aufgebautes Problem. Ich möchte im folgenden zeigen, wie sich Buber zu diesem Trilemma aus Universalität, Humanität und Ritualität auf Basis seines religionsphilosophischen Formalismus positioniert und wie er zugleich die Grundlage dafür legt, dass das Trilemma selbst überwunden wird. Diese Grundlage besteht in Bubers Versuch, Religion mittels der Zeitkategorie der *Gegenwart* zu fassen. Zunächst skizziere ich das genannte Trilemma aber etwas genauer.

1. Das Trilemma der Religion

Die drei Grundsätze, aus denen sich das Trilemma der Religion aufbaut, lauten:

(1) Religion ist der Ausdruck dessen, was alle Menschen erfahren können (Universalität).
(2) Religion bringt menschliche Werte wie Freiheit, Versöhnung, Frieden und dergleichen zum Ausdruck (Humanität).
(3) Religion drückt sich durch Riten aus (Ritualität).

Jeder der drei Sätze ist für sich plausibel und mehrheitsfähig. Durch eine solche Akzeptanz der in ihnen vorkommenden Behauptungen sind Trilemmata ebenso ausgezeichnet wie durch ihr zweites Merkmal: Man kann nicht alle drei Sätze gleichzeitig für wahr ansehen. Die Kombination von je zwei Sätzen führt immer sogleich zum Ausschluss des verbleibenden dritten. Hier die Probe aufs Exempel:

These (1) und These (2) zusammen führen zum Ausschluss von These (3): Wenn Religion etwas zum Ausdruck bringt, was alle Menschen erfahren, und wenn das, was sie dabei erfahren, Werte wie Frieden etc. sind, dann kann dieses erfahrene Universalhumane seinerseits in keinen gültigen rituellen Ausdruck gebracht werden. Dies nicht, weil man keine Riten für Frieden etc. finden könnte, sondern weil jeder gefundene Ritus immer ein bestimmter gefundener Ritus ist, der als solcher nur von Teilen der Menschheit im Sinn des Universalhumanen vollzogen und von denen, die diesen

---

pische dieser Ontologie ist das Heidegger'sche an ihr: das Zwischen ist ereignishaft und augenblicklich-jetzig. Dagegen ist rituelle Religion und erst recht das jüdische Gesetz dem Charakter nach im wesentlichen Erinnerung. Ich werde im folgenden argumentieren, dass diese Ontologie so lange um den Bezug auf die Vergangenheit verkürzt bleibt, als sie formal und nicht temporal gedacht wird. Denn der Bezug auf Vergangenheit selbst ist im Begriff von Gegenwart immer mitgesagt.

Wert nicht an diesen Ritus binden, eben nicht vollzogen werden kann. Um die Universalität des Humanen zu wahren, muss man also die Idee der Ritualität preisgeben. Denn Riten sind ihrerseits nie universal. Man kann diese Argumentation aber auch umdrehen:

These (2) und These (3) zusammen führen zum Ausschluss von These (1): Denn, so kann man argumentieren, wenn Religion versucht, ihre humanen Ziele in eine rituell gültige Form zu bringen, wird sie sich der Riten bedienen, die von einer oder mehreren Religionen entweder bisher bereits praktiziert worden sind oder eines Tages praktiziert werden können. Weil es aber nirgends je einen Ritus gab oder geben wird, der für alle Religionen gleich wäre, ist rituelle Humanität nur unter dem Ausschluss des Anspruchs zu haben, dass alle Menschen aktiv an diesem Ritus beteiligt sein müssen. Kommen wir nun zur dritten Ausschlussrelation:

These (1) und These (3) zusammen führen zum Ausschluss von These (2): Hier steht die Humanität auf dem Prüfstand. Denn wenn ein Ritus gefunden werden kann, der alle Menschen in ihrer Religiosität verbindet, dann kann es sich bei diesem Ritus nur um eine menschheitsweit verbindlich gemachte Geste handeln, die jedem Menschen als Menschen bereits eignet. So können beispielsweise alle Menschen als Menschen lachen, sprachliche Ausdrücke erzeugen, Zeichen lesen oder ähnliches. Dieses Vermögen kann man derart ritualisieren, dass ein daraus entwickelter Ritus zwar allgemein nachvollziehbar, zugleich aber auch als wertneutral zu betrachten ist. Das Ergebnis enthält dann als Ritus nicht mehr die Zielidee einer Verbesserung oder Humanisierung, unter die sich alle die zu stellen bereit sind, die diesen Ritus praktizieren.

Im Rahmen dieses Trilemmas positioniert sich Buber klar auf der Seite der Synthese aus Universalität und Humanität. Er hält – mit anderen Worten – die Thesen (1) und (2) für wahr, was notwendigerweise zum Ausschluss von These (3) führt. Die Rolle der Ritualität im Verständnis von Religion ist damit bereits im Ansatz untergewichtet. Man sollte daher nicht auf Bubers Religionsverständnis rekurrieren, wenn man der Ritualität den Ort zuweisen will, der ihr im Rahmen jeder Religion legitim zusteht. Man kann bei Buber aber viel über den Zusammenhang von Universalität und Humanität erfahren.

Einige Punkte aus diesem Zusammenhang möchte ich im folgenden zusammentragen. Ich gehe Bubers religionsphilosophischer Entwicklung bis 1922 von den Anfängen in den *Ekstatischen Konfessionen*[3] über *Daniel*[4]

---

3 [MARTIN BUBER], *Ekstatische Konfessionen*, gesammelt und mit einer Einleitung

und die Vortragsreihe „Religion als Gegenwart" bis zu *Ich und Du*[5] nach. Dabei arbeite ich die Veränderungen heraus, die sich im Lauf der Entwicklung in der Zuordnung von Universalität und Humanität ergeben. Der Höhe- und Kipp-Punkt ist dabei die Vortragsreihe „Religion als Gegenwart", die Buber auf Einladung von Franz Rosenzweig (1886-1929) im Frühjahr 1922 am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt gehalten hat. Es wird sich zeigen, dass Bubers Positionierung gegen die Ritualität in seinem religionsphilosophischen Formalismus begründet ist. Mit der Entdeckung der Zeitkategorie der Gegenwart freilich wird von Buber selbst ein Gedanke in die Religionsphilosophie eingeführt, der es erlaubt, diesen Ausschluss rückgängig zu machen. Buber selbst macht von dieser Revisionsmöglichkeit allerdings keinen Gebrauch.

2. Bubers religionsphilosophische Anfänge

In den *Ekstatischen Konfessionen* von 1909 sammelt Buber Beschreibungen von religiösen Erfahrungen über die verschiedensten Kulturen hinweg. Sein analytisches Interesse ist auf das allen Beschreibungen Gemeinsame gerichtet. Als würde er den Anweisungen eines Lehrbuchs für eidetische Phänomenologie folgen, sammelt Buber die Merkmale, die sich über alle kulturellen und deskriptiven Differenzen hinweg gleich bleiben: es handelt sich immer um die Erfahrung einer tiefen Einheit, die in einer absondernd-isolierenden Einzelheit und in nicht wiederholbarer, punktueller Einmaligkeit erlebt wird. Diese Merkmale machen die überall und immer selbe Form aus, unter der Erlebnisse stehen, die als tiefreligiöse Ekstasen erzählt werden.

Die Idee der Einheit als die Form religiöser Erfahrung hält sich als Leitmotiv in der Buber'schen Religionsphilosophie weit über die *Ekstatischen Konfessionen* hinaus, also auch dann noch, als Buber längst davon abgerückt ist, singuläre ekstatische Momente als den Ort zu betrachten, an dem Religion real wird. Religion ist eine Angelegenheit von bisweilen unspektakulä-

---

von Martin Buber „Ekstase und Bekenntnis", Jena 1909; veränderte Neuausgabe: Leipzig 1921, Neuausgabe mit einem Nachwort von PAUL MENDES-FLOHR: Heidelberg 51984.

4 MARTIN BUBER, *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, Leipzig 1913 (= *Martin Buber Werkausgabe*, Bd. I: *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924*, bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von MARTIN TREML, Gütersloh 2001, S. 183-245.

5 MARTIN BUBER, *Ich und Du*, Leipzig 1923, Neuausgabe in: DERS., *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen 71994, S. 5–136 (Zitat nach dieser Ausgabe).

rer Einfachheit, die alle Menschen im Prinzip jederzeit und ohne vorausgehende Absonderung leben können. Die Form der Einheit ist nicht in besonders herausgehobenen Einzelerlebnissen, sondern in der Art zu haben, in der eine einzelne Tat oder auch das jeweilige ganze Leben gelebt wird – als einheitliches oder nicht. Für den Versuch, dem eigenen Leben die Form der Einheit zu geben, steht die Erzählfigur *Daniel* im gleichnamigen Werk. Die Form entsteht, wenn man das eigene Leben unter die Forderung der Unbedingtheit stellt: Man muss das, was man tut, unbedingt tun – und dadurch bekommt das Tun seine Einheit, d. h. den religiösen Charakter.

An der Korrespondenz mit Ludwig Strauss (1892-1953) über *Daniel* kann man sehen, dass Buber im *Daniel* auf seine Leserschaft gerade wegen dieses religionsphilosophischen Formalismus wirkt.[6] Man kann an dieser Korrespondenz aber auch sehen, wie Buber seine eigene Konzeption genau an diesem Punkt weiterdenkt. Man muss sich dazu nur die Frage stellen, die Strauss an Buber richtet: Wie enthält die Form ihren Gegenstand Gott?

Ludwig Strauss, seit 1925 Bubers Schwiegersohn, kann für viele Leser stehen, die, wie er, sagen konnten, dass die Schrift *Daniel* den „Ausdruck meines Judentums schlechthin" (Brief vom 6. August 1913[7]) darstellt.[8] Das ist natürlich ein grosses Wort. Aber Strauss legte dieses Bekenntnis sehr bewusst und vor allem begründet ab. Insbesondere imponierte Strauss Bubers Akzentuierung des Antagonismus, demzufolge jeder Mensch und jeder Jude in einem prinzipiellen Zwiespalt lebt, wenn er religiös sein will. Religion lindert nicht nur nicht, sondern macht den Unterschied erst recht deutlich erfahrbar, der letztlich der Unterschied zwischen „dieser" und „jener" Welt ist. Diese Sicht auf die Religion kam einer weltanschaulichen Befreiung gleich, die für Strauss die Ablösung von einem ganzen Kulturtypus bedeutete, den er unter dem Namen Goethes subsumiert und konzeptionell als Monismus deutet. Die Befreiung hiervon empfand Strauss nach eigenem

---

6 Vgl. dazu den Briefwechsel Martin Bubers und Ludwig Strauss: TUVIA RÜBNER und DAFNA MACH (eds.), *Briefwechsel Martin Buber – Ludwig Strauss 1913–1953*, Frankfurt a. M. 1990.

7 *Briefwechsel Buber–Strauss* (Anm. 3), S. 20.

8 Ein anderer von Bubers Kulturzionismus in seinem jüdischen Selbstverständnis stark beeinflusster Jude war etwa auch Joachim Israel (1920-2001), der aus seiner Zeit in der zionistisch-sozialistischen Jugendbewegung der 20er und 30er Jahre des vorigen Jahrhunderts folgendes Bonmot berichtet: „Damals sagten wir oft scherzhaft, dass wir, im Gegensatz zur deutschen Jugend, eine doppelte Entwicklung durchgehen konnten: Der Pubertät schloss sich die ›Bubertät‹ an" (JOACHIM ISRAEL, *Martin Buber. Dialogphilosophie in Theorie und Praxis*, Berlin 1995, S. 7).

Bekunden als „unendlich beglückend".[9] Das Argument des für das religiöse Leben konstitutiven Antagonismus wird durch den Formalismus ergänzt und gestützt, den Buber im *Daniel* durchgängig wahrt: Die Forderung nach Unbedingtheit ist „eine rein formale" (Brief vom 7. November 1913[10]) und lässt folglich nie die Möglichkeit offen, eine Situation auf Basis ihres Sachgehaltes als gut oder schlecht bzw. als gut oder böse – und das heisst immer auch als gott-bezogen oder nicht – zu bestimmen. Ausschliesslich die Art, wie die Situation „genommen" wird – als unbedingte oder als bedingte –, macht den ethischen und religiösen Unterschied aus. Vorsichtig präzisiert Strauss diesen Formalismus in die Richtung eines – so könnte man es nennen – Einheitsformalismus: Ob ein Sachgehalt als einheitlich erfahren wird oder aber in zerstreuter Pluralität, ist weniger Indiz als vielmehr schon die Folge der Ausgerichtetheit auf das Unbedingte. Der Inhalt ist, so Strauss, „doch einheitlich, weil göttlich".[11] Diese Einheit als die Form ist immer ergänzungsbedürftig, aber gleichwohl nicht defizitär, da sich die Form mit organischer Regelmässigkeit „in mir, aus meinem Blut ewig mit Inhalt füllt" (ebd.). Das Blut stellt den Inhalt, Gott gibt die Form. Zusammen machen sie die Situation aus, die unter dem Anspruch steht, mit ganzer Seele und unbedingt vollzogen werden zu müssen. Die Aufteilung ist dabei glasklar: Das Göttliche ist die Form und steht darum jenseits dessen, was als Inhalt der religiösen Praxis gegeben ist.

In der Terminologie des obigen Trilemmas heisst dies: Ein Ritus ist genau dann und deswegen religiös, wenn und weil er unter der Form der Unbedingtheit steht. Diese gibt dem Ritus die Form der Einheitlichkeit. Der Ritus selbst ist wie alles Materiale dieser Form „aus meinem Blut" – und das heisst: der jeweiligen Tradition verpflichtet, in die man hineingeboren wird, und folglich kulturell sehr unterschiedlich. Die universale Gültigkeit des Religiösen ist deswegen so lange nicht an dessen Ritualität gebunden, als Ritualität „im Blut" verankert und damit plural konzipiert ist, und das heisst: so lange nicht, wie die Einheitlichkeit ausschliesslich auf die Form bezogen wird, in welcher der Unbedingtheitsanspruch realisiert wird. Wenn diese Einheitlichkeit dann auch noch mit der Erfahrung von Befreiung und Beglückung erlebt wird, ist die Koalitionskonstellation des oben skizzierten Trilemmas ausgemacht: Universalität und Humanität verbünden sich auf Kosten der Ritualität.

---

9 *Briefwechsel Buber–Strauss* (Anm. 3), S. 19.

10 *Briefwechsel Buber–Strauss* (Anm. 3), S. 21.

11 *Briefwechsel Buber–Strauss* (Anm. 3), S. 21.

Strauss' Sicht auf *Daniel* hat sich zwei Jahre später allerdings stark gewandelt. Zwischen der Lektüre von 1913 und der neuerlich unternommenen von 1915 liegen zwei ereignisreiche Jahre. Der Erste Weltkrieg war ausgebrochen. Strauss hatte sich als Freiwilliger zum Militärdienst gemeldet und war von seiner anfänglichen Begeisterung rasch wieder abgekommen. Politisch-ideologisch vertrat er die Idee eines Pan-Europa mit Deutschland als einer der gestaltenden Kräfte. Im Herbst und Winter 1915 hielt er sich längere Zeit im Lazarett auf, um die Traumatisierung auszuheilen, die er sich zugezogen hatte, als er bei einem Bombenangriff beinahe im Schützengraben verschüttet worden wäre. In der Phase der Rekonvaleszenz liest er *Daniel* wieder – und neu. Er zeigt die alte Begeisterung für den Antagonismus und den Formalismus nicht mehr. Seine kritische Wiederaufnahme setzt aber genau bei diesen beiden Punkten ein. Er fragt nun hinter die Form der Unbedingtheit zurück, weil ihm der Zusammenhang von Unbedingtheit und Gott unklar geworden ist, und problematisiert dabei das Verhältnis von Form und Präsenz. Schliesslich fragt er sich, wo genau Gott gegenwärtig ist: Ist Gott in der Idee der reinen Form präsent oder im Willen zu ihr? Beide Varianten, sozusagen eine kantische und eine nietzscheanische, sind latent unter dem Formalismus im *Daniel* versteckt. Sie treten für Strauss in dem Masse zu Tage, in dem er selber eine dritte favorisiert. Danach ist „der lebendige Gott Dämon des sittlichen Grundwillens, ganz klar gesagt, seine dichterische Gestaltung" (Brief vom 17. November 1915[12]). Strauss nennt ihn – mit Nietzsche – Apoll. Dieser Gott hat seine Präsenz aber im sittlich-ästhetischen Werk und nicht mehr, wie es noch bei der ersten *Daniel*-Lektüre als sicher galt, im gelebten Antagonismus der widerstreitenden Kräfte der Wirklichkeit. Auch dieser Antagonismus wird für Strauss aus der neuen Perspektive fraglich, weil ungenau bestimmt: Bedeutet der Vollzug der Unbedingtheit – also die Buber'sche „Realisierung" – nun die Aufhebung der Spannung oder bedeutet er deren Aufrechterhaltung durch Austrag?

Strauss' Frage trifft ins Zentrum des Realisierungskonzepts, wenn er wissen will, wie Buber den religiös befriedigenden Umgang mit der Zweiheit tatsächlich denkt. Man sieht: In dem Mass, in dem Strauss sich der Idee annähert, dass ein bestimmtes materiales Gebilde, konkret ein Kunstwerk, der Ort göttlicher Präsenz werden kann, löst sich die Allgemeingültigkeit eines einheitlichen Konzepts – hier konkret der Form als Ort dieser Präsenz – auf in die Vielheit möglicher Varianten, die ihrerseits

12 *Briefwechsel Buber–Strauss* (Anm. 3), S. 33.

jeweils neu problematisierbar sind. Interessanterweise verknüpft Strauss in seinem eigenen Konzept die Ästhetik ungebrochen mit Sittlichkeit und folgt damit in den Worten des obigen Trilemmas der Kombination der Thesen (2) und (3). Die Preisgabe der Idee der Universalität der Religion als Vollzug unbedingter Forderung scheint unvermeidbar.

Buber bestätigt übrigens diese Logik der Auflösung der Universalität durch die Art seiner Antwort: „Form" sei ohnehin nur einer von mehreren Namen der Vollendung. Scharf wendet sich Buber dabei gegen die – seinem Briefpartner Strauss unterstellte, aber von diesem so gar nicht vorgenommene, sondern eigentlich schon hinterfragte – Gleichsetzung jeglicher (sittlichen oder ästhetischen) Gestalt mit Gott. Selbst die reine Form, so Buber, darf nur als eine unter mehreren Gestalten begriffen werden, unter denen Gott sich zeigt. Die Universalität der Idee, dass Gott in der Gestalt der reinen Form der Unbedingtheit erscheint, wird damit auch von Buber selbst unterlaufen. „Universal" heisst hier: dass Gott, wenn er erscheint, immer unter genau dieser einen Form erscheint. Diese Universalität des Formalismus der Unbedingtheit lehnte Buber in der Antwort auf Strauss strikt ab – und wird dabei sicherlich mit Strauss' Zustimmung gerechnet haben dürfen.

Universal heisst aber nicht nur „immer", sondern auch noch „überall": Gott ist überall dort, wo das Erlebnis der Unbedingtheit stattfindet. Dieses „Drin-sein" stellt Buber in seiner Antwort auf Strauss als das Grundproblem dar, das ihn seit dem *Daniel* beschäftigt, ja geradezu fesselt. Es ist das Problem der Unvereinbarkeit von These (1) und These (3): Wie kann es sein, dass etwas, das überall ist, genau in einem bestimmten Erlebnis ist – und letzteres heisst: in diesem Erlebnis und nicht in einem anderen, also doch nicht überall. Man kann demnach nur die universale Ubiquität oder aber die gerade nicht universale Erlebbarkeit Gottes behaupten, wenn man widerspruchsfrei bleiben will. Das ist freilich bereits eine Umschreibung. Buber selbst drückt das Problem so aus: Wie kann etwas seinerseits dasjenige enthalten, woraus es selbst stammt? Oder, mit anderen Worten: Wie kann das Umfasste das es Umfassende enthalten? Buber nennt dieses Verhältnis ein „Paradox" und charakterisiert es so: „Ich weiss, dass Gott im guten Menschen zu sich kommt; ›der gute Mensch ist der eingeborene Sohn Gottes‹." (Brief vom 19. November 1915[13]) Das Paradox ist gewissermassen das „Inkarnationsproblem" oder – neutraler – das Inversionsproblem: Das Ganze enthält seine Teile, und zugleich enthält eines dieser Teile seinerseits auch das Ganze. Buber wird dieses Problem auf dem Weg

13 *Briefwechsel Buber–Strauss* (Anm. 3), S. 34.

zu *Ich und Du* zu lösen versuchen. Mit der Antwort löst er sich zugleich vom bisherigen, auf der Dualität von Form und Materie basierenden Formalismus seiner Religionsphilosophie, jedenfalls potentiell.

3. Gegenwart statt Form

Zunächst könnte es scheinen, als komme Buber mit zunehmender Integration der Idee der Sprache in sein religionsphilosophisches Konzept der Lösung des Inversionsproblems nahe. Denn die Sprache ist selbst invers strukturiert: Sie enthält alle Worte in sich, und jedes Wort enthält – zumindest als gesprochenes – die ganze Sprache. In der Tat wird die Sprache zunehmend Bubers zentrales Thema. Aber sie wird es erst, als das Inversionsproblem bereits auf andere Weise gelöst ist. Buber entdeckt die Zeit als die „Form" der Form der religiösen Erfahrung, noch bevor er deren Sprachlichkeit, oder genauer: deren Worthaftigkeit, thematisiert. Diese Worthaftigkeit gerät erst unter dem Einfluss von Ferdinand Ebners (1882-1931) *Das Wort und die geistigen Realitäten*[14] endgültig in Bubers religionsphilosophischen Blick.[15]

Davor standen andere Kategorien im Vordergrund. Die Kategorie der Realisierung selbst konnte – wie noch im *Daniel* – nun keine Antwort mehr auf das gestellte Problem sein, denn Realisierung ist bloss ein anderer Name für einen intensiven Vollzug überhaupt und damit für die Einlösung der Forderung nach Unbedingtheit. Buber nennt in der Vortragsreihe „Religion als Gegenwart" vier konkrete Formen von Bezogenheit, bei denen die gesuchte Inversion von Umfassendem und Umfasstem jeweils vorliegt: die Beziehung zur bzw. zum Geliebten, die Beziehung zu einem Naturgegenstand (am Beispiel eines Baumes), die Hervorbringung eines Kunstwerks und eine Entscheidung.[16] Unter Ebners Einfluss sieht Buber später in *Ich und Du* das Einheitliche aller dieser Formen von Bezogenheit

---

14 FERDINAND EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck 1921 (= Frankfurt a. M. 1980).

15 Präziser müsste man sagen: unter dem Einfluss der Kapitel 1, 2, 3, 16 und 18, die LUDWIG VON FICKER (1880-1967) im Winter 1919/1920 in der Zeitschrift *Der Brenner* sukzessive publiziert hatte; vgl. hierzu detailliert RIVKA HORWITZ, *Buber's Way to "I and Thou". An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart"*, Heidelberg 1978, S. 172; revidierte Neuausgabe: *Buber's way to "I and Thou". The development of Martin Buber's thought and his "Religion as Presence" Lectures*, Philadelphia 1988, S. 149.

16 Vgl. den vierten Vortrag vom 12. Februar 1922, in: HORWITZ, *Buber's way to "I and Thou"* (Anm. 12), S. 87-92 (Neuausgabe S. 61–65).

in deren sprachlicher Verfasstheit. Sie sind mit ein und demselben Grundwort – dem „Du" – gesprochen.

Hier gründet übrigens eine der Unklarheiten in Bubers sprachfundierter Religionsphilosophie: Sprache ist als die Gemeinsamkeit der vier genannten Formen selber nur wieder eine besondere Form von Tun neben anderen, nämlich diejenige, die unter den Bedingungen der Unbedingtheit funktioniert (die bedingte Form ist folglich „stumm") – als Sprache aber ist sie die Struktur aller menschlichen Vollzüge überhaupt, sofern diese entweder mit dem Grundwort „Du" oder mit dem anderen Grundwort „Es", immer aber mit einem Wort „getan" werden. Als beides, als Kategorie („Wort") und als Anthropologem („Sprache"), beansprucht Buber die Sprache, ohne hierbei allerdings zu einer eindeutigen Option zu finden.

In der Vortragsreihe „Religion als Gegenwart"[17] und noch bis in die Druckfahnen von *Ich und Du* betrachtet Buber Liebe, Naturbetrachtung, kreatives Schaffen und Entscheidung nicht als Anthropologeme, sondern nur als vier „Wesensakte",[187] deren Gemeinsamkeit entsprechend darin liegt, dass sie „wesentlich" sind. Damit kann nur gemeint sein, dass sie das Inversionsproblem der Religion befriedigend lösen. Doch auf welche Weise lösen sie das Inversionsproblem?

Für die Liebe ist die Inversion leicht nachvollziehbar: Wer liebt, wird von dieser Liebe in Besitz genommen, sie kommt über ihn. Und sie ist zugleich in ihm als Sehnsucht und Bedürfnis. In der Form des Verliebtseins ist diese Gleichzeitigkeit von Teil-sein-von und In-sich-haben für den Verliebten ein erfahrbares Faktum. Bei der Naturbetrachtung ist dieselbe Struktur von In-sein und Im-Besitz-sein dann gegeben, wenn man an die Momente denkt, in denen man für kurz ganz in die Betrachtung eines Naturphänomens versinkt, wobei man dann ganz im Wahrgenommenen selbst aufgeht und zugleich die Natur als Bild ganz in sich trägt. Dieselbe Gleichzeitigkeit von Über-kommen und Selbst-der-Grund-sein erfährt der Künstler im Moment kreativer Expression. Für die Entscheidung schliesslich ist diese Konstellation aus Ganzem und Teil in analoger Weise charakteristisch: Die Setzung des Entscheids ist eine Leistung des Ichs, das diesen Entscheid „in sich" trägt – der Logik folgend, nach der der Entscheid selbst reif geworden ist aus Kräften, die

17 Sie fand vom 15. Januar bis zum 05. März 1922 immer Sonntagnachmittags am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt statt.

18 HORWITZ, *Buber's way to "I and Thou"* (Anm. 12), S. 222 (Neuausgabe S. 201); vgl. dort die detaillierte Rekonstruktion der Textgeschichte dieser vier Termini bis zu *Ich und Du*.

jenseits des Individuums darauf hinwirken, dass das Individuum den Entscheid hier und jetzt fällt. Liebe, Naturversenkung, kreatives Schaffen und Entscheiden enthalten also das, wodurch sie Faktum werden, in sich – und das, was sie zum Faktum macht, umgreift seinerseits dieses Faktum und enthält es in sich.

Das allen vier Formen des inversen In-seins Gemeinsame bestimmt Buber auf unterschiedliche Weise. Gemeinsam ist allen das Moment des Angesprochen-werdens. Hier setzt die Möglichkeit ein, Buber im Sinn einer Erlebnismystik weiterzuführen. Diese Lektüre aber lehnt Buber bekanntlich (und zu Recht) ab. Sie ist schon aus Gründen der Kongruenz mit Bubers Selbstkritik an der Erlebniszentrierung in den eigenen mystiktheoretischen Anfängen abzuweisen. Gemeinsam ist allen vier Formen ferner, dass sie sprachlich sind. Sprache als die konstante Struktur der Inversion zu denken ist zwar genau das, was Buber selber in *Ich und Du* favorisiert. Denn jedes Wort enthält die ganze Sprache, und zugleich enthält sie als Sprache jedes Wort. Aber der Gedanke der Inversionsstruktur ist, wie gesehen, in Bubers eigenem Denkweg älter als der der Sprache. Das Gemeinsame aller vier Formen sieht Buber denn auch zunächst in einer anderen Form: in der Zeit, genauer: der Gegenwärtigkeit. Allen vier genannten Formen ist die Zeit eigen, nicht nur in dem Sinn, dass sie alle als Akt in der Zeit stattfinden, sondern strukturell: Sie „sind", wie die Zeit in ihrer Gegenwärtigkeit ist. Die Zeit enthält jedes Jetzt – und das, was jetzt ist, enthält die ganze Zeit. Zeit als Gegenwart hat die gesuchte Inversionsstruktur. Noch genauer: Die Zeit ist das, was in etwas – nämlich im gegenwärtigen Augenblick – vollumfänglich enthalten ist, und die zugleich das enthält, was in sich sie selbst enthält: den Augenblick.

Die Gegenwart ist demnach die Antwort auf die Frage nach der Einheit der vier Weisen des Angesprochen-seins: der Liebe, der Naturbetrachtung, des kreativen Schaffens und der Entscheidung. Der Augenblick ist die Form, in welche die Erfahrungen gegossen sind, die sich zu Recht „religiös" nennen dürfen. Buber kann daher die „religiöse" Situation des Menschen geradezu als das „Dasein in der Präsenz" definieren (Ich und Du, S. 97). Folgerichtig nennt Buber als Bedingung dafür, dass es zu dieser Form und damit zu Religion überhaupt kommen kann, nur dies: die „Akzeptation der Gegenwart" (ebd., S. 112).[198]

---

19 Eine ausführliche Analyse von Bubers Begriff der Gegenwart in *Ich und Du* findet sich bei GERD HAEFFNER, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart u. a. 1996, S. 86-101.

4. Gegenwart und Ritus

Das ist viel und wenig zugleich. Viel, weil es schwer zu tun ist. Wenig, weil es mit einem „nur" versehen ist: nur die Akzeptation der Gegenwart. Das ist von Buber nicht als Quietismus gemeint, wendet sich aber gegen jede Vorstellung einer Vorbereitbarkeit. Man kann sich nicht über das Einüben der Akzeptation hinaus auf die Instantiierung der Form des Augenblicks und damit auf echte religiöse Erfahrung vorbereiten.

Hinter dieser Abwehr steht die Abwehr von Regeln aller Art. Es gibt keine Vorschrift, deren Befolgung dazu führt, dass die Erfahrung der Gegenwart eintritt, mit der alles verbunden ist, was Religion auszeichnet: Einheit, Unbedingtheit, Inversion. Die Idee der Trennung von Religion und Ritus wahrt Buber auch an dieser Stelle seines Denkens.

Aber das müsste nicht sein. Denn das temporale Konzept von Religion, das Buber seit der Zeit seiner Vortragsreihe „Religion als Gegenwart" stark macht, ist der Sache nach nicht antirituell. Im Gegenteil: So wie sich die Gegenwart aus der Vergangenheit herausentwickelt und ihr den einen Pol ihrer eigenen Ausrichtung entnimmt, so ist der Ritus das, was das Vergangene für die Gegenwart bereit hält und es immer wieder in sie hineinspielt. Dabei ist die Ausrichtung des religiösen Vollzugs so negativ zum vergangenen Ritus wie die Gegenwart zur Vergangenheit auch: Keine Gegenwart ist bloss Vergangenheit. Die Negativität der Gegenwart gegenüber der Vergangenheit besteht nur darin, nicht ausschliesslich Vergangenheit zu sein. Sie ist ohne den Bezug auf Vergangenheit so wenig Gegenwart wie durch ausschliesslichen Bezug auf sie. Die Gegenwart ist eine Art gebundenes Spiel mit der Vergangenheit oder deren spielerische Vergegenwärtigung. So wie die Vergangenheit in der Gegenwart latent immer gegenwärtig ist und Gegenwart nur noch das Sich-Verhalten-dazu darstellt, so könnte auch der Ritus in der Religion dasein müssen: als die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung dafür, dass Religion möglich wird. Der Ritus ist sowenig wie die Vergangenheit das erzeugende Mittel, aus dem sich Produkte mit Notwendigkeit hervorzaubern lassen. Er ist wie die Vergangenheit für die Zeit der „gebende Teil" an der Religion, die sich mit dem Ritus nicht so füllt wie die leere Form mit der Materie, sondern wie die Gegenwart mit der Vergangenheit, die sich, wenn sie sich auf die Vergangenheit bezieht, nicht auf anderes, sondern auf sich selbst bezieht. Denn die Gegenwart enthält die Vergangenheit wie das Ganze den Teil und der Teil dieses Ganze. Der Ritus ist wie die Vergangenheit für die Zeit das Band, das die Kontinuität über die vergehenden Momente des Jetzt hinaus herstellt und sichert. Was für die Gegenwart das Vergangene

ist, ist für die Religion der überkommene. Ritus. Das Überkommene ist „in" der Religion nicht so wie der Inhalt in der (leeren) Form, sondern wie die vergegenwärtigte Vergangenheit in der Gegenwart – als dessen eigenste Herkunft. Überkommenes ist nicht eigentlich der Inhalt der Relilgion, sondern das, was in sich selbst entweder gegenwärtig oder vergangen, religiös oder nicht religiös sein kann.

So, wie die Vergangenheit zur Gegenwart gehört, gehört der Ritus zur Religion. Bubers Deutung religiöser Erfahrung als Gegenwartserleben enthält folglich in der Sache einen integrativen Zugang zum Ritus – trotz und entgegen Bubers eigenen Abgrenzungen gegen den Ritus in den Religionen. Bei diesen Abgrenzungen wirkt Bubers dual verstandener Formalismus aus den frühen religionsphilosophischen Anfängen noch nach, obwohl dieser Formalismus in Richtung eines temporalen bereits weiterentwickelt ist und so die Möglichkeit eröffnet, das Rituelle als integralen Bestandteil der Religion zu begreifen. Der Ritus gehört zur Religion wie die Vergangenheit zur Gegenwart. So wie es keine Gegenwart gibt, die nicht die Vergangenheit in sich enthält, so gibt es keine Religion, die nicht den Ritus fortsetzt.

Unter temporalem Aspekt ist das oben skizzierte Trilemma nicht mehr unlösbar. Denn:

(1) In der Gegenwart sein können alle Menschen.
(2) Diese Art religiöser Erfahrung führt zu einer basalen „Freude an der Gegenwart des Gegenwärtigen"[20] und den sich darauf aufbauenden Humana von Glück, Frieden etc.
(3) So wie die Gegenwart die Form ist, unter der Vergangenes offen und aktuell wird, so ist die Religion die Form, unter der Überkommenes zu dem wird, was Göttliches zu fassen vermag.

Die temporale Schematisierung religiöser Erfahrung enthält das Potential, dem Formalismus im Religionsbegriff die Anschlussfähigkeit an die Ideen der Universalität und der Humanität zurückzugeben, durch die sich nach Buber die wirklichen Religionen von denen unterscheiden, die nur den Namen mit ihnen gemeinsam haben. Die Religionsphilosophie hat in der temporalen Analyse der religiösen Erfahrung das Mittel in der Hand, dem Trilemma aus Universalität, Humanität und Ritualität zu entkommen. Aus diesem Trilemma gibt es für die Religion also doch immer einen Ausweg, der freilich nicht wie beim Fuchsloch zum Seitenausgang hinaus, sondern wie bei der Löwenhöhle nur noch tiefer in die Religion hineinführt.

---

20 BUBER, *Ich und Du* (Anm. 5), S. 108).