

Rivka Horwitz

Buber's Way

to »I and Thou«

An Historical Analysis and the First

Publication of Martin Buber's

Lectures

»Religion als Gegenwart«

Verlag Lambert Schneider Heidelberg

ΦΡΟΝΗΣΙΣ

The present work is an historical investigation into the inception and development of Martin Buber's seminal treatise *I and Thou*, first published in December 1922 and one of the most influential works in modern philosophy and theology. It is at the same time a consideration of a chapter in the emergence of dialogic thought in the early decades of our century.

Previously unpublished archive material in the Martin Buber Archive [Jewish National and University Library, Jerusalem] including Buber's Lectures on *Religion als Gegenwart* are published for the first time. The book is composed of two parts. Part One presents the hitherto unpublished manuscript *Religion als Gegenwart*, a series of eight lectures delivered by Martin Buber at the *Freies Jüdisches Lehrhaus* in Frankfurt between January 15 and March 12, 1922. The presentation of the manuscript is prefaced by a discussion of Buber's concept of »religion as presence,« and by an evaluation of the relationship between the manuscript and *I and Thou*.

The new historical material for *I and Thou* includes an early plan from 1918 and Buber's early beginnings of 1918–1920 which are therein documented and discussed (the influence of Ferdinand Ebner's *The Word and the Spiritual Realities* [Das Wort und die geistigen Realitäten, 1921], for example). A living dialogue of give and take, of Yes and No, between Buber and Franz Rosenzweig started in December 1921. The affect of their relationship and Rosenzweig's book *The Star of Redemption* (Der Stern der Erlösung, 1921) is documented by a wealth of material. It proves that *I and Thou* was not developed in isolation, as a lonely monologue. We do not know of any other person who influenced Buber as directly and as forcefully as Rosenzweig.

Part Two comprises the examination of the history of the development of *I and Thou*, in terms of the sources now available and their influences upon it.

o/s 394.- Dn 57.-

PHRONESIS

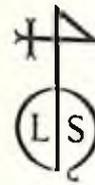
Eine Schriftenreihe · Band

7

Rivka Horwitz

BUBER'S WAY TO *I AND THOU*

An Historical Analysis and the First
Publication of Martin Buber's Lectures
"Religion als Gegenwart"



Verlag Lambert Schneider · Heidelberg

1978

© 1978 · Verlag Lambert Schneider GmbH · Heidelberg
All rights are reserved. No part of this book may be reproduced
in any form without formal permission
from the publishers.

With 6 Facsimiles.

*In Memory of my Dear Parents,
Dr. Siegfried Eliezer and Schewa Goldschmidt
of Bad Homburg v.d.H.*



1985. 3367
(65459)

Printed in Germany 1978
by Roetherdruck
Darmstadt

Preface

The present work is at once an historical investigation into the inception and development of Martin Buber's seminal treatise *I and Thou* and a consideration of a chapter in the emergence of dialogical thought in the early decades of our century.

Completed in the summer of 1974, it grew out of my teaching the philosophy of Buber and Franz Rosenzweig for a number of years to young American students at The Hebrew University of Jerusalem. This youth, in search of meaning and identity, seemed to find inspiration in the lives and thought of these two scholars and teachers; in my courses I sought to make their writings become living thoughts, as Buber would have it, to make it "present" for the students.

My own appreciation of the depth and significance of the thought of Buber and Rosenzweig crystallized during my years as a graduate student in the United States, where I completed my doctoral dissertation on the philosophy of Rosenzweig. I later returned to that country at the invitation of Temple University to teach modern Jewish thought.

I am greatly indebted to Professor Shlomo Pines whose continued encouragement spurred my efforts throughout my research. My gratitude is also expressed to Professors David Flusser, Ernst Simon and Paul van Buren and to Dr. Yehoshua Amir who read parts of the manuscript and offered many helpful suggestions. Permission to publish the manuscripts from the Martin Buber Archive was kindly granted by the Jewish National and University Library, the Literary Executor, Professor Simon, and by Rafael Buber, in charge of the estate. Publication of this volume was generously supported by the Leo Baeck Institute, the Lakritz Foundation for Research on Buber and by the Ben-Gurion University of the Negev, Beersheba, Israel, where I am presently teaching.

Special thanks are due to Daniel Rossing for his invaluable contribution

in editing and preparing the manuscript for publication, to Margot Cohn for her willing assistance in the Martin Buber Archive, and to Rafael Buber, Martin Buber's son, for his cooperation in bringing this work to print. My husband, himself a physicist, took a lively interest in my work and has been a source of encouragement throughout.

Jerusalem, Sivan 5376
June 1976

Rivka Horwitz

Contents

Preface	9
List of Abbreviations	13
Introduction	15
Part I The Lectures <i>Religion als Gegenwart</i>	
I. "Religion as Presence"	29
II. The Lectures and <i>I and Thou</i>	33
III. The Manuscript and Its Presentation	39
IV. <i>Religion als Gegenwart</i>	
Table of Contents	43
First Lecture—Erster Vortrag	47
Second Lecture—Zweiter Vortrag	58
Third Lecture—Dritter Vortrag	70
Fourth Lecture—Vierter Vortrag	82
Fifth Lecture—Fünfter Vortrag	97
Sixth Lecture—Sechster Vortrag	111
Seventh Lecture—Siebenter Vortrag	126
Eighth Lecture—Achter Vortrag	138
Part II The History and Development of <i>I and Thou</i>	
I. 1918: An Early Plan	155
II. 1919–1921: "I . . . began with Ebner's Fragments"	166

III. Winter 1921–22: Franz Rosenzweig – The Beginning of a Living Dialogue	183
IV. Summer 1922: The Wider Circle—Plans for the Future	196
V. Franz Rosenzweig and <i>I and Thou</i>	214
VI. September 1922: The Correspondence and Beyond	226
Epilogue	240

Appendices

Appendix A: Parallels Between the Lectures and <i>Ich und Du</i>	245
Appendix B: Chronological Tables	248
Appendix C: Letters Between Buber and Rosenzweig	250
Appendix D: Unpublished Manuscripts of <i>Ich und Du</i>	259
List of Books Cited in this Work	271
Index of Names	277
General Index	281

List of Abbreviations Used in this Book

<i>IuD</i>	Martin Buber, <i>Ich und Du</i> – cited from two editions: 1) <i>Werke I</i> (München/Heidelberg, 1962). – 2) <i>Ich und Du</i> published by Lambert Schneider (9th edition, Heidelberg, 1977).
<i>Der Stern</i>	Franz Rosenzweig, <i>Der Stern der Erlösung</i> (Frankfurt a. M., 1921; and 3rd edition, Heidelberg, 1954).
<i>The Star</i>	Franz Rosenzweig, <i>The Star of Redemption</i> , translated by William W. Hallo (New York, 1970).
<i>Briefwechsel</i>	Grete Schaeder, ed., <i>Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten</i> , II: 1918–1938 (Heidelberg, 1973).
<i>Judentum</i>	Martin Buber, <i>Der Jude und sein Judentum</i> . Gesammelte Aufsätze und Reden (Köln, 1963).
MBA	The Martin Buber Archive of the Jewish National and University Library, Jerusalem.

Introduction

I and Thou is considered one of the most influential works in modern philosophy and theology. Many books, articles and commentaries have been written on this masterpiece which Buber, even in his later years, considered to be his most important work and the starting point of his dialogical thinking. This relatively short book, only some one hundred pages in length, has been translated into numerous languages,¹ and even today, fifty years after its publication, still exerts widespread influence, especially in Germany and in the United States.

With *I and Thou* Buber succeeded in focusing attention on the theme of two types of relation, I-Thou and I-It. His treatise has stimulated the investigation of these two types of relation in the Bible, the prayers, theology and poetry. Several generations, not the least our own, have evaluated and re-evaluated his treatment of this theme, repeatedly discovering in it new insight into the meaning of their very lives. Certainly it is not without its inconsistencies and occasional lack of clarity. But when read, as it should be, as an earnest endeavor to open our ears and hearts to the presence of both a human and a divine Thou, and to draw us into the depths of dialogue, its message is profound.

¹ *I and Thou* has been translated twice into English, by Ronald Gregor Smith (Edinburgh, 1937/New York, 1958) and by Walter Kaufmann (New York, 1970); into French by Geneviève Bianquis (Paris, 1938); into Spanish by Horacio Crespo (Buenos Aires, 1956); into Hebrew by Zvi Woislavsky (Jerusalem, 1959); into Dutch by I. J. van Houte (Utrecht, 1959); into Swedish by Margit and Curt Norell (Stockholm, 1962; this translation was initiated by, and later dedicated to, Dag Hammarskjöld); into Japanese by Keisuki Noguche (Tokyo, 1962); into Danish by J. Vikjaer Andersen (Copenhagen, 1964); into Norwegian by Hedvig Wergeland (Oslo, 1968); into Czech by Jiri Navrátil (Prague, 1969); and into Italian by Paolo Facchi and Ursula Schnabel (Milano, 1959).

Studies on Buber are manifold. Some are introductory works on his life and philosophy, acquainting the reader with the diverse subjects and themes which Buber explored during his long, rich lifetime. To this class belong the works of Hans Kohn,² Grete Schaeder,³ Maurice Friedman,⁴ Malcolm Diamond⁵ and Arthur Cohen,⁶ to mention only the most well-known. To these one must add Theunissen's analysis of the ontological structures of existential and dialogical thinkers;⁷ his approach perhaps opens a new path in evaluating this trend.

A second type of study encompasses hundreds of analytical-critical and comparative works on limited aspects of Buber's thought and on their relation to the thought of others. Of particular interest in this category is the volume edited by Schilpp and Friedman.⁸

Yes a third class of writings, not studies in the narrow sense of the word, comprises the works of several philosophers and theologians who are philosophically indebted to Buber;⁹ among recent Jewish thinkers one could mention, as examples, Will Herberg¹⁰ and Emil Fackenheim.¹¹

2 Hans Kohn, *Martin Buber, sein Werk und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas, 1880-1930* (Hellerau, 1930); the later edition (Köln, 1961), which will be referred to throughout, includes an "Afterword" by Robert Weltsch. This important biography includes invaluable notes and bibliographical material.

3 Grete Schaeder, *Martin Buber, Hebräischer Humanismus* (Göttingen, 1966); English translation: *The Hebrew Humanism of Martin Buber* (Detroit, 1973).

4 Maurice S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue* (2nd edition, New York, 1960); this work includes a long bibliography.

5 Malcolm L. Diamond, *Martin Buber, Jewish Existentialist* (New York, 1960).

6 Arthur A. Cohen, *Martin Buber* (London, 1957).

7 Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin, 1965); second edition, with new preface: Berlin, 1977.

8 Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman, editors, *Martin Buber* (Stuttgart, 1963); English translation: *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle, Illinois, 1967). Quotations cited here follow the English translation unless otherwise indicated.

9 Simon Maringer, *Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen* (Köln, 1936), especially p. 122.

10 Will Herberg, *Judaism and Modern Man* (New York, 1965), p. vii ff.

11 Emil L. Fackenheim, *Quest for Past and Future: Essays in Jewish Theology* (Bloomington, 1968), p. 5 ff.

But what scarcely exists is a thorough critical study of the sources in Buber's development towards *I and Thou*, a study which does not end with Buber's own published testimony concerning the history of the book, but which delves into the rich archival material pertinent to this question. There is a need for careful study of early plans and versions of the work, and for an examination of personal contacts and correspondence with friends and colleagues while writing the book. As there is little agreement among interpreters as to Buber's intention in writing the book, knowledge of his philosophical and religious struggles during the period (1918-1923) that preceded the publication of the book, can clarify the nature of the problem which he faced, and to which his work was intended to be a solution; this becomes especially important in the case of an existential philosopher, for whom the interaction of life and thought is paramount. The study of the history of *I and Thou* has significance far beyond that of adding another chapter to Buber's biography in a very fruitful period of his life. It is, in fact, a study of the breakthrough of dialogical thinking in our century, a trend which has held a continuing influence upon social, psychological and religious thinkers.

The existing inquiries into the history of *I and Thou*, such as Bernhard Casper's *Die Geschichte des dialogischen Denkens*,¹² have relied primarily on Buber's 1954 article "On the History of the Dialogical Principle."¹³ Neither Casper nor others consulted important archival materials which were made available to the public after Buber's death in 1965.¹⁴ This wealth of previously unexamined archival material opens up the possibility of a new understanding of *I and Thou* based on a knowledge of the

12 Bernhard Casper, *Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religions-philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* (Freiburg i. Br., 1967).

13 Martin Buber wrote *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* in Jerusalem in 1953; the work was first published as a "Nachwort" to *Schriften über das dialogische Prinzip* (Heidelberg, 1954); also included in Martin Buber's *Werke* (München/Heidelberg, 1962), I, pp. 291-305. Maurice Friedman added this essay as an "Afterword" to the second edition of *Between Man and Man* (New York, 1967), pp. 209-224; however, Friedman has omitted several passages without so indicating - for example, on p. 215 of his edition, six lines of the original text are missing.

14 Martin Buber died on June 13, 1965 at the age of 87. In accordance with his will, the Martin Buber Archive (MBA) has been made public and belongs to the Jewish National and University Library in Jerusalem.

author's own approach to, or way towards, the book. Here we can follow Buber in his growing dissatisfaction with his earlier philosophy, which was based on a striving for unity and the "realization" of the Unconditioned, in his shift towards ideas that were no longer completely those of his earlier philosophy and not yet those of *I and Thou*, and in his first glimpses of the dialogical principle. Most importantly, these materials permit a close observation of the final stages in the development of the dialogical thinking of *I and Thou*; here we may observe the influential contacts with others moving in the same direction, as well as the significantly differing versions through which the work passed until finally achieving the only form that its readers have previously known – the published version.

Buber's thirteen-page spiritual autobiography of 1954 undoubtedly provides the most significant clues from which to begin any attempt to trace the history of *I and Thou*. There he relates that he had formulated a plan for the book in 1916 and that his new direction had grown out of his interpretation of Hasidism; in 1919 he had already described (in relation to the great Maggid) Jewish teaching as two-directional, as a reciprocal relation existing between the human I and the divine Thou, and in the fall of 1919 he had written a first rough draft (*unbeholfene Niederschrift*) of *I and Thou*.¹⁵ Then, according to his testimony, there ensued an interruption of "two years" during which time he worked solely on Hasidism and read scarcely any philosophical works. Thus, he records that he read the books of his contemporaries and forerunners in dialogical thinking "too late, belatedly."¹⁶ The works mentioned in this context are: Hermann Cohen's *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religion of Reason From the Sources of Judaism), 1919;¹⁷ Franz Rosenzweig's *Der Stern der Erlösung* (The Star of Redemption), 1921,¹⁸ and Ferdinand

¹⁵ *Werke*, I, p. 298. ¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, first edition (Leipzig, 1919), third edition (Köln, 1959); English translation: Hermann Cohen, *Religion of Reason from the Sources of Judaism*, translated by Simon Kaplan (New York, 1971). See also Trude Weiss-Rosmarin, *Religion of Reason* (New York, 1936); Julius Guttmann, *The Philosophies of Judaism* (New York, 1964), pp. 352–367 and 409–411; Samuel H. Bergman, *Faith and Reason* (Washington, D.C., 1964), pp. 25–54.

¹⁸ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (hereafter referred to as *Der Stern*), first edition (Frankfurt a. M., 1921), third edition (Heidelberg, 1954); English translation: Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, translated by

Ebner's *Das Wort und die geistigen Realitäten* (The Word and the Spiritual Realities), 1921.¹⁹ His activities during this time, as Buber explains, were part of a spiritual asceticism that he had undertaken. He then writes that he was able to proceed and give his thoughts their final form in the spring of 1922, after having presented them in a course, in January and February 1922, at the Freies Jüdisches Lehrhaus in Frankfurt, which was then under Rosenzweig's direction.²⁰

I had been acquainted with Buber's 1954 article, but was led to look further, after noting a striking similarity between passages in Rosenzweig's less-known work, *The Star of Redemption*, which appeared in 1921,²¹ and in Buber's *I and Thou*, which appeared in December 1922.²² The significance of these parallels became clear to me only after I had examined certain correspondence between Buber and Rosenzweig concerning the galley sheets of *I and Thou*. This correspondence was first made

William W. Hallo (New York, 1970). For a Rosenzweig bibliography, see Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (New York, 1961); Reinhold Mayer, *Franz Rosenzweig: Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung* (München, 1973).

¹⁹ Not available in English translation. See Ferdinand Ebner, *Schriften* (3 volumes, München, 1963–1965); Ludwig Haensel, "Nachwort" to the 1952 edition of Ebner's *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Wien, 1952). A very partial translation of Ebner's book can be found in Maurice Friedman, editor, *The Worlds of Existentialism* (New York, 1964), pp. 292–298. For a bibliography and an introduction in English, see Harold Stahmer, *Speak That I May See Thee!: The Religious Significance of Language* (New York, 1968), p. 293.

²⁰ This passage was omitted by Friedman in his translation. Rosenzweig became the director of this institute in the fall of 1920; for details, see Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 91 ff.; see also *idem*, "The Frankfurt Lehrhaus," *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, I (1956), pp. 105–122.

²¹ There is a letter in the MBA from Margarete Susman to Martin Buber dated April 30, 1921, in which she proposes to review Rosenzweig's *Der Stern* for Buber's *Der Jude*. This indicated that Rosenzweig's book appeared no later than Spring 1921, as the review appeared in the May 1921 issue of *Der Jude*. The letter is published in *Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, edited and introduced by Grete Schaeder, in consultation with Ernst Simon and with the assistance of Rafael Buber, Margot Cohn and Gabriel Stern, Vol. II (Heidelberg, 1973) (hereafter referred to as *Briefwechsel*), p. 75.

²² In Moshe Catanne, *A Bibliography of Martin Buber's Works* (Jerusalem, 1958), p. 33, the date of publication is listed as early 1923; however, from the correspondence between Buber and Rosenzweig we see that it was published in December 1922.

available to me by the Martin Buber Archive of the Jewish National and University Library in Jerusalem. Most of the correspondence has recently been published by Grete Schaeder.²³ The exchange of letters unmistakably shows a active relationship between Buber and Rosenzweig at the time *I and Thou* was being written, and encouraged me in what has proven to be a most rewarding search for other pertinent sources.

It is to be noted from the outset that the present study does not aim at a general examination of the nineteenth- and early twentieth-century background, nor is it a search for Buber's possible precursors in the century of intellectual history preceding the publication of *I and Thou*. Rather, it focuses upon the very specific historical and philological evidence contained in newly-discovered materials from the period 1918–1922.

The materials which I have thus far uncovered in the Martin Buber Archive support Buber's testimony that he worked intermittently on themes for *I and Thou* from 1918. The evidence from 1918 to 1921 is, however, rudimentary and includes only a short plan written in 1918 and mention of such a work in letters from 1919 and 1920.²⁴ No evidence of the 1919 manuscript has been discovered. These materials make it clear that Buber's philosophical point of departure was not the coining of the terms "I-Thou" and "I-It," as so many have assumed, but rather a grappling with religious themes, in which Buber abandons monism for confrontation. Initially he speaks of the work as "Prolegomena to a Philosophy of Religion."²⁵

²³ See note 21 above and *Briefwechsel*, II, pp. 92–143. ²⁴ See *infra*, p. 163.

²⁵ The name "Prolegomena" was undoubtedly inspired by Kant; Buber's great interest in Kant's treatise can be seen in the lectures he delivered at the Hebrew University in 1943, later presented in essay form as "Das Problem des Menschen," in: *Werke*, I, p. 328, and published in English as "What is Man?" in *Between Man and Man*. When describing his thoughts as a boy on the infinity and finitude of space and time, Buber adds: "Salvation came to the fifteen year old boy in a book, Kant's *Prolegomena to all Future Metaphysics*." To the best of my knowledge, Buber's "Prolegomena" first received the title "Ich und Du" only on May 2, 1922, in the contract with the publisher. Prior to that date, and even later, Buber referred to the work as a "Prolegomena to a Philosophy of Religion," or "Religion as Presence;" the title of the Lectures in the Lehrhaus may well have been the planned title for the future book. On January 2, 1922, when sending "Der Große Maggid" to Richard Beer-Hofmann, Buber wrote: "Ich hoffe bald auch die Prolegomena einer andern, mir vor allen wichtigen Arbeit folgen lassen zu können." The letter is preserved in the MBA, Ms. Var. 350/83.

The early plan, on which Buber wrote the date February 5, 1918, outlines a work on "The Confronted and the Between" (*Das Gegenüber und das Dazwischen*), which was to have been a book or an essay. The analysis of this plan, together with Buber's correspondence regarding his work, provides a much clearer picture of the origins of *I and Thou*, and of the conception of dialogical thinking.

The majority of materials is, however, from 1922, the period in which, as it were, the book was born out of an "overpowering inspiration." I have, in the first place, discovered that the course "*Religion als Gegenwart*," "Religion as Presence," given by Buber between January 15 and March 12, 1922, is Buber's attempt to present the themes of *I and Thou* orally, before committing them to writing.²⁶ It is our good fortune that these Lectures are among the materials in the Martin Buber Archive; since Buber had secured the presence of a stenographer at the Lectures, two typewritten copies of them exist in excellent condition.²⁷ The examination of these Lectures and their parallels in *I and Thou* shows that they are, in fact, an early version of the book; the stenographer's manuscript served as the basis from which Buber wrote *I and Thou*. One is thus afforded the rare opportunity to trace the stages of the book's writing, to note its amplification and remolding, and the shift in Buber's terminology during the months after the conclusion of the Lectures.

²⁶ Glatzer, "The Frankfort Lehrhaus," p. 112, seems to suggest that Buber was writing *I and Thou* while lecturing, whereas Buber is quite specific that he *first* lectured and *then* wrote. Glatzer says, "at the time Buber was writing his philosophical work *I and Thou* and agreed to make this the basis for the Lehrhaus lecture, to start together with the Hasidic text seminar in January 1922." Buber, in "Zur Geschichte des dialogischen Prinzips," in: *Werke*, I, p. 298, states that he gave it final form *after* the course. See also, Franz Rosenzweig, *Briefe* (Berlin, 1935), p. 437n, which says that *I and Thou* was developed out of "*Religion als Gegenwart*;" see also, *ibid.*, p. 462: "Wie er im Januar und Februar 22 den ersten Band seines fünfbandigen Lebenswerks, ehe er ihn niederschrieb, gesprochen hat und jetzt den zweiten sprechen wird".

²⁷ The stenographer is mentioned in two unpublished writings; in a postcard of Buber to Rosenzweig dated December 18, 1921 (MBA, Ms. Var. 350/59), in which Buber writes, "und noch etwas: es wäre gut, wenn jemand, zuverlässig nachschreiben könnte; wissen Sie jemand?"; she is mentioned again in a letter of Rosenzweig to Buber of January 15, 1922, in which Rosenzweig apparently enclosed her bill and praised her (see *infra*, p. 196). On the existence of the stenogram, see also *Briefwechsel*, II, p. 98.

The Lectures "Religion as Presence" are mentioned by Buber in his article "On the History of the Dialogical Principle," and by Rosenzweig in his letters, but strangely no serious study of them has previously been undertaken. They are being published for the first time in the present volume. Although they evidence the shift, begun in 1918, towards the concept of confrontation, their contents tend to be more similar to the thought of *Daniel* (1913)²⁸ than to that of *I and Thou*.

Furthermore, the Lectures suggest the influence of Ferdinand Ebner. Such influence has not been seriously considered by any scholar other than Ebner himself.²⁹ The new historical data, although admittedly not abundant, provides a factual basis for my contention that an encounter with Ebner's thought may have marked a turning point in the early stages of the writing of *I and Thou*. One finds that the similarities between Buber's Lectures and Ebner's writings are not merely structural and thematic, but also linguistic.

Most abundant is the material concerning the influence of Rosenzweig in general, and of his dialogical thinking in particular, both in the last stages of the composition of *I and Thou* and in Buber's subsequent writings.³⁰ Correspondence in the Martin Buber Archive, and now in the *Briefwechsel* published by Grete Schaeder, attests to crucial meetings and conversations between Buber and Rosenzweig prior to the publication of the book. An active relationship between the two had its inception in a meeting on December 4, 1921;³¹ a correspondence immediately ensued, during the course of which the lecture series was arranged. Subsequently the two were in frequent contact, Rosenzweig attending Buber's course, and Buber calling on Rosenzweig regularly. Before beginning his course, Buber read *The Star of Redemption*, an exposition of Rosenzweig's theological system, including his treatment of dialogical thinking.

It is the correspondence from the summer of 1922, when the two were ill and could not meet personally,³² that sheds the greatest light on the sort of conversations they had, the themes they discussed and the nature of their relationship. One group of letters, those of August 1922, deals with the theme of a second volume to follow *I and Thou*, which was to be presented as a course at the Lehrhaus during the following school year (Winter 1922 - 23).

28 *Werke I*, pp. 7-70. 29 See *infra*, p. 179. 30 See *infra*, Appendix C.
31 *Briefe*, p. 460 ff. 32 *Briefwechsel*, II, pp. 112-138.

Most valuable, however, is the correspondence from September 1922, which deals with the galley sheets of *I and Thou* that Buber had sent to Rosenzweig for reading and criticism. Rosenzweig's letters include a number of serious questions regarding the systematic construction of the book. This entire correspondence leaves no doubt that Buber's book on dialogue was written in the midst of a most significant living dialogue on its themes. Rosenzweig's influence can no longer be doubted; only its extent may be differently evaluated.

The present book is composed of two parts. Part One presents the hitherto unpublished manuscript "*Religion als Gegenwart*." The presentation of the manuscript is prefaced by a discussion of Buber's concept of "religion as presence," and by an evaluation of the relationship of the manuscript and *I and Thou*. Part Two comprises my examination of the history of the development of *I and Thou*, in terms of the sources now available and their influences upon it.

PART ONE

The Lectures "*Religion als Gegenwart*"

I. "Religion as presence"

Critics whose own social orientation leads them to interpret Buber as, first and foremost, a social philosopher, have assumed that his thought developed in the order in which *I and Thou* develops, and that Buber's point of departure was, as the book would suggest, the social ideal of overcoming the I-It in favor of life rooted in the I-Thou relation. They may, therefore, consider Book Three of *I and Thou*, in which God and religion play a central role, less essential to the work as a whole. The present research, however, reveals that the social aspects of *I and Thou* were, in fact, additions to a work whose original and primary concern was the attempt, prompted by the disillusion with mysticism, to reformulate the concept and position of religion.

As we shall see in Part Two of the present volume, manuscript evidence shows that the attempted reformulation was begun in 1918, or, if we follow Buber's testimony, as early as 1916. The meaning given to "religion as presence" in the Lectures of early 1922, nonetheless indicates that Buber's break with his earlier mystical approach to religion was gradual; some elements—such as the preoccupation with the mystical experience—have been abandoned, while others are yet apparent.

The milieu in which Buber undertook his reformulation has been described by his biographer, Hans Kohn,¹ who characterizes the first decades of the twentieth century as a period in which attempts were made to restore religion to its prior autonomous supremacy. From its position in the Middle Ages as a force that ordered all of life, religion had been reduced in the Age of Enlightenment to but one of many disparate, interdependent spheres which form modern man's atomized life. The endeavor to return religion to its paramount position is, for example, apparent in

¹ Hans Kohn, *Martin Buber*, pp. 213–214, 352.

Georg Simmel's book *Die Religion*, which appeared in 1906 in a series edited by Buber.² Viewing religion as the highest expression of social unity, Simmel maintains that modern man, torn by conflicting forms and values, must fix religion "as the deciding factor in life."

In defining religion as "presence," Buber, too, laments the loss of the depth and richness of religion, as it became an auxiliary of other spheres of existence. Buber attacked particularly those schools of thought which view religion as an aid to man, in his biological survival, in the sociological persistence of the group and in the achievement of national unity as depicted in Dostoevsky's *Devils*.³ Regarding this point, Buber was even critical of Kant, who posited religion as a means to ethics. In the first Lecture he decries that "religion" which is but a function of other spheres as the shattering of man's spiritual life into autonomous and often contradictory realms, as a "suicide of the spirit." In its place he advocates "religion as presence" as the source of meaning for all of life. True religion cannot be that whose growth and diminution is dependent on something other; it must be the determining absolute. Clearly Buber is not, in this context, depicting religion in its historic form; he in fact criticizes historic configurations of religion as the transference of God into the It-world. Nor does he even describe man's relation to the Absolute, but the Absolute itself. Religion as presence as that which precedes all life can, in the end, be identified only with God.

The treatment of religion as presence in the Lectures, like Buber's earlier interest in mysticism, is thus an attempt to overcome the narrow rational and functional interpretations of religion which prevailed in the nineteenth and early twentieth centuries. In "*Religion als Gegenwart*," however, Buber abandons his earlier advocacy of "experiencing God," and denounces the pursuit of moments of psychological or mystical ecstasy. The target of Buber's criticism in the Lectures – he who inserts precious experiences into Being – is Buber himself! Continuing a theme already taken up in "Herut," he admonishes those who tear reality into moments of the soul, adding that "of all the fictions made of religion, this is the worst." Truth lies not in mystical union, for one can never achieve complete union, but in encounter.

² Georg Simmel, *Die Religion*, in the series *Die Gesellschaft. Sammlung sozial-psychologischer Monographien*, Vol. 2 (Frankfurt a. M., 1906), p. 8.

³ Hans Kohn, *Martin Buber*, p. 177.

Secondly, Buber shifts the emphasis from his former interest in the pantheistic Unconditioned Divine of Far Eastern religions, to the biblical God of the burning bush, the *ehyeh asher ehyeh*, whom he calls the Absolute Thou. It is with the Absolute Thou that religion as presence is identified. And here the break with mysticism is less apparent. Religion is described as that which cannot be past, but only present – just as he later depicts the Eternal Thou as ever-present. Employing Spinoza's definition of substance, he speaks of religion as presence as "that which is in itself"; conditioned by no other, it is neither preceded nor brought into being. Taking an Augustinian approach, he asserts that religion "is not only in man's soul, but that in which man dwells"; in the same vein, he states in *I and Thou* that "nothing is next to God, but all is him."

Such typical panentheistic lapses are hardly compatible with a concept of God as Eternal Confronter, as the Absolute Thou who is never He. For Buber in 1922 God is both the Confronter and the all-encompassing and ever-present; religion as presence is an eternal reality for all men at all times.

Shortly before the beginning of Buber's course, Rosenzweig noted that for Buber's audience, religion, that vague "foxhole" with its many exits for escape, may be preferable to the "exitless lion's den," God. But he perceived that the course entitled "Religion as Presence" would, in fact, deal with *God* as presence. His discernment is confirmed in Lecture Seven, where Buber explicitly identifies religion with God.

Perhaps the clearest and most forceful expression of the themes of the first three Lectures is found in an article which Buber wrote but a year later:

As often as religion has appeared once again in history, there was also in it a force that – not in a doubtful manner like the profane forces, but with the appearance of the highest legitimacy – diverted man from God. That it thereby enjoyed a great success was caused for the most part by the fact that it is far more comfortable to have to do with religion than to have to do with God who sends one out of home and fatherland into restless wandering. In addition, religion has all kinds of aesthetic refreshments to offer its adherents, whereas God transforms for man even formation and vision in a sacrifice that is offered, to be sure, by a joyful but not by an enjoying heart [...] But either religion is a reality, rather *the* reality, namely the *whole* existence that unites all that is partial; or it is a phantom of the covetous human soul, and then it would be right promptly and completely to replace its rituals by art, its commands by ethics, and its revelation by science.⁴

Buber's particular attempt to return religion to its prior position of supremacy did not go uncriticized, especially inasmuch as his concept of religion lacked clarity; he did not specify his demands. Already in a letter of September 19, 1919, the same year in which Buber's "Herut: On Youth and Religion" was published, Samuel Hugo Bergman wrote to him: "I see the central meaning of the religious now as before. But do things become religious by our writing about them and by our debating them! And what did we do besides this until now? And moreover in a foreign tongue [i. e., not Hebrew]!"⁶

The treatment of religion that is central to "*Religion als Gegenwart*" became secondary as Buber edited the Lectures in the preparation of *I and Thou*. Conversely, the I-Thou relation developed in the book, together with its antithesis, the I-It, is present in the treatment of the Thou-world in "*Religion als Gegenwart*."

⁴ "Reply to My Critics," in Schilpp and Friedman, *The Philosophy of Martin Buber*, p. 742.

⁵ In *Judentum*, pp. 122-143.

⁶ *Briefwechsel*, II, p. 58.

II. The Lectures and *I and Thou*

The eight Lectures comprising "Religion as Presence" can be divided, with regard to their importance to the writing of *I and Thou*, into two groups. While one group of Lectures was scarcely drawn upon by Buber for *I and Thou*, another became the very source of the book, and maintains considerable parallels to it.

The Lectures of secondary importance are the first, second, third and seventh, of which only limited portions were incorporated in the book. The first three Lectures, involving Buber's criticism of other philosophical trends, form a unit of sorts. From the Lectures' critical point of departure, it becomes apparent that Buber had sharpened his thoughts in a living debate with his predecessors. Portions of his criticism - for example, those concerning Otto, Schleiermacher and Scheler - were later incorporated in *I and Thou*. However, these few passages were deferred to the third Book, thus placing them in a less central position and diminishing their impact on the work as a whole. Had he left the first three Lectures where they stood, at the beginning of the work, the reader of *I and Thou* would have been first drawn into an extended philosophical discourse on the nature of religion as an absolute, and the book would have lost much of its direct impact.

The four Lectures which are the source of *I and Thou* are the fourth, fifth, sixth and eighth. The fourth and the fifth Lectures, dealing with "the world of It" and "the world of Thou," constitute parts of Book One of *I and Thou*. The end of the fifth, the sixth and the eighth Lectures, involving Buber's treatment of God, the Absolute Presence, comprise segments of Book Three.

Lecture Four begins with what became the fifth paragraph of *I and*

Thou, that is, after the poetic beginning of the book.¹ In structure, an order comparable to the progressive rungs of ascension in mystical thought emerges in the Lectures, beginning with the It-world, the world of knowledge, experiencing and using. Without this world we cannot live, although living within it is not real living. Over and above it stands the Thou-world, the moments of real confrontation which are the height of human existence and which exist only when rooted in the Absolute Thou. This construction of two opposed worlds, an It-world and a Thou-world, tends to give Buber's work an entirely different emphasis; whereas the completed book stresses relation, the Lectures exhibit a much stronger metaphysical character.

In Lectures Five and Six he speaks of "the difficulty in constructing a Thou-world." Thou-moments, which are otherwise disconnected and transient, gain strength only when anchored in the Absolute Thou. Buber is thus compelled, in Lecture Seven, to return to a discussion of religion as presence, as opposed to other understandings of religion in which God becomes an It or a He.

Finally, in Lecture Eight, he reaches the culmination of the ascending structure of his Lectures when he describes the absolute community of believers whose center is God, thus bringing his religious and social ideals together.

The manuscript of the Lectures is a stenographer's transcription of Buber's spoken words, and is therefore not a polished literary text. Various points were repeated several times in the course of the Lectures, and only infrequently does the manuscript evidence the beautiful poetic style so familiar to his readers. The text of the Lectures treats fewer themes than *I and Thou*, but those which are dealt with are generally more expansively developed than their parallels in the completed book. The Lectures thus serve as an interpretive tool and a clarification of certain points in the book.

One can see that although Buber had reached his new thinking by the time of the Lectures, he was still struggling towards its precise expression.

¹ In the sixth Lecture Buber was asked: "Kann ich also statt 'Du' auch 'mein anderes Ich' sagen?" To this Buber replied, "Also wenn Sie diese Dinge, diese ganz klaren, bedeutsamen Grundworte verschieben, so scheint mir, daß das was gemeint ist [...] das 'Ich'- und 'Du'-Sagen, das wissen wir doch aus unserem ganzen Leben so deutlich, wie ein anderer Mensch es uns gar nicht sagen kann." It is very probable that after having made this statement, Buber placed *Grundworte* in the beginning of the book.

The terminology of the Lectures is far less definitive than that of *I and Thou*, which is stronger and more decisive. The word pairs "I-It" and "I-Thou" do not appear in the Lectures; Buber instead uses the terms "It-world" and "Thou-world." *Grundwort* (basic or primary word) is used by him only once, in reply to a student's question.² Throughout the Lectures God is called "Absolute Thou," a term which is replaced in *I and Thou* by the more appropriate term "Eternal Thou." Buber thus developed the themes of *I and Thou* by enriching and sharpening his vocabulary, adding precision to his thought in the last months of writing, as well as in subsequent revisions of the completed manuscript, and, later still, in the correction of the galley sheets.

The contents of Book Two of *I and Thou*, dealing with history and human institutions, are absent from the Lectures. Those materials dealing with marriage as a prototype of the animation of love in legal institutions and contracts, do, however, have parallels in earlier works by Buber. In addition to these themes, a number of other elements were added to *I and Thou* which do not appear in the Lectures:

1) As indicated earlier, the poetic opening of the book, in which Buber makes important statements on language, does not appear in the Lectures.

In general, language, or dialogue, plays no role in the Lectures.

2) The poetic beginning of Book Three is also absent from the Lectures, nor does it appear in the manuscript of the book finished in the summer of 1922; it was apparently added to the book just prior to its printing. (The very different beginning of Book Three, as found in the manuscript of the summer of 1922, will be presented here in Appendix D.)

3) Some of the discussion of religions – particularly Buddhism – and philosophies found in Book Three is not present in the Lectures.

4) The Lectures, delivered at a Jewish institution, make no mention of Jesus; this later inclusion seems to have been part of Buber's attempt to direct his work to a wider audience.³ In the same light, one can understand the exclusion from the completed book of the identification of the *Shechina* with Presence.⁴

The final version of *I and Thou* does not include Lectures One, Two, Three and Seven as well as significant passages from other Lectures.

1) Sections of the Lectures that are closer in spirit to the mystical

² See *infra*, p. 120. ³ Yet see *Werke*, I, pp. 87–88, 135.

⁴ This identification perhaps points to the Hasidic source of Buber's thought.

unification advocated by Buber a decade earlier, and especially such expressions as the "Absolute I," were later omitted.⁵

2) A beautiful passage in Lecture Five which shows that the momentary Thou demands the existence of the Absolute Thou was deleted.⁶ (This passage will be discussed in some detail below.)

3) In addition to the specific passages excluded, the completed book evidences greater censorship of terminology deriving from *Daniel*.

The above evidence makes it clear that in the winter of 1921-22 Buber had not yet arrived at a final version of *I and Thou*. However, the extensive parallels between the Lectures and Book Three indicate that what became the end of the book was actually the material to first reach final form. Numerous pages of Lectures Six and Eighth are included nearly word for word in Book Three. The fact that the parallels between the Lectures and Book One are less extensive indicates that this Book was not, at the time of the Lectures, as fully developed as Book Three. There are scarcely any parallels between the Lectures and Book Two, suggesting that it did not exist in the winter of 1921-22, and that Buber added it only in the last stage of *I and Thou's* completion.⁷

Some amplification is necessary concerning the well-styled passage in Lecture Five which bridges the sections parallel to the end of Book One and the beginning of Book Three of *I and Thou*. It expresses more fully than does the book the need for the Absolute Presence to give existence to the moments of I-Thou relation, and one is initially surprised at its exclusion from the final version of the book.⁸ Since Buber had, in the meantime, added Book Two, he perhaps no longer found it suitable or necessary as a link between Books One and Three. But he may also have realized the weakness of its philosophical foundation, and concluded that retaining it would jeopardize the strength of his book.

The problem discussed in this passage concerns the fact that the Thou-relation, although an extraordinary event, exists for but a moment and then disappears. After the "moment" the two again perceive one another in terms of the memory of the meeting, again in terms of I-It. There can be no permanent escape from the It-world; this, Buber says, is the tragedy

⁵ See *infra*, Lecture Six, p. 118. ⁶ See *infra*, Lecture Five, pp. 107.

⁷ The few parallels with Book Two of *I and Thou* are related to passages that repeat the content of Book One. For example, the passage on art in Book Two, p. 91, elaborates material in Book One, p. 60.

⁸ See *infra*, Lecture Five, p. 108.

of all human existence. He thus asks, what can be the value of the Thou-relation if it has no permanence and is present merely in isolated, disconnected moments? What can be the guarantee of continuity if Thou-relations are mere flashes of lightning? While in the It-world, in the world of "orientation" (Buber's terminology in the Lectures is still under the influence of the thought expressed in *Daniel*), one finds a coordination of space and time, in the superior Thou-world the connection between the transient moments is obscured; every present appears destined to become a past. There seems, ultimately, to be a danger that the It-world will swallow everything.⁹

The Thou-world therefore requires an anchor; Thou-moments must be tied to a true presence, to a present that cannot become past. Only thus can these moments – the moments of love, revelation or realization – gain being and permanence. Although the human Thou-moments cannot have order, they can gain a permanence which prevents their being "swallowed up" by the It-world. The necessary anchor can be found only in the Absolute Thou, which can never become a He or an It; the fleeting, human Thou-moments must be closely related to God, the Absolute Thou.

It is particularly in this passage that Buber tends, in a manner far more ontological than is appropriate to his principal emphasis on relation, to depict the It-world and the Thou-world as two opposed worlds. The Thou-world, with its permanence in the Absolute Thou, is the true world, while the It-world, although ordered by the permanence of time and space, is deemed untrue. And those, he warns, who become completely absorbed in the untrue world, which he even calls "fall" and "treason," are defectors from the real fulfillment of their duty.

The demonic or gnostic allusions in these images are noteworthy. In the Plan of 1918,¹⁰ in which Buber places the Confronter in opposition to the Demon, the same negative terminology also appears. But there the Demon is the Between as the obstacle; in the Lectures it is clearly the world of experience. In the manuscript of the Lectures the motif of malevolence related to the It-world reaches an intensity unknown in Buber's later printed writings, and absent from *I and Thou*.

This negative attitude towards the It-world creates a dilemma in Buber's philosophy. While the Thou-world is clearly related to God, it remains highly doubtful whether there exists even the possibility of a relation between the Absolute Thou and the It-world. Buber does not

⁹ *Ibid.*, p. 106. ¹⁰ See *infra*, p. 157.

explicitly deny such a possibility, but the type of relation that can be established remains a moot question. The Problem becomes especially acute in the case of natural phenomena, for which Buber does not claim an existence that is even momentarily in the Thou-world. What, for example, is the relation between God and a tree?

Despite the metaphysical character of this entire passage, Buber's thought remained basically anthropocentric. He by no means developed a complete metaphysical system, and thus simply leaves such central questions unanswered.

III. The Manuscript and Its Presentation

"*Religion als Gegenwart*," a series of eight lectures delivered by Martin Buber at the *Freies Jüdisches Lehrhaus* in Frankfurt between January 15 and March 12, 1922, were transcribed verbatim by a stenographer (who has not been located or even identified). It appears that the oral words of Buber were transcribed faithfully; there are only occasional errors in the German, but frequent misspellings and mistransliterations when Buber used Greek or Hebrew terms.

In the Martin Buber Archive of the Jewish National and University Library in Jerusalem, there are *two* carbon copies of the stenographer's transcription, clearly typed from shorthand notes of Buber's eight lectures.¹ The two carbon copies were brought to Palestine by Buber in 1938; the original, which has not been found, was presumably used by Buber in preparing *Ich und Du*. It is likely that this original transcription of the Lectures had Buber's corrections, deletions and additions, which eventuated in the final version of the book. Even though the bulk of Buber's revisions are lost with the original transcription of the Lectures, one of the copies has several corrections, which have been identified by Margot Cohn who worked with Buber for years, as being in his own handwriting. Buber's corrections, approximately twenty in the Fourth Lecture and fewer in the Seventh Lecture, include several changes of crucial importance in tracing the development of his thinking. The copies have additional corrections, apparently made by readers of the manuscript. We have evidence that the stenogram was read by Ernst Simon and that it was in Franz Rosenzweig's home in 1922,² one may perhaps

¹ "Religion als Gegenwart," MBA, Ms. Var. 350 / B 29.

² *Briefwechsel*, II, p. 98 and *infra*, p. 202.

assume that it was read and commented upon by additional associates of Buber.

In order to facilitate the reading of the Lectures and the understanding of their relationship to *Ich und Du*, I have added the following to the manuscript of the Lectures:

1. Paragraph divisions, absent from stenogram.
2. Section titles in German and in English, absent from stenogram.
3. Corrections made in Buber's handwriting.

Footnotes include also:

1. In those instances where the portions of the Lectures are most clearly paralleled in *Ich und Du*, the parallel passages from *Ich und Du* are quoted in the footnotes. These give page numbers of two editions of *Ich und Du*, the first is from Buber's *Werke*, I, and the second (in parentheses) from Lambert Schneider's popular edition of 1977.³

2. Corrections made by other readers.

In addition, Appendix A provides a page-by-page listing of the parallels between the Lectures and *Ich und Du*.⁴

Martin Buber's Lectures *Religion als Gegenwart*

³ 9th edition, Heidelberg, 1977. ⁴ See *infra*, pp. 245-247.

Religion als Gegenwart

Inhalt

I. Erster Vortrag: 15. Januar 1922	
Religion als etwas Absolutes	47
Religion als etwas Relatives	50
Entwicklung und Religion 51 – Nationalismus und Religion 52	
Kultur und Religion 55	
II. Zweiter Vortrag: 22. Januar 1922	
Kunst und Religion 58 – Religion und Ethik – Kant 61 – Gut und Böse 63 – Wissenschaft und Religion 66	
III. Dritter Vortrag: 5. Februar 1922	
Beantwortung von Fragen der Hörer 70 – Kritik der Psychologie – Schleiermacher und Rudolf Otto 71 – »Er hat Gott erlebt« 76 – Max Scheler 77 – Abschluß 80	
IV. Vierter Vortrag: 5. Februar 1922	
Es-Erfahrungen	82
Vier Beispiele eines Gegenüber	87
Der Mensch 87 – Die Natur 89 – Die schöpferische Konzeption des Kunstwerkes 90 – Die Entscheidung 91	
Die Entwicklung des Menschen	92
V. Fünfter Vortrag: 19. Februar 1922 (Wiederholung des IV. Vortrags)	
Ein Rückblick	97
Gottferne und Gottnähe	99
Vier Grundbeispiele	100
Das Du	102
Die Entwicklung des Kindes	105
Das Du und das absolute Du	107

VI. Sechster Vortrag: 26. Februar 1922	
Religion als Gegenwart	111
Eine Legende	115
Mystik – eine Kritik	117
Beantwortung von Fragen der Hörer	119
VII. Siebenter Vortrag: 5. März 1922	
Ein schweres Problem	126
Eine Antwort in der Eisenbahn	128
»Die Troerinnen« – ein Gebet	130
Die Gegenwart Gottes	131
Religionen	132
VIII. Achter Vortrag: 12. März 1922	
Offenbarung	138
Gott als Es	141
Gott, Gebet und Gegenwart	145
Das Reich Gottes	151

Religion als Gegenwart
Contents

I. First Lecture: January 15, 1922	
Religion as an Absolute	47
Religion as Relative	50
Evolution and Religion 51 – Nationalism and Religion 52 – Culture and Religion 55	
II. Second Lecture: January 22, 1922	
Art and Religion 58 – Religion and Ethics – Kant 61 – Good and Evil 63 – Science and Religion 66	
III. Third Lecture: February 5, 1922	
Response to Questions 70 – Critique of Psychology – Schleiermacher and Rudolf Otto 71 – "He Has Experienced God" 76 – Max Scheler 77 – Conclusion 80	
IV. Fourth Lecture: February 12, 1922	
It-Experiences	82
Four Examples of Encounter	87
Man 87 – Nature 89 – Conception of Work of Art 90 – Decision 91	
Development of Man	92
V. Fifth Lecture: February 19, 1922 (Review of Fourth Lecture)	
A Review	97
Remoteness from God and Nearness to God	99
Four Basic Examples	100
The Thou	102
Development of the Child	105
The Thou and the Absolute Thou	107

VI. Sixth Lecture: February 26, 1922	
Religion as Presence	111
A Legend	115
Mysticism: A Critique	117
Response to Questions	119
VII. Seventh Lecture: March 5, 1922	
A Difficult Problem	126
An Answer on the Train	128
"The Trojans" – A Prayer	130
The Presence of God	131
Religions	132
VIII. Eighth Lecture: March 12, 1922	
Revelation	138
God as an It	141
God, Prayer and Presence	145
The Kingdom of God	151

I

Erster Vortrag: 15. Januar 1922
First Lecture: January 15, 1922

Herr Dr. Franz Rosenzweig weist im Namen des Lehrhauses und zugleich auch im Auftrag des Redners die Teilnehmer darauf hin, daß sie gebeten sind, Fragen, die ihnen sofort aufsteigen oder sich hinterher aufdrängen, ihrem Lehrer zu Gehör zu bringen. Die Fragen können in mündlicher oder schriftlicher Form bei allen Vorlesungen gestellt werden.

Religion als etwas Absolutes

Religion as an Absolute

Aus der Bitte, die Ihnen auch in meinem Namen soeben vorgetragen worden ist, geht schon hervor, um was es hier zu tun ist.¹ Nicht um eine Mitteilung sozusagen von oben nach unten, sondern um eine Zusammenarbeit, um das gemeinsame Beschreiten und Gehen eines Weges.² Und zwar ist es Weg der Auskundschaftung, der Erkundung. Wir wollen gemeinsam zu erkunden suchen, inwiefern es Religion als Gegenwart³ gibt. Religion also nicht als Erinnerung und Hoffnung, sondern als gelebte Gegenwart. Das bedeutet aber auch, daß diese Frage nicht etwa gerichtet wird zur Erkundung, nicht etwa vorgenommen wird an diesem Zeitalter, in dem wir leben, so sehr gerade es uns diese Frage auferlegt, sondern daß notwen-

¹ Should read: "um was es hier geht".

² "Weg" is a very important concept for Buber and recurs in many of his writings. Its meaning is close to that of Tao; see "Der Geist des Orients und das Judentum" in *Judentum*, pp. 49 ff.; and "Cheruth," *ibid.*, p. 133. Rosenzweig's use of "Weg" in *Der Stern*, III, p. 97 is related to Christianity and the New Testament.

³ Compare with "Cheruth" (1919) and "Der heilige Weg" (1918) in *Judentum*, pp. 124–127, 89.

digerweise wir diese Frage richten müssen an alle Zeit, daß wir nicht fragen können, inwiefern Religion in dieser unserer Gegenwart Gegenwart ist, sondern daß wir fragen müssen, inwiefern Religion absolute Gegenwart ist, die nie zur Vergangenheit werden kann und somit in jeder Zeit und für jede Zeit Gegenwart werden und Gegenwart sein muß. Denn sonst wäre diese Frage in die ganze Problematik unserer Zeit und jeder Zeit wieder eingestellt, müßte immer neu gestellt werden und könnte nie wirklich beantwortet werden. Nur indem wir sie so absolut stellen, so zeitlos und allzeitlich, stellen wir sie restlos. Wir fragen uns: Inwiefern ist Religion absolute Gegenwart, die nicht zur Vergangenheit werden kann? Inwiefern ist sie eine Gegenwart, die von keiner anderen begrenzt wird, und die daher auch von keiner anderen aufgehoben werden kann? Das bedeutet zugleich: Inwiefern ist Religion unbedingte Wirklichkeit und dennoch an nichts Wirkliches grenzend, von keinem Wirklichen sich abhebend, von keinem andern Wirklichen zu berichtigen, sondern aus sich selbst, in sich selbst unbedingt wirklich? Und zum dritten bedeutet es: Inwiefern ist Religion für jeden gegenwärtig? Inwiefern ist sie etwas, was da ist für jeden?

Ich möchte noch einmal diese drei Dinge Ihnen nahezubringen suchen. Ich sagte, es geht darum, vor allem inwiefern Religion eine Gegenwart ist, die nicht zur Vergangenheit werden kann. Alle Gegenwart, die wir kennen, wird eben dadurch, daß sie Gegenwart ist, im nächsten Augenblick, durch die nächste Gegenwart zur Vergangenheit. Sie wird es deshalb, weil alle Gegenwart in der Seele ist, weil alle Gegenwart ein Augenblick der Menschenseele ist, auf den ein anderer Augenblick folgt. Eine absolute Gegenwart, die nicht zur Vergangenheit wird, das müßte eine sein, die nicht bloß im Menschen wäre als ein Augenblick seiner Seele, sondern in der der Mensch stünde, etwas, worin der Mensch lebte und das zugleich aber er nur in seiner Innerlichkeit und mit Aufwand seiner ganzen Innerlichkeit zu erfüllen vermöchte.

Und weiter. Ich sagte: Gegenwart in diesem Sinne bedeutet, daß es hier um ein Wirklichstes geht, das von keinem anderen Wirklichen, von keiner Wirklichkeit begrenzt wird, das an keine Wirklichkeit der uns bekannten Wirklichkeiten grenzt, von ihr sich abhebt, also von ihr aufgehoben, durch sie berichtet werden kann. Alle Wirklichkeit, die wir kennen, ist ja eben dadurch wirklich, daß sie sich von anderm Wirklichen abhebt. Gerade an ihren Grenzlinien gegen die anderen Dinge bewährt sie ihre so und nicht anders beschaffene Wirklichkeit. Hier aber geht es um etwas, das nicht neben anderm Wirklichen als einer der Bestandteile einer Gesamtwirklich-

keit seinen Ort hätte, sondern als das schlechthin Wirkliche, das nicht von anderm Wirklichen berichtet, aufgehoben werden kann. Es geht also um etwas absolut Wirkliches.

Und zum dritten: Gegenwart in diesem Sinne muß für alle sein. Es kann nicht so gemeint sein, daß irgendwo ein Teil der Menschen, ein Teil der geistigen Wesen diese Gegenwart sozusagen zu Besitz hätte, einen Anspruch auf sie hätte, gleichsam ein Monopol auf sie besäße kraft seiner Auserwähltheit, kraft seines höheren Anteils am Geist, sondern dem Sinn einer absoluten Gegenwart entspricht es notwendig, daß sie überall ist, wo Geist ist, daß nicht etwa Menschen sie aus besonderer geistiger Begabung heraus finden, sondern daß jeder Mensch die Kraft des Phänomens, des Geistes, in dem er selbst ist, sich erschließen kann.

Frage: Dann ist man also nicht religiös, wie man musikalisch ist?

Antwort: Ganz recht, es ist nicht eine Gabe neben andern Gaben, die man hat oder nicht hat. Man ist auch nicht so religiös, wie man künstlerisch ist, und auch nicht einmal so, wie man moralisch ist.

Dies also, dieses Erschlossensein für alle, dieses Gestiftetsein einer unsichtbaren Menschheit kraft des Phänomens der Religion, das ist das Dritte, was sich daraus ergibt, daß und inwiefern Religion absolute Gegenwart ist. Ich sagte: eine unsichtbare Menschheit. Dies nämlich ist der einzige Weg und die einzige Möglichkeit, Menschheit zu konzipieren, daß das Phänomen des Geistes, in dem sie steht, sich ausspricht in einer absoluten Wirklichkeit und Gegenwart, in der alle stehen, und die in jedem ist und in jedem erschlossen werden kann.

Frage: Ist man religiös, wenn man moralisch ist?

Antwort: Ich werde darauf noch ausführlich zu sprechen kommen. Ich bin allerdings nicht dieser Meinung, jedenfalls glaube ich nicht, daß, wer moralisch ist, damit religiös ist.

Frage: Aber religiös sein, ist auch nicht gleichzeitig moralisch sein?

Antwort: Jedenfalls möchte ich bestreiten, daß, wer moralisch sei, eben damit religiös sei und damit das Religiöse in sich erschlossen hat. Nur in diesem Sinne dürfen wir von Religiössein sprechen, nicht in dem Sinne eines Privilegs, das der Eine hat und der Andere nicht hat.

Ich sagte schon, wir können die Frage nicht an unser Zeitalter allein stellen, sondern wir stellen sie an die Zeit schlechthin. Und dennoch, indem wir die Frage stellen, stellen wir sie aus unserem Zeitalter heraus, bedingt durch das Faktum dieses Zeitalters mit allen seinen Bedingtheiten. Und darum müssen wir davon ausgehen, inwiefern in diesem Zeitalter eine ganz besondere Einstellung zur Religion oder eine ganz besonders gestei-

gerte Einstellung zur Religion sich kenntlich macht. Diese Einstellung, die, wie mir scheint, dem Charakter unserer Zeit als einer Zeit des Randes, oder vielleicht kann man anschaulicher sagen, als einer Zeit der Talsenkung, der tiefsten Senkung zwischen zwei emporgewölbten Welten des Wortes, des Gesetzes, der Welthaftigkeit ist.

Religion als etwas Relatives

Religion as Relative

Diesem Zeitalter, das diesen Charakter hat, man könnte auch sagen, den Charakter des Schweigens, den Charakter des angehaltenen Atems, in diesem Sinne spreche ich von der Senkung, diesem Zeitalter entspricht eine bestimmte Einstellung oder eine auf bestimmte Weise gesteigerte Einstellung zur Religion, die man vielleicht auf den ersten Blick nennen möchte das Streben nach Relativierung, das heißt danach, etwas, was an sich unbedingt ist oder unbedingt sein kann, bedingt zu machen oder bedingt erscheinen zu lassen. Aber das würde doch wohl noch keine ganz zutreffende Bezeichnung sein. Relativierung ist etwas, was der Religion zu aller Zeit notwendig anhaftet. Alle Religion, insofern sie sich in der Zeit darstellt, schließt Relativierung ein in dem Sinn, in dem wir vielleicht sagen dürfen, daß die Wirklichkeit eine Relativierung Gottes sei. In dem Sinn dürfen wir wohl sagen, daß Religion notwendigerweise in ihrer zeitlichen Darstellung eine Relativierung der Beziehung zum Absoluten einschließt. Nicht also in dem Sinn sprechen wir von Relativierung in diesem Zeitalter, sondern hier kommt in einer ganz besonderen Zuspitzung eine andere Tendenz zur Geltung, und zwar wohl auf allen Gebieten, die man vielleicht, um sie von dieser allgemeinen Tatsache der Relativierung abzuheben, bezeichnen darf als Funktionalisierung, und zwar meine ich hier Funktion im mathematischen Sinn. Alle Religion also wird aufgefaßt oder aufzufassen gesucht nicht als selbständige Größe, sondern als etwas, was von einer anderen Größe abhängt, mit ihr zunimmt und mit ihr abnimmt. Es handelt sich also um eine Tendenz nach Entselbständigung der religiösen Sphäre. Es geht darum, und zwar, wie ich zu zeigen versuchen will, auf allen Gebieten, es geht darum, die Religion ihrer Unabhängigkeit, ihrer selbstmächtigen Totalität zu berauben und sie zur abhängigen, zur Funktion einer anderen Sphäre, einer der Sphären des Kosmos zu machen.⁴

⁴ Compare Georg Simmel, *Die Religion*, published in the "Die Gesellschaft" series edited by Martin Buber, 2nd edition (Frankfurt a. M., 1912), pp. 87-88. See *supra*, Chapter I, p. 29 f.

Das zeigt sich vielleicht am deutlichsten bei der Sphäre, die vielleicht in unserer Zeit am stärksten ihr Recht in diesem Sinne geltend gemacht hat, in der biologischen. Es wird gefordert, daß Religion nicht etwas sei, was aus eigenem Recht besteht, sondern Religion sei eine Funktion des Lebens. Die religiösen Konzeptionen gehörten zu den Mitteln, mit denen das Leben sich erhalte und sich steigere. Die Individuen und die Gruppen, die religiöse Konzeptionen hätten, entwickelten und gebrauchten sie dazu, um sich ändern Individuen und ändern Gruppen gegenüber im Leben zu behaupten und innerhalb des Lebens zu steigern. Dieser Biologismus unserer Zeit äußert sich vielleicht auf keinem Gebiet so deutlich und nachdrücklich wie gerade auf diesem. Die religiösen Konzeptionen, wie ich hier noch sagen wollte, werden zu Fiktionen, denen wesentlich der Charakter zukommt, als Mittel, Leben zu behaupten, Leben zu erhöhen, benützt zu werden. Ich kann hier, es sei denn, daß ich aus Ihrer Mitte jetzt oder später danach gefragt werde, in diesem Augenblick nicht auf die einzelnen Formen der Relativierung oder Funktionalisierung, von denen ich spreche, näher eingehen. Aber ich möchte schon jetzt sagen, daß diese Degradierung – anders kann ich es wohl nicht ausdrücken – daß diese Degradierung der religiösen Konzeptionen zu lebensbrauchbaren Fiktionen den eigentlichen Selbstmord des Geistes bedeuten würde.

Der Geist baut seine Welt auf kraft dessen, daß er in ihr wurzelt. Würde er nicht zutiefst darum, daß er in einer Welt wurzelt, würde er nicht zutiefst darum, daß das, was er hervorbringt, eben das ist, woraus er kommt, dann würde all seine Schöpfung zu Willkür und Lüge. Eben das, daß der Geist nichts anderes machen kann, als was er entdeckt, daß er nichts anderes schaffen kann, als was er findet, eben das erhebt ihn zu einer allzeitlichen und allräumlichen Erscheinung. Das enthebt ihn der Bedingtheit der Zeiten und der Räume. Das macht, daß Geist nicht das Phänomen einer bestimmten Phase der kosmischen Evolution ist, daß nicht an irgend einem bestimmten Punkte der Zeit aus kosmischer Materie Geist geworden oder die kosmische Materie Geist entfaltet hat, sondern, daß in Wahrheit Geist ist, und der seiende Geist sich nur in diesen Formen des kosmisch gewordenen Geistes entfaltet. Ich sage, an diesem seinem Urphänomen verhebt sich notwendigerweise der Geist, der seine höchsten Konzeptionen als Fiktionen behandelt, die im Dienst des Lebens stehen, die er also gebrauchen und handhaben kann, die seiner Willkür ausgeliefert sind, und die er nun spinnen und fortspinnen und zerreißen kann

nach Belieben oder nach den Erfordernissen des Lebens. Freilich enthält diese Relativierung, von der wir hier sprechen, eine eigentümliche Paradoxie, die uns wohl über ihre Problematik trösten kann. Wenn nämlich, wie die Vertreter dieser biologischen Religionstheorie meinen, die religiösen Konzeptionen erkannt werden sollten als lebensbrauchbare Fiktionen, dann wären sie nicht mehr lebensbrauchbar. Denn lebensbrauchbar sind sie ja nur dadurch, daß sie nicht als Fiktionen erscheinen. Sie helfen das Leben erhalten, behaupten, steigern dadurch, daß der Mensch an diese unbedingt glaubt und dadurch seine Kraft in einer Art konzentrieren kann, daß er ohne diesen Glauben sie nicht konzentrieren könnte, sich an die Sache, die er will, mit einer Inbrunst hingeben kann, die er sonst, ohne diese Glaubensmacht, nicht aufzubringen vermöchte. Es liegt also in dieser Auffassung ihre eigene Aufhebung. Der Biologismus, der religionstheoretische Biologismus hebt sich selbst auf, und wir dürfen vielleicht schon jetzt sagen, auch von dieser Sphäre schon können wir lernen, daß Religion nicht etwas ist, was in ihr steht und von ihr ihre Gesetze empfängt, sondern Religion ist etwas, was diesem scheinbar so selbstherrlichen Leben das Gesetz zu bestimmen hat, was am Rande des Lebens, im Angesicht des Lebens steht und nicht aus ihm heraus, sondern zu ihm spricht, ihm befiehlt, freilich nicht als etwas, was am Rand stehend außerhalb des Lebens steht, sondern was vor dem Leben steht als etwas, was es zugleich mit umfaßt, und was eben dadurch ihm seine Grenze, seinen Rand, seinen Wall, seinen Damm bestimmen kann, über den hinaus es nicht walten darf.

Nationalismus und Religion

Nationalism and Religion

Von der biologischen Sphäre führt ein leicht überschaubarer Weg zu der, die ich die soziologische wohl nennen kann, von dem Anspruch des Lebens zum Anspruch der Gesellschaft und Gemeinschaft, auch wieder Sphären, die sich natürlich vielfach berühren, so daß scheinbar die der Gesellschaft und Gemeinschaft ganz eingebettet ist in die des Lebens, ihm aber doch mit ihrem besonderen Aspekt und ihren besonderen Forderungen gegenübersteht. Die Relativierung der Religion auf diesem Gebiet bedeutet, daß die religiösen Konzeptionen, wie man sich wohl ausdrückt, eine Projektion des gesellschaftlichen Lebens, eine Projektion des Lebens der sozialen Gruppe sind. Man drückt es religionsgeschichtlich so aus, daß man sagt: Eine Gruppe macht aus ihrer Besonderheit, aus ihrem besonderen Leben

und ihrem besonderen Anspruch, indem sie dieses Leben, diesen Anspruch in die übermenschliche Sphäre projiziert, einen Gott.⁵

Dieser Gott ist nichts anderes als sozusagen das personifizierte Bewußtsein dieser sozialen Gruppe. Das ist religionsgeschichtlich ausgedrückt. Religionstheoretisch drückt ja dasselbe die Folgerung Dostojewskis aus, der einmal in seinem Revolutionsroman »Die Teufel« davon spricht, daß die Völker ihre Götter haben, jedes Volk seinen Gott, und in der unbedingten Hingabe an diesen Gott, in der absoluten Unduldsamkeit gegen andere liege die Kraft und die Lebensfülle dieses Volkes, und indem die Völker um ihre Götter miteinander kämpften, kämpften sozusagen die Götter dieser Völker gegeneinander, jeder unerbittlich sein Recht und seinen Bestand gegen alle anderen behauptend und während. Diese besondere Art der Relativierung bedeutet aber im Grunde nichts anderes, als daß der Mensch, der ja wohl empirisch notwendigerweise in einer Gruppe steht, das Leben dieser Gruppe mitmacht und, scheidet er sich von ihr, sich von einem Lebensmoment seiner selbst scheidet. Dies ist gerade bei dem Volkstum, von dem Dostojewski spricht, am allerdeutlichsten, daß diese empirische geschichtliche Notwendigkeit des Menschenlebens zu einer Unentrinnbarkeit gemacht wird, zu etwas, was sozusagen nicht mehr die Freiheit, sondern die Schranke des Menschen bildet. Der Mensch kann nunmehr nur so weit gehen, als seine Gruppe ihm erlaubt, denn diese Gruppe ist ja nun nicht etwas, was neben anderen steht und sein Recht neben dem Recht der anderen fordern darf, sondern es ist die Gruppe, die der Gott beherrscht und von der er, der Gott, fordert, daß sie gegen alle anderen Gruppen und Götter ihm diene durch unbedingten und nie aufhörenden Kampf, durch das nie ermüdende Streben, andere Gruppen, den Geist der anderen Gruppen zu vernichten. Diese furchtbare Begrenzung des Menschen bedeutet, daß die Relativierung der Religion verschiedentlich zugleich eine Verabsolutisierung der sozialen Gruppe bedeutet, und zwar eine, die schlechthin die Idee der Menschheit, die Idee der unsichtbaren Menschheit, von der ich gesprochen habe, für alle Zeit aufhebt. Es gibt nunmehr keine Menschheit, es gibt keine mögliche Menschheit, und somit gibt es auch in Wahrheit keinen einigen, keinen Geist, denn ein Geist, der in absolute Gruppen gespalten ist, von denen jede ihre unübersetzbare, unübertragbare, nur im Kampf mittelbare Art hat, dieser Geist

⁵ This appears to be a popular presentation of Feuerbach's philosophy. Buber wrote: »Von den Ahnen hatte ich Feuerbach [...] schon als Student gekannt. Ja und Nein zu [ihm] war ein Teil meines Daseins geworden« (*Werke*, I, p. 298).

besteht nicht. Die Gruppen können sich einigen, Gruppen, die Gruppen-götter haben, nicht.⁶

Frage: Kann man es so ausdrücken, daß für Religiosität Religion gesetzt wird? Kann man die soziale Relativierung so ausdrücken?

Antwort: Das möchte ich nicht sagen. Die Unterscheidung zwischen Religiosität und Religion, die mir persönlich sehr wichtig ist, die gehört in jene andere Sphäre, von der ich zuerst gesprochen habe, auf die wir noch zurückzukommen haben werden, und von der eigentlich diese Vorlesung handeln wird, nämlich in die Sphäre der notwendigen, der geschichtlich zeitlich notwendigen Relativierung der Religion. Religiosität relativiert sich auch immer zur Religion und muß sich notwendig relativieren. Insofern nämlich hat sie Dauer und insofern stellt sie Zusammenhang von Menschen dar. Sonst wären die Menschen jeder in seiner persönlichen Religiosität eingeschlossen und hätten miteinander nichts zu tun und untereinander nichts und hätten in der Zeit, in dem Zusammenhang der

⁶ This idea was first discussed by Buber in his speech at the Zionist Congress six months before the above lecture. It is noteworthy that more than a decade later, in an article called "Nationalismus" in *Kampf um Israel. Reden und Schriften* (1921-1932), (Berlin, 1933), Buber noted alongside the title: »Address delivered during the 12th Zionist Congress at Karlsbad, September 5, 1921«; he added in a footnote: »Auch diese Rede kann ich, des mangelhaften Stenogramms wegen, nur in skizzenhafter Gestalt mitteilen, zumal ich an den Formulierungen nichts ändern wollte.« (p. 225).

However, the entire thought regarding the danger of modern society's deification of nationalism which is in the stenogram was omitted. Hans Kohn (*Martin Buber: Sein Werk und seine Zeit*), 1929, pp. 173, 177-178, includes this aspect of the address and quotes Buber's statement, saying: »In einem Vortrag, den Buber in Karlsbad hielt, versuchte er das Wesen des modernen Nationalismus an einem Ausspruch Dostojewskys in den »Teufeln« klarzumachen. »Jedes Volk«, heißt es bei Dostojewsky, »hat stets seinen Gott gehabt . . . Jedes Volk ist nur so lange Volk, wie es noch seinen besonderen, seinen eigenen Gott hat, und all die anderen Götter auf der Welt stark und grausam von sich stößt.« In diesen Sätzen vollzieht sich (bei einem christlichen Dichter) die Selbstaufhebung der christlichen Kultur und eine völlige Relativierung Gottes. Gott wird eine Funktion des neuen Götzens, des Nationalismus.« The quotation is found on page 2 of the manuscript of Buber's speech at the Congress in the (MBA, Ms. Var. 350/24). Kohn probably had the manuscript when writing his biography. Buber developed this idea in a separate article "The God of the Nations and God", - in *Israel and the World* [first edition] (New York, 1948, pp. 195-213). In this article Buber referred to the nineteenth-century Jewish philosopher Nahman Krochmal and utilized the idea which he had developed earlier in the Lectures in relation to the "Possessed."

Geschlechter nichts zu tun. Sie hätten in allem miteinander zu tun und in diesem Letzten und Stärksten hätten sie nichts miteinander zu tun. Also diese notwendige Relativierung der Religiosität meine ich nicht, sondern ich meine dieses spezifische Streben, die Religion nur noch aufzufassen als Exponenten des Daseins, der Behauptung von sozialen Gruppen, nicht daß Religion ein soziales Phänomen ist, das muß sie sein, daß sie immer wieder sich an einem sozialen Phänomen darstellt, sondern daß Religion nichts anderes ist als eine Funktion des Gesellschaftslebens.

Frage: Wir erreichen also dasselbe als vorhin beim Biologismus?

Antwort: Nicht ganz, insofern nämlich nicht, als der Begriff des Lebens nicht individualistisch, sondern ganz allgemein ist. In ihm sind Individuen und die Gruppen eingefaßt, es ist sozusagen das Leben selbst, das sich behauptet. Sie haben recht, das ist in der Tat ein Parallelismus. Aber dasselbe wird wohl auch zunächst für die anderen Sphären zutreffen, von denen ich zu sprechen habe.

Kultur und Religion

Culture and Religion

Die Sphäre, von der ich jetzt sprechen will, grenzt nun vielleicht etwas näher an die des Soziologischen als des Biologistischen. Ich meine die Sphäre der sogenannten Kultur, das heißt der Anspruch, den man als den kulturgeschichtlichen und kulturpolitischen bezeichnen kann. Dieser Auffassung nach ist Religion nur eine Funktion der Kultur. Sie bildet einen Teil dieser Kultur, eine bestimmte Erscheinungsform. Innerhalb der vielen Äußerungen des kulturellen Lebens gibt es auch diese, daß der Mensch sich religiöse Weltbilder macht. Um Ihnen das am deutlichsten machen zu können, was ich meine, will ich Sie auf eine heute recht bekannte historistische Auffassung aufmerksam machen,⁷ der gemäß die Kulturen etwa Organismen sind, die werden und vergehen nach bestimmten Gesetzen, wie eben Organismen werden und vergehen, ihre bestimmten Lebensphasen haben. Diese Lebensphasen sind bei allen Kulturen die gleichen, und so wickelt sich eine Kultur nach der anderen ab. Wenn die Kultur eines Volkstums oder einer Völkergruppe sich abgewickelt hat, ist das schon ein anderes Volkstum oder eine andere Völkergruppe, die eine Kultur aufzubauen begonnen hat, usw. Ich vermute, daß diese Ablösung so lange

⁷ This may be a popular description of Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I, (Wien, 1918).

dauern soll, als es noch unkultivierte Völker und Völkergruppen gibt. Ich möchte nicht etwa gegen diese Auffassung, gegen die ich sehr viel auf dem Herzen habe, polemisieren. Ich möchte nur davon sprechen, welchen Platz die Religion in dieser Auffassung hat. Eigentlich keinen. Das heißt, Religion hat in dieser Auffassung nur einen Platz, insofern sie, ich möchte sagen, statisch ist, insofern sie eine bestimmte Dogmatik und eine bestimmte Ritualistik so ausgebildet hat, daß das ganze religiöse Leben sich in diese Formen des Denkens und Tuns eingetan hat und nicht mehr für sich selbst lebt. Das bedeutet, von der Religion, von der geschichtlichen Religion haben gerade die Epochen Raum in dieser kulturgeschichtlichen Auffassung, die nicht die schöpferischen Epochen oder mit anderen Worten nicht die Epochen der tiefsten Selbstbesinnung und Gottbesinnung des religiösen Menschen sind. Denn diese Epochen, die schöpferischen Epochen der Religiosität, die lassen sich in dieses Weltbild, in dieses Weltgeschichtsbild nicht einzwängen. Denn es ist ja je und je so, daß, wenn eine Kultur sich nun abgewickelt zu haben scheint, und wenn es so zu sein scheint, daß man nun an eine andere, kommende appellieren und deren Werke erwarten muß, daß da von irgendwoher aus dem Namenlosen, aus dem Unvorhergesehenen und Unmittelbaren plötzlich eine Kraft sich erhebt, die das Angesicht der Erde, das Angesicht der Geschichte ändert, die religiöse Kraft, das heißt, von allen sogenannten revolutionierenden Kräften die große revolutionierende Kraft der Geschichte. Wenn alles sich in dieses Schema einer nach dem Bild des Organismus, des Werdens und Vergehens von Organismen voraussehbaren Abwicklung, Evolution einfügen läßt, diese Kraft läßt sich nicht einfügen, ihre Welt ist nicht voraussehbar, und wenn man schon so und so viel von der Geschichte der Kulturen weiß und sagt, wir befinden uns an diesem und diesem Punkt der Kulturabwicklung, und nun wird es so und so kommen – diese Kraft braucht je und je nur aufzustehen, und sie wirft alle Berechnungen über den Haufen. So ist auch hier Religion ihrem Wesen nach und ihrem innersten Wesen nach nicht einfügbar, und man darf wohl auch hier sagen, ebenso wie Religion nicht vom Leben ihr Gesetz empfing, sondern dem Leben das Gesetz diktieren muß, ebenso wie sie von der Gesellschaft nicht ihr Gesetz empfing, sondern der Gesellschaft vorschreibt: Bis hierher gehen dein Recht und deine Gesetze, bis hierher kannst du dem Menschen angeben, wie er zu leben hat, nun aber ist er aufgenommen in meine Wesenheit, ebenso verhält es sich hier. Der Kultur gegenüber spricht die Religion immer wieder ihr kulturkritisches, kulturaufhebendes und kulturerneuerndes Wort. Es ist nicht so, daß die Kulturen einander ablösen, sondern es ist

so, daß die Kulturen immer wieder erweckt werden durch die religiöse Kraft.

Ich werde bald für heute schließen müssen, möchte Ihnen aber noch gleichsam zum Überlegen für das nächste Mal, und damit ich auf die nächsten Sphären nicht so ausführlich einzugehen brauche, denn ich möchte nicht sehr lange bei der negativen Seite stehen bleiben und nicht zu lange bei den Prämissen dieses Zeitalters, sondern zunächst nur Ihnen andeuten, um welche andern Sphären es sich handelt: um die ästhetische, das heißt um die Auffassung, daß Religion eine freie, sozusagen künstlerische, (sozusagen!) künstlerische Schöpfung sei; um die ethische, das heißt um die Auffassung, daß Religion nur ein notwendiger Überbau der Ethik des moralischen Lebens sei, gleichsam die formulierte absolute Sanktion des Ethos; um die logische, das heißt um die Auffassung, daß Religion entweder eine Abart oder eine Fortsetzung oder eine Ergänzung der nach logischen und methodologischen Prinzipien verfahrenen Wissenschaft sei; endlich um die, deren tiefer Grundirrtum vielleicht dem meisten von dem, was ich in diesem Abschnitt zu besprechen habe, zugrunde liegt: um die Psychologie.⁸

⁸ Allusion to Schleiermacher and Otto, considered in Lecture III.

II

Zweiter Vortrag: 22. Januar 1922¹
Second Lecture: January 22, 1922

Kunst und Religion

Art and Religion

Ich hatte begonnen, von den Hörigkeiten der Religion zu sprechen, das heißt von jenen Ansprüchen der verschiedenen Lebenssphären, die Religion von ihnen abhängig zu machen, in ihre Abhängigkeit zu zwingen, sie als ihre, als dieser Lebenssphäre Funktion darzustellen, jede Sphäre, jede Religion als ihre Funktion. Von dieser Tendenz der Funktionalisierung der Religion habe ich gesprochen, und zwar zunächst innerhalb der Sphären, in denen der Geist, der persönliche Geist noch eingebettet ist in das Gegenständliche, Objektive, Allgemeine, in das Objektive des Lebens, das der Gesellschaft, das der Kultur. Dasselbe möchte ich jetzt aufzeigen innerhalb der Sphären, wo der persönliche Geist nicht mehr eingebettet, sondern schöpferisch, personal auftritt, und zwar zunächst innerhalb der des Ästhetischen, der Kunst. Die ästhetische Betrachtungsweise, oder sagen wir die Übertragung der ästhetischen Betrachtungsweise auf außer-ästhetische Gegenstände, ist ja etwas, was Ihnen in unserer Zeit wohl schon häufig entgegengetreten ist. Es ist einer gewissen philosophischen Art unserer Zeit eigentümlich, Weltanschauungen, Religionen an sich vorüberziehen zu lassen wie Landschaften, wie Kunstwerke, wie Schauspiele, das heißt, sie als Fläche zu betrachten, das heißt, in ihnen gerade die Dimension, die die ihnen eigentümliche, die an ihnen die entscheidende ist,

¹ The Lectures were given weekly on Sundays, beginning January 15 and extending through March 12. There are nine Sundays in this inclusive period; but only eight lectures were given. Lecture II is undated. Lecture III is dated February 5. Thus two weeks elapsed between Lectures I and III. It is possible that Lecture II was given on January 22 and that Buber did not speak on January 29 because of the death of Rabbi Nehemia Nobel on January 25. Rabbi Nobel was one of the founders and leading teachers of the Lehrhaus.

nicht zu betreten, das heißt, ihr Geheimnis ungeschaut zu lassen. Dieser Betrachtungsweise entspricht es gleichsam als ihrem Gegenbild, wenn heute vielfach die religiösen Konzeptionen und Formungen aufgefaßt werden als, wie man es so ausdrückt, freie Schöpfungen des Menschengenies. Dieser Ausdruck, frei, freie Schöpfung tut ja eigentlich schon auch der Kunst selbst Unrecht. Denn jede Kunst steht unter einem Gesetz. Jeder künstlerische Akt folgt dem Gesetz der Gestalt, die dieser Akt meint, oder, wir können's wohl richtiger sagen, die ihn meint, die durch ihn verwirklicht werden will. Aber in einem besonderen Sinn noch und ein viel tieferes Unrecht geschieht durch diesen Ausdruck der Religion. Wohl ist beides, Kunst und Religion, ein Tun in einem Auftrag. Aber die Kunst, die künstlerische Schöpfung entstammt dem Auftrag eines Werdenwollenden, eines Gestalthaften, das noch nicht wirklich ist, das noch im Wirklichen schlummert, angelegt ist, aus ihm heraus gelebt werden will, verwirklicht werden will. Ich wiederhole: Es ist der Auftrag eines Dinges, das werden will.

Anders der Auftrag, dem die religiöse Konzeption entspringt. So anders dieser Auftrag, daß hier nicht mehr von einer in diesem menschlichen Sinn gefaßten Schöpfung, geschweige denn von einer in diesem allzu menschlichen Sinn gefaßt freien Schöpfung die Rede sein kann. Denn dies ist der Auftrag eines Seienden, der Auftrag *des* Seienden. Alle religiöse Konzeption ruht auf dem Fundament einer Seinsbindung, einer Bindung an das Seiende, und ohne dieses Fundament, ohne diese Bindung sind die religiösen Konzeptionen nicht sie, sind nichts. Diese Seinsbindung wird häufig fälschlich Glauben genannt, fälschlich, denn Glauben schließt eine bestimmte Art von Zweiheit in sich. Da ist ein Ding, das geglaubt wird, und einer, der es glaubt, das heißt, der es für wahr hält. Zum mindesten müßte das, was hier mit Glauben gemeint ist, ungeheuer abgegrenzt werden gegen alles. Diese Seinsbindung ist allen Konzeptionen und Formungen des Religiösen durchaus notwendig eigen. Ohne diese Bindung an das Seiende wären sie alle nichts anderes als andere Abart der Kunst, das heißt, eine weniger gestalthafte Abart der Kunst und deshalb eine verwerfliche. Denn das Gestalthafte, das kann nirgendwo so rein erreicht werden wie im Werk des Künstlers, in keinem anderen menschlichen Beginnen. Aber es gibt anderes als das Gestalthafte. Es gibt andere Verwirklichungen. Freilich, es können die religiösen Gebilde auch auf ihr Künstlerisches hin betrachtet werden. Aber ihre eigentliche, entscheidende Dimension bleibt so unerfaßt. Wenn etwa das Gebet als künstlerisches Gebilde betrachtet wird, so ist es nicht etwa mehr, sondern weniger als ein

Gedicht. Wenn etwa das religiöse Fest als ein künstlerisches Gebilde betrachtet wird, so ist es nicht etwa mehr, sondern weniger als ein Theater. Die Dimension dieser Dinge wird so, ich sagte es schon, überhaupt nicht betreten. Alle diese Dinge bekommen ihren entscheidenden Sinn und Bestand durch die Bindungen an ein Seiendes, durch die Bindung an das Seiende, dadurch daß sie dem Auftrag eines Seienden entspringen. Und darum ist es eine der größten oder vielleicht die allergrößte Torheit und Leichtfertigkeit unserer Zeit, von einem werdenden Gott zu faseln. Gewiß, Gott wird von uns, davon werden wir noch zu reden haben, in dieses Leben, in diese Wirklichkeit gezogen. Gott wird in einem Sinn, den ich in diesem Augenblick nur andeuten kann, von uns verwirklicht. Gott wird aber, der Seiende wird. Unfug aber und Libertinismus der Zeit ist es, diesem Geheimnis gegenüber, sich an diesem Geheimnis dadurch zu verheben, daß man davon spricht, der Mensch, der Menschengestalt hätte irgendwann und irgendwo einmal den Gott hervorzubringen. Sie wissen, daß dies in bestimmten naturwissenschaftlichen Theorien seinen Ursprung hat, dann durch die ungeheure geistige Leidenschaft Nietzsches schon eine Form angenommen hat und schließlich in ein – ich kann es nicht anders nennen, als ich es schon getan habe – höchst unerquickliches Gefasel ausartet.

Aber es gibt noch etwas anderes, wodurch sich grundsätzlich und unbedingt das Religiöse vom Künstlerischen abhebt. Alle Künste und alle künstlerischen Schöpfungen stehen ihrem Sinn nach in der Pluralität, in der Vielheit. Daß es viele Künste gibt, viele Künste im Sinn gleichsam von vielen Sprachen, die nebeneinander bestehen, daß es viele Künste nebeneinander gibt, die sich berühren und sich nicht stören, daß es innerhalb jeder Kunst viele Werke und immer wieder neue, viele Werke gibt, daß immer wieder der Geist in die Welt der Dinge Neues, Vieles, Verschiedenartiges hineinstellt und daß diese Werke wieder einander berühren und nicht stören, dies gehört zum letzten Sinn der Kunst, zum unaufheb- baren Sinn der Kunst. Es ist nicht so, daß irgendwie diese Pluralität überwunden werden könnte, ohne daß die Kunst selbst aufgehoben wird. Anders ist es mit den religiösen Konzeptionen. Auch sie stehen in einer Pluralität, in einer Vielheit. Aber diese Vielheit hat notwendigerweise den Charakter des gleichsam Vorläufigen. Jede religiöse Konzeption steht dadurch, daß sie ist, zunächst den anderen Konzeptionen ausschließend gegenüber. Aber jede steht zugleich im Willen nach einer Universalität, nach einer dereinstigen, sich vollendenden Universalität der Religion, in der die Vielheit der religiösen Konzeptionen aufgehoben ist. Hier ist die

Vielheit ein Stadium, ein Durchgang, der Weg. Dort ist es die Grundverfassung selbst, und wie hier wie in jeder früheren Sphäre zugleich Gegensatz, Abhebung gegen das Religiöse war und doch Berührung, so ist es auch hier: Mit seiner Innerlichkeit, mit seiner schöpferischen Selbsterfahrung rührt das Künstlerische an das Religiöse. Und auch hier wieder, wie am Rande jeder Sphäre, auch hier steht am Rande mit ausgebreiteten Armen die Religion, umfangend und Grenze gebietend, auch hier am Rande der Gestalt und des Gestaltreiches, hindeutend auf das Ungestaltete und trotz allen ewigen Versuchen der Gestaltung Ungestaltbare. Ich darf hier vielleicht ein Wort Goethes anführen, das sich nicht ganz deckt mit dem, was ich meine, aber auch damit berührt. Er sagt: »Das Höchste, das Vollkommenste im Menschen ist gestaltlos. Man soll sich hüten, es anders als in edler Tat zu gestalten.« Dies rührt zugleich an die andere Sphäre des Geistes, von der ich hier zu sprechen habe: an die ethische.

Religion und Ethik – Kant

Religion and Ethics – Kant

Sie alle kennen den immer wieder auftauchenden Versuch, das Religiöse als eine Funktion des Ethischen anzusehen, als etwas, was von der Ethik als sozusagen ihre Voraussetzung oder als ihre Sanktion, wie man sagt, postuliert, gefordert wird. In der allerrohesten Form stellt das der bekannte Satz dar, die Religion müsse dem Volk erhalten bleiben, damit es nicht ausarten und ausschweifen kann. Diese rohe Form dürfen wir hier wohl unbesprochen lassen. Aber es geht von dieser Form ein fast lückenloser Weg bis zu jener sublimsten, die Kants Postulate der praktischen Vernunft darstellen. Nicht als ob ich meine, daß Kant die Postulate als eine Aufstellung von Fiktionen² aufgefaßt hat, wie es ja wohl in einer bestimmten Schule heute üblich ist, diese Dinge durch die Einklammerung des »als ob« dem Menschen näher zu bringen.³

Nicht so, sondern Kant meinte nicht etwa, wir müssen uns Gott aussinnen, weil das Sittengesetz eine oberste Sanktion, eine oberste Unbedingtheit braucht, sondern Kant meinte vielmehr: nur so, nur von dem Sittengesetz aus kann die Freiheit und Unsterblichkeit, kann Gott er-

² Two words appear in the text: Fiktionen and Positionen.

³ Allusion to Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (Berlin, 1911).

geschlossen werden. Aber auch diese Form der Fundierung des Religiösen durch das Ethische, auch diese beraubt das Religiöse mit seiner Selbständigkeit zugleich seiner eigentlichen Existenz.⁴ Denn diese religiöse Beziehung, die da noch verbleibt, ist eine indirekte. Es ist Einbeziehung durch das Sittengesetz hindurch. Es ist eine Erschließung durch das unmittelbar Gegebene oder unmittelbar gestellte Sittliche, und alle Indirektheit hebt das Religiöse auf. Religion ist Direktheit oder sie ist nicht. Sie kristallisiert um die unmittelbare Beziehung oder sie ist Fiktion. Und weiter: Wenn der Zugang zum Religiösen, der einzige und unerläßliche Zugang, das Sittliche ist, wenn das Religiöse nur dazu dient, dieses Sittliche zu fundieren und zu krönen, dann freilich ist das Religiöse irgendwo in irgend einem Winkel heimisch oder nicht heimisch. Aber dann hat das Religiöse mit der Wirklichkeit nichts mehr zu tun. Dann hat es nur noch zu tun mit diesem schmalen Ausschnitt der Wirklichkeit, der durch das Sittliche, durch Gut und Böse abgegrenzt, der in diese Polarität hineinzufassen ist. Dann ist Gott nur ein Gott dieses Teils der Welt, dann ist – man kann es wohl auch so sagen – Schöpfung nicht mehr Offenbarung, und damit bricht der Bestand des Religiösen zusammen. Ich möchte es ganz klar machen: Dann bleibt wohl noch Offenbarung, aber es bleibt nicht mehr Schöpfung als Offenbarung. Und wohl, wohl hat der religiös lebendige, der religiös erschlossene Mensch auch in seinem Handeln eine Weihe, eine Getragenheit, die kein anderer, kein religiös Unerschlossener haben kann. Aber diese Weihe, die kommt nicht daher, daß das Sittliche ins Religiöse hinaufgehoben wird. Sie kommt daher, daß der Mensch in einem unerschütterlichen Grunde steht. Ich möchte sagen, sie kommt nicht von einem fordernden Gott, sondern sie kommt daher, daß Gott dieses Leben trägt. Nicht von einem Gott des Sittengesetzes, sondern von einem Gott der Schöpfung.⁵ Sie kommt davon, daß dem religiösen Menschen notwendigerweise das Leben, alles Leben den Sinn hat, den nicht aussagbaren, den auch nicht in einem Sollen, in einem Gebot, in einem Gesetz, in einer Sittlichkeit aus-

⁴ Compare with Buber's statement in 1918 in "Der heilige Weg" (*Judentum*, p. 91): »Das Sonderwesen des Judentums haust somit weder im Religiösen noch im Ethischen, sondern in der Einheit beider Elemente.« – On Buber's attitude to Kant, see also *Werke*, I, p. 283.

⁵ Compare with a statement by Rosenzweig: »Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen« ("Das neue Denken" [1925] in *Kleinere Schriften*, p. 389).

sagbaren Sinn, *den* Sinn.⁶ Dies zeigt sich vielleicht am deutlichsten auf dem Gebiet, auf jenem Gebiet des Sittlichen, das an das Religiöse rührt, das unmittelbar an die Sphäre des Religiösen rührt, ja ich möchte sagen, in sie heraufreicht, auf dem Gebiet der Entscheidung.

Gut und Böse

Good and Evil

Da wird es ganz deutlich, daß es nicht so ist, als ob die Entscheidung irgendwie dadurch in ihrer Realität gestärkt würde, als ob sie dann wahrhaft Entscheidung wäre, wenn über ihr, ihr bewußt, in ihr als Element gegenwärtig die religiöse Sanktion lebt, wenn das Sittengesetz als ein von Gott gefordertes in die Elemente, aus denen die Entscheidung heraufwächst, hineingenommen, gezogen wird, sondern ich möchte geradezu sagen: im Gegenteil. Es gilt nicht, wie es die Vertreter der Fiktionsphilosophie meinen, es gilt hier nicht: Handle, als ob es einen Gott gäbe, sondern ich möchte fast sagen, ich glaube, ich kann es Ihnen auf keine andere Weise so nahe bringen, als wenn ich sage: Handle so, als ob es keinen Gott gäbe. Und gerade dadurch, daß die religiöse Sanktion gar nicht in die Elemente der Entscheidung hineingenommen wird, gerade dadurch, daß der religiös erschlossene Mensch und gerade auch er in seiner Entscheidung das Sanktionierende in der Religion, das Fordernde, das Gesetzgeberische nicht einbezieht in das Element seiner Entscheidung, daß er sie gerade ganz auf die Freiheit stellen kann, gerade das, daß er ihr selbst, scheinbar heraustretend aus der religiösen Sphäre, in Wahrheit zutiefst in ihr bleibend, gerade dadurch, daß er ihr so ihre Autonomie sichert, gerade dadurch berührt er mit ihr selbst die Sphäre des religiösen Seins.⁷ Gerade durch die Freiheit, die nicht ein Element absoluter Abhängigkeit, absoluter Bestimmtheit zu ihren Voraussetzungen macht, sondern sich gleichsam auf das Nichts stellt, gerade mit dieser Freiheit berührt der sich entscheidende Mensch die göttliche Freiheit.

Wahrlich, so möchte man es ausdrücken: indem der handelnde Mensch sich um Gott nicht kümmert, rührt er an das Göttliche. Freilich, das meint vor allem andern Wahrheit, Unbefangenheit. Diese Freiheit darf nicht erspekuliert werden, diese Freiheit darf nicht Willkür sein. Man möchte

⁶ On the search for meaning, see *Daniel* and *IuD*, *Werke*, I, pp. 40–41, and p. 153.

⁷ On decision see *infra* p. 91, and Appendix D.

vielleicht demgegenüber hinweisen auf den Menschen, der scheinbar nicht in der Entscheidung steht und doch das Rechte tut. Auf die sogenannte schöne Seele, auf den Menschen, der, wie man wohl zu sagen pflegt, instinktmäßig das Gute, das Richtige tut. Das wäre und das ist ein Mißverstehen. Der Mensch, auf den so hingewiesen ist, das ist der Mensch, bei dem sich die Entscheidung in jenen elementaren Tiefen der Seele vollzieht, die der Reflexion verschlossen und der Analyse unzugänglich sind. Das ist der Mensch der reinen letzten Unbefangenheit der Entscheidung und der letzten in dem Sinn, in dem, von dem ich gesprochen habe, der innersten Unbewußtheit Gottes als eines Fordernden. Dies ist aber vielleicht etwas, was vielleicht noch nicht in diesem Augenblick zu seiner letzten Klarheit gebracht werden kann. Ich glaube aber, daß Sie wohl verstanden haben, daß es hier um eine Polarität, auch hier um ein Wissen und Nichtwissen geht. Hier in der Sphäre der Entscheidung, in dem Gebiet des Sittlichen, das, wie ich sagte, an das religiöse Sein rührt, da gibt es nicht eigentlich Gut und Böse. Für den sich entscheidenden Menschen gibt es nicht Gut und Böse. Er entscheidet sich nicht zu *dem* Guten und *dem* Bösen, sondern da gibt es nur, wenn man es in einem spezifischen Sinn sagen darf, das Gerechte und das Ungerechte, das heißt das Gerichtete, das entscheidungshaft, wahlhaft Gerichtete und das Ungerichtete. Und hier steigt freilich ein Kommet auf, mit dem wir uns in diesem Augenblick nicht befassen dürfen, aber mit dem wir uns noch zu befassen haben: das große Problem des Gesetzes.

Ich möchte es an dieser Stelle nur erwähnt haben. Aber Gut und Böse⁸ gibt es und gilt es in der anderen Sphäre des Ethischen, in der Sphäre, in der das sittliche Urteil waltet. Hier gibt es in der Tat zweierlei Sein, zweierlei Wirklichkeit, ganz anders als in der Entscheidung, wo es ja nur das Wirkliche gibt, das getan wird, und dann das Unwirkliche, das eben nicht entschieden, nicht getan wird. Hier in der Sphäre des Urteils, da gibt es diese Begrenzung. Aber wenn man das Religiöse zu einer Funktion des Sittlichen macht, wenn man die religiöse Sanktion als notwendige Fundierung einbezieht in diese Sphäre, dann wird diese Zweierheit zu einem Absoluten erhoben. Wir sprachen von der Entscheidung. Für die Entscheidung gibt es keine abgegrenzte Wirklichkeit. Für die Entscheidung gibt es nur das Unbegrenzte, innerhalb dessen entschieden wird. Die einzige Begrenzung dieses Unbegrenzten ist das ewige Sichentscheiden. In

⁸ For the later development of Buber's ideas on good and evil, see *Werke*, I, pp. 260, 607-650.

der Welt des Urteils, da gibt es eine abgegrenzte, eine in Gut und Böse getrennte, geschiedene Welt. Aber diese Scheidung hat ihr menschliches Recht. Ich sage ihr menschliches Recht deshalb, weil sie eigentlich gegen das Menschliche geht. Sie hat trotzdem ihr menschliches Recht nur dadurch, weil sie relativ ist, weil sie fließend ist, weil sie menschlich bleibt.

Wird das Religiöse nicht etwa als das Überwölbende geschaut, an das diese Sphäre wie jede andere rührt, sondern wird das Religiöse zu einer Funktion dieser Sphäre gemacht, wird das Religiöse in diese Sphäre einbezogen, so daß es ihr diene als Voraussetzung oder Sanktion, dann wird gerade die Verneinung des Bösen und die Bejahung des Guten zu etwas Starrem, Unzulänglichem, Unbrechbarem, Unmenschlichem. Dadurch daß Gott nicht in der Unmittelbarkeit, sondern durch das Gute hindurch erschlossen wird, dadurch daß Gott nichts anderes mehr ist als die Hypostasierung, die Zursubstanzerhebung des Guten, dadurch zerfällt nicht etwa bloß die Menschenseele, sondern zerfällt das All. Wie in der Gesellschaftsphäre, in der soziologischen Sphäre, von der wir das vorige Mal gesprochen haben, die unsichtbare Menschheit zerfiel, so zerfällt hier das All in eine gute und eine böse Welt, und dies geschieht freilich immer und immer wieder auch in Religion[en], aber gerade das ist der Punkt, an dem Religionen immer wieder ihre Krise erlebt haben, von der auch ich hier nur andeutend sprechen kann. Immerhin an einem Beispiel möchte ich es erläutern, was ich meine, vielleicht an dem deutlichsten Beispiel, an dem der Avestareligion. Die persische Religion, die zoroastrische Religion, die scheint ja das eben getan zu haben, wovon wir hier sprechen, die scheint ja die Welt geteilt zu haben in eine gute und eine böse. Hier scheint doch eben das Ethische und das Religiöse gerade in dieser Weise verquickt zu sein. Und dennoch, wer der Geschichte dieser Religion folgt, wird gerade hier merken, daß es nicht so ist. Denn in dieser Religion gibt es zwei Phasen. In der ersten ist das Böse nicht dem Guten ebenbürtig, gegenüberstehend, sondern da ist in Wahrheit doch Gott der Gott des Guten und des Bösen, der Gott des Alls und das Böse die Trübung, die hineingeschlichene Dämonie, die im Namen Gottes zu bekämpfen ist. Freilich entwickelt sich diese Religion immer mehr darauf hin, daß dieses Böse selbst verabsolutiert, daß dem guten Gott immer mehr ein böser Gott gegenübergestellt wird, und dadurch wird erst Gott der »gute« Gott, der Gott des Guten als ausschließend, als Gegenstand [?] zu böse. Dadurch entsteht diese Dualität. Aber je stärker diese Dualität sich verfestigt, umso stärker erwacht in dieser Religion das Verlangen nach einer überwölbenden, übereinenden Gottheit. Gerade diese zweite Phase der Avestareligion ist dadurch cha-

rakterisiert, daß immer deutlicher das Bild aufsteigt eines über der Zweiheit in Einheit thronenden äonhaften⁹ Gottes, mag er nun als unendliche Zeit oder wie immer gedeutet werden.

Der Ausdruck gibt wohl das, was da gemeint war, am ehesten wieder in seinem Raumzeitlichen, oder auch der hebräische Ausdruck *olam*.¹⁰ Gerade hier offenbart das Religiöse seinen Charakter als Übereinung aller Zweiheit. Für den in seiner Sittensphäre eingeschlossenen Menschen gilt Bejahung des Guten und Verneinung des Bösen, Aufnehmen des Guten und Verwerfen des Bösen. Für den religiös erschlossenen Menschen, der aus seiner Religiosität auch handelt, für den gilt gerade dem Bösen Liebe, dem Bösen leben, mit dem Bösen sein. So steht auch hier am Rande dieser Welt, am Rande des Sittengesetzes, so daß diese Welt in ihm mündet und von ihm umschlossen wird, das Böse. Und zum dritten: der Anspruch der logischen Sphäre, oder deutlicher ausgedrückt, der wissenschaftlich-philosophischen Sphäre. Ich darf mich hier vielleicht kurz fassen, da wir auf diese Dinge wohl auch noch zu sprechen kommen werden. Nur auf einiges heute besonders Aktuelle möchte ich hinweisen.

Wissenschaft und Religion

Science and Religion

Es wird heute versucht, das Religiöse, die Religion gleichsam als eine Fortsetzung der Wissenschaft erscheinen zu lassen, und zwar so, daß man etwa sagt: Bis hierher geht der Gegenstand der Wissenschaft und hier ist das Reich der Empirie, und hier fängt nun die Sphäre der Religion an, und zwar so, auch für diese sozusagen höhere Empirie gelten noch dieselben logischen Prinzipien wie für die Wissenschaft. Aber es gelten nicht mehr ihre Methoden, sondern es gelten nun neue Methoden, besonders hierfür geeignete, etwa Übungen, Visionen, Meditationen allerlei Art, und so,

⁹ Buber uses the Greek term "aeon," meaning an age or the whole duration of the universe, an immeasurable period of time. Buber's interpretation of the Hebrew term "olam" may have originated from the Greek "aeon." See following note.

¹⁰ The stenographer had written "ola," misspelling "olam," which Buber translates in this lecture as "Raumzeit"; in the Bible translation, however, he translates "olam" to "Weltzeit." See, for example, *Im Anfang 9 : 12 (Die fünf Bücher der Weisung* [2nd edition, Berlin, 1930], verdeutscht von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig, p. 31): Buber translates »Dies ist das Zeichen des Bunds, den ich gebe zwischen mich und euch [...] auf Weltzeit-Geschlechter«.

dadurch wird nun eine wissenschaftliche Erkenntnis des Übersinnlichen oder wie man es nennen mag, erreicht, die schließlich dazu führt, daß eine vollständige Topographie, eine vollständige Ortskunde des Geheimnisses entworfen werden kann.¹¹

Ich möchte nur andeutend sagen, daß man in dieser Hinsicht beruhigt sein kann, immerhin werden diese Tendenzen in der Zeit, die uns bevorsteht, noch sehr viel mächtiger werden. Immerhin muß wohl gesagt werden, Wissenschaft würde durch ein solches Verfahren zersetzt. Denn eine Trennung der logischen Prinzipien und der aus ihnen abgeleiteten Methoden, so daß die eine noch walten könnte, nicht aber die andere, hebt die Wissenschaft auf, und ebenso würde Wissenschaft dadurch zersetzt, daß eine gegenständliche Abgrenzung der Wissenschaft, eine Abgrenzung des Rechts der Wissenschaft in dem Sinne, daß man sagt: dein Gegenstand geht so weit und nicht weiter, mit diesem Gegenstand hast du dich innerhalb deiner Methoden zu befassen, und von da an ist [er] ein Gegenstand, für den nicht mehr deine Methoden gelten. Durch dieses Verfahren würde die Wissenschaft über Religion zersetzt. Denn was hier eigentlich mit diesem ganzen Beginnen jenseits der Sphären der wissenschaftlichen Methodologie, was mit diesem Verfahren eigentlich geschieht, das ist eine Übertragung des wissenschaftlichen Koordinatensystems, der wissenschaftlichen Koordinate nicht etwa auf einen Gegenstand, der ihr nicht unterworfen wäre, dieses gibt es nicht, sondern auf das Nichtgegenständliche.

Die Welt, mit der die Wissenschaft es zu tun hat und mit Recht zu tun hat und innerhalb deren sie mit Recht zu fordern hat, daß nichts ihr vor-enthalten bleibe, daß nicht geschieden werde zwischen einer sinnlichen und einer übersinnlichen Erfahrung, diese Welt ist die Welt der Orientierung. Das ist die Welt, die wir um unsere Selbstbehauptung im Unendlichen und im Menschengestalt uns zurechtgezimmert haben, das ungeheure räumlich zeitliche vielfältige Koordinatensystem, in dem wir die Dinge und die Geschehnisse einzuzeichnen haben und durch die wir diese zu ordnen uns unterfangen haben, und dieses Koordinatensystem besteht zu Recht. Aber es darf nicht zu einem Seinssystem umgefälscht werden. Es darf nicht aus einem Schema zu einer Substanz, zur Substanz umgelöst werden. Und ebenso sinnlos und verderblich wie all dieses Beginnen,

¹¹ Compare with *Daniel (Werke, I, p. 40)* »Die Orientierung [...] ist durchaus gottlos, auch die des Theologen, der seinen Gott in die Kausalität, eine Hilfsformel der Orientierung, einstellt, und die des Spiritualisten, der sich in der »wahren Welt« auskennt und ihre Topographie entwirft«.

ebenso sind alle jene Versuche, die Wissenschaft nicht etwa dadurch, daß neben ihr eine andere Sphäre eröffnet wird, sondern eben dadurch, daß innerhalb ihrer überall kleine Lücken aufgespürt werden, in die die Religion oder das Religiöse hineinschlüpfen kann, ebenso sinnlos und verderblich ist das.

Frage: Mit dem ersten wenden Sie sich also an die Steinersche Philosophie?¹²

Antwort: Auch an sie.

Frage: Und bei dem zweiten?

Antwort: Ich möchte nicht so lokalisieren. Ich habe es absichtlich vermieden, auf solche Zeiterscheinungen hinzuweisen. Das können wir, wenn es notwendig ist, nach der Vorlesung einer besonderen Stunde vorbehalten zur Besprechung. Ich meine nicht bloß diese Dinge, sondern vor allem die Dinge, die kommen werden, vor allem die Dinge, die noch keinen Namen haben und die ich kommen sehe. Ich meine nicht die Lücken, auf die ich hinzeigen kann mit dem Finger, sondern die Lücken, die ich erst ahnen kann als die Signatur einer Zeit, der wir entgegengehen. Lokalisieren wäre hier eine Vorwegnahme der Dinge, die ungeheuer viel größer und verderblicher und giftreicher kommen werden. Und ich gestehe es, Aufruf zur Rüstung gegen diese Dinge ist eine Hauptintention für mich, die mich zum Sprechen über all diese Dinge veranlaßt.

Nur hinweisen möchte ich noch darauf, daß alle jene Versuche einer Ergänzung der Wissenschaft durch die Religion, die etwa davon sprechen: Religion, ich meine eigentlich dasselbe wie die Wissenschaft, nur nicht in der Form des Begriffs wie Hegel, sondern der Vorstellung – alle, die darauf hinweisen, die Religion bestehe aus Symbolen, die lediglich in einer andern Sprache dasselbe sagen wie die Wissenschaft, die aus der Religion sozusagen eine ungeheure Metapher gemacht haben, gehören eigentlich

¹² This is a reference to Rudolf Steiner, who wrote numerous books on theosophy, immortality and anthroposophy. Although Buber opposed Steiner's view, Hugo Bergman, Buber's friend and disciple, accepted Steiner's thought. See Bergman's Introduction *Rudolf Steiner as a Philosopher* to R. Steiner, *The Philosophy of Spiritual Activity* (West Nyack, N.Y., 1963), pp. 11–26; see also Bergman's article "The Need for a Courageous Philosophy," in: *Scripta Hierosolymitana*, Studies in Philosophy, vol. VI (Jerusalem, 1960), p. 115. Gerhard Wehr wrote a book, *Martin Buber in Zeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek bei Hamburg, 1968), in which he tries to show the affinity of Buber's thought to that of Steiner. This misinterpretation of Buber was criticised by Ernst Simon in "Ein bedenkliches Buber-Buch," *Neue Zürcher Zeitung*, May 11, 1969.

schon unter die Kategorie des Künstlerischen, des Anspruchs der ästhetischen Sphäre. Das heißt wieder, Religion als eine freie Schöpfung, als eine metaphorische Ausdrucksweise auffassen. Und auch hier steht das Religiöse am Rande, am Rande der Aussage, der logisch bestimmten, logisch beherrschten Aussage, innerhalb deren die logischen Prinzipien und die wissenschaftlichen Methoden uneingeschränkt walten sollen und an deren Rand mahnend und hinaus-, hinüberweisend das Religiöse steht. Nicht ist das freilich so mißzuverstehen, als ob irgendwie die Religion dem Gegenstand der Wissenschaft entrückt wäre. Keineswegs. Die Religion ist auch Gegenstand der Wissenschaft. Berechtigt sind Religionskunde, Religionsphilosophie, Religionspsychologie und wie sie heißen mögen, denn es darf nichts aus der Wissenschaft, aus dem Gegenstand der Wissenschaft herausgeschnitten werden. Aber das religiöse Sein, von dem wir hier sprechen, das bleibt von dieser Behandlung der Religion in der Welt,¹³ in dem Bau der Orientierung unberührt. Und so möchte ich von da aus das nächste Mal Ihnen noch einen Ausblick geben auf die letzte Problematik der Abhängigkeitstendenzen, auf die Psychologie, um dann die eigentliche Frage, die ich zu Anfang angedeutet habe, nun nach diesen Ablenkungen wieder aufzunehmen.

¹³ After the word "Welt" a reader wrote the word "Wirklichkeit."

III

Dritter Vortrag: 5. Februar 1922
Third Lecture: February 5, 1922

Beantwortung von Fragen der Hörer

Response to Questions

Ehe ich von unserem Gegenstand zu sprechen beginne, möchte ich mich mit Ihnen ein wenig auseinandersetzen über die Fragen, die einige von Ihnen mündlich und schriftlich an mich gerichtet haben. Manche von diesen werden vielleicht in dem, was ich, nachdem diese Fragen an mich gerichtet wurden, gesprochen habe, eine Antwort vermißt haben. Aber dann mögen sie sich fragen, ob ihre Frage richtig gestellt war. Ich sagte zu Anfang, Sie sollten dann fragen, wenn in einem Augenblick Ihnen das, was ich sagte, nicht klar, nicht eindeutig genug ist, wenn Ihnen dem gegenüber irgend ein Zweifel, eine Unsicherheit bleibt, wenn Sie, falls Sie nun über das hinaus weiter mit mir gehen würden, sozusagen über diese dunkle, unsichere Stelle hinweggehen müßten. Aber nicht habe ich gemeint, daß Sie irgendwie dem, was ich zu sagen habe, vorgreifen. Was ich an einzelnen Fragen, die an mich gestellt worden sind, ein Vorgreifen nennen muß, das ist, daß hier in diesen Fragen ein bestimmter, fest überkommener oder gelesener oder gehörter Begriff von Religion angewandt wird auf das, wovon ich sprach. Und das ist nicht recht. Denn Sie können das, was ich zu sagen habe, nicht aufnehmen, wenn Sie daran herantreten mit einem festen Begriff, dies und dies sei Religion, und wenn Sie nun das anwenden darauf, was ich zunächst negativ, ablehnend, ausscheidend sage. Dann gehen wir nicht zusammen, dann machen wir den Weg, den diese Vorlesung bedeuten soll, nicht wahrhaft zusammen. Denn ich will ja versuchen, mit Ihnen zusammen zu einer zulänglichen Konzeption dessen, was wir Religion nennen, zu kommen. Nehmen wir da aber vorweg und stellen wir etwas Festes, Starres, Abgeschlossenes schon in dieses erste Stadium

hinein, dann kann es jedenfalls so, wie wir hier zuammen sind, nicht geraten.

Ich möchte Sie also bitten, zu fragen und möchte Sie noch einmal bitten, die Fragen aber doch nicht auf etwas, das Sie wissen oder zu wissen glauben, anzuwenden und dazu in Gegensatz zu bringen, das eine am andern zu messen, sondern einfach zu fragen: Wie ist dies gemeint? Was ist darunter zu verstehen? Ich kann hier nicht weiter, hier ist etwas dunkel für mich. Dadurch fördern Sie nicht etwa bloß die Verständigung zwischen mir und dem Fragenden, sondern Sie fördern das Ganze, das, was wir hier als Ganzes tun. Dem möchte ich noch hinzufügen: Es ist auch in Fragen darauf hingewiesen worden, daß die Religion mit den Sphären, von denen ich hier gesprochen habe, auf diese und diese Weise zusammenhänge. Das ist sozusagen als Einwand formuliert worden. Aber darüber brauche ich wohl gar nicht zu sprechen, daß die Religion mit allen diesen Sphären aufs engste zusammenhängt, daß eine gegenseitige Beeinflussung auf allen diesen Gebieten herrscht. Wenn ich zum Beispiel die Abhängigkeit der Religion von der Kunst negiert habe, so wollte ich damit selbstverständlich nicht sagen, daß die Religion nicht auf die Kunst die stärksten Einflüsse stets ausgeübt habe, daß sie sich in ganz besonderer Weise in der Kunst ausdrücke, und daß auch die Kunst in ihrem Schöpfertum immer wieder an das Religiöse rühre. Ich habe hier und da etwas von diesen Wechselwirkungen angedeutet, aber von ihrem ungeheuren Bereich wollte ich hier und will ich hier nicht sprechen. Es gilt nur und gilt auch jetzt noch nur, das abzulehnen, daß Religion irgend abhängig sei von einer dieser Sphären, daß sie irgend Funktion sei einer dieser in sich beschlossenen Tätigkeiten des Menschengestes.

Kritik der Psychologie –
Schleiermacher und Rudolf Otto

*Critique of Psychology –
Schleiermacher and Rudolf Otto*

In diesem Sinne habe ich bisher gesprochen von der Sphäre des Lebens, der Gesellschaft, der Kultur, von diesen objektiven Sphären, wenn man es so nennen will. Ich habe das vorige Mal gesprochen von den Sphären des personalen Geistes, von der ästhetischen, der ethischen, der logischen Sphäre, und es bleibt mir jetzt hier in diesen einleitenden Darlegungen nur noch übrig, von der einen zu sprechen, die scheinbar die Grundlage aller ist, und der man immer wieder die Religion als ein von ihr abhängiges, in ihr Wurzelndes zuzuschreiben versucht hat und versucht. Ich meine die

psychologische Sphäre.¹ Was ist nun eigentlich, was bedeutet nun eigentlich diese Sphäre? Es ist hier, wie mir scheint, schwerer als bei einer der Sphären, von denen ich bisher gesprochen habe, die Abgrenzung genau zu treffen, und zwar deshalb, weil der Begriff, der der Sphäre zugrunde liegt, der Begriff der Seele, voller Klippen ist, weil er nicht so eindeutig ist wie einer der Begriffe, die den anderen Sphären zugrunde liegen, sondern weil hier in der psychologischen Sphäre von Seele gesprochen wird in einem ganz bestimmten Sinn. Und über diesen Sinn wollen wir uns zunächst klar werden. Vielleicht geht es am ehesten dadurch, daß wir uns klar werden, in welchem Sinne *nicht* von Seele gesprochen wird, wenn man Psychologie treibt. Wenn nämlich Seele, wie es mir scheint, nichts anderes bedeutet als die Beziehung des Menschen zur Welt, zu Dingen, zu Wesen, zu Menschen, zu dem Sein, zu sich selbst, ist dies diese Beziehung, insofern sie von Menschen unmittelbar gewußt wird, insofern der Mensch unmittelbar von ihr weiß, ohne Andere fragen zu müssen, insofern Seele einfach diese Beziehung bedeutet, also etwas, in das der Mensch eingefügt ist, das sich immer wieder zwischen den Menschen und allem Sein stiftet, und das der Mensch nun als Person weiß, unmittelbar weiß. Wenn Seele dieses brückenhafte Wesen bedeutet zwischen Mensch und Welt, insofern der Mensch unmittelbar davon weiß, ja dann freilich brauchen wir Religion nicht gegen die Abhängigkeit davon zu verteidigen, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf. Denn die Seele in diesem Sinne bildet in der Tat eine wesentliche Voraussetzung des Religiösen, nicht das Religiöse, aber eine wesentliche Voraussetzung. Aber diese Seele ist nicht Gegenstand der Psychologie, sondern das, was Gegenstand der Psychologie ist, womit Psychologie sich befaßt, das ist etwas von der menschlichen Weltbeziehung Herausgehobenes, Isoliertes, Abgehobenes, es ist sozusagen der isolierte Anteil des Menschen, der so betrachtet wird, als ob er für sich bestünde, als ob er ein in sich geschlossener Apparat wäre, und in dem man sich nun als in einem solchen beschlossenen Bereich auskennt gerade so wie in irgendeinem Teil der Welt, der ebenfalls so isoliert und für sich betrachtet wird, und in dem man nun verschiedene Arten, verschiedene Gruppen von Phänomenen unterscheidet, den man in verschiedene Teilbezirke einteilt, Denken, Fühlen, Wollen, und wie immer diese Dinge heißen mögen, an dem man verschiedene Empfindungscharaktere und dergleichen kennt, innerhalb der

¹ Compare with an address on psychology that Buber presented in Zürich in 1923: "Von der Verseeleung der Welt," in *Nachlese* (Heidelberg, 1965) pp. 146-147.

Sphäre der orientierenden Wissenschaft sicherlich von Interesse und von Bedeutung, für das, wovon wir sprechen, nicht unmittelbar wichtig.

Ich möchte aber, ehe ich weiter gehe, fragen, ob ich verstanden werde. Wenn hier etwas unklar ist, so bitte ich, mich jetzt zu fragen. Ich meine: unklar in dieser Unterscheidung zwischen der Seele, die nichts anderes ist als die Beziehung des Menschen zur Welt, insofern er unmittelbar von ihr weiß, und zwischen der Seele als Gegenstand der Psychologie, das heißt, etwas von der Welt Abgehobenem, etwas, was im Menschen vor sich geht, ein[em] Prozeß, der im Menschen beschlossen ist. Und da gibt es nun verschiedene Gruppen, Arten von Phänomenen, die zueinander in verschiedenen Beziehungen stehen, und über die man verschiedene Dinge, über deren Art, Ablauf, Verbindungen man verschiedene Dinge aussagen kann. Diese Seele in letzterem Sinne, das ist es, von der man die Religion funktionell abhängig machen will, wenn man sie psychologisch betrachtet. Das heißt, ich sagte es schon das vorige Mal, das, was ich sage, wendet sich nicht gegen die psychologische, die wissenschaftlich-psychologische Behandlung der Religion, nicht gegen die Wissenschaft der Religionspsychologie, die innerhalb der Weltorientierung ihren bestimmten Platz hat, sondern dagegen, daß die Religion in ihrem Wesen von dieser Sphäre abhängig gemacht wird, daß sie nicht in einer selbständigen Existenz, sondern in einer durch diese Sphäre bedingten Existenz gesehen wird. Vielleicht wird das, was ich meine, deutlicher, wenn ich Ihnen ein Beispiel dessen gebe, wie etwa mit dieser Funktionalisierung, dieser Psychologie verfahren wird. Innerhalb dieses seelischen, dieses psychischen² Apparats werden verschiedene Gruppen von Phänomenen unterschieden. Notwendigerweise muß also das Religiöse, wenn es davon abhängig gemacht wird, einer dieser Gruppen zugeschrieben, zugeteilt werden, etwa der der Gefühle.

Und Sie wissen ja, wie das Religiöse gerade in der deutschen Religionsphilosophie besonders als Gefühl aufgefaßt worden ist, etwa als das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, oder, wie es neuerdings etwas anders formuliert worden ist, als das Kreaturgefühl.³ Nun möchte ich davon absehen, daß damit, mit jeder solchen Bestimmung nur ein kleiner Teil, ein bestimmter, dem philosophierenden Menschen vertrauter Teil der religiösen Ausdehnung umschlossen wird. Nur andeuten will ich, daß

² A misspelling in this word was corrected by Buber.

³ Cf. IuD, p. 132 (97-98): »Man will als das wesentliche Element in der Beziehung zu Gott ein Gefühl ansehen, das man Abhängigkeitsgefühl, neuerdings genauer Kreaturgefühl nennt.«

man mit nicht wesentlich geringerer Berechtigung wie von dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl auch von einem schlechthinnigen Unabhängigkeitsgefühl im Religiösen sprechen kann, und daß große Religionen, nicht bloß persönliche Religiositäten, sondern große Religionen gerade in dem Unabhängigwerden des Geistes, daß gerade dieses Faktum der Geist von allem, was er irgend sein zu nennen gewohnt ist, unabhängig wird.⁴ Freilich ist das ein anderes Unabhängigkeitsgefühl, anders verstanden als das Abhängigkeitsgefühl, von dem die Rede war, und anders bezogen.

Aber es zeigt sich, wie gefährlich es ist, wie verengend und verarmend es wirkt, wenn man ein Gefühl, ein bestimmtes Gefühl zum Wesen des Religiösen macht, wo doch Gefühle notwendigerweise in einer Polarität stehen, jedem Gefühl sein Gegengefühl notwendig entspricht, und es erst in diesem Gegengefühl sich selbst deutlich macht, die Lust am Schmerz und der Schmerz an der Lust, die Spannung an der Lösung und die Lösung an der Spannung, daß also hier eines dieser polaren Gefühle aus irgend einer solchen Polarität herausgegriffen und als das religiöse benannt wird.⁵ Aber davon abgesehen, was bedeutet eigentlich für diese Psychologie, von der wir sprechen, das Gefühl?

Doch wohl nichts anderes, es ist im Grunde genau so wie alles in dieser Psychologie eigentlich nur negativ bestimmbar, es bedeutet an einem seelischen Phänomen das, was nicht als ein Draußen aufgefaßt werden kann. Was nicht irgendeinem Teil der sogenannten Außenwelt, also was nicht der von der Seele abgehobenen Außenwelt zugewiesen werden kann, das nennt man Gefühl, was, wenn man all das aus einem seelischen Vorgang abzieht, was auf dieses oder dieses Ding bezogen werden kann, dann bleibt so etwas übrig, was dem Kein-Ding entspricht, und das nennt man Gefühl. Ja, ich weiß vom Standpunkt dieser Psychologie aus keine zulanglichere Definition, aber wenn mir vielleicht einer von Ihnen eine sagen kann . . . wohlgermerkt vom Standpunkt dieser Abhängigkeitsphilosophie⁶ aus, von dem wir sprechen, ich weiß jedenfalls keine andere, und

⁴ Cf. *ibid.*: »So richtig die Heraushebung und Bestimmung dieses Elements ist, so sehr wird durch dessen gegengewichtslose Betonung der Charakter der vollkommenen Beziehung verkannt.«

⁵ Cf. *ibid.*: »Vor allem aber hat jedes Gefühl seinen Platz innerhalb einer polaren Spannung; es zieht seine Farbe und seine Bedeutung nicht aus sich allein, sondern aus seinem Gegenpol auch; jedes Gefühl ist gegensatzbedingt.«

⁶ The stenographer, who apparently did not understand the content, wrote above "Abhängigkeitsphilosophie" the word "Apparatpsychologie."

zwar weiß ich wohl, daß diejenigen, die die Definition aufstellen, von der ich spreche, etwa die des Abhängigkeitsgefühls, Psychologie nicht so meinen, aber alle diese Definitionen werden unvermeidlich, unüberwindlich hineingezogen in diese Grundeinstellung des Psychologischen überhaupt.

Gewiß, es mag betont werden, daß dieses Abhängigkeitsgefühl⁷ nicht psychologisch, sondern metapsychologisch gemeint ist, daß nicht etwas damit gemeint ist, was der Subjektivität anhaftet, was von der Verschiedenheit der Individuen abhängig ist, sondern etwas darüber Hinausgreifendes, Gemeinsames, Allgemeines, Substantielles, oder wie man das nennen mag. Aber das kann immer nur postuliert, niemals wirklich gesetzt und aufgeschlossen werden, weil es innerhalb der psychologischen Sphäre eben nur dieses gibt, diese Stücke dieses so konstruierten Apparats, weil es dieses Metapsychologische da, wo man von Gefühlen redet, nicht gibt. Gefühle sind in einer Vielheit von Gefühlen und anderen Dingen drin. Da grenzt eins ans andere, ein Gefühl wird durch das andere begrenzt, durch das andere berichtigt, durch das andere übertroffen, durch das andere aufgehoben. Und in dieser Welt der Gefühle soll es nun etwas geben, was das Religiöse zum Wesen oder zum Gegenstand hat. Ja, ich weiß nicht, wie man es fertig bringen will, dieses Religiöse dem Ganzen, der Enge, der Subjektivität zu entheben. Das ist und bleibt ein Abgeschnittensein, das ist und bleibt etwas, was nicht wirklich mit dem Menschen, am Menschen geschieht, sondern etwas, was angeblich im Mensch[en] vor sich geht, eingepreßt in dieses Geschehen im Menschen, von seinen Kammern begrenzt, von seinen anderen Vorgängen vorn und hinten eingeschränkt und eingengt. Das soll das Religiöse sein. Das soll die Beziehung zum Absoluten betreffen.

Und es wird nicht besser, wenn man irgendeine andere Kategorie statt des Gefühls nimmt. Es wird nicht besser, wenn man etwa statt von Gefühlen von Vorstellungen oder von Trieben spricht, wie man neuerdings von einem religiösen Trieb gesprochen hat, als ob Trieb in der psychologischen Welt irgend etwas anderes wäre als das Streben nach Beseitigung eines Mangels, und als ob Mangel in dieser psychologischen Welt irgendwie faßbar wäre, anders als im Gegensatz zu einem Haben, zu einem Besitzen. Und da versagt freilich diese Psychologie ganz und gar, wenn sie dieses Korrelat, diesen Gegensatz, diesen notwendigen Gegensatz zu diesem Mangel, dieses Haben, dieses Besitzen, irgendwie in dieser ihrer Welt der Psychologie aufzeigen soll.

⁷ Cf. *IuD ibid.*, entire passage.

Auf eine Frage: Sie begehen den Fehler, den ich vorhin gemeint habe. Wir wollen jetzt doch uns auf die Sprache, die Begriffssprache dieser Einstellung einlassen. Wir wollen nicht davon sprechen, wie etwa diese Einstellung zu überwinden wäre, sondern fragen: Läßt sich von dieser Einstellung aus das Religiöse irgend zulänglich fassen? Und da möchte ich diejenigen, die von dieser Einstellung aus das Religiöse faßbar meinen, bitten, das vorzubringen von dieser psychologischen Einstellung aus.

»Er hat Gott erlebt«

»He has experienced God«

Diese Einstellung ist in unserer Zeit, ich möchte sagen, noch auf die Spitze getrieben worden durch einen Begriff, den wir leider nicht unbesprochen lassen dürfen, obwohl ich das Wort nachgerade ungern in den Mund nehme. Ich meine den Begriff des Erlebnisses. Ich darf Ihnen versichern, daß ich im allgemeinen ein geduldiger Mensch bin. Aber einmal wurde ich sehr ungeduldig und sehr unduldsam, ich kann es nicht anders nennen. Das war, als mir einmal jemand über einen ziemlich bekannten Schriftsteller sagte, »er habe Gott erlebt«. ⁸

Ich bin einigermaßen an die Hölle gewöhnt, die der Mißbrauch dieses Wortes bedeutet. Ich weiß ganz genau, wie es in dieser Welt, in dieser höllischen Welt, in der wir leben, deren Pein wir alltäglich, allmorgendlich ausgesetzt sind, zugeht.

Aber da wurde es mir unheimlich. Da hatte der Mißbrauch doch offenbar seine Grenze erreicht. So weit mußte er in der Tat gedeihen. Erleben, ja, das Wort Erleben, Erlebnis hatte zweifellos und hat auch

⁸ It is interesting to trace the development of Buber's attitude towards Erlebnis, religious experience. In the story "A Conversion" (*Werke*, I, pp. 186-187), in which Buber relates an incident that occurred around 1914, he describes a religious experience positively and as the exception to everyday life: an »otherness which did not fit into the context of life. . . . The 'religious' lifted you out [and was an] . . . illumination and ecstasy and rapture held without time.« However, in 1918 Buber began to criticize his earlier attitude towards religious experience. See "Der heilige Weg" (1918), *Judentum*, p. 90; and "Cheruth" (1919), *Judentum*, p. 126: »Aber es kann die wunderliche Perversion eintreten, daß einer sich in dem Wahn gefällt, er habe sich dem Unbedingten ergeben, dieweil er sich ihm von Grund aus entzogen hat, indem er das Ereignis seiner Berührung zum »Erlebnis« mißbrauchte; [. . .] er hat eine sublime Stunde genossen; er kennt die Antwort nicht, er kennt nur die »Stimmung«; er hat Gott psychologisiert.« See also *infra*, Lecture VI, p. 112 and note 2 there.

jetzt seine Berechtigung, wo es gilt, innerhalb des Lebens, des Ablaufs des Lebens an einzelnen Punkten die Subjektivität zu unterstreichen, darauf hinzuweisen, daß es diesem Leben gegenüber, oder sagen wir besser, daß es innerhalb dieses Lebens Momente gibt, wo wir unseren Ichbezug besonders stark fühlen, wo wir nicht einfach es hinnehmen können wie immer, daß es mit uns lebt, daß es dieses Ich lebt, nicht nur, daß es nominativ dieses Ichsubstantiv lebt, daß einfach dieses unser Leben gelebt wird, sondern daß wir besonders spüren und vielleicht auch bedenken müssen, daß wir es leben. Und dieser Ichbezug kristallisiert sich manchmal an einzelnen Vorgängen, so daß wir nicht mehr sagen können: ich lebe, sondern: Ich erlebe das, ich hole mir dies heraus als etwas, was nun ganz als Subjektivität schwingt. Es geht etwas vor sich, was ich, um ihm gerecht zu werden, nicht anders als Erlebnis nennen will. Diese intimen Dinge der Subjektivität sind wirklich da, und ich selbst bin dafür eingetreten, daß man sie Erlebnis nennt. Aber es möchte mich fast gereuen.

Denn was seither Erlebnis genannt wird, das bedeutet eigentlich fast das Umgekehrte. Es bedeutet, daß das Leben subjektiviert wird, daß das Leben aus einem großen Kontinuum, aus einer großen Stetigkeit, raumzeitlichen Stetigkeit, in der wir stehen, in die wir eingefügt sind, an der wir teilnehmen, verwandelt wird in so ein Herausholen von Dingen zum Gebrauch und Geschmack unserer Subjektivität, und zwar so, daß die Stetigkeit ganz und gar zerrissen wird und nichts anderes übrig bleibt als unstete Momente, und zwar nicht etwa Ereignisse, die eingefügt sind in das Sein, sondern Erlebnisse, Kostbarkeiten der Seele, wie man wohl sagt. Und zu einer dieser Kostbarkeiten sozusagen, zu einem wirklichen Raffinement dieses erhöhten Lebens wird das Religiöse gemacht.

Hier also der letzte Abschied an Zusammenhang, an Wirklichkeit, an etwas, worin man steht, worin man eingehüllt, eingewoben ist. Hier ganz und gar das Religiöse hereingenommen in die Flüchtigkeit, die Unverbundenheit, die Losgerissenheit von Seelenmomenten. Das ist unter allen Fiktionen, die aus dem Religiösen gemacht worden sind, die allerfiktivste. Das ist nicht mehr das Zuschreiben des Religiösen an irgend eine Sphäre, sondern das ist die Vernichtung, die Vernichtung des Religiösen.

Max Scheler

Max Scheler

Man hat in der letzten Zeit dies wohl zu spüren begonnen, und einer der Versuche, auf diesen Unfug zu reagieren, ist ein sehr interessanter psychologischer Versuch immerhin doch, obwohl er sich nicht psychologisch

meint, doch noch psychologischer Versuch. Das ist der Versuch von Max Scheler,⁹ das Religiöse aufzufassen in seinem wesentlichen Vorgang als einen Akt. Es wird unterschieden zwischen zwei verschiedenen Arten von Akten der Seele. Es wird also gesagt: Nicht so ist es, als ob das Religiöse da irgendwo in den Gruppen der psychischen Phänomene drinsteckt, oder ein Gefühl oder Trieb oder Vorstellung, oder wie man es nun nennt das gleiche wäre, sondern es tut eine ganz andere Einstellung not. Alle seelischen Vorgänge, sie mögen Vorgänge, Gefühle oder Willensstrebungen sein, die können entweder religiöse oder nichtreligiöse Akte sein, und dieser Akt soll nun nicht bloß auf die psychische Seite beschränkt sein, sondern er fordert sozusagen seinen Gegenstand als notwendige Ergänzung, als notwendiges Substrat des Aktes. Ich sehe darin einen entschiedenen Fortschritt über die psychologischen Formulierungen hinaus. Dennoch scheint es mir, daß auch diese Formulierung im Psychologischen stecken bleibt.

Es ist ja nicht möglich, in diesem Zusammenhang auf den Gegenstand ganz einzugehen, aber ich möchte es Ihnen an etwas deutlich machen. Es wird da davon ausgegangen, daß sozusagen im Psychischen es zwei Dinge gibt, religiöse und nichtreligiöse Akte. Die nichtreligiösen Akte scheinen so gemeint zu sein, daß sie immer auf etwas Begrenztes, auf einen bestimmt vorfindbaren Gegenstand gingen, auf Welt oder einen Teil der Welt, während die religiösen Akte sich dadurch auszeichnen, daß sie schlechthin die Welt und alles irgendwie in die Welt Einreihbare transzendieren, überschreiten. Es ist nun schwer zu fassen, inwiefern es in dem psychischen Leben solche zwei verschiedenen Arten von Dingen geben, nebeneinander geben soll. Aber es zeigt sich bald, daß es eigentlich gar nicht zwei verschiedene Arten sind, denn es wird weiter gesagt: Jeder Mensch vollzieht eigentlich den religiösen Akt. Aber dieser religiöse Akt bezieht sich entweder auf Gott oder einen Götzen. Dieser Götze kann nun irgendwie heißen: Macht, Besitz, Weib, Geld oder irgendwie sonst.¹⁰ Und

⁹ See Buber's criticism of Scheler in 1943: "Die Lehre Schelers," in *Das Problem des Menschen*, in *Werke*, I, pp. 380-400. See also Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig, 1921), p. 559; and Walter Kaufmann's note to the English translation of *I and Thou* (New York, 1970), p. 153.

¹⁰ Cf. *IdD*, p. 149 (124): »Ein moderner Philosoph meint, jeder Mensch glaube notwendig entweder an Gott oder an ›Götzen‹, das heißt an irgendein endliches Gut -- seine Nation, seine Kunst, die Macht, das Wissen, den Gelderwerb, die ›immer neue Überwältigung des Weibes‹ -- ein Gut, das ihm zum absoluten Wert geworden sei und sich zwischen ihm und Gott gestellt habe.«

es genüge durchaus, wenn man dem Menschen zeige, daß er seinen religiösen Akt auf einen Götzen richte. Es genüge durchaus, diesen religiösen Akt auf Gott zu lenken, um nun diesen religiösen Akt sozusagen zu seiner Erfüllung zu bringen. Der Mensch vollzieht etwa den religiösen Akt an dem Götzen Geld, und nun nimmt man ihm diesen Götzen, indem man ihm zeigt, daß das Geld der Götze ist.

Aber eben dies zeigt, daß es mit dieser Zweiteilung gar nicht letzter Ernst ist. Denn wenn der religiöse Akt nicht notwendig in der einen absoluten Seinsbindung begründet ist, sondern wenn er sich auf irgend einen empirischen Gegenstand beziehen kann, nur fälschlich beziehen kann, dann gibt es keine zwei Arten von Akten, sondern dann ist das in Wirklichkeit nur ein bestimmter gesteigerter seelischer Akt überhaupt.

Und es ist nicht erfindlich, inwiefern die Transzendenz des Gegenstandes, das Überschwingen der Welt und alles Welthaften zum religiösen Akt gehöre. Eben das, was vorausgesetzt wird, und dann kann sich ja der Akt an irgendeinen gar nicht transzendenten Gegenstand heften und solange damit auskommen, bis man ihn über die Unangemessenheit dieses Gegenstandes aufklärt. Somit bleibt auch für diese Formulierung noch das Religiöse im Psychologischen, wenn es sich auch dem Psychologischen zu entwinden scheint. Ich kenne keinen von der Welt, von der psychologischen Methode aus keinen entschiedeneren Versuch, sie zu überwinden. Aber auch dieser Versuch scheitert notwendigerweise. Es bleibt immer dabei: Wird das Religiöse eingebettet in die psychologische Welt, dann wird es zugleich notwendigerweise abhängig, verhaftet in der Subjektivität, und es bleibt notwendig verhaftet in der Unstetigkeit, in der Diskontinuität, darin die Vorgänge der Seele beginnen und enden, und unter diese Vorgänge gehört dann auch das Religiöse, ebenso beginnend und endend, von andern Vorgängen begrenzt, abgehoben und von ihnen aufgehoben. Der religiöse Vorgang ist ein korrigierbarer in dieser Fassung notwendigerweise. Er ist von andern Erfahrungen begrenzt, kann von andern Erfahrungen berichtigt, aufgehoben, überholt werden.

Allen diesen Auffassungen ist gemeinsam und notwendig gemeinsam, daß das Religiöse *im* Menschen geschieht, also an dieser Abgeschnittenheit, die diese Psychologie Seele nennt, in diesem im Menschen Eingekapselten, was sie Seele nennt. Nicht aber geschieht hier das Religiöse so, wie es in Wahrheit geschieht, *am* Menschen, *mit* dem Menschen. Psychologisch angesehen, haftet es an ihm als eine rechtmäßige oder unrechtmäßige Erfahrung, aber nicht in ihm als in einer Gegenwart, in einer Wirklichkeit. Ich sagte schon, unter allen Voraussetzungen ist dies die gefährlichste. Denn

von allen andern abgesehen, sie führt am meisten zum eigentlichen Verderben unseres Zeitalters, zur Vermischung, hier der religiösen Begebenheit mit illusionären und halluzinatorischen psychologischen und psychopathologischen Vorgängen.

Und so dürfen wir auch dieser Sphäre die Religion gleichsam entgegenstellen, an ihrem Rande, wahrhaft am Rande der so verstandenen Seele. Ist Seele die Abgehobenheit des Menschen gegenüber der Welt, ist sie die innere Dispensierung¹¹ des Menschen, die Scheidung des Menschen in verschiedene Phänomene und Vorgänge, dann steht Religion als Mahner und Warner am Rande dieser Seele, sie umfassend und ihr die Grenze weisend. Hierher reicht all dieses Abgeschnittensein und Geschiedensein nicht. Hier gilt nur das Ganze und Verbundene. Und wenn auch hier Seele Eingang findet, dann nur die Seele des gegenwärtigen, des wirklichen, nicht die Seele des psychologischen Menschen.

Abschluß

Conclusion

So haben wir den Kreis der Funktionalisierung durchmessen. Und noch einmal, ehe ich in einigen Worten das Ergebnis zu umschreiben suche, das vorläufige Ergebnis, bitte ich Sie: Ist etwas unklar geblieben, so fragen Sie. Denn wir müssen jetzt bald einen starken Schritt über all diese Nein hinausgehen. Wir haben erfahren, daß Religion am Rande aller geistigen Teilwelten steht, am Rande aller, alle jene einzelnen umfassend, jeder die Grenze weisend. Sie kann also selber keine Teilwelt sein. Sie, die alle Sphären des Geistes umfängt, kann keine Sphäre des Geistes sein. Es genügt also nicht, ihr eine selbständige Sphäre neben den anderen zu finden. Es genügt nicht, sie von allen diesen Abhängigkeiten zu befreien und sie nun auf einen dieser Throne zu setzen, ihr einen Platz neben den anderen zu finden, sondern wenn sie ist, muß sie sie alle umschließen, umfassen, umfassen. Aber nicht als ein Zusammengesetztes, sondern als ein Einfaches. Wohl trägt sie ihrer, aller dieser Sphären, Elemente an sich, das haben wir gesehen, und werden wir noch sehen, aller dieser Sphären, und Sie mögen sich selbst, wenn Sie an die einzelnen Sphären zurückdenken, eins nach dem anderen vergegenwärtigen, wie in der Religion alle diese Elemente beisammen wohnen, und doch ist sie nicht aus diesen Elementen aufgebaut.

¹¹ In the margin a reader wrote the word "Dissoziierung."

Und noch eins. Zumeist hatten diese Versuche der Funktionalisierung, diese Versuche, Religion von einer Geistsphäre abhängig zu zeigen, unter anderem die Absicht, die Universalität des Religiösen aufzuzeigen. Das heißt, in den Religionen, in der Vielheit der Religionen das gemeinsame Religiöse, das ihnen allen innewohnende gleiche Religiöse hervorzurufen. Und in der Tat, wenn *das* Religiöse ist, wenn es *ein* Religiöses gibt, dann muß es in allen Religionen und Religiositäten aufgezeigt, geschaut werden können. Und doch nicht als etwas Allgemeines, nicht als etwas Vages und Farbloses, das innerhalb der farbigen Fülle, der Eindeutigkeit, der Plastizität der Religionen nun bestünde, als so ein allgemeiner Begriff, den man aufzeigen kann: den gibt es hier und hier und hier, das heißt, als ein Nichts, sondern als große, lebendige, sichtbare, gelebte Gegenwart.

Das heißt: das Religiöse hat notwendigerweise den Charakter der Vitalität und notwendigerweise den Charakter der Wirklichkeit, der Unaufgebbarkeit. All dies zusammen bedeutet – wir können es nun noch einmal wieder aufnehmen, nachdem wir diesen Kreis der Verneinungen und Ablehnungen durchmessen haben – absolute Gegenwart. Wie dies sei, danach wollen wir von jetzt ab fragen.

IV

Vierter Vortrag: 12. Februar 1922
Fourth Lecture: February 12, 1922

Es-Erfahrungen

It-Experiences

Ich hatte Ihnen schon gesagt, daß wir jetzt, nachdem wir die einzelnen Versuche, die Religion zu einer Funktion eines geistigen Gebietes zu machen, indem wir diese einzelnen Versuche geprüft und abgelehnt hatten,¹ daß wir nun sozusagen von vorn anfangen werden, daß wir, nachdem wir all dieses Nein festgestellt hatten, nunmehr die Frage nach dem Ja ganz von vorn stellen würden, also so, als ob wir all das gar nicht besprochen hätten, und in einem letzten Sinn, wenn nicht dieser ganz bestimmte Zeitpunkt wäre, brauchten wir es nicht zu besprechen. Aber auf diesem neuen Stück Wegs, das wir zusammen gehen wollen,² wird es, so vermute ich, manchem von Ihnen schwer oder unbequemer werden, mitzugehen, und zwar nicht etwa deshalb, weil die Dinge, die wir jetzt zu besprechen haben, komplizierter werden, vielmehr gerade weil sie einfacher sind. So einfach nämlich, daß ihnen eine gewisse Begrifflichkeit, eine gewisse philosophische Terminologie, die sich nun einmal in den meisten Köpfen festgesetzt hat, widerstreitet und daß, wenn ich einen Schritt nach dem anderen gehe, ich befürchten muß, daß mancher von Ihnen sich von jener Begrifflichkeit aus fragen wird, wie sich denn das damit und damit verhalte. Ich möchte daher an Sie die Bitte richten, so-

¹ Lectures I, II, and III form a unit whose theme is the definition of religion as distinct from other spheres of life; Lectures IV, V, VI, VII and VIII are devoted to the development of Buber's own philosophy.

² Compare with Lecture I, p. 47, and note 1; an unpublished motto of IuD (MBA, Ms. Var 350/B9) reads: »Dieses Buch stellt den Anfang eines Wegs dar, den ich weiter zu gehn und weiter zu führen versuchen will.« This theme recurs at the end of the last Lecture (Lecture VIII, p. 152).

weit es Ihnen möglich ist, das, was ich sage, nicht zu halten neben fertige überkommene Formulierungen, sondern es lediglich zu halten neben Ihre Selbsterfahrung, neben das, was Sie von sich aus von diesen Dingen wissen, und die Formulierungen so weit als möglich zu vergessen, also nicht von vornherein davon auszugehen,³ daß jene philosophische Formulierung recht habe, sondern zunächst einmal das ganz dahingestellt sein zu lassen und sich ganz von neuem zu fragen, wie es mit diesen Dingen ist, als ob es gar keine Terminologie und Formulierung gäbe.

Es ist mir einmal in einem Buch ein Satz aufgestoßen, der lautet etwa: »Und da unser bewußtes Leben aus Erfahrungen besteht . . .«, und so ging es weiter. Und dieser Satz kam mir etwas sonderbar vor. Was bedeutet das eigentlich,⁴ daß unser bewußtes Leben aus Erfahrungen besteht? Entweder ist das Tautologie und bedeutet nichts anderes, als daß unser bewußtes Leben aus bewußten Vorgängen besteht, dann sagt der Satz gar nichts, oder aber er sagt mehr als das, denn dann bedeutet er, unser bewußtes Leben bestehe aus Vorgängen, in denen wir etwas erfahren. Erfahrungen wären also Vorgänge, in denen etwas, ein Erwas, ein Gegenstand erfahren wird. Sie wissen ja, wie dieses Wort, dieses merkwürdige Wort »erfahren« entstanden ist. »Erfahrungen« ist ja ein sehr später Plural, ursprünglich gibt es das Wort nur im Singular: »Erfahrung«, und das ist nämlich das, was man sich erwirbt, wenn man fährt, wenn man die Welt oder ich möchte fast sagen die Dinge befährt. Man erfährt die Dinge und holt sich aus ihnen, indem man sie erfährt, Erfahrung heraus, man bekommt ein Wissen von den Dingen sozusagen aus den Dingen heraus und dieses Wissen hat eben die Dinge zum Gegenstand. Man erfährt, was die Dinge sind, was an den Dingen ist.⁵ Immer also handelt es sich um ein Etwas, das erfahren wird. Man bekommt die Beschaffenheit der Dinge zu wissen, also ein Wißbares und Aussagbares zu fassen.⁶

Wenn jener Satz also etwas besagen soll, jener Satz, daß unser be-

³ Compare with the beginning of Lecture III.

⁴ Cf. IuD, p. 80 (11): »Man sagt, der Mensch erfahre seine Welt. Was heißt das?«

⁵ Cf. IuD, p. 80 (11): »Der Mensch befährt die Fläche der Dinge und erfährt sie. Er holt sich aus ihnen ein Wissen um ihre Beschaffenheit, eine Erfahrung. Er erfährt, was an den Dingen ist.« »Ich erfahre Etwas.« This theme recurs in Lecture V: »Man erfährt Etwas, man befährt es.«

⁶ »Vorgang«, »aussagbar« and »wißbar« are terms more typical of the vocabulary of the Lectures than of IuD.

wußtes Leben aus Erfahrungen besteht, so dürfte er wohl dies besagen: Unser bewußtes Leben bestehe aus solchen Vorgängen, worin wir etwas Wißbares, Aussagbares von der Beschaffenheit der Dinge, das heißt, der äußeren und inneren Dinge erfahren.⁷ Denn selbstverständlich gehören zu dem Bezirk dieser Erfahrungen auch die inneren Erfahrungen. Es müssen durchaus nicht Dinge der Außenwelt sein, die wir erfahren, sondern es können auch innere Vorgänge sein. Und dieser Satz würde nur verschoben werden, wenn es wahr wäre, daß wir auch irgendwelche über den Bereich der sinnlichen und im engeren⁸ Erfahrungen hinausgehende hätten. Wenn das, was man gewöhnlich von irgend geheimen Erfahrungen oder wie man es nennt, wahr wäre (was ich dahingestellt sein lassen möchte), so würden das auch nur immer Vorgänge sein, in denen wir ein Etwas aus irgend einem Bereiche erfahren, indem wir etwas Wißbares und Aussagbares, einen wißbaren und aussagbaren Inhalt gleichsam zugeführt bekommen. Und nun ist die Grundfrage, von der wir ausgehen wollen: Besteht in der Tat unser bewußtes Leben aus solchen Vorgängen? Machen in der Tat solche Vorgänge, solche Erfahrungen unser bewußtes Leben aus? Und da möchte ich Sie selbst bitten, sich ganz unabhängig von irgendwelchen fertigen Formulierungen zu fragen: Wie verhält es sich damit? Wenn Sie nicht unter dem Einfluß irgend einer Begrifflichkeit, sondern ganz unbefangen sich auf sich selbst besinnen,⁹ gibt Ihnen Ihr Gedächtnis in der Tat Ihr bewußtes Leben wieder als eine Reihe von Erfahrungen und nichts weiter? Oder gibt es Dinge, gibt es Momente, gibt es Vorgänge in Ihrem Leben, die Sie nicht als Erfahrung bezeichnen können?¹⁰ Das heißt: Gibt es Vorgänge in Ihrem Leben, bei denen Sie nicht ein Etwas, die Beschaffenheit eines Etwas, ein Wißbares und Aussagbares zugeführt bekommen, sondern wo Sie irgend einem Ding, einem sogenannten äußeren oder soge-

7 Cf. IuD, p. 80 (11): »Daran wird nichts geändert, wenn man zu den ›äußeren‹ die ›inneren‹ Erfahrungen fügt.«

8 The stenographer may have left a space for a missing word.

9 See footnote 3 of this Lecture.

10 See Lecture V, p. 99, and IuD, p. 80 (11): »Aber nicht Erfahrungen allein bringen die Welt dem Menschen zu.« See also IuD, pp. 98–99 (39–40): »Nur Es kann geordnet werden. Erst indem die Dinge aus unsrem Du zu unsrem Es werden, werden sie koordinierbar. Das Du kennt kein Koordinatensystem. [...] Es gibt Augenblicke des verschwiegenen Grundes [...] Diese Augenblicke sind unsterblich ...« The contrast between "Erfahrung" – "experience," and "Augenblick" – moment, is found in his early philosophy. See *Daniel* in *Werke*, I, pp. 15, 20, 21, and 22.

nannten inneren Ding – wir werden auf diese Unterscheidung noch zu sprechen kommen – wo Sie irgend einem Ding anders gegenüberstehen als einem erfahrbaren Gegenstand, als einem Gegenstand, über dessen Beschaffenheit ich etwas wissen und aussagen kann, zu wissen und auszusagen bekomme. Ist Ihnen allen meine Frage klar? Denn wir können nicht weiter, wenn dies nicht der Fall ist.

Frage: Ist auch zu unterscheiden zwischen Erlebnissen und Erfahrungen?¹¹

Antwort: Ja. Ich habe den Begriff Erlebnis ja schon einmal besprochen. Der Begriff kommt mir sehr unbestimmt und unzulänglich vor, weil das etwas Seelisches ist, was in mir vorgeht, nicht also ein Vorgang, an dem ich teilnehme. Zweitens aber, weil damit eigentlich gar nichts Bestimmtes, Faßbares gesagt ist. Ich kann ja auch die Erfahrungen Erlebnis nennen, wenn ich will. Erlebnis bedeutet nichts anderes, als daß ich irgend ein Stück meines Lebens sozusagen mir als einem Subjekt zuschreibe, auf mich beziehe. Aber was das eigentlich ist, das ist damit nicht gesagt, wie ich diesen Ausdruck schon seines schwankenden, vagen Charakters wegen vermeide.

Ich glaube aber, daß es ein viel einfacheres und richtigeres Wort gibt, um das zu bezeichnen, was es außer¹² Erfahrungen in unserem bewußten Leben gibt. Ehe ich aber darauf komme, will ich vielleicht die Sache noch von einer anderen Seite fassen. Es wäre mir lieb, wenn möglichst Sie selbst, an diesen Punkt, den ich meine, kämen. Das, was mit Erfahrungen gemeint ist in dem Sinn, in dem wir eben sprachen, das könnte man vielleicht auch etwas enger bezeichnen als Es-Erfahrungen. Ich erfahre immer ein Etwas, einen Inhalt, einen Gegenstand, etwas, was sich auch in der Welt der Dinge, der inneren und äußeren, befindet als ein Es. In dem Sinne kann ich vielleicht sagen: Diese Erfahrungen bedeuten Es-Erfahrungen. Und wenn wir den Ausdruck Erfahrungen noch einen Augenblick beibehalten wollen, ehe wir ihn aufgeben, so könnte man vielleicht zunächst einmal fragen: Gibt es vielleicht eine andere Art von Erfahrungen? Gibt es nur Es-Erfahrungen? Gibt es nur solche Vorgänge, wo uns die Dinge als ein Es,

11 Cf. IuD, p. 152 (129): »Der Moment der Begegnung ist nicht ein ›Erlebnis‹.« On Buber's negative attitude to "Erlebnis," see Lecture III, note 8. The question from the member of the audience is based on his knowledge of *Daniel*; the audience is unaware that Buber had changed his position.

12 This word was written into the manuscript with a red pencil by Buber. In the following pages there are numerous corrections made by Buber in red pencil.

als ein Etwas in der Welt der Dinge zugeführt werden? Oder gibt es Vorgänge, in denen uns ein Ding oder Wesen aus der äußeren oder inneren Welt anders entgegentritt?¹³

Frage: Das Fühlen, das Erfühlen?

Antwort: Fühlen ist auch eine Art von Erfahrung, wo wir immerhin ein Es, wenn auch seelischer Art, möge es nun ein Gefühl der Spannung oder Lösung, der Lust oder Unlust sein, haben.¹⁴ Wir lokalisieren es nicht in einer Außenwelt, aber immerhin ist es ein bestimmter Inhalt, den wir auf diese Weise erfahren. Wir können irgendwie dieses Gefühl beschreiben, es ist ein Gefühl unter Gefühlen, wir können davon aussagen: So und so verhält es sich damit.

Frage: Ich glaube allerdings, daß alle Erfahrungen Es-Erfahrungen sind. Ob allerdings diese aussagbare sind, ist die zweite Frage. Mir ist der Gedanke aufgekommen, als ob Es-Erfahrungen mit aussagbaren Erfahrungen zusammenhängen.

Antwort: Aussagbar, damit meinen wir natürlich nicht, von diesem Individuum, in diesem Moment aussagbar, sondern überhaupt aussagbar.

Frage: Ja. Dann wäre noch die Frage, ob dieses Es in seiner Ganzheit aussagbar wäre, ob nicht ein letzter Rest übrig bliebe, während die Erfahrung natürlich immer eine Es-Erfahrung sei.

Antwort: Das ist ganz richtig. Nun wäre die Frage, ob dieses Übrigbleibende auch wirklich noch als ein Es erfahren wird. Ich gebe zu, daß es eigentlich nur Es-Erfahrungen gibt, aber scheinbar möchte man sagen, daß es noch andere Erfahrungen gibt.

Frage: Es sind keine Erfahrungen, sondern es ist ursprünglich Wissen, ein Wissen um, ein Offenbartwerden.¹⁵

¹³ Buber's didactic method is apparent; first he speaks of "Erfahrung" - "experience," then of "Es-Erfahrung" - "It-Experience," and finally of the limitation of the It-Experience.

¹⁴ Cf. IuD, p. 80 (10): »Ich fühle etwas. [...] Aus alledem und seinesgleichen allein besteht das Leben des Menschenwesens nicht. All dies und seinesgleichen zusammen gründet das Reich des Es.«

¹⁵ Cf. IuD, p. 80 (11): »Und daran wird nichts geändert, wenn man zu den »offenbaren« Erfahrungen fügt, in jener selbstsichern Weisheit, die in den Dingen einen verschloßnen Abteil kennt.«

Walter Kaufmann (p. 56) translates "offenbaren" as "manifest" and adds that this term does not have religious overtones. Note also that in this case Buber incorporated a student's question into the book.

Antwort: Ich meine etwas ganz Einfaches.

Frage: Gibt es nur Objekterfahrung oder eine Erfahrung aus dem Subjekt als solchem ohne Objekt?

Antwort: Das würde doch eine seelische Erfahrung sein. Ich erfahre etwas, eine seelische Tatsache.

Frage: Aus dem Innern der Sache nach außen, nicht über die Außenwelt hinüberfahrend.

Antwort: Sie meinen, es wäre dann beschränkt auf etwas, was im Subjekt selbst vor sich geht.

Frage: Nein, dann trifft eben das Wort nicht mehr zu.

Antwort: Ich meine etwas Einfacheres. Nicht irgend eine ganz besondere Abteilung, die nur in besonderen Augenblicken der Gnade¹⁶ betreten wird, sondern etwas, was jeder von Ihnen immer wieder erlebt hat und erlebt.¹⁷

Frage: Vom Ich und Du?

Antwort: Ganz recht, das ist es. In der Tat ist es das ganz Einfache, was anderer Art ist als eine Erfahrung, die wir zunächst einmal einen Augenblick als Du-Erfahrung bezeichnen können. Das ist die einfache Tatsache des Gegenübertretens eines Du. Vielleicht vergegenwärtigen Sie sich auch wieder aus Ihrem Selbstwissen, aus Ihrem Gedächtnis, wie es sich damit verhält.

Vier Beispiele eines Gegenüber
Der Mensch

Four Examples of Encounter
Man

Ich stehe einem Menschen gegenüber, um das deutlichste Beispiel zu geben, den ich liebe. Was bedeutet das, was ist das für ein Vorgang, wenn ich diesem Menschen wirklich gegenüberstehe als einem Du? Bedeutet das, daß ich nun von diesem Menschen jetzt etwas über seine Beschaffenheit erfahre, daß mir nun dieser Mensch irgendwie als ein Er oder eine Sie ge-

¹⁶ Contrast with Buber's statement in IuD, p. 85 (18): »Das Du begegnet mir von Gnaden«. See also *Daniel* in *Werke*, I, p. 13.

¹⁷ This is a fundamental idea in the Lectures; see Lecture I, p. 49: »Gegenwart in diesem Sinne muß für alle sein. Es kann nicht gemeint sein, daß irgendwo ein Teil der Menschen [...] ein Monopol auf sie besäße kraft seiner Auserwähltheit.«

geben ist in der Welt der Dinge und daß ich nun diesen Menschen als eine Summe von Eigenschaften, die ich kenne und aussagen kann, aufnehme? ¹⁸

Wer diese ganz einfache Tatsache der Beziehung kennt (ich glaube, jeder Mensch kennt sie), weiß das. Es ist etwas, was von den Es-Erfahrungen völlig abgehoben ist. Oder mit einem anderen und einem richtigeren Wort bezeichnet, es sind überhaupt keine Erfahrungen, es ist überhaupt nicht etwas, was wir subjektiv bezeichnen können – Erfahrung klingt immer noch subjektiv – sondern etwas, was wir nur objektiv bezeichnen können als einen Vorgang, an dem wir teilnehmen, mit einem Wort, es sind Beziehungen.

Unser bewußtes Leben, um den Satz wieder aufzunehmen, besteht nicht bloß aus Erfahrungen, sondern auch aus Beziehungen. ¹⁹

Und wenn Sie nun in dieser Selbstbesinnung, zu der ich Sie auffordere, noch ein Stück weitergehen, so merken Sie, daß diese Beziehungen, das Verhältnis zu einem Du, zum Du, die ursprünglichen, die wesentlichen Vorgänge des Lebens sind. Ich möchte es vielleicht noch an ein paar andern Beispielen klar machen.

Wir sind ausgegangen von der Beziehung zu einem geliebten Menschen. Dieser Mensch kann mir selbstverständlich auch zu einem Gegenstand der Erfahrung werden. Ich kann ihn in die Welt der Dinge einstellen und nun von ihm, von seinen Eigenschaften etwas zu wissen, zu erfahren, auszusagen bekommen. Er kann mir zu einem Komplex von Qualitäten, zu einem Ding unter Dingen werden, zu einer Erfahrung. Aber das entscheidende Verhältnis zu ihm habe ich in diesem Moment, oder sagen wir richtiger: für diesen Moment verloren. Und ich kann es nur wiedergewinnen, wenn es mir wieder als Du, als etwas, wozu ich in Beziehung stehe und was ich nicht erfahre, gegenübertritt. ²⁰

¹⁸ Cf. IuD, p. 83 (15): »Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend [...] und nicht eine Beschaffenheit, erfahrbar, beschreibbar, lockeres Bündel benannter Eigenschaften.« Note that in the parallel section in the Lectures the central motif of speech is still absent. In the early plan of 1918 (See Part II, Chapter I) and in the Lectures, Buber speaks only of encounter. See infra, p. 215.

¹⁹ Cf. IuD, p. 81 (12): »Die Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung.«

²⁰ Cf. IuD, p. 83 (15–16): »Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in der Beziehung zu ihm, im heiligen Grundwort. Erst wenn ich daraus trete, erfahre ich ihn wieder.« And a few lines above: »... der Mensch,

Nun ein Schritt weiter zu einem vielleicht nicht so selbstverständlichen Beispiel. Wie ist es mit der Natur? Welche sind unsere entscheidenden Beziehungen zur Natur: Wie sehen die aus? Welches sind die entscheidenden Momente, in denen wir von der Natur ²¹ etwas in unser Leben aufnehmen? Sind das die, in denen wir Bestandteile, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, Bestandteile der Natur in unsere Erfahrung aufnehmen? Oder sind es die, in denen wir der Natur gegenüberstehen als einem Du, das uns gegenübertritt und zu dem wir nun diese einzigartige, diese einmalige, unvergleichbare Beziehung haben, die sich in ihrem Wesen eben nur leben, aber ihr Wesen nicht in Erfahrung umsetzen läßt, aus der wir freilich immer wieder in das Reich der Erfahrung hineintreten können und nun von eben dem, wozu wir in der Beziehung standen, nunmehr etwas wissen, erfahren und aussagen können, aber sichtbar, nachdem wir eine Wendung, eine Wegkehr, eine Abkehr vollzogen haben. ²²

Frage: Dürfte man zu dem Wort Beziehungen dann das Beiwort nehmen: Nicht bewußte ²³ Beziehungen?

Antwort: Das möchte ich nicht sagen. Wenn Sie »nicht bewußt« ²⁴ sagen, so klingt das so, als ob es sich um das unbewußte ²⁵ Leben handelt.

Frage: Das meine ich eigentlich nicht.

Antwort: Gewiß, aber es klingt an. Nicht bewußt, ²⁶ ja, insofern nicht bewußt, ²⁷ als wir es eben, wenn wir wissen, im Sinne der Erfahrung meinen als ein Etwas-Wissen. Aber wir dürfen nicht sagen: nicht bewußt. Ich vermeide den Ausdruck deshalb, weil er an unbewußt ²⁸ anklingt, weil wir das hier festhalten wollen; es ist durchaus etwas, was unserem bewuß-

zu dem ich Du sage. Ich kann die Farbe seiner Haare oder die Farbe seiner Rede oder die Farbe seiner Güte aus ihm holen, ich muß es immer wieder; aber schon ist er nicht mehr Du.«

²¹ This word was inserted in Buber's handwriting.

²² In the Lecture Buber gives the example of nature in general: in IuD, however, he uses the specific example of a tree.

²³ This word was corrected in Buber's handwriting.

²⁴ This word was corrected in Buber's handwriting.

²⁵ This word was corrected in Buber's handwriting.

²⁶ This word was corrected in Buber's handwriting.

²⁷ This word was corrected in Buber's handwriting.

²⁸ This word was corrected in Buber's handwriting.

ten Leben angehört, und ich möchte sagen, wir wissen es aber nicht als ein Es, paradox ausgedrückt. Wir wissen den geliebten Menschen und die Natur, zu der wir in Beziehung stehen, aber nicht als ein Es, das wir erfahren.

Die schöpferische Konzeption des Kunstwerkes *Conception of Work of Art*

Ein anderes Beispiel: der Akt des Künstlers. Ich meine die eigentliche schöpferische Konzeption. Dem Künstler erscheint sein Werk, das²⁹ was er in einem sehr ursprünglichen, sehr richtigen Wort die Idee³⁰ des Werkes³¹ nennt, in dem Sinn der Urgestalt des Werkes. Dem Künstler erscheint sein Werk, aber nicht etwa als ein Es in der Welt der Dinge, etwa der inneren Dinge, keineswegs, sondern als ein Du schlechthin, gerade so wie der geliebte Mensch, gerade so wie die Natur, als etwas Ausschließliches.³² Gerade so wie in der Beziehung zum geliebten Menschen nicht etwa nun allerlei Dinge um diesen Menschen herum sind, in denen er als eins von ihnen steht, sondern er ist in der Ausschließlichkeit der Beziehung sozusagen – ich komme darauf noch zurück – die Welt, das Du schlechthin, zu dem man in einer ausschließlichen Beziehung steht. Gerade so wie wir wirkliche Beziehungen zur Natur nur insofern haben, insofern wir uns zu nichts anderem verhalten³³ als zur Natur. Nur dann besteht wirkliche künstlerische Konzeption, wenn die Idee des Werkes oder ich möchte lieber sagen das Werk³⁴ entgegentritt als ein Du in der Ausschließlichkeit der Beziehung, die alles Erfahrbare ausgeschieden hat. Sie sehen schon hier, daß man unrecht daran täte, das Du von dem Es aus zu fassen, also zu sagen: Das Du ist ein Gegenstand, zu dem wir in Beziehung treten.

Denn dieses Werk, das ist von dem Gegenständlichen aus gefaßt sozu-

29 This word was corrected in Buber's handwriting.

30 This word was underlined by Buber; see note 12.

31 This word was corrected in Buber's handwriting.

32 The idea that the conception of a work of art confronts the artist is found in his plan for *IuD*; see *infra*, Part II, Chapter I; see also *IuD*, pp. 83–84 (16): »Das ist der ewige Ursprung der Kunst, daß einem Menschen Gestalt gegenübertritt und durch ihn Werk werden will.« See the entire passage as well as *IuD*, p. 105 (51) and its parallels in Lectures V and VI.

33 This word was inserted in Buber's handwriting.

34 This word was underlined by Buber; see note 12.

sagen noch gar nicht da. Von der erfahrbaren Welt aus gefaßt ist das noch nicht da, sondern ich soll es erst schaffen. Und dennoch stehe ich in Beziehung dazu. Es ist mir in der Beziehung gegenwärtig. Sie sehen also, daß die ganze Ebene der erfahrbaren Welt hier gar nicht mehr zureicht. Denn von der erfahrbaren Welt aus gesehen, müßte man diese Konzeption des Werkes als eine Fiktion bezeichnen, das Werk als etwas Fiktives, das mir bloß in der Vorstellung gegeben ist. In der Welt des Du aber hat dieses geschaute Werk, zu dem ich in Beziehung stehe als einem Du, durchaus unmittelbare und unbedingte Realität. Mit anderen Worten: Das Schaffen, von dem wir hier sprechen, das Schaffen dieses Werkes, das mir als ein Du gegenübertritt, das bedeutet nichts anderes als ein Entdecken, ein Aufdecken dieses Du, ein Hinüberführen dieses Du, allerdings, wie wir gesehen haben, ein Hinüberführen, das notwendigerweise dieses Du auch zu einem Es macht.³⁵ Auf diesen Vorgang werden wir noch zu sprechen kommen, auf dieses Es-Werden des Du.

Die Entscheidung

Decision

Und noch ein Beispiel. (Ich glaube, wir wollen diese Dinge uns immer wieder an Beispielen klar machen, weil sie sonst drohen in eine Starrheit zu fallen, die dem Wesen dieser Erkenntnis widersprechen würde.)³⁶

Noch ein Beispiel, das vielleicht noch mehr verdeutlicht, um welche Ebene es sich handelt. Wir sprachen schon von der Entscheidung des handelnden Menschen.³⁷ Auch die Entscheidung, der Moment, in dem ein Mensch sich entscheidet, dieses zu tun, auch dies ist ein Beziehungsvorgang. Denn wie dem Künstler in der künstlerischen, der schöpferischen Konzeption das Werk entgegentrat als ein Du in der Ausschließlichkeit, die alles andere versinken läßt, so tritt dem sich entscheidenden Menschen seine Tat, die Tat, die er wählt, gegenüber, sie wird ihm gegenwärtig als

35 See note 32; "geschaute Werk" is an analogy to sight and not a dialogical encounter.

36 Buber put this sentence in parenthesis; see note 12.

37 Cf. *IuD*, p. 84 (16): »Die Tat umfaßt ein Opfer und ein Wagnis. Das Opfer: Die unendliche Möglichkeit, die auf dem Altar der Gestalt dargebracht wird; alles, was eben noch spielend die Perspektive durchzog, [...] nichts davon darf ins Werk dringen.« – Buber discussed the concept of decision at length again in the manuscript of *IuD* but reduced it considerably in the book. This section of the manuscript is found in Appendix D.

ein Du in einer Ausschließlichkeit, die alle anderen Möglichkeiten des Handelns versinken läßt, ebenso wie in der künstlerischen Konzeption alle Möglichkeiten des künstlerischen Aktes versanken.³⁸ Alles übrige wird gleichsam durch die Ausschließlichkeit dieser Beziehung verworfen und dieses eine gewählt. Wenn sie sich auch hier scheinbar noch mehr als in den künstlerischen Vorgängen, scheinbar von der Welt der Objekte, der Erfahrung aus gesehen etwas Fiktives, etwas, was noch nicht da ist, in Wirklichkeit von dem Du selbst aus gesehen, also auf der Ebene, von der wir hier sprechen, durchaus etwas Seiendes, wozu ich in Beziehung stehe und was ich nun zu verwirklichen habe.

Denn das ist allen gemeinsam, all diesen Beziehungen ist es gemeinsam: Ich habe das Du, das mir gegenübersteht, nicht zu erfahren, sondern zu verwirklichen.³⁹ Ich mache es nicht zu einer Erfahrung, indem ich in die Beziehung zu ihm trete, sondern ich mache es zu einer Wirklichkeit, zu einer Gegenwart, oder richtiger gesagt, es wird mir, es wird durch mich, es wird mir gegenüber zu einer Wirklichkeit, zu einer Gegenwart. Dies ist allen Beziehungen gemeinsam.

Ich möchte jetzt einen Augenblick innehalten und Sie bitten, wenn irgendwie entweder etwas noch nicht klar ist oder wenn Ihnen noch irgendwie andere Formulierungen diesen Gang durchkreuzen, es mir zu sagen. Sonst möchte ich von einem anderen Punkt aus nun Ihnen dasselbe noch einmal klar zu machen suchen.

Die Entwicklung des Menschen

Development of Man

Wie ist es mit der Entwicklung des Menschen? Oder richtiger gefragt: wie entsteht, wie entwickelt sich das Ich des Menschen? Wir können die Frage ja zwiefach fassen: in der Entwicklung des einzelnen Menschen, des Individuums, und in der Entwicklung des Menschengeschlechts. Die uns unmittelbar gegebene Form ist die des einzelnen Menschen. Wir kennen die

³⁸ Cf. IuD, p. 129 (93).

³⁹ Cf. IuD, p. 84 (17): »Die Gestalt, die mir entgegentritt, kann ich nicht erfahren und nicht beschreiben; nur verwirklichen kann ich sie.« This is perhaps related to Job 4 : 16, which reads (in Buber's translation; *Die Schriftwerke*, 4th edition, Heidelberg, 1976, p. 283): »Einer steht, nicht erkenn ich sein Aussehn, als Gestalt mir den Augen entgegen, was ich höre, ist Schweigen und Stimme«. It is interesting to note the similarities between Buber's discussion of inspiration and Job's description of prophecy.

Anfänge des Menschengeschlechts nicht, und was wir aus dem Leben der sogenannten Naturvölker erschließen durch Analogie, ist auch ziemlich problematisch, denn wir wissen ja in Wirklichkeit nicht, in welchem Entwicklungsstadium sich diese sogenannten Naturvölker befinden.⁴⁰ Dagegen gibt es die unendliche Tatsache des Kindes. Die Entstehung des Ich im einzelnen Menschen ist uns unübersehbar immer wieder neu gegeben. Nun antwortet man gewöhnlich darauf: Das Ich entsteht auf die Weise, und ich möchte nur einfügen, daß hier Entstehung des Ich und Entstehung des Ichbewußtseins ein und dasselbe sind. Ich: das heißt eben, daß der Mensch sich als Subjekt der Welt gegenüberstellt.

Also diese Entstehung des Ich wird gewöhnlich auf diese Weise ausgelegt, daß man sagt: Er, der Mensch, das Kind lernt eben sich von der übrigen Welt abheben. Auf diese Weise, daß er es merkt, daß dieser sein Körper Träger der Empfindungen, seiner Empfindungen ist, auf diese Weise werden die übrigen Dinge, die nicht Träger seiner Empfindungen sind, von ihm selbst abgehoben und so es in die Sonderstellung eingeführt, die es mit dem Wort ich, die der Mensch mit dem Wort »ich« bezeichnet.

Ist diese Beschreibung aber auch wirklich richtig? Ist das richtig, daß das Ich sich auf diese Weise entwickelt, oder nur auf diese Weise entwickelt, daß der Mensch, das Kind sich von den Dingen abhebt, gewissermaßen die Dinge um sich herumstellt als ein Es, Es, Es, Es, um die herum als Dinge, Wesen, Personen um sich herum von ihnen er sich abhebt. Ist es richtig, daß dies das ganze Bild der Entwicklung des Ich ist? Also wohlverstanden, die Abhebung des Ich gegen eine Welt des Es, gegen eine Es-Welt. Oder gibt es nicht eine ganz andere wesentliche Abhebung des Ich?

Nun, wer Kinder beobachtet hat gerade im ersten Jahr, der wird bemerkt haben, daß, und zwar sowohl in der Art des Blicks als in der Art mancher Bewegungen – wir können ja darauf noch näher eingehen – eine ganz bestimmte Art der, man kann es nicht anders ausdrücken, Beziehung zu einem Du, und zwar nicht bloß zu einem für das Kind, etwa die Selbsterhaltung des Kindes wesentlichen Du, also etwa zu der Mutter und dergleichen oder zu der Milchflasche, sondern zu irgend etwas manchmal scheinbar ganz willkürlich Herausgehobenem, ja manchmal zu etwas, was wir gar nicht sehen, was gleichsam in der Luft ist, wonach das Kind aber

⁴⁰ This contradicts *Daniel* and IuD. In *Daniel* Buber idealized the child and the primitive society (*Werke*, I, p. 27). In IuD the emphasis is on both primitive man and child: cf. IuD, p. 90 (25). In the Lectures Buber discusses the child more than primitive man.

dennoch irgendwie zu greifen, zu fassen, ihm entgegenzustreben scheint.⁴¹ Wenn wir dann weiter betrachten, wo schon bewußte Äußerungen mit ein-zubeziehen sind, dann merken wir: das Kind hebt sich nicht etwa bloß und vielleicht nicht einmal wesentlich ab gegen ein Es, sondern es hebt sich wesentlich ab gegen ein Du, zu dem es in Beziehung steht, oder wir können es noch prägnanter sagen: Das wesentliche Leben des Kindes vollzieht sich in Beziehungen zu einem Du.⁴² Und diese Abhebung gegen dieses Du, das Gegenüberstehen zum Du, das ist das, was zunächst das Gefühl des Ich erzeugt, das freilich dann, je mehr es sich in der Welt zu orientieren, zu behaupten, durch Kenntnis zu behaupten sucht, immer mehr sich in eine Welt des Es eingefügt sieht. Wie dies zugeht, darauf kommen wir noch zu sprechen. Das, worauf ich im Augenblick eingehe, das ist, daß das Ich aus dieser Beziehung, das Ichbewußtsein aus der Beziehung zu einem Du entsteht.

Wenn wir das erste, das früheste Leben des Kindes als eine Ungeschiedenheit auffassen, in dem das Ich und das Andere in einer ununterscheidbaren Einheit miteinander verbunden sind, so hebt sich das Ich heraus zunächst als einem Du gegenüberstehend⁴³ und dann erst als gegenüberstehend einer Vielheit von Er, Sie Es, von Dingen. Dieses Du, dem das Kind zunächst gegenübersteht, braucht natürlich durchaus nicht etwa ein lebendes Wesen zu sein, sondern das kann irgend ein Ding sein, dem aber das Kind als einem Du gegenübertritt, das heißt mit der Ausschließlichkeit der Beziehung, die alles andere versinken läßt, so daß dieses eine gleichsam die Welt des Gegenüber,⁴⁴ das Du schlechthin repräsentiert.

Wir können schon von hier aus, auch von hier aus sagen, daß es nicht

41 Cf. IuD, p. 95 (34–35): »Die Ursprünglichkeit des Beziehungsstrebens zeigt sich schon auf der frühesten, dumpfsten Stufe. Ehe Einzelnes wahrgenommen werden kann, stoßen die blöden Blicke in den ungeklärten Raum, einem Unbestimmten zu; und in Zeiten, wo ersichtlich kein Begehren nach Nahrung besteht, allem Anschein nach zwecklos, suchen, greifen die weichen Handentwürfe in die leere Luft, einem Unbestimmten entgegen.« See entire passage.

42 Cf. IuD, p. 94 (33): »Das vorgeburtliche Leben des Kindes ist eine reine naturhafte Verbundenheit«, »... die Sehnsucht geht nach der welthaften Verbundenheit des zum Geiste aufgebrochenen Wesens mit seinem wahren Du.« On the unity that precedes man's life, see also *Daniel* (*Werke*, I, p. 74).

43 Cf. IuD, p. 96 (35–36): »Es ist eben nicht so, daß das Kind erst einen Gegenstand wahrnimmt, dann etwa sich dazu in Beziehung setzt; sondern das Beziehungsstreben ist das erste.« Compare also with IuD, p. 103 (49).

44 This word was corrected in Buber's handwriting.

eine Schicht oder nicht eine Welt des bewußten Lebens gibt, sondern zwei, eine Es-Welt und eine Du-Welt, und zwar so, daß nicht etwa bloß sich das ergäbe aus der Außenwelt, die an den Menschen herantritt, vielmehr ist im Menschen selbst das Du, die Du-Beziehung angelegt. Das Du ist dem Menschen eingeboren, und es ist nicht so, es kann nicht so sein, daß die Dubeziehung entsteht dadurch, daß irgend ein Stück Außenwelt an den Menschen herankommt, sondern schon im Menschen selbst ist⁴⁵ irgendwie diese Du-Beziehung angelegt, das Du ist ihm eingeboren und es entfaltet sich in den Du-Beziehungen.⁴⁶

Alle elementaren Emotionen des Kindes und, soweit wir erschließen können, auch des primitiven Menschen sind auf Du-Beziehungen aufgebaut. Wir haben auf der einen Seite also eine Es-Welt, die zur reinen Trennung zwischen dem Menschen und der Welt tendiert, und wir haben auf der anderen Seite eine Du-Welt, die zur reinen Verbindung des Menschen mit der Welt tendiert, Verbindung, aber nicht Vereinigung.⁴⁷ Dieses Gegenüberstehen von Ich und Du bedeutet immer eine Verbindung, Verknüpfung, aber nicht eine Vereinigung.

Welthaft formuliert, kosmologisch welthaft formuliert könnte man sagen, es gibt drei Weltschichten:⁴⁸ die Schicht Ungeschiedenheit, die Schöpfungswelt, die überhaupt nicht Gegenstand unseres Bewußtseins ist, sondern aus der wir herauswachsen, als die nicht individualisierte Welt, als das Wir, als Individuum heraufsteigen, und dann die zwei Aspekte der Welt, die zwei Weltschichtungen, die uns in einem bewußten Leben möglich sind, die Welt der Wahrnehmung, des Wahrnehmens, des Herausnehmens und Wahrnehmens von Gegenständen, von Es-Inhalten, von Erfahrungen, und die Verwirklichungswelt, die Du-Welt der Beziehung zu einem Du, das wir wirklich gegenwärtig machen oder das uns wirklich gegenwärtig macht. Diese zweite, das möchte ich hier schon andeuten, diese zweite Welt ist die wahre Welt des Geistes.

45 These lines were crossed out by Buber; see note 12.

46 Cf. IuD, p. 96 (36): »Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; *das eingeborene Du*.« Compare with *Daniel* (*Werke*, I, p. 14): »eingeborene Richtung.«

47 This is in contrast to *Daniel* (*Werke*, I, pp. 74, 75): »Ich war die Vereinigung« or »Dieses Ich ist das Ich der Welt. In ihm erfüllt sich die Einheit.«

48 The theme of "drei Weltschichten" recurs in Lecture V, p. 106. This paragraph in the Lectures is reminiscent of Buber's early work.

Ich möchte hier innehalten und Sie bitten, sich bis zum nächsten Mal diese Dinge, die ganz einfach sind, aber die schwierig scheinen, weil die Begrifflichkeit, die uns eingewohnt ist, anderer Art ist, sich diese Dinge recht unbefangen von Ihrem eigenen Leben aus zu vergegenwärtigen, damit es uns dann vielleicht leichter ist, zusammenzugehen. Ich will nur andeuten, welche Schritte wir etwa noch zunächst weitergehen wollen.

Wir wollen nun davon sprechen, inwiefern dieses angelegte Du, die angelegte Beziehung für den Menschen eine Aufgabe bedeutet, für den Menschegeist, inwiefern nun der Konstruktion der Es-Welt, die der Menschegeist vollzieht, der Aufbau einer Du-Welt, einer möglichen Du-Welt gegenübersteht und was den Aufbau dieser Du-Welt hindert. Ich kann das vielleicht auch jetzt schon andeuten, die Tatsache nämlich, daß jedes Du seinem Wesen nach, der Begrenzung seines Wesens nach immer wieder zu einem Es zu werden droht, immer wieder zu einem Es wird. Jedes Du, von dem wir gesprochen haben, jedes endliche Du, zu dem wir in Beziehung stehen, wird immer wieder zu einem Es, wird in den Zusammenhang der erfahrbaren Welt einbezogen.⁴⁹ Es scheint also so zu sein, daß ein Kontinuum einer Du-Welt unmöglich ist. Vielleicht können Sie sich diese Dinge zunächst weiter vergegenwärtigen.

49 Cf. *IuD*, p. 101 (43): »Das einzelne Du muß, nach Ablauf des Beziehungsvorgangs, zu einem Es werden.« This idea recurs in Lecture V.

V

Fünfter Vortrag: 19. Februar 1922
Fifth Lecture: February 19, 1922

Ein Rückblick

A Review

Der Gedankengang, den ich das vorige Mal dargelegt habe, ist für den Weg, den wir zusammen gehen wollen, von so entscheidender Wichtigkeit, daß ich ihn noch einmal, wenn auch zum Teil wieder von etwas anderem Standort aus, Ihnen mitteilen möchte. Das Leben ist im Gegensatz zu der geläufigen, durch die Schulphilosophie verbildeten Auffassung kein einheitlicher Verlauf der Erfahrung.¹ Das heißt, die geläufige Auffassung ist die, wir lebten in einer zusammenhängenden, in der Zeit zusammenhängenden Erfahrungswelt, die der Grundbestand, die einzige Materie, möchte ich sagen, unseres Lebens sei, wir erfahren immer irgend ein Etwas, das nun äußere, wie man sagt – diese ganze Terminologie ist falsch wie die ganze Grundauffassung, nebenbei gesagt, aber bleiben wir dabei – die äußere und innere Art Erfahrung sein kann. Man kann auch darüber hinausgehen und sozusagen von einer gewissermaßen nicht erfahrbaren Erfahrung, von der sogenannten übersinnlichen Erfahrung² sprechen, also die Grenzen des Erfahrbaren erweitern und in die Erfahrungswelt einbeziehen wollen. Es bleibt aber immer das Gleiche, immer bleibt es sozusagen ein Haben des Gegenstandes. Man erfährt ein Etwas, man befährt es, ich habe schon das vorige Mal darauf hingewiesen, daß dieses Wort »erfahren« eigentlich bedeutet ein Befahren der Dinge, man macht, sozusagen, seine Reise durch die Dinge und holt jeweils aus ihnen das

¹ This is probably an allusion to Kant.

² The term "übersinnliche Erfahrung" is used by Buber in reference to Rudolf Steiner in Lecture II, p. 68.

heraus, was man nun von ihnen zu wissen glaubt.³ Nur freilich hat die Philosophie sich bemüht, über dieser Etwas-Welt, über dieser Es-Welt der Erfahrung eine andere Welt aufzubauen, die Welt der Idee, die Welt der Werte.⁴ Aber diese Welt zeichnet sich merkwürdigerweise dadurch aus, daß wir mit ihr nichts zu schaffen haben, daß wir mit ihr keinen Verkehr haben, daß sie uns nicht unmittelbar ist, daß sie nicht wirklich ist, daß sie sich nur irgendwie uns kundgibt. Und das bedeutet, daß sie uns als lebende, in Wahrheit ichhafte Wesen nicht angeht. Ich kann es jetzt nur andeuten, aber wir werden im letzten Teil der Vorlesung wohl auch darauf noch zu sprechen kommen: diese ganze Welt, mit der wir keinen unmittelbaren Zusammenhang haben, ist eine Welt nicht bloß der Unwirklichkeit sondern wahrhaftig eine Welt des Spuks, des Unwirklichen in diesem ganz besonderen Sinn. Nun aber, von diesem philosophischen Überbau abgesehen, ist es denn wahr, daß unser unmittelbares Leben ein einheitliches Leben der Erfahrung, des Etwas-Erfahrens, eine zusammenhängende Es-Welt, also eine Welt, die zusammengefügt ist aus soundsovielen Es, aus soundsovielen Dingen, die auch Er und Sie heißen mögen, ist es denn wahr, daß dies unser Leben, daß dies unsere Welt ist?

Zur Antwort genügt es, daß Jeder sich vergegenwärtige, was es in sei-

³ Compare with Lecture IV, p. 83, and IuD. Cf. IuD, p. 80 (11): »Der Mensch befährt die Fläche der Dinge und erfährt sie. Er holt sich aus ihnen ein Wissen um ihre Beschaffenheit.«

⁴ Cf. IuD, p. 86-87 (20-21): »Diese grundhafte Zwiefältigkeit wird auch nicht durch die Anrufung einer ›Ideenwelt‹ als eines Dritten und Übergegensätzlichen überwunden. Denn ich rede von nichts anderem als von dem wirklichen Menschen, dir und mir, von unserem Leben und unserer Welt [...].«

Freilich, mancher, der sich in der Welt der Dinge damit begnügt, sie zu erfahren und zu gebrauchen, hat sich einen Idee-Anbau oder -Überbau aufgerichtet, darin er vor der Anwendung der Nichtigkeit Zuflucht und Beruhigung findet. [...]

Aber die Es-Menschheit, die einer imaginiert, postuliert und propagiert, hat mit einer leibhaften Menschheit, zu der ein Mensch wahrhaft Du spricht, nichts gemein. Die edelste Fiktion ist ein Fetisch, die erhabenste Fiktivgesinnung ist ein Laster. Die Ideen thronen ebensowenig über unsern Köpfen, wie sie in ihnen hausen; sie wandeln unter uns und treten uns an; beklagenswert, wer das Grundwort ungeprochen läßt, aber erbärmlich, wer sie statt dessen mit einem Begriff oder einer Parole anredet, als wäre es ihr Name!«

See also Lecture III, p. 78, and its parallels in IuD for Buber's criticism of Scheler. In *Der Formalismus der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle / Saale, 1916), Scheler proclaims that "values" be given the same objective autonomous status in nature as sensory qualities or material objects.

nem Leben an, sagen wir zunächst nur Momenten gibt,⁵ die er selbst als entscheidend, als eigentlich, als die Substanz des Lebens empfunden und bewahrt hat. Alle diese Momente wird er, wenn er sich in letzter Redlichkeit befragt, nicht als Momente der Erfahrung verstehen können, sondern ihnen allen eignet etwas Besonderes. Ihnen allen eignet, daß nicht ein Etwas, ein aus Eigenschaften zusammengesetztes und in diesen Eigenschaften aufzeigbares Etwas erfahren wird, sondern daß in ihnen der Mensch in Beziehung zu einem Du stand und daß gerade dies das Wesentliche dieser Beziehung war, daß sie, solange sie wahrte, keinen Raum für ein Es ließ und dieses Du selbst nur als Du, aber nicht als Es, nicht als Er, nicht als Sie sich kundgab.

Gottferne und Gottnähe

Remoteness from God and Nearness to God

Es gibt also zweierlei qualitativ Verschiedenes im Leben. Es gibt zweierlei Welthaftigkeit. Es gibt Es-Welt und es gibt Du-Welt, Beziehungswelt.⁶

Ich sage: qualitativ Verschiedenes, obgleich ich schon jetzt andeuten möchte, daß diese zwei Welten verschieden sind in der Art, in der Nähe und Ferne verschieden sind. Wir werden sehen, und ich möchte das jetzt nur andeuten, wir werden sehen, daß diese zwei Welten hinführen auf etwas, was man als Gottnähe und Gottferne bezeichnen kann.⁷ Und doch sind in der Wirklichkeit unseres Lebens diese beiden Grundstellungen qualitativ, wesenhaft, nicht quantitativ, nicht gradhaft verschieden. Ich will bei denen, die der vorigen Vorlesung beigewohnt haben, die Erinnerung ihres Lebens heraufrufen, die Beispiele, die Grundbeispiele, der Be-

⁵ The term "moment," which is central to Buber's thought in *I and Thou*, is found in his earlier work *Daniel* (*Werke*, I, p. 21). Rosenzweig developed a parallel thought in *Der Stern*, II, p. 97, where he contrasts "Eigenschaft" to "Augenblick."

⁶ This thought is common in IuD; see, for example, p. 99 (40): »Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.« See also p. 79 (9). In *Daniel* (*Werke*, I, p. 22), Buber writes: »es gibt ein doppeltes Verhalten des Menschen zu seinem Erleben.«

⁷ Cf. IuD, p. 83 (16): »Erfahrung ist Du-Ferne.« See also *ibid.*, p. 145 (118); and *Das verborgene Licht* (Frankfurt a. M., 1924), p. 18: »Denn, wie der Weise sagt: ›Wo finde ich dich? Und wo finde ich dich nicht?‹ Und auch die Seraphim antworten: ›Voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit.‹« Buber relates this Hasidic tale to a poem by Jehuda Halevi; see *ibid.*, p. 193.

ziehung zu einem Du, die deutlichsten Formen, etwa die Beziehung zu einem Menschen, zu einem, um das allerdeutlichste Beispiel zu geben, zu einem geliebten Menschen.

Vier Grundbeispiele

Four Basic Examples

Ich meine aber die reine wahrhafte Beziehung, in der man diesem Menschen gegenübersteht, wahrhaft als meinem Du. In dieser Beziehung erfährt man nicht etwas von diesem Menschen. Dieser Mensch erweist sich hier nicht als eine Summe erfahrbarer Eigenschaften, er ist nicht ein Gegenstand, den ich zu wissen bekomme, von dem ich nun etwas weiß, von dem ich nun auch wohl etwas aussagen kann, sondern er ist eben nichts anderes als mein Du, und in dieser Ausschließlichkeit des Du – das Du ist niemals neben anderen wie Er und Sie und Es, sondern es ist immer ausschließlich – in dieser Ausschließlichkeit des Du, in dieser Welthaftigkeit der Beziehung liegt ihr Wesen.⁸ Oder: Die Beziehung zu irgend einem Stück Natur, zu der Natur. Wenn ich die Natur, das was ich von ihr in diesem Augenblick fasse, nicht einstelle in eine raumzeitliche, so und so beschaffene, so und so verlaufene Welt, sondern in diesem Ding oder Wesen gegenüberstehe als einem Du, zu ihm wirklich unmittelbar Du sage, dann ist dieses Ding für mich nicht ein Erfahrungsinhalt, sondern es ist etwas Ausschließliches, Einziges und nur in dieser Beziehung Erschlossenes, nur in ihr Gegenwärtiges.⁹ Aber es kann auch durchaus nicht der Sphäre, es muß nicht durchaus der Sphäre angehören, die sich unmittelbar in Erfahrung umsetzen läßt.

Wenn wir etwa uns den Künstler vergegenwärtigen,¹⁰ der die Konzeption seines Werks hat und diesem Werk nun gegenübersteht als einem, als seinem Du, und zwar jetzt so, daß er nichts weiß von früheren Werken, die etwa schon in der Es-Welt um ihn herum sind, sondern nur dieses

⁸ Cf. IuD, p. 89 (25): »Der Mensch, der eben noch einzig und unbeschaffen, nicht vorhanden, nur gegenwärtig, nicht erfahrbar, nur berührbar war, ist nun wieder ein Er oder eine Sie, eine Summe von Eigenschaften«. See also Lecture IV, p. 87, and footnotes.

⁹ Cf. IuD, p. 89 (24–25): »Echte Anschauung ist kurz bemessen; das Naturwesen, das sich mir eben erst im Geheimnis der Wechselwirkung erschloß, ist nun wieder beschreibbar [...]. Und die Liebe selber kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren«.

¹⁰ See Lecture IV, p. 90, and footnotes; see also IuD, p. 83 (16) and p. 105 (51).

eine Werk, wenn wir so sagen wollen, weiß, das heißt, nur zu diesem einen Beziehung hat, welthaft, so daß dies sozusagen den ganzen Horizont erfüllt, aber dieses weiß er nicht so, daß er von ihm etwas sagen, es beschreiben könnte, daß er seinen Ort im Raum und in der Zeit aufzeigen könnte, sondern nur so, daß er es verwirklichen kann. Und dennoch würde man durchaus im Bann der Schulphilosophie sich täuschen, wenn man das so auffassen wollte, als ob dieses Werk ein psychischer Vorgang, eine Fiktion sei, etwas, was dieser Mensch sich aussinnt, und was er erst dann nun wirklich macht, sondern in Wahrheit in dieser Welt des Wirklichen, von der wir sprechen, ist das Werk so sehr wie der geliebte Mensch oder die als Du angesprochene Natur ist. Diese Beziehung ist nicht eine Beziehung zu etwas Fiktivem, sondern zu etwas was da ist, aber nicht als Es, sondern als Du.

Und um es noch deutlicher zu machen: Der Mensch, der sich entscheidet zu einer Tat,¹¹ ich sprach schon einmal von ihm, als ich von der Beziehung des Religiösen zum Sittlichen sprach, der Mensch, der sich entscheidet zu einer Tat, für den ist diese Tat in Wahrheit gegenwärtig als etwas, was ihm gegenübertritt,¹² und zwar in der Entscheidung ausschließend, so daß alles Dinghafte, alles was sonst vorgefunden, erfahren werden kann, abfällt und nichts mehr da ist als dieses welthafte Du der Tat, die er zu tun hat,¹³ die er zu tun sich entschieden hat. Und auch sie ist nichts Fiktives, nichts was erst wirklich werden soll, sondern in diesem Moment der Entscheidung ist sie durchaus wirklich und gegenwärtig, aber eben als ein Gegenüber, als ein Du.

Diese elementare Beziehung können wir vielleicht, um es zu verdeutlichen, mit einem objektiven Ausdruck auch bezeichnen als im Gegensatz zu dem, was man sonst etwa in der Naturerkenntnis oder auch in der Seelenerkenntnis als Polarität bezeichnet und was gebundene Polarität ist, ich werde es gleich zu erklären suchen. Könnte man diese Beziehung bezeichnen als freie Polarität? Gebundene Polarität, damit meine ich,

¹¹ Compare with its parallels in Lecture IV, p. 91, and in Part II, Chapter VI, p. 220. Cf. IuD, p. 112 (63): »Hier stehen Ich und Du einander frei gegenüber, in einer Wechselwirkung, die in keine Ursächlichkeit einbezogen und von keiner tingiert ist; hier verbürgt sich dem Menschen die Freiheit seines und des Wesens. Nur wer Beziehung kennt und um die Gegenwart des Du weiß, ist sich zu entscheiden befähigt. Wer sich entscheidet, ist frei, weil er vor das Angesicht getreten ist.« See also *ibid.*, p. 83 (16).

¹² See *supra*, Lecture II, p. 63.

¹³ There is a question mark in the margin.

daß sozusagen beide Pole der Beziehung objektivierbar sind, festgelegt und objektivierbar. Alles was man in der Naturerkenntnis oder auch in der seelischen Erkenntnis Polarität nennt, ist solcher Art, daß wir beide Pole sozusagen als gegenständlich fassen können, fassen müssen, daß beide sozusagen angepflocht sind. Was wir in der Physik oder in der Biologie oder in der Philosophie oder auch in der Psychologie polar nennen, das bedeutet immer, daß zwei Gegensätze, wie man es wohl nennen kann, zueinander in einem bestimmten Verhältnis der Reziprozität, des Übergangs, des Zueinanderströmens stehen, und daß diese ganze Reziprozität durchaus objektiven oder objektivierbaren Charakter hat. Mit der Polarität, von der wir hier sprechen, ist es nicht so, sondern es ist eine freie Polarität, das heißt, der andere Pol, das Du, ist, solange die Beziehung besteht, nicht objektivierbar. Die Polarität ist frei. Nur der eine Punkt, dieser Punkt des sogenannten Ich ist verfestigt. Das andere ist schwebend, ist nicht gegenständlich, sondern gegenwärtig. Ich glaube, daß Sie die Einstellung, die ich meine, schon bisher soweit verstehen, daß ich nicht näher zu erklären brauche, was ich unter Ich verstehe. Immerhin will ich es noch einmal andeuten.

Ganz und gar nicht irgend ein psychologisches Ich und ganz und gar nicht irgend ein erkenntnistheoretisches Ich, nicht irgend etwas, was von dem wirklichen Leben erst abstrahiert wird, sondern ich meine einfach den Menschen, der »Ich«¹⁴ sagt. Ich meine jeden von Ihnen, ich meine den gegenwärtigen, wirklichen Menschen, der zu sich »Ich« und zu einem anderen, sei es ein Mensch oder ein Stück Natur, ein Wesen oder ein Ding, ein Werk oder eine Tat, »Du« sagt. Dies bitte ich immer festzuhalten, sonst kann in Wahrheit diese Ebene der Wirklichkeit, von der wir sprechen, nicht betreten werden.

Das Du

The Thou

Was erfährt man also vom Du?¹⁵ Man erfährt nichts. Es ist keine Summe von Eigenschaften, es ist kein Objekt, es ist nicht irgend etwas, was ich,

¹⁴ Cf. IuD, p. 86 (20): »Denn ich rede von nichts anderem als von dem wirklichen Menschen, dir und mir, von unserem Leben und unserer Welt, nicht von einem Ich an sich und nicht von einem Sein an sich.«

¹⁵ Cf. IuD, p. 84 (17-18): »Was erfährt man also vom Du? – Eben nichts. Denn man erfährt es nicht. – Was weiß man also vom Du? – Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr.«

auch das nicht, auch nicht etwas, was ich zwar weiß, aber weil meine Sprache, die Sprache, zu schwach, zu unzulänglich ist, nicht aussagen kann, sondern es ist überhaupt kein Objekt. Ich erfahre nicht[s]¹⁶ von ihm. Was weiß man also von dem Du? Nur alles. Das heißt also, nichts, nichts Einzelnes, nichts Objektivierbares, nur alles.

Kann man also die Du-Relation, kann man also die Beziehung durch Erkenntnis erfüllen? Nein. Nur durch Verwirklichung. Wenn Sie mir bis hierher gefolgt sind, dann verstehen Sie in diesem Augenblick schon, was es bedeutet, wenn ich diese Vorlesung genannt habe: Religion als Gegenwart. Zumindest stehen wir jetzt bei dem ersten Sinn dieses Wortes.¹⁷ Gegenwart gibt es im Leben insofern und nur insofern, Gegenwart gibt es nur insofern, als es Beziehung gibt, als es Du, als es Beziehung zu einem Du gibt. Aus solcher Beziehung, aus ihr allein entsteht Gegenwart. Dadurch, daß uns etwas entgegentritt, daß es unser Gegenüber, unser ausschließliches Gegenüber wird, dadurch, daß uns etwas gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart, und nur kraft dessen gibt es Gegenwart.

Um es noch deutlicher zu machen: Alle diese Dinge, von denen wir sprachen, alles, was uns als ein Du gegenübertritt, kann, muß sogar zu einem Es werden. Eben jener geliebte Mensch, der für uns in der Du-Beziehung nicht eine Summe von Eigenschaften war, der nicht so und so beschaffen war, sondern durchaus einzig und unbeschaffen, nur gegenwärtig, ausschließlich gegenwärtig, nicht wißbar, nur lebbar, nur verwirklichbar, eben dieser Mensch tritt notwendig kraft der Begrenztheit all des Du, von dem wir gesprochen haben, kraft der Begrenztheit alles Dings in die Es-Welt über. Er wird zu einem Er oder einer Sie, von dem man allerdings allerlei wissen, allerlei Beschaffenheit kennen, allerlei Eigenschaft aussagen kann und muß.¹⁸

¹⁶ A mistake in stenogram, should be: "nichts."

¹⁷ See Lecture I, p. 47 ff., and IuD, p. 100 (41-42): »Die Welt [...]. Sie ist deine Gegenwart: nur indem du sie hast, hast du Gegenwart.« Compare this idea with Rosenzweig's thought in *Der Stern*, II, p. 95 ff.

¹⁸ Cf. IuD, p. 89 (24-25) and footnote 9 above. »Und die Liebe selber kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren; sie dauert, aber im Wechsel von Aktualität und Latenz. Der Mensch, der eben noch einzig und unbeschaffen, nicht vorhanden, nur gegenwärtig, nicht erfahrbar, nur berührbar war, ist nun wieder ein Er oder eine Sie, eine Summe von Eigenschaften, ein figurhaftes Quantum geworden.«

Eben jenes Stück Natur, das in der Du-Beziehung nicht an andere Stücke grenzte, wird zu einem erfahrbaren und den sogenannten Naturgesetzen unterworfenen und unter ihrem Aspekt zu betrachtenden, zu beobachtenden, festzustellenden Inhalt.

Und um mit dem nächsten Beispiel vielleicht noch tiefer in die besondere, vielleicht darf man sagen: tragische Verknüpfung¹⁹ und Verstrickung dieser Dinge einzutreten, in die das Werk des Künstlers tritt durch eben seine Verwirklichung, eben dadurch, daß er es schafft, das heißt, daß er es aus einer Gegenwart zu einer gegenständlichen Wirklichkeit macht, eben dadurch tritt es in die Wirklichkeit der Dinge ein, wird es zu einem Ding unter Dingen, von dem man jetzt freilich, von dem auch der Künstler jetzt freilich nicht umhin kann, allerlei zu wissen. Jetzt freilich ist es etwas, was er schon beschreiben kann, wovon er etwas weiß, was aus Qualitäten zusammengesetzt ist.²⁰

Und die Tat, die der Mensch tut, der sich entscheidet, ist eben dadurch, daß sie getan ist, in die Welt des Es, des Erfahrbaren eingetreten. Sie ist gegenständig geworden.

So wird aus Gegenwart Gegenstand,²¹ und ich möchte Sie bitten, sich diese zwei Worte recht unmittelbar gegenüberzuhalten. Dann werden Sie finden, daß das eine, das etwas bezeichnet, das man gewöhnlich für etwas gebraucht, was scheinbar ganz vorübergehend ist, was immer nur im Augenblick besteht und mit dem Augenblick schon vergangen ist, daß das Wort Gegenwart in Wahrheit das Dauernde bezeichnet, das was, man darf es wohl sagen, hinüberführt, was in Wahrheit wartet, das dauernd mir gegenübersteht, was ewig ist.²²

Das Wort Gegenstand, das Innehalten, das Abbrechen, das Verfestigen, Verdichten, verströmend zu etwas, was nun in die Es-Welt eingepreßt, eingezwängt ist. Gegenstand gibt es nur in der Vergangenheit. Vergangen-

19 Cf. IuD, p. 89 (24): »Das aber ist die erhabene Schwermut unsres Loses, daß jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß.«

20 Buber uses the example of the artist repeatedly (see Lectures IV and V, p. 90 and p. 100).

21 Cf. IuD, p. 85 (19): »Denn die eigentliche Grenze [...] führt [...] zwischen Gegenwart und Gegenstand.«

22 Cf. IuD, p. 86 (19-20): »Gegenwart, nicht die punkthafte, die nur den jeweilig im Gedanken gesetzten Schluß der »abgelaufenen« Zeit [...] bezeichnet [...] Gegenstand ist nicht die Dauer, sondern der Stillstand, das Innehalten, das Abbrechen«. Compare with *Der Stern*, II, p. 97; and *ibid.*, III, p. 38.

heit ist Gegenstand.²³ Indem die Gegenwart zu Gegenstand wird, wird sie zur Vergangenheit.

Die Entwicklung des Kindes

Development of the Child

Wir können es auch so ausdrücken: Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt, Gegenständlichkeiten in der Vergangenheit. Ich habe darauf hingewiesen und ich möchte es jetzt nur noch kurz wiederholen, daß diese Zweiteilung entspricht der Entwicklung des Menschen und wohl auch der Entwicklung des Menschengeschlechts, daß sie sich wie in dem Leben, in dem unmittelbaren Leben jedes Einzelnen, und ich wiederhole, davon ist die Rede, es ist nicht von etwas Begrifflichem die Rede, sondern nur von dem Leben, von dem wirklichen Leben eines jeden von uns, ebenso wie in dem unmittelbaren Leben erweist es sich in der Entwicklung des Lebens. Wenn wir etwa das Kind betrachten, die Entwicklung des Ich beim Kinde, und die Entwicklung des Ich ist dasselbe wie die Entwicklung des Ichbewußtseins, beide sind voneinander gar nicht zu trennen. Die Entwicklung des Ich geschieht auf zweierlei Art. Ich wird nur durch Abhebung. Im Ursprung gibt es kein Ich. Das ursprüngliche, ungeschiedene Leben, das naturhafte Leben, aus dem der Mensch heraufwächst, in dem er wächst, dieses Leben kennt kein Ich, allerdings auch kein Du und kein Er, sondern es ist eben nur das ungeschiedene Leben, es ist die Schöpfung.²⁴ Aus dieser Ungeschiedenheit der Schöpfungswelt, als die der Mensch geboren wird, bildet sich das Ich auf zweierlei Art heraus durch Abhebung, entweder durch Abhebung gegen eine Welt der Er, Sie, Es, wie man gewöhnlich annimmt, oder richtiger: diese Abhebung hält man gewöhnlich für die einzige, man sagt gewöhnlich: »Ich kommt zum Bewußtsein«. ²⁵ Das ist nun wieder die falsche Einstellung, daß man glaubt, das Bewußtsein von dem Werden des Ich zu trennen, wenn man sagt: Also das Ich kommt zum

23 Cf. IuD, p. 86 (19-20): »Das Ich des Grundworts Ich-Es [...] hat nur Vergangenheit, keine Gegenwart. Mit anderm Wort: insofern der Mensch sich an den Dingen genügen läßt, die er erfährt und gebraucht, lebt er in der Vergangenheit, und sein Augenblick ist ohne Präsenz [...] Gegenstände aber bestehen im Gewesensein.«

24 Cf. IuD, p. 95 (34): »Jedes werdende Menschenkind ruht, wie alles werdende Wesen, im Schoß der großen Mutter: der ungeschieden vorgestaltigen Urwelt.« See also *ibid.*, pp. 95-96 (34-36), and Lecture IV, p. 94.

25 Cf. IuD, pp. 92-93 (30). The similarity is one of content only.

Bewußtsein, indem es sich gegen andere Dinge abhebt. Aber gerade diese Einstellung, die man für die entscheidende ansieht, ist erst sekundär; die primäre und entscheidende Ausbildung des Ich, Abhebung des Ich geschieht nicht als Abhebung gegen ein Es, sondern als Abhebung gegen ein Du.

Der primäre Akt des Kindes, das über die ungeschiedene Schöpfung und sozusagen aus ihr herauslangt, ist das Greifen nach einem Du, und zwar nicht etwa bloß nach einem bestimmten erfahrenen Du, nach der Mutter, nach einem Gegenstand, sondern nach dem Du, nach dem noch namenlosen, noch ungewußten, unbestimmten Du schlechthin.²⁶ Und an diesem Du, je stärker dieses Du dem Kinde gegenübertritt, um so stärker lernt es sich als Ich davon abheben, nämlich als das danach langende und nicht dieses Du-Sciende, als das, was zu ihm in Beziehung steht. Schon hier sind diese zwei Welten angelegt, die Welt des Du, die zur reinen Verbindung tendiert, Verbindung nicht Einung tendiert, denn Beziehung ist Verbindung, und die Welt des Es, die zur reinen Trennung, Sonderung tendiert.

Objektiv formuliert:²⁷ Es gibt drei Weltschichten, die Welt der Ungeschiedenheit, die Schöpfungswelt, die Welt des Es, die Erfahrungswelt, oder, wie man gewöhnlich sagt, Wahrnehmungswelt, man nimmt etwas als wahr, und die Du-Welt, die Verwirklichungswelt. Und dieses Du ist nicht etwas, was erst herankommt an den Menschen, was erst hinzutritt, nicht ein empirisches Faktum, was dem Menschen dargeboten wird, sondern es ist etwas, was im Menschen schon angelegt ist. Es gibt ein eingeborenes Du.²⁸ Dieses eingeborene Du entfaltet sich an dem dem Kinde Gegenüber tretenden, und darum ist schon hier deutlich, daß all dies nicht von der Erfahrung einzelner Objekte aus gefaßt werden kann, sondern es ist etwas, was an sich besteht und sich in den sogenannten Objekten erst darlegt.

26 Compare with Lecture IV, p. 94. Cf. IuD, p. 95 (34-35): »Die Ursprünglichkeit des Beziehungsstrebens zeigt sich schon auf der frühesten, dumpfsten Stufe [...] und in Zeiten, wo ersichtlich kein Begehren nach Nahrung besteht, [...] greifen die weichen Handentwürfe in die leere Luft, einem Unbestimmten entgegen. [...] Diese ›Phantasie‹ ist aber durchaus keine ›Allbeseelung‹; sie ist der Trieb, sich alles zum Du zu machen.«

27 This idea is developed more fully in the Lectures than in IuD. Cf. IuD, p. 96 (36). Compare also with Lecture IV, p. 95.

28 See Lecture IV, p. 95, and footnotes; see also IuD, p. 96 (36). The "inborn Thou" may indicate the influence of Kant.

Und ich möchte das nur andeuten, soweit wir es zu erschließen vermögen beim primitiven Menschen ebenso wie beim Kinde, alle elementaren Vorgänge des Lebens des Kindes und des primitiven Menschen, das heißt, des Menschen insofern er der Ungeschiedenheit noch nahe ist, alle elementaren Vorgänge, alle elementaren Erschütterungen dieses Lebens beruhen auf der Beziehung zu einem Du, auf dem Ungeheuren, das damit dem Kinde, dem primitiven Menschen geschieht, daß dieses eingeborene Du ihm nun leibhaft, und das kann auch ein Traum sein, was man so doch nennen muß, das heißt, es kann in der Welt der Erfahrung lokalisiert ein Traum, ein Bild sein, so leibhaft entgegentritt.

Denn für die Welt des Kindes und des primitiven Menschen ist das Leibhafte eben nicht von der Erfahrung aus bestimmt, und ein Bild ist ihm so leibhaft als uns nur irgend etwas, was wir durch Erfahrungskriterien als leibhaft festgestellt haben.

Das Du und das absolute Du

The Thou and the Absolute Thou

Sind nun diese Du-Beziehungen einzelne Momente nur? Ich meine, da jedes Du kraft seiner Begrenztheit als Ding oder seines Begrenztwerdens als Ding, ich erinnere an das Werk und an die Tat, aus einem Du ein Es werden muß, sind also die Beziehungen notwendigerweise Momente des Lebens, die kommen und gehen, Blitze am Himmel des Lebens, die verschwinden, zwischen denen es keinen Zusammenhang gibt.²⁹ Wenn es so ist, und es scheint so zu sein, dann wäre ja eine Du-Welt unmöglich, sondern es wäre nur eine Unendlichkeit von Du-Momenten, Weltmomenten möglich, und die zusammenhängende Welt bliebe die Welt des Es, die Welt der Orientierung,³⁰ die Welt, in der es Dinge gibt, Beschaffenheiten, Gegenstände. Was könnte denn diese Wirklichkeit des eingeborenen Du bedeuten? Wäre dies nur etwas in uns Angelegtes, in uns hineingelegt, uns aufgegeben, das wir nicht zu erfüllen vermögen? Denn wie sollte eine Welt des Du, eine Welt der unmittelbaren Wahrheit aufgebaut werden, wenn notwendigerweise es unzusammenhängende Momente, vergängliche Momente sind, die allein davon in unser Leben treten? Wenn wir die zwei

29 Cf. IuD, p. 156 (135-136): »... die Momente [...] sind da nicht Blitze in der Finsternis, sondern wie aufsteigender Mond in einer klaren Sternennacht.«

30 "Orientierung" is typical of Buber's thought when he wrote *Daniel* (1913); it does not appear in *Ich und Du*.

elementaren Grundeinstellungen, von denen ich sprach, nebeneinander betrachten, dann mögen wir wohl zunächst fühlen, die Konstruktion einer Es-Welt bedeutet irgendwie einen Verrat, einen Abfall, eine Entfernung von einer Aufgabe, die in uns angelegt ist, die Welt aus dem Du aufzubauen, freilich eine notwendige, eine durch unser menschliches Wesen gegebene, aber immerhin eine Entfernung, einen Verrat, einen Abfall.³¹ Aber wenn in Wirklichkeit die Du-Beziehungen isolierte Momente wären, dann wäre ja dieser Abfall nicht nur notwendig, sondern ewig unüberwindlich, dann könnten wir nie aus dieser Welt der Orientierung zu einer wahren Welt aufsteigen, zumindest nicht, solange wir Wesen, Menschwesen sind, wenn es so ist.

Es gibt immer Versuche, die Welt des Geistes besteht aus Versuchen, die Welt als Ganzes, die Es-Welt zu verselbständigen, sie von der Beziehung abzulösen, sie als seiend zu erkennen, ihr Geheimnis zu ergründen. Und wir fassen es von dem Du aus, von dem Wissen um das Du aus, daß alle diese Versuche vergeblich sein müssen, daß alle diese Welt, die man so nennt, nichts anderes ist als Gott entlaufene Schöpfung. Aber wenn die Du-Beziehung in isolierten Momenten besteht, dann wäre dies unüberwindliches Schicksal, dann wäre diese Flucht vor dem Du die einzige Möglichkeit, im Leben zu beharren. Wenn alles Du aus dem Wesen des jeweiligen Du gegenständlich wird, Es wird, dann gibt es, so scheint es, keine Kontinuität der Du-Welt, also keine Gegenwart, die nicht Vergangenheit wird. Dann gibt es also keine dauernde, keine lebenerfüllende Gegenwart. Dies ist die Grundfrage, von der aus, wie ich glaube, allein wir das zu fassen vermögen, was rechtmäßig Religion genannt werden darf. Es ist die Frage nach der Kontinuität des Du, nach der Unbedingtheit des Du.

Gott ist das absolute Du, das seinem Wesen nach nicht mehr Es werden

³¹ This section, though well prepared, was excluded from *Ich und Du*; see *supra*, p. 36. Cf. *IuD*, p. 100 (42): »Die Duwelt hat in Raum und Zeit keinen Zusammenhang.« See also *ibid.*, pp. 99–101 (39–44). Buber's negative attitude towards the world which is unusual. It may show the influence of Ferdinand Ebner, see Ebner *Schriften*, I, pp. 91, 92, 304, and *infra*, p. 180. Rosenzweig criticized Buber's negative position; see *infra*, pp. 227.

In *Das verborgene Licht* (p. 17) Buber takes a different position; he quotes a Hasidic saying: »Denn es gibt keine Wesensstufe, auf der man nicht, überall und allerzeit, Gottes Heiligkeit finden könnte.« (Hasidic stories incorporated into that book were the theme of a seminar Buber led at the Lehrhaus in conjunction with these Lectures.) Compare also with *Daniel* (*Werke*, I, p. 43): »Gott in allen Dingen verwirklichenden Erleben.«

kann. Wenn wir nicht irgend ein begrenzbares, aus seinem Wesen notwendig zum Gegenstand werdendes, sondern das Unbedingte, das Seiende selbst als Du ansprechen, ist die Kontinuität der Du-Welt erschlossen. Der Du-Sinn des Menschen, jenes eingeborene Du, das in ihm liegt und sich in den Beziehungen entfaltet, der Du-Sinn des Menschen, der immer wieder die Enttäuschung des Es-Werdens leben muß, strebt über sie alle nach seinem adäquaten Du hinaus, nicht wie man etwas sucht, es gibt in Wahrheit kein Gottsuchen, sondern wie man etwas, was ganz ursprünglich bei einem ist, über alle Hindernisse hinaus, entdeckt.

Es ist kein Suchen, sondern ein Finden. Es ist ein Finden ohne Suchen, es ist ein Entdecken dessen, was das Ursprünglichste und Unmittelbarste ist. Der Du-Sinn des Menschen, der sich nicht ersättigen kann, bis er das Du an sich findet, hatte es von Anfang an sich gegenwärtig und brauchte nur diese Gegenwart herauszuholen und ganz wirklich zu machen.³²

Es ist nicht so, daß dieses Du aus irgend etwas anderem erschlossen werden muß, etwa aus der Natur als ihrem Urheber, aus der Geschichte, als das in ihr und über ihr Waltende, aus dem Subjekt als seine letzte Subjektivität und Ichhaftigkeit, die im reinen Denken erschlossen werden kann. Nicht so ist es, daß irgend etwas anderes primär wäre und dies erst daraus heraus geschlossen, sondern auch das, was uns unmittelbar und zunächst und vor allem gegenwärtig ist und dem gegenüber alles, was Aussage ist, notwendigerweise Beschränkung, notwendigerweise Verhehlung, Versuch eines Abfalls bedeuten.³³

Die reine Beziehung, die die Wahrheit des Lebens ist, findet hier ihre Erfüllung und ihren Zusammenhang zugleich. Hier liegt die Bürgschaft für den Aufbau einer Welt aus dem Du.

³² Cf. *IuD*, p. 132 (97): »Es ist ein Finden ohne Suchen; ein Entdecken dessen, was das Ursprünglichste und der Ursprung ist. Der Du-Sinn, der sich nicht ersättigen kann, bis er das unendliche Du findet, hatte es vom Anfang sich gegenwärtig: die Gegenwart mußte ihm nur ganz wirklich werden.«

In the Lectures Buber called God "das Du an sich," a Kantian expression which he used earlier in "Cheruth" (*Judentum*, p. 123); in *IuD* he changed it to "das unendliche Du."

³³ Cf. *IuD*, p. 132 (97): »Es ist nicht so, daß Gott aus irgend etwas erschlossen werden könnte, etwa aus der Natur als ihr Urheber, oder aus der Geschichte als ihr Lenker, oder auch aus dem Subjekt als das Selbst, das sich in ihm denkt. Es ist nicht so, daß irgend etwas anderes »gegeben« und dies erst daraus abgeleitet wäre, sondern dies ist das uns unmittelbar und zunächst und dauernd gegenüber Wesende: das rechtmäßig nur angesprochen, nicht ausgesagt werden kann.« Compare with Ebner: *Schriften*, I, pp. 97, 256.

Es wird zum nächsten unsere Aufgabe sein, von diesem erreichten Punkt aus nun jene Sphäre zu überschauen, die ich zu Anfang als notwendige Relativierung des Religiösen bezeichnet habe, das heißt, die Sphäre dessen, was man im allgemeinen Religion nennt.

VI

Sechster Vortrag: 26. Februar 1922
Sixth Lecture: February 26, 1922

Religion als Gegenwart

Religion as Presence

Ich habe das vorige Mal davon gesprochen, was das ist, das den Aufbau einer Du-Welt erschwert, den Aufbau einer Welt aus den Du-Beziehungen, was es ist, das es so schwer gemacht hat und macht, der Es-Welt eine Du-Welt gegenüberzustellen. Das ist die Diskontinuität der Du-Momente, die scheinbare Zusammenhanglosigkeit dieser Momente. Und es erhob sich demgegenüber die Frage nach der möglichen, das heißt nach der in der Tiefe der Wirklichkeit wirklichen Kontinuität der Du-Momente, nach dem Sein einer verborgenen, herauszuhebenden Du-Welt. Wir fragten danach, ob denn es allen Beziehungen eigne, notwendig eigne, daß sie aus Gegenwart, aus unmittelbarer Gegenwart zu Vergangenheit werden, dem Wesen des jeweiligen Du nach, ob es ihnen allen notwendig eigne, daß sie aus Gegenwart zu Gegenstand werden, also notwendig jedes Du zu einem Es, zu einem Er oder Sie, zu einem Ding oder Wesen in der Es-Welt werden muß. Und darauf fanden wir die Antwort, daß es eine, die entscheidende Beziehung gibt, der das nicht eignet, die Beziehung zum absoluten Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.

Dieses absolute Du, das nicht aus Naturgeschichte [als] Subjekt erschlossen wird, sondern unmittelbar gegenwärtig ist, dieses absolute Du in unserer Beziehung zu ihm ist der unverbrüchliche Kern einer zusammenhängenden Du-Welt. Von hier aus kann sich der Zusammenhang der Du-Momente stiften.¹

Diese Beziehung können wir zum Unterschied von allen anderen, in deren Wesen schon der Keim zu ihrem Übergang in die Es-Welt liegt,

¹ Compare with Lecture V, p. 107, and with *IuD*, p. 132 (97); see also *Daniel (Werke)*, I, p. 40 on theologians who deduce God from His causes.

diese Beziehung können wir zum Unterschied von allem die reine Beziehung nennen. Und ich wiederhole, was ich zum Anfang sagte, was ich Sie dauernd während dieses ganzen Wegs, den wir zusammen machen, festzuhalten bitte: alles dies, was wir hier betrachten, ist nicht psychologisch zu fassen.² Das gilt von allen Beziehungen, von denen wir gesprochen haben. Die Beziehung – ich erinnere Sie an die Beispiele, von denen wir das vorige Mal sprachen – die Beziehung zum geliebten Menschen, die Beziehung zur Natur, als einem Du, die Beziehung zum konzipierten Werk, zur eigenen Schöpfung als einem Du, die Beziehung zur Tat in der Entscheidung als einem Du, alles dies ist nicht psychologisch zu fassen, nicht als etwas, was *im* Menschen vorgeht, sondern was zwischen³ dem Menschen und einem seienden Du geschieht.⁴ Sonst haben wir kein Ganzes in den Händen, sondern ein Fragment, mit dem wir nichts anfangen können.

Seiend ist dieses Du, nur eben seiend nicht in der Art irgend eines vorhandenen, vorgefundenen Es, sondern seiend in der Art des Sein, das sich nur in der Beziehung erschließt. Und dies gilt mit besonderer, unvergleichlicher Kraft von der reinen Beziehung. Auch sie, und mehr als jede, sie ist nicht psychologisch zu fassen, sondern als ein Geschehen, in dem wir stehen, eine Beziehung, so real, unmittelbar präsent gefaßt, wie wir nur irgend eine zu fassen vermögen.

Wie wir, wenn wir eines Wegs gehen, einem Menschen begegnen, der uns entgegen kam und auch [eines] Wegs ging, nur daß wir eben unser Stück kennen, das andere aber nur in der Begegnung erleben, so ist es hier.⁵

Jedes wirkliche Geschehen des Geistes ist Begegnung, und dieses vor allem, ein Ausgehen und ein Begegnen.

² Here Buber says "ist nicht psychologisch zu fassen." At the corresponding point in *IuD*, Buber quotes his criticism of psychology in Lecture III, p. 73 regarding Schleiermacher and Otto; cf. *IuD*, p. 132 (97–98). Buber probably had these *two* Lectures in front of him when writing *IuD*.

³ This is one of the rare cases where the important term "zwischen" appears in the Lectures.

⁴ Compare with the shorter version in *IuD*, p. 132 (98): »Was von der Liebe schon gesagt worden ist, gilt hier noch gewisser: Gefühle begleiten nur das Faktum der Beziehung, die sich ja nicht in der Seele, sondern zwischen Ich und Du vollzieht.«

⁵ Cf. *IuD*, p. 129 (92): »Wenn wir eines Wegs gehen und einem Menschen begegnen, der uns entgegenkam und auch eines Wegs ging, kennen wir nur unser Stück, nicht das seine, das seine nämlich erleben wir nur in der Begegnung.« Rosenzweig formulated the dialogue in a similar way in 1925; see "Das neue Denken," in *Kleinere Schriften*, p. 387.

Wir wissen, in der Art des Gelebthabens wissen wir unser Ausgehen, unser Ausgegangensein, dieses Stück unseres Wegs. Das andere widerfährt uns nur, wir wissen es nicht. Es widerfährt uns in der Begegnung.⁶ Dieses Andere können wir Gnade nennen.⁷ Aber wir verheben uns an ihm,⁸ wenn wir davon reden, wenn wir davon als einem Es, etwas anderem, als in der Begegnung besteht, reden.

Was uns in der Begegnung angeht, das heißt, das, was wir mit unserem Leben davon wissen, von uns aus, das ist nicht etwa ein Warten, nicht etwa ein Offensein, nicht was man Rezeptivität nennt, sondern von uns aus ist es gesammelte Tätigkeit. Aber freilich, gesammelte, geeinte, ganze, das heißt, eine Tätigkeit, die nicht als solche empfunden wird, weil sie von der Tätigkeitsempfindung, die wir von allen andern her kennen, wesentlich verschieden ist, weil sie von der Tätigkeitsempfindung, die wir von aller schieflichen, von aller gespaltenen Tätigkeit, das heißt, von aller Tätigkeit aller unserer Tage her kennen, wesentlich verschieden ist.

Das ist die Tätigkeit des ganz gewordenen Menschen, die man in einzelnen Religionen das Nichttun genannt hat, wo sich nichts Einzelnes mehr, nichts Teilhaftes mehr am Menschen rührt, also auch nichts von Menschen in die Welt eingreift, sondern der ganze, in sich geschlossene, ruhende Mensch wirkt, ausgeht, wo der Mensch eine wirkende, eine ausgehende Ganzheit geworden ist.⁹

⁶ Cf. *IuD*, p. 129 (92): »Von dem vollkommenen Beziehungsvorgang wissen wir, in der Art des Gelebthabens, unser Ausgegangensein, unser Wegstück. Das andre widerfährt uns nur, wir wissen es nicht. Es widerfährt uns in der Begegnung.«

⁷ Cf. *ibid.*: »Womit wir uns zu befassen, worum wir uns zu bekümmern haben, ist nicht die andre, sondern unsre Seite; ist nicht die Gnade, sondern der Wille. Die Gnade geht uns insofern an, als wir zu ihr ausgehn und ihrer Gegenwart harren.« This idea is developed more extensively in *IuD*.

⁸ The unconventional use of the verb "verheben" in relation to the spirit is used by Buber elsewhere; see Lecture I, p. 11: »an diesem [...] verhebt sich [...] der Geist.«

⁹ Cf. *IuD*, p. 129 (93): »Das ist die Tätigkeit des ganz gewordenen Menschen, die man das Nichttun genannt hat, wo sich nichts Einzelnes mehr, nichts Teilhaftes mehr am Menschen regt, also auch nichts von ihm in die Welt eingreift; wo der ganze, in seiner Ganzheit geschlossene, in seiner Ganzheit ruhende Mensch wirkt; wo der Mensch eine wirkende Ganzheit geworden ist.« (The six lines which precede this paragraph in *IuD*, beginning with the words "Das Du tritt mir gegenüber," occur twice in *IuD* – once here and once on p. 85 (18); they do not appear in the Lectures.)

Denn nur ein Ganzes kann das Ich der reinen Beziehung sein, nur ein Ganzes kann zu dem absoluten Du Du sagen. Dazu bedarf es nicht etwa eines Abstreifens der Sinnenwelt als einer Scheinwelt. Es gibt keine Scheinwelt, sondern es gibt nur unser zulängliches oder unzulängliches Verhältnis zur Welt.¹⁰ Unser unzulängliches Verhältnis zur Welt, das ist eben das Erfahren, von dem wir gesprochen haben, das Diewelthaben als eine Summe von Es-Inhalt. Aber nur dies ist aufzuheben, nicht die Welt. Es bedarf keines Überschreitens der sinnlichen Erfahrung, wie man wohl sagt. Jede Erfahrung, wie immer sie beschaffen sei, könnte uns nur ein Es geben. Es bedarf keiner Hinwendung zu einer Welt der Ideen und Werte, denn diese Welt der Ideen und Werte kann nur der Überbau einer Es-Welt sein und nicht Du, nicht Gegenwart, nicht das, was zu uns in unmittelbare, gegenwärtige Beziehung tritt.¹¹ Alles dessen bedarf es nicht.

Kann man sagen, wessen es bedarf? Ja und Nein. Nicht im Sinne einer Vorschrift. Alles das, was je in der Geschichte des Menschengesistes viele Male und viele Zeiten durch je und je ersonnen und erfunden worden ist an Vorschrift, an vorgeschriebener, angebbarer Vorbereitung, Übung, Meditation, alles das hat mit dem ganz Einfachen und Entscheidenden, wovon wir sprechen, nichts zu tun. Was immer für Vorteile an Erkenntnis oder Kunst, Macht, Wirkung dieser oder jener Übung zu verdanken sein mag, all das bleibt unzulänglich, bleibt unsinnig und wirklich töricht gegenüber dem, wovon wir sprechen, es rührt nicht daran. All das gilt in der Welt, die es eigentlich meint, und alles, was so gewonnen wird, hat nur in der Es-Welt seinen Platz und führt nicht einen Schritt, führt nicht *den* Schritt aus ihm. Im Sinne von Vorschriften ist das Ausgehen unlehrbar und dennoch ist es aufzeigbar, aber aufzeigbar nur in dieser ganz einfachen Weise, wie all dies aufzeigbar ist, wovon wir sprechen, daß man gleichsam einen Kreis zieht, der all das ausscheidet, was nicht hierher gehört, daß man gleichsam diesen bannenden Kreis zieht und aufzeigt,¹²

¹⁰ Cf. IuD, p. 129 (93): »Dazu bedarf es nicht eines Abstreifens der Sinnenwelt als einer Scheinwelt. Es gibt keine Scheinwelt, es gibt nur die Welt«.

¹¹ Cf. *ibid.*: »Es bedarf auch keines ›Überschreitens der sinnlichen Erfahrung‹; jede Erfahrung, auch die geistigste könnte uns nur ein Es ergeben. Es bedarf auch keiner Hinwendung zu einer Welt der Ideen und Werte: die uns nicht Gegenwart werden kann. All dessen bedarf es nicht.« Compare also Lecture V, p. 98: Buber's criticism of the world of ideas and values.

¹² Cf. IuD, pp. 129–130 (93–94): »Kann man sagen, wessen es bedarf? Nicht im Sinn einer Vorschrift. Alles, was je in den Zeiten des Menschengesistes ersonnen und erfunden worden ist an Vorschrift, an angebbarer Vorbereitung, Übung,

und damit ist freilich dem Menschen, dem einzelnen Menschen, der Person je und je der Wink gegeben, der dann freilich erst von der Person mit ihrem eigenen persönlichen, nicht vorschreibbaren, nicht allgemein zu fassenden, sondern eben nur in ihrem einzigen Leben präsenten Wirklichen¹³ wirklich zu machen, zu erfüllen ist. In diesem Sinne meine ich es, daß es gilt, nicht aus der Welt zu gehen, sondern mit ihr, sie nur nicht zur Es-Welt werden zu lassen, sie nur nicht zur Es-Welt gerinnen zu lassen, das heißt, sie mitzunehmen, sie, um ein chassidisches Wort zu gebrauchen, zu erheben, das heißt wohl auch zu ihrer Wurzel zu erheben,¹⁴ nichts draußen lassen, alles bejahen, aber alles, alles nicht als eine endliche oder unendliche Zahl von Dingen oder von Vorgängen, sondern alles im All-Du. Und weiter, nicht aus den einzelnen Du-Beziehungen treten, nicht etwa auf sie Verzicht leisten, sie gleichsam zurückdrängen, sondern sie alle einströmen lassen in die absolute Beziehung, in die Beziehung, die weder aus ihrer Sammlung entsteht noch aber aus ihrem Abscheiden, sondern aus ihrem All-Werden.

Und ich bitte Sie, dies alles so konkret zu fassen, als Sie es jeder aus seinem Leben, aus dem, was er selbst unmittelbar von der Du-Beziehung weiß, zu fassen vermögen. All dies soll nicht draußen bleiben. Und weiter, kein Mittel bestehen lassen, in dieser entscheidenden Beziehung kein Mittel bestehen lassen, sondern jedes Mittel, alles was noch Mittel und Mittler sein will, mitnehmen in die Unmittelbarkeit.

Eine Legende

A Legend

Es gibt eine indische Legende, die Ihnen vielleicht bildhaft das noch verdeutlichen kann. Es wird von einem Asketen erzählt, M . . . , der sam-

Versenkung, hat mit dem ureinfachen Faktum der Begegnung nichts zu schaffen. Was immer für Vorteile an Erkenntnis oder Machtwirkung dieser oder jener Übung zu verdanken sein möchten, all das rührt nicht daran, wovon hier gesprochen wird. Es hat in der Eswelt seinen Platz und führt nicht einen Schritt, führt nicht *den* Schritt aus ihr. Im Sinn von Vorschriften ist das Ausgehen unlehrbar. Es ist nur aufzeigbar, so nämlich, daß man einen Kreis zieht, der alles ausschließt, was nicht dieses ist.«

¹³ A question mark was placed on the word "Wirklichen" because the sentence is unclear.

¹⁴ Buber's interpretation of his dialogical thinking with the Hasidic term "leha'aloth le'shorsham" is noteworthy.

melte ungeheure Zeiten (in diesen indischen Legenden wird gewöhnlich von tausenden und tausenden von Jahren gesprochen), ungeheure Zeiten sammelte er all seine Kraft. Er zog gleichsam all seine Kraft in sie selbst ein,¹⁵ und diese Kraft strahlte immer mächtiger aus. So mächtig, daß sie schließlich die Götter anrührte. Und als die Götter ihm nun Versuchung um Versuchung sandten, um von seiner Kraft Stücke abzulösen, um seine Kraft zu zerstreuen, und er ihren Versuchungen widerstand und seine Kraft nur noch mehr wuchs, da zwang sie schließlich die Götter, herniederzusteigen und ihn nach seinem Wunsch zu fragen.

Und es wird erzählt, wie Indra, der Fürst der Götter, vor dem Asketen erscheint und ihn fragt, was sein Begehrt sei. Und er antwortet ungefähr: Ich möchte schauen. Ich möchte das Wesen selbst schauen.¹⁶

Und in diesem Augenblick ist ihm die Bitte gewährt, und all das Feste, worin er stand, diese ganze wohlgeordnete Welt der Formen und Farben, der Dinge und Wesen, des Raumes und der Zeit, all diese klare übersichtliche, geordnete, aufgebaute Welt zerfällt. Er steht in einem ungeheuren Wirbel des Unendlichen, des Chaos. Er kann nichts mehr fassen, er kann nichts mehr wahrnehmen, er steht im Nichts, auf nichts mehr. Er wird von dem Wirbel hingenommen und kann sich an nichts mehr halten, mit keinem Sinn und mit keinem Organ. Aber in dem Augenblick, wo er sich ganz verloren glaubt, da spaltet sich gleichsam, klärt sich der Wirbel, und M... sieht aus dem Wirbel emporstehend ein neugeborenes Kind, und er schaut dieses Kind an, gewinnt gleichsam das Sein aus diesem Anschauen und verehrt das Kind und fühlt, daß er dieses Kind liebt, und in diesem Augenblick tut das Kind den Mund auf und atmet ein, und atmet ihn ein.

Und er fühlt, wie er in das Kind eingeht, und nun plötzlich sieht er in dem Kinde diese ganze Welt der Dinge und Wesen, der Räume und Zeiten wieder, alles das in seiner Fügung und Notwendigkeit.

Und da atmet ihn das Kind wieder aus und alles ist vorüber, er steht wieder an der Schwelle seiner Einsiedelei und schaut in die vertraute Welt.¹⁷

¹⁵ This sentence is unclear, should be: sich selbst.

¹⁶ Compare *IuD*, p. 137 (105). The early theme of beholding the world order appears also in *IuD*, p. 99 (40).

¹⁷ This story is an indication of Buber's earlier interest in myth.

Dieses einfache Gegenübertreten ist das, was immer wieder in allen Religionen als das Wirkliche ihrer Wirklichkeit gefaßt worden ist. Es ist aber damit – und da müssen wir nochmals den Kreis ziehen und das ausscheiden, was nicht dies ist –, es ist auch damit, mit diesem ganz einfachen Sich-in-Beziehung-setzen ist auch kein sogenannter mystischer Akt gemeint, es ist nichts anderes gemeint als die Akzeptation, die Annahme der unmittelbaren Gegenwart. Freilich je weiter der Mensch sich in die Es-Welt verlaufen hat, je weiter er sich in ihr verloren hat, um so größeren Einsatz setzt diese Akzeptation voraus, um so schwereres Wagnis, um so gewaltigere Umkehr, ein Aufgeben nicht etwa, wie die Mystik zumeist meint, des Ich, das Ich ist wie zu jeder Beziehung zur reinen Beziehung unerlässlich, denn jede Beziehung ist es eben als das zwischen einem Ich und einem Du Geschehene, ein Aufgeben also nicht des Ich, sondern jenes falschen Selbstbehauptungstrieb, der den Menschen vor der Beziehung in die Orientierung, in die Es-Welt, in das Haben der Dinge flüchten läßt.¹⁸ Ich erinnere Sie an das, was ich von den Schichten gesagt habe,¹⁹ die wir sowohl im Leben des einzelnen Menschen als im Leben des Menschengeschlechts unterscheiden können, von der Schicht der Ungeschiedenheit, aus der nun hervorgeht die Schicht der Scheidung, der Erfahrung, und verborgen, sich aber immer offenbarend zugleich die Schicht der Verwirklichung, der Einung.²⁰

¹⁸ Buber continues at the point where he stopped before the legend. Cf. *IuD*, p. 130 (94): »Es ist nur aufzeigbar, so nämlich, daß man einen Kreis zieht, der alles ausschließt, was nicht dieses ist. Dann wird das eine sichtbar, worauf es ankommt: die vollkommene Akzeptation der Gegenwart. Freilich setzt die Akzeptation, je weiter der Mensch sich in das Abgetrenntsein verlaufen hat, ein um so schwereres Wagnis, eine um so elementarere Umkehr voraus; ein Aufgeben nicht etwa des Ich, wie die Mystik zumeist meint: das Ich ist wie zu jeder Beziehung so auch zur höchsten unerlässlich, da sie nur zwischen Ich und Du geschehen kann; ein Aufgeben also nicht des Ich, aber jenes falschen Selbstbehauptungstrieb, der den Menschen vor der unzuverlässigen, undichten, dauerlosen, unübersehbaren, gefährlichen Welt der Beziehung in das Haben der Dinge flüchten läßt.«

¹⁹ On the development of the world, see Lecture IV, p. 95, and Lecture V, p. 106.

²⁰ This passage resembles *Daniel*; note the terminology: "Orientierung," "Verwirklichung" and "Einung."

Wenn man das biblische Gleichnis gebrauchen darf,²¹ zunächst der Mensch, der vom Baum der Erkenntnis noch nicht gegessen hat, der in der Ungeschiedenheit, biblisch gesprochen, in der Ungeschiedenheit von Gut und Böse steht. Zum zweiten der Mensch, der vom Baum der Erkenntnis ißt, ohne auch vom Baum des Lebens zu essen, der Mensch, der in der Scheidung von Gut und Böse steht, in der Trennung der Welt. Und zum dritten der umkehrende Mensch, aber es gibt keine Umkehr zu Nicht-gegessen-haben, sondern Umkehr bedeutet den Weg zum Baum des Lebens, zur Übereinung der weltgetrennten Welten im absoluten Ich, in der reinen Beziehung und der Welt, die aus ihr aufgebaut wird.²²

Ich kann dies hier, gerade diese Folge hier an dieser Stelle nur andeuten, wir werden wohl von ihr noch zu sprechen haben. Ich sagte, es ist kein mystischer Akt gemeint, es ist nicht etwas gemeint, was einem in irgend einer bestimmten Weise gearteten oder disponierten Menschen vorbehalten wäre, sondern das jedem Menschen, der es tut, erschlossen wird.

Es ist also auch nicht gemeint das, was man Ekstase nennt. Und es wird wohl gut sein, wenn wir uns einen Augenblick vergegenwärtigen, in welchem Verhältnis der Akt der Ekstase zu diesem ganz Einfachen und Allmenschlichen steht, wovon wir reden.

Man spricht in der Mystik wohl beim ekstatischen Akt von einer Vereinigung. Es wird so gesprochen, als ob es ein Jenseits der Beziehung, ein Jenseits des Ich und Du gäbe, eine Einheit über diese Zweiheit hinaus. Es ist dies etwas, wovon es schwer ist zu reden und wovon es mir mit der Zeit immer schwerer geworden ist zu reden. Dennoch will ich es mit ein paar andeutenden Worten, sofern es uns hier angeht, versuchen.

Das, was man in der Mystik zumeist Vereinigung, *Unio* nennt, bedeutet, ich möchte es zunächst begrifflich formulieren, ich werde dann erklären, bedeutet eine Hypostasierung der reinen Beziehung. Ich will das erklären. Hypostase ist ein zur selbständigen, zur Würde der selbständigen, einer selbständigen Substanz erhobenes Attribut, etwas was nur besteht, in Wirklichkeit nur dadurch besteht, daß es einer Substanz anhaftet, nun aber gefaßt wird als selbständige Substanz, so etwa in der Geschichte der Mystik das Wort Gottes, die Weisheit Gottes und dergleichen. Es ist aber möglich, nicht bloß Attribute, sondern auch Beziehungen zu Hypostasen, zu solchen selbständigen Substanzen zu erheben.

²¹ This biblical story was utilized by Buber in other writings. See *Judentum*, p. 21; and *Werke*, I, pp. 610-617.

²² See *supra*, p. 36.

Ich meine damit, was in der Mystik Einheit genannt wird, das ist nichts anderes als die Dynamik der Beziehung, also es ist nicht eine entstandene, in diesem Augenblick entstandene Einheit, die über die Beziehung hinausgeht, die Ich und Du aufhebt, verschmilzt, sondern es ist die Dynamik der Beziehung selbst, welche Dynamik sich gleichsam vor die Glieder der Beziehung stellt, sie verdrängt, verdeckt, wo die zwei Glieder der Beziehung, die in der Wahrheit der Beziehung einander unverrückbar gegenüberstehen. Wohl ist auch hier Beziehung, aber mit einer seltsamen Gefahr, mit der Gefahr einer Übersteigerung des menschlichen Anteils, des menschlichen Aktanteils an der Beziehung, eine Übersteigerung, welche die Beziehung aufheben will und dadurch die Beziehung trübt, gleichsam ihre Umrisse, ihre Wirklichkeit schwankend macht.²³ Dadurch, durch diese Übersteigerung wird es unmöglich, die Beziehung in den Fortgang des Lebens zu überleiten, sie einströmen zu lassen in den Aufbau einer Du-Welt. Ich möchte schon jetzt vorwegnehmend sagen, es ist das Thema, das uns noch beschäftigen wird, wie auf der andern Seite das, was man geschichtliche Religion nennt, so ist auf dieser Seite, von der wir jetzt sprechen, die Mystik die Gefahr des Abbrechens, das Hindernis der Bildung einer Kontinuität der Du-Welt. Diese esoterische, privilegierbare Mystik und die theologische Dogmatik sind die zwei Pole, die die Du-Beziehung jeweilig anziehen und aufheben.

Beantwortung von Fragen der Hörer

Response to Questions

Ehe ich nun weiter gehe, möchte ich, da wir nun wieder ein Stück Wegs gleichsam abgrenzen können, Sie wieder auffordern, wenn etwas in dem bisher Bestimmten unklar geblieben ist, zu fragen. Es ist vielleicht jetzt

²³ The text of the Lectures here and Buber's answer to a student (*infra*, p. 123), are the sources for the following paragraph in *IuD*, pp. 136-137 (104-105): »Was der Ekstatiker Einung nennt, das ist die verzückende Dynamik der Beziehung; nicht eine in diesem Augenblick der Weltzeit entstandene Einheit, die Ich und Du verschmilzt, sondern die Dynamik der Beziehung selbst, die sich vor deren einander unverrückbar gegenüberstehende Träger stellen und sie dem Gefühl des Verzückten verdecken kann. Hier waltet dann eine randhafte Übersteigerung des Beziehungsakts; die Beziehung selbst, ihre vitale Einheit wird so vehement empfunden, daß ihre Glieder vor ihr zu verblassen scheinen, daß über ihrem Leben das Ich und das Du, zwischen denen sie gestiftet ist, vergessen werden.«

von besonderer Wichtigkeit, weil wir nun gleichsam in eine neue Dimension einzutreten haben, nämlich in die Frage nach dem Geschichtlichen, nach der Religion im engeren Sinne, nach der Versetzung Gottes in die Es-Welt. Es war gerade im letzten Teil notwendig, manches Grenzhafte begrifflicher zu sagen, als es im Lauf dieser Vorlesung geschehen ist, und zwar deshalb, um das, wovon wir sprechen, mit aller Schärfe abzugrenzen gegen das Andere. Aber gerade das Begriffliche ist auch immer notwendig das Differenzierende,²⁴ und darum ist es mir lieb, wenn Sie mich jetzt, ehe wir aus dieser Sphäre in eine andere treten, fragen, wenn etwas unklar geblieben ist.

Frage: . . . warum ist diese Beziehung zu dem Du nicht in der Realität, warum muß es dann zu dem transzendenten Du in Beziehung treten?

Antwort: Ich meine durchaus das Du in der Realität. In dem, was ich sage, ist von Transzendenz gar nicht die Rede. Ich möchte wiederholen: Ob Gott transzendent oder immanent ist, ist nicht eine Sache Gottes, sondern eine Sache des Menschen. Es ist durchaus gar nicht irgend etwas Transzendentes gemeint. Transzendent, das hieße doch etwas, wozu wir uns nicht in unmittelbare Gegenwartsbeziehung setzen können. Also ich meine gar nichts Transzendentes. Solange Sie von transzendent sprechen, meinen wir offenbar nicht das Gleiche. Ich meine das einfache, in unmittelbarer Präsenz gegenwärtige Du, so gegenwärtig wie nur irgend ein Du einer menschlichen Beziehung, nur daß dieses Du seinem Wesen nach nicht . . .

Frage: Dann kann ich also statt »Du« auch »mein anderes Ich« sagen?

Antwort: Was Sie sagen, darauf kommt es ja gar nicht an. Wie Sie das Du nennen, darauf kommt es nicht an. Nur, ich weiß kein besseres Wort in der Menschensprache als Du, wenn ich »Ich« sage, so meine ich durchaus etwas anderes, als wenn ich »Du« sage. Also wenn Sie diese Dinge, diese ganz klaren, bedeutsamen Grundworte verschieben, so scheint mir, daß das was gemeint ist, an unmittelbarer Klarheit verliert.²⁵ Denn was das ist, das »Ich«- und »Du«-Sagen, das wissen wir doch aus unserem ganzen Leben so deutlich, wie ein anderer Mensch es uns gar nicht sagen kann.

Frage: Ich meine, wenn der Künstler von diesem Künstlerischen erfaßt wird, von dem wir gesprochen haben, zu dem er »Du« sagt, so ist es doch genau so gut, von uns aus gesprochen, sein Ich.

²⁴ An alternative, "Distanzierende," was added by a reader.

²⁵ This is Buber's first use of the term "Grundwort" in the Lectures, a term of great importance in *IuD*. Cf. *IuD*, p. 79 (9): »Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare.«

Antwort: Nein, ganz und gar nicht. Niemals wird der wirkliche Künstler im wirklichen Moment der Konzeption das Werk, das er schaffen, finden, herausholen, wirklich machen will, als sein Ich empfinden, im Gegenteil, er empfindet es durchaus als das andere, zu dem er in dieser einzigartigen Beziehung steht, das heißt, in dieser Beziehung des Schauens und Verwirklichenwollens,²⁶ dieses Entdeckens, dieses Schaffenmüssens, also durchaus nicht als eine Spiegelung, als eine Ablösung, als ein Fragment, sondern durchaus als das ihm gegenüberstehende Werk, das gar nicht so beschaffen ist wie er, von dem er freilich auch nicht sagen kann, wie es beschaffen ist, ebensowenig von sich, wenn er von sich gegenwärtig weiß, sondern wenn er weiß, wie es beschaffen ist, dann ist er nicht mehr in der Konzeption. Aber er weiß, daß es sein Werk ist, wie er seinem Ich gar nicht gegenüberstehen kann, es sei denn, daß das Ich sich spaltet, daß in dem Ich selbst sein Gegenüber entsteht und daß der Mensch allerdings an den Rand tritt. Denn hier steht er dann nicht mehr im Zusammenhang mit seinem Leben, sondern in ihm geschieht das, was man gewöhnlich in der Wissenschaft das Pathologische nennt, aber was ich gar nicht so nennen will. Wenn das Ich sein natürliches Du nicht findet, dann entfaltet sich dieses eingeborene Du sozusagen am unnatürlichen, am unmöglichen Gegenstand, am Ich, es entfaltet sich da, wo es eigentlich gar keinen Raum zur Entfaltung hat. Es entsteht der Widerspruch, der Sprung, das Gegenüber-treten in sich selbst. Das ist ein Problem für sich. Manches, was manche Menschen als religiös ausgedeutet haben, war vielleicht nichts anderes. Aber das scheidet stets dann, wenn der Mensch die einfache Forderung des natürlichen Lebens, einem wirklichen Du wirklich gegenüberzutreten, irgendwie nicht erfüllen kann, das heißt im Grunde Leben, das heißt nicht Starrheit, da flüchtet dieses Bedürfnis dahinein, wo es rechtmäßigerweise nicht erfüllt werden kann.

Frage: Sie sprachen von Beziehung zum absoluten Ich. Ich kann verstehen, wenn man Du-Beziehungen absolute Beziehungen nennt, aber ist das nicht dann vielleicht auch eine Hypostasierung, wenn ich sage: reine Beziehung zum absoluten Du? Die Du-Beziehung kann ich absolute Beziehung nennen, aber die Beziehung zum Absoluten . . .

Antwort: Ich habe nicht gesagt »zum Absoluten«, sondern ich habe gesagt »zum absoluten Du«, das heißt zu dem Du, das seinem Wesen nach

²⁶ For an interpretation of this idea, see *infra*, pp. 218.

nicht mehr Es werden kann, nichts weiter.²⁷ Und darum nannte ich jedes andere Du relativ, weil es seinem Wesen nach Es wird. Es wird also nicht hypostasiert. Es wird durchaus nicht von der Beziehung an sich, also einem Absoluten gesprochen, und erst recht nicht von dem Du etwa als einem Gegenstand, der an sich anders denn als Du einer Beziehung absolut wäre. Von alledem sprechen wir nicht, sondern wir sprechen nur von der Beziehung zum absoluten Du, der gegenüber freilich jede andere relativ ist, nicht absolut, sondern relativ, denn jede andere ist so beschaffen, daß sie dem Wesen des Du nach – das können Sie ja an dem Beispiel nachprüfen – dem Wesen des Du nach in eine Es-Relation übergehen muß. Sie kann nicht Gegenwart bleiben dem Wesen des Du nach. Hier ist aber die Beziehung, die vielleicht, davon werden wir noch sprechen, unserem Wesen nach, nicht Du-Beziehung bleibt, aber dem Wesen des Du nach nicht aufzuhören braucht, nicht Vergangenheit, nicht gegenständlich zu werden braucht. Also in diesem Sinne, ich gebrauche das Wort »absolut« wie die andern Worte, die ich gebrauche, nicht im Sinne irgendeiner Begriffswelt, irgendeiner philosophischen Begriffswelt, sondern in diesem ganz bestimmten konkreten Sinn, von dem wir sprechen. Ich gebrauche also das Wort »absolut« in dem durchaus konkreten Sinn: Hier ist eine Beziehung, die nicht dem Wesen des Du nach umgebogen werden muß. Darum sage ich: reine Beziehung. Auch dies ist nicht schulphilosophisch gemeint, sondern in diesem ganz bestimmten Sinn des Lebens.

Frage: . . . Gebrauchen Sie noch das Mittel der Sprache, dann ist die Beziehung nicht so unmittelbar, als wenn sie etwa nur einander anzuschauen brauchen . . .

Antwort: Ich habe durchaus hervorgehoben, daß von einer Verschmelzung nicht die Rede ist, sondern von einem Gegenübertreten, aber von Wesen zu Wesen, von ganzem Ich zu ganzem Du. Das heißt, nicht also irgendwie das, was Absplitterung vom Ich, Mittel ist immer Differenzierung, Mittel ist immer ein Teil, wenn ich sage, das Mittel hinübernehmen in die Unmittelbarkeit, das heißt nichts anderes als die Totalität. Mittel ist immer etwas Abgesplittertes. Wenn Sie etwa in den Religionen nachprüfen werden, was Mittler ist, so werden Sie sehen, es ist immer . . .

²⁷ It is interesting to note the possibility that a question posed by a student who mistook "absolutes" for a noun rather than an adjective may have helped Buber clarify his term for God. While in the Lectures God is usually called "absolutes Du," this term is not used in IuD. On the other hand, "Ewiges Du," the term most often used for God in IuD, had never been used in the Lectures.

Frage: Was meint die Mystik, wenn sie von Unio spricht?

Antwort: Das, was wir meinen, ist nicht Unio. Unio, das meint jene seltsame wirklich randhafte Übersteigerung der Du-Beziehung, wo die Beziehung selbst, ihre Einheit so ungeheuer stark, vehement gelebt wird, daß ihre Glieder zu verblassen, abzusterben scheinen. Es ist das etwas Randhaftes, gewissermaßen eine neue Einheit, die entsteht. Was man aber so nennt, ist in Wahrheit nichts als die so vehement gelebte Beziehung, daß Ich und Du darüber, über dem Leben dieser Beziehung vergessen werden. Solange Sie da noch vom Ich etwas hinübernehmen, dann stimmt es ganz und gar nicht.²⁸

Frage: . . . nicht vom körperhaften Ich, sondern von dem wesenhaften, in dem ich das Göttliche schauen möchte.

Antwort: Das kann ich nicht vollziehen. Ich weiß, daß ich »Ich« sagen kann. Alles andere ist allegorisch. Daher, daß ich selbst »Ich« sagen kann, nur daher weiß ich vom Ich. Das, was ich meine, ist nichts Abgeleitetes, sondern Unmittelbares. Wenn ich »Du« sage, so ist das nicht abgeleitet. Das ist nicht irgend ein psychologischer Prozeß vom Ich aus. Es gibt natürlich in all dem eine Grenze der Mitteilung. Das glaube ich schon ange deutet zu haben, will es aber noch einmal ganz klar sagen. Die Grenze der Mitteilung, das ist das Leben jedes Einzelnen von Ihnen, das Leben.

Frage: Es gibt doch keine Scheinwelt, wie Sie sagen?

Antwort: Dann sprechen wir schon aneinander vorbei. Ich wüßte nicht, was es so Wirkliches, so Konkretes, so Unverbrüchliches und Unerschütterliches geben kann, als wenn ich »Ich« sage. Wenn Sie von sich selbst das Ich als Schein empfinden,²⁹ ich kann es nicht. Auch nicht im Sinne Buddhas. Hier wird nur gesprochen von einem Abstreifen der bestimmten, dieses Ich störenden Festigung. Scheinwelt und alle diese Dinge sind sekundärer Art, sind erst Überbau. Ich appelliere an nichts anderes als an das, was jeder Einzelne von Ihnen unmittelbar von sich weiß, wenn er es nur wissen will, das heißt, wenn er um alle die Dinge, die er erfahren hat, sich fragt, ganz redlich sich besinnt auf seine letzte Lebenswirklichkeit, dann allerdings sprechen wir die gleiche Sprache. Dies ist die Grenze, diese Grenze kann ich nicht durchbrechen.

Frage: Kommt man zu dieser Beziehung, zum absoluten Du, das ich, weil ich es mir selbst so besser klar machen kann, Gott nennen möchte,

²⁸ A question mark was placed after this word by a reader.

²⁹ A question mark was placed on the word.

kommt man dazu dadurch, daß man zu den einzelnen Dingen Du sagt und erst die Welt mit sich eint, oder dadurch, daß man sich zu Gott durchgerungen hat?

Antwort: Beides. Von dem einen haben wir schon gesprochen, daß es der Du-Beziehungen, der reinen Du-Beziehungen bedarf, die alle einströmen sollen in die entscheidende Beziehung. Davon haben wir gesprochen als von der einen Seite.

Frage: Das heißt also, daß man sich in Beziehung zu Gott bringt?

Antwort: Nein. Das eine, daß jede wirkliche Beziehung, in die wir treten, die entscheidende Beziehung nur zu fördern, ihr zu helfen geeignet ist, wenn wir sie einströmen lassen, davon haben wir gesprochen. Das ist die eine Seite dessen, was Sie sagen. Von der andern Seite, wie nun aber die Beziehungen bestimmt, verwandelt, die Beziehungen, die einzelnen Beziehungen zu dem jeweiligen Du, die Welt-Beziehungen, die menschlichen Beziehungen, wie sie verwandelt werden durch die absolute, durch die reine Beziehung, davon wollen wir eben noch sprechen das nächste Mal. Das heißt, ich sprach, ich erinnere Sie daran, von dem Aufbau einer Du-Welt und sagte: Hinderlich ist ihre Diskontinuität, ihre Zusammenhanglosigkeit, es sind immer einzelne Du-Momente, Du-Beziehungen, die zueinander in keinem Zusammenhang stehen, und ich sagte: Es gibt etwas, was diesen Zusammenhang zu schaffen vermag, das ist die reine Beziehung zum absoluten Du.

Frage: Dann kommt man aber doch erst dadurch, daß man an Gott glaubt, dazu, daß man zu den andern Dingen Du sagen kann und in allen das Du sieht.

Antwort: Nein, so ist es nicht, sondern man kommt erst dann zum Zusammenhang alles dessen, wozu man Du sagen kann, zur Einheit des Du und der Welt, an sich kann man immer, kann jedes Kind Du sagen, das Du-sagen ist das Einfachste, wovon wir sprechen, wie ja schon das Einfachste, das Ursprünglichste des menschlichen Lebens überhaupt, das Nachdem-Du-Greifen, das Zum-Du-Hinströmen, dazu bedarf es gar nichts Persönlichen, auch nicht einmal des An-Gott-Glaubens, wie Sie sagen. Das Glauben würde ich für keinen ganz adäquaten Ausdruck halten. Aber darauf kommt es nicht an, das, worauf es ankommt, ist der fehlende Zusammenhang, das kann erst hervorgehen aus dieser entscheidenden Beziehung. Die Einheit des Du in der Welt, nicht die einzelnen Dubeziehungen, aber ihr lebendiger Zusammenhang, daß sie nicht eine von der andern abgelöst bleiben, nicht Atome, die wir nicht zusammensetzen vermögen, sondern Teile eines Lebendigen.

Frage: Also das, was [...], das ist also die Einung all der vielen Du, die man erst gewinnt, wenn man das eine große Du erkennt, das wir Gott nennen, wenn man zu ihm in Beziehung tritt.

Antwort: Man kann es so ausdrücken. Es kommt im Grunde darauf an, daß man diese Dinge empfindet. Und wenn man es richtig empfindet, kommt es nicht so sehr darauf an, wie man es sagt.

VII

Siebenter Vortrag: 5. März 1922
Seventh Lecture: March 5, 1922

Ein schweres Problem

A difficult Problem

Wir stehen an einem sehr schwierigen, wohl dem schwierigsten Punkte dieses Weges, den wir zusammen gehen. Schon bisher bestand die eigentliche Verantwortung bei jedem Schritt darin, wohl entschlossen und entschieden hinauszugehen über den gegenwärtigen Individualismus und Relativismus hinaus, dennoch aber nicht einen Schritt zu wagen dahin, wo nicht wahrhaft echter, zulänglicher Geistesboden unter unseren Füßen ist. Wohl hinauszugehen über die Betrachtung, daß das Religiöse beschlossen sei im menschlichen Individuum, dieser Betrachtung abzusagen, aber doch mit der uns auferlegten Bescheidung die menschliche Person als den Ausgangsort und als den Ort des entscheidenden religiösen Vorgangs zu fassen, hinauszugehen über die Auffassung, daß es verschiedene sozusagen gleichberechtigte, weil von gleichen berechtigten Subjektivitäten ausgehende religiöse Betrachtungen gebe, und doch stehen zu bleiben bei der Subjektivität und nicht den Boden eines Objektivums zu betreten, den zu betreten wir nicht befugt sind.

Diese besondere Verantwortung, die wir als eine zeitgebundene nehmen können, als entsprechend dieser bestimmten Zeit, diesem Augenblick, in dem wir leben, dem Augenblick zwischen den Worten, zwischen den Welten, dem Augenblick der tiefsten Talsenkung, man kann diese Verantwortung vielleicht auch anders über die Zeitgebundenheit hinaus fassen. Wie immer dem sei, sie wird besonders schwierig und streng an diesem Punkt, an dem wir jetzt stehen, wo wir das, was wir als das Wesen des religiösen Vorgangs erkannt haben, nun gegenüberhalten sollen der Religion und den Religionen, wie sie sich in der Geschichte des Menschen entfaltet haben.

Wir haben gesehen, daß aus der Urschicht der Ungeschiedenheit in der

menschlichen Person wie wohl im Menschengeschlecht zwei Wege führen: der Es-Weg, der zur reinen Trennung führen will, das heißt, zu der sogenannten Weltkenntnis, Orientierung in der Welt und zur Weltbenützung, das ist der Aspekt, daß einem die Welt gegeben ist, sich in ihr auszukennen und sie zu gebrauchen; und der Du-Weg, der führen will zur reinen Verbindung, das heißt, zu Weltliebe und Welterschließung, das ist der Aspekt, der die Welt nicht nimmt als ein Gegebenes, so und nicht anders Beschaffenes, das man nur zu kennen und zu gebrauchen hat, sondern als etwas, das man ihm gegenüber tretend in der Du-Beziehung zu lieben und es durch diese Liebe und mit ihr zu erschließen, also erst zu seinem wahrhaften Sein zu bringen hat. Die Es-Welt, das haben wir gesehen, hat ihre natürliche raumzeitliche Kontinuität, da alle Dinge und Vorgänge unmittelbar in diese Welt eingestellt werden können, also einen lückenlosen Zusammenhang in Raum und Zeit bilden. Diese Es-Welt entsteht und erhält sich durch unsere stete Orientierung in der raumzeitlichen Welt.¹

Eine Du-Welt, das haben wir auch gesehen, ist nicht entstanden zunächst, so mußten wir es fassen, infolge der Diskontinuität, also infolge der Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Du-Beziehungen, der einzelnen Du-Momente in Raum und Zeit. Diese Beziehungen, diese Momente bleiben nicht Gegenwart dem Wesen des jeweiligen Du nach, das immer wieder aus Gegenwart zu Gegenstand werden muß.

Nur die Beziehung zum absoluten Du ist wesenhaft anderer Art. Aber auch in ihr, in der reinen Beziehung kann der Mensch, nicht mehr dem Wesen des Du nach, aber seinem Menschenwesen nach nicht verharren. So scheint also auch die Du-Beziehung, die reine Du-Beziehung keine Kontinuität zu gewähren.

Aus diesem ungeheuren übermächtigen Schein des Nichtgewährens, und von der Überwindung dieses Scheins zu sprechen, das wird unsere letzte Aufgabe sein, davon haben wir in dem Augenblick noch nicht zu sprechen, ich sage, aus diesem übermächtigen Schein der Nichtgewährung einer Kontinuität der Du-Welt durch die reine Du-Beziehung ist zunächst die Existenz der Religionen und ist die Paradoxie der Religionen insbesondere als eines Plurals zu erfassen. Und hier ist der Augenblick, in dem im Zusammenhang dieses gemeinsamen Weges ich nicht umhin kann, um das, was ich meine, wie ich immer bestrebt gewesen bin, so deutlich zu machen, als es möglich ist, das ist der Augenblick, wo ich in diesem Zusammenhange

¹ Compare with *Daniel* (*Werke*, I, pp. 22-30).

notwendigerweise Ich sagen muß, in einem andern Sinn, als ich es schon getan habe in einem persönlich bekennenden Sinn.

Und zwar gerade deshalb, weil es, wie wir gesehen haben, Notwendigkeit ist, sinnvolle Nötigung, vom Ich auszugehen. Die religiöse Wirklichkeit geht niemals von einem Wir aus, sie kommt zum Wir. Sie geht immer aus von dem Ich, das allein der Träger der Du-Beziehung, aller Du-Beziehungen, also auch der reinen Du-Beziehung ist.² Wir lehnen ab den falschen religiösen Individualismus, der das religiöse Leben im Ich beschlossen glaubt. Wir stehen festen Fuß fassend auf, wenn man will, kann man ihn auch so nennen, einem religiösen Individualismus, der das Ich nimmt als den unbedingten Ausgangsort, das Ich, das erst durch seine absolute Beziehung befähigt wird, wahrhaft in ein wahres Wir einzutreten.

Eine Antwort in der Eisenbahn³

*An Answer on the Train*³

Es war kurz nach Ostern des Jahres 1914, als mich ein alter Bekannter, ein alter englischer Geistlicher, den ich schon seit vielen Jahren kannte, in einem Vorort Berlins, wo ich damals wohnte, besuchte. Dieser alte Mann, ein sehr schlichter gläubiger Christ (der darum vieles, gerade darum vieles für die Wiederkehr der Juden nach Palästina getan hat) – Sie werden, wenn die Tagebücher Theodor Herzls erscheinen, darin viel von ihm lesen –,⁴ dieser Mann, den ich seit einigen Jahren nicht gesehen hatte, sagte sich unvermutet an einem Morgen bei mir an und fragte, ob er gleich zu mir kommen könne. Ich bat ihn darum. Nach einer Stunde etwa war er bei mir. Ich erzähle Ihnen das, um Sie in die Atmosphäre der Begebenheit

² Buber states in the above that we must start to philosophize from the I and move toward the we. This, however, contradicts the thought expressed in IuD that "In the beginning is relation," i.e., man starts with the I-Thou.

³ Buber first prepared this story for publication in 1959. See *Begegnung, Autobiographische Fragmente* (Stuttgart, 1960), also published as Introduction to the Schilpp volume. According to Margot Cohn, Buber's secretary in 1959, Buber dictated that story to her from memory without looking at any source. For a detailed analysis of that story see Part II, Chapter II.

⁴ The name of the visitor was William Hechler. See *Begegnung*, p. 33. Herzl, in his diaries (of March 16, 1896, *Tagebücher*, I, Tel Aviv, 1934, p. 357), describes Hechler as a "naive enthusiast" who has numerous copies of the Bible, maps of Palestine and a plan for the building of the temple at Beth-El. On Hechler see also *infra*, p. 176.

einzuführen. Das, was ich zunächst zu sagen habe, ist nicht das, um wesentlichwillen ich es Ihnen erzähle.

Nachdem er mich begrüßt hatte, sagte er: »Mein lieber Freund, ich bin gekommen, um Ihnen zu sagen, daß in diesem Jahre der Weltkrieg sein wird«, und er entfaltete eine graphische Darstellung der Weissagungen Daniels und bewies mir, daß das gerade in diesem Jahre stattfinden müsse.⁵

Nun, das ist nicht das Wichtige dabei. Denn kein Mensch braucht zu wissen, aus welchen Quellen ihm ein Vorgefühl zufließt. Aber als ich diesen kindlichen alten Mann, der mich durch die Art, wie er mir das alles vorbrachte – es dauerte einige Stunden – recht gerührt hatte, zur Bahn begleitete, da faßte er mich plötzlich beim Arm, es war an einer Straßenbiegung, und sagte mir:

»Lieber Freund, wir leben in einer großen Zeit«, – das bedeutete für ihn in der vorparakletischen, in der vormessianischen Zeit –, »wir leben in einer großen Zeit – sagen Sie mir: Glauben Sie an Gott?«⁶

Das war so menschlich gewichtig in all seiner Kindlichkeit und Naivität gesagt, daß es mir eigentlich recht schwer ums Herz wurde, dem Mann zu antworten. Denn ich konnte in dem Verstand, wie er das Wort sagte, es wohl weder bejahen noch verneinen. Ich versuchte in seiner Sprache, in einer Sprache, die er verstehen konnte, ihn zu beruhigen, denn er war beunruhigt. Aber das ist nicht das Entscheidende, denn eine eigentliche Antwort habe ich ihm jedenfalls damals nicht gegeben.⁷

Vor einigen Monaten⁸ nun, es ist etwa ein halbes Jahr her, als ich im Zug zu einer Zusammenkunft mit einigen Freunden fuhr, kam mir plötzlich, ohne daß ich vorher darüber nachgedacht hatte (ich denke über solche Dinge nicht nach), ohne daß ich darüber nachgedacht hatte, kam mir ur-

⁵ The corresponding portion of *Begegnung* is more detailed.

⁶ In *Begegnung*, which was written in 1959 (p. 35), Buber wrote about this incident. In certain instances, he described it in the identical terms which he had used in the Lecture of 1922 even though he did not have any notes in front of him. This is an indication of the importance of this incident for him.

⁷ Cf. *Begegnung*, p. 35: »Es dauerte eine Weile, ehe ich antwortete, dann beruhigte ich den alten Mann, so gut ich konnte: er brauche sich in diesem Belange um mich keine Sorge zu machen.« At the corresponding point in *Begegnung*, Buber contradicts what he had stated in the Lecture.

⁸ The stenographer typed "einem Monat"; however, it was corrected by Buber to "einigen Monaten." Thus Buber himself specified that the date of "the Answer" in the train was Fall 1921.

plötzlich aufs Wort genau, also nicht aus Worten zusammengesetzt, die ich etwa vorher überlegt hatte, sondern in einer gefügten Wortfolge (die meisten von Ihnen wissen das wohl, wie das manchmal kommt, daß plötzlich ein ganzer Satz, nicht bloß ein einzelnes Wort einem ganz fertig eingegeben ist) die Antwort, nicht wie ich sie etwa dem alten Mann hätte sagen können oder mögen, sondern wie ich sie, wenn ich an sich gefragt würde, auf die rechte Weise und doch mit diesen Worten gefragt würde, geben dürfte, diese Antwort war:

Wenn an Gott glauben bedeutet,⁹ von ihm in der dritten Person reden können, dann glaube ich wohl nicht an Gott, oder zumindest, ich weiß nicht, ob ich sagen darf, daß ich an Gott glaube. Denn ich weiß es wohl, wenn ich von ihm in der dritten Person rede, dann wenn es je und je geschieht, und es kann ja gar nicht anders sein, daß es je und je geschieht, dann erlahmt meine Zunge so schnell, daß man das gar nicht ein Reden nennen kann.

Diese Antwort ist aber, wenn ich es recht verstanden habe, keine negative. Ich habe sie in dem Moment, als ich diese Worte wußte, nicht als eine negative empfunden, ganz und gar nicht.

»Die Troerinnen« – ein Gebet

»The Trojans« – A Prayer

Was ich meine, das kann ich Ihnen vielleicht an einem Beispiel aus der antiken Literatur darlegen. In einem euripideischen Fragment »Die Troerinnen«,¹⁰ da ruft – es kommt nicht darauf an, wer – der bedrängte Mensch ruft die Gottheit oder was er als das Anrufenswürdige empfindet, etwa so an: Wer immer du seiest, unergründlich dem Wissen, Zeus oder die Notwendigkeit der Natur oder der Geist der Sterblichen, »nous broton«¹¹, zu dir erhebe ich meine Stimme. Dies ist es nicht, was ich meine, denn wir, die wir in dieser Armut der nackten Du-Beziehung stehen und nichts haben, wozu wir sie hüllen könnten, wir wissen doch, wir wissen, daß es nicht Zeus ist, ein Name, ein Göttername unter Götternamen, ein Er aus einer Versammlung unsterblicher Wesen. Wir wissen aber auch, daß

⁹ Compare *Begegnung*, p. 35.

¹⁰ The quotation from Euripides was interpreted by Buber again in »Religion und Philosophie« in *Gottesfinsternis* (*Werke*, I, pp. 523–524).

¹¹ »Nous broton« was corrected by Buber; it means »spirit of the mortals« (*Geist der Sterblichen*).

es nicht die Notwendigkeit der Natur ist, denn in der reinen Beziehung fühlen wir, wie all dies, was wir im Zwang der Es-Welt als eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen empfinden, in die wir eingebannt, in die wir verstrickt sind, daß all das von uns abfällt, daß wir diese ganze Welt, die wir eben noch als uns, als mit in ihr gezwungen, vorfinden, daß wir diese ganze Welt mitnehmen in die Beziehung und mitnehmen als eine freie, so frei wie wir sind, die wir gegenüberreten.

Und wir wissen, daß es nicht der Menschengeist ist, zu dem wir Du sagen, denn der Menschengeist, das ist eben dies, dessen Träger und lebendiges Gefäß wir sind.

Ich bin das Ich, wenn ich dem Du gegenüber trete. So wissen wir, wie es Euripides nicht wußte, und so dürfen wir sagen, daß dies, diese Armut, diese Beschränktheit unserer Beziehung, diese Negativität unserer Antwort nicht einfach zeitgebunden ist, nicht einfach das Produkt einer Zeit ist, in der wie in der euripideischen schon Erbgut, das große Erbgut zu zerfallen beginnt.

Wir rufen nicht in den blinden, irren Raum hinein, dessen Namen wir nicht kennen und der sich uns nie gestaltet. Sondern wir sprechen, wenn wir wahrhaft sprechen, aus der Gegenwart, in der Gegenwart.¹²

Die Gegenwart Gottes

The Presence of God

Religion eingeschränkt, zurückgezogen hier auf diese schmale Brücke, auf diesen schmalen Grat zwischen den Abgründen und dennoch darauf stehend, schauend, redend, Religion in diesem letzten Sinne ist Gegenwart, ist Gegenwart, die ihrem Wesen nach nicht Vergangenheit wird und werden kann. Und wenn wir dies recht fassen, wenn wir fühlen, daß hier etwas ist, was nicht mehr zeitgebunden ist, was vielleicht nicht zu allen Zeiten so zugleich so unbefangen arm, so unbefangen einsam sich bekennt, das nicht zu allen Zeiten so sich auf sich selbst, auf seine Untiefe besinnt, aber das das Gemeinsame, das Ewige in allen Zeiten ist, wenn wir das fühlen, dann fühlen wir auch, daß diese Gegenwart, von der wir reden, die Gegenwart Gottes ist.

¹² Buber developed this theme in *IuD*, p. 128 (91), in a different way; »Ihr ewiges Du haben die Menschen mit vielen Namen angesprochen.« This idea was developed later by Buber into an essay; see »Bericht von zwei Gesprächen« in *Gottesfinsternis* (*Werke*, I, p. 509).

Und diesem ganz einfachen und unantastbaren, diesem letzten und substantiellen Punkt gegenüber die ungeheure Breite der Religionen in der Geschichte, was bedeuten sie? Sie bedeuten zunächst und vor allem, das werden Sie ja wohl, wenn Sie diesen Weg Schritt für Schritt mitgegangen sind, schon wissen, sie bedeuten vor allem die Versetzung Gottes in die Es-Welt.¹³ Wir sehen, wie in jeder Du-Beziehung – erinnern Sie sich an die Beispiele, die ich gegeben habe – wie in jeder Du-Beziehung das Du dieser Beziehung, wie die Beziehung abbricht, wie das Du seinem Wesen nach zu einem Es wird, der geliebte Mensch, der eben noch den Horizont ausfüllte, zu einem Wesen unter Wesen, dieses Stück Natur, das sich uns anders als raumzeitlich und ursächlich erschloß, zu einem bestimmten Fleckchen, das so und so begrenzt und determiniert ist. Das Werk, das eben in der Konzeption mit ungeheurer schöpferischer Ausschließlichkeit uns entgegentrat als ein Werk in dem großen Zusammenhange der geistigen, der kulturellen Welt. Die Tat, die eben noch unser ganzes Wesen auf sich, auf diesen Blickpunkt des zu Tuenden eingesammelt hatte, nun als etwas, was nicht bloß von andern Menschen, sondern auch von uns selbst betrachtet werden kann als etwas, das geschehen ist aus Ursache zu Wirkung, eingefügt in die Kette der Kausalität.¹⁴ Und, wie wir wohl sagen, es konnte gar nicht anders geschehen, wie es geschehen ist, die wir doch eben in der Freiheit standen und wußten, daß es ganz und gar an unserer Entscheidung hängt, was geschieht. Nicht mehr dem Wesen des Du nach, aber unserem Menschenwesen nach wird Gott in die Es-Welt, wird das absolute Du in die Es-Welt versetzt.

Die Religionen reden von Gott als von einer dritten Person, zumeist als von einem Er. Man vergegenwärtigt sich selten, wie weit schon dieses Pronomen einen Anthropomorphismus,¹⁵ oder richtiger gesagt, wie weit schon dieses Pronomen eine Versetzung Gottes in die Welt der Dinge und

¹³ Compare with the different version of *IuD*, p. 128 (91): »...die ersten Mythen waren Lobgesänge. Dann kehrten die Namen in die Essprache ein; immer stärker trieb es die Menschen, ihr ewiges Du als ein Es zu bedenken und zu bereden.«

¹⁴ Buber reviews the "Four Examples" for the third time in the Lectures. See Lecture IV, p. 87, and Lecture V, p. 178.

¹⁵ Buber added these two words into the text; on the influence of Ebner on this interpretation of anthropomorphism see *infra*, p. 178.

Wesen bedeutet, wie sehr schon das Genus dieses Pronomens eben dies bedeutet. Gott wird in die Es-Welt, das heißt, in die gottentlaufene Schöpfung hineinversetzt. Mit anderen Worten: In der Geschichte ist Gott ein Ding. Dies, daß es so ist, das macht auch die Vielheit der Subjektivität der Religionen, ihr Einander-ausschließen, ihr Einander-bekämpfen, um was eben?, um die Beschaffenheit des Er, um die Art, wie er will, daß man ihm diene, dieses Bekämpfen der Religionen um dies, um die allgemeine Geltung des Inhalts eines jeden, dieses Bekämpfen und alles, was dazu gehört, dieses Einanderpeinigen und Einandermorden der Menschen durch die Zeiten der Geschichte hindurch um diese Dinge, nicht aus Willkür. Der verstünde mich schlecht, der meinte, daß ich Willkür oder Zufall oder irgend etwas eigentlich nicht Notwendiges und durch den guten Willen leicht Überwindliches meine.¹⁶

Ich meine die erhabene Tragödie des Menschengeistes, nichts Geringeres, und wer von Ihnen sich recht damit befaßt hat, was Tragödie ist, der weiß, daß Tragödie bedeutet nicht etwa, wie manche gemeint haben, vermeidbare Schuld, die sich rächt, sondern Tragödie bedeutet die Nötigung des Geschehens aus dem So-Sein der Menschen. Daraus daß dieser Mensch Antigone so beschaffen ist und dieses Gesetz über sich hat, dieses notwendige und unüberwindliche Gesetz, und daß dieser Mensch Kreon so anders beschaffen ist und dieses andere, ebenso notwendige und unüberwindliche Gesetz über sich hat und ihm gehorcht, daraus entsteht die Tragödie, damit ist sie da.

In der Tragödie hat man nicht recht. In diesem Sinne sehe ich die Geschichte der Religionen, die Geschichte der Versetzung Gottes in die Es-Welt als die Tragödie, nicht eine, sondern als die Tragödie des Menschengeistes an. Somit, ich wiederhole es, nicht als Willkür, sondern als schicksalmäßige, nicht menschenschicksalmäßige, als weltchicksalmäßige, als geschichtliche, nicht einfach menschengeschichtliche, als kosmisch-geschichtliche, als wahrhaft weltgeschichtliche Notwendigkeit, gottentlaufene Schöpfung, Abfall, aber der Abfall, den alle Religionen in verschiedener Weise irgendwo in die Urzeit setzen, der auch ein, der wohl das Urbild des Abfalls ist, der Abfall, aller wahre Abfall überhaupt bedeutet

¹⁶ Compare with *IuD*, p. 154 (133): »Und doch machen wir das ewige Du immer wieder zum Es, zum Etwas, machen Gott zum Ding – unserem Wesen nach. Nicht aus Willkür. Die dingliche Geschichte Gottes [...], die Wandlungen von Gegenwart, Eingestaltung, Vergegenständlichung, Verbegrifflichung, [...] sind der Weg.«

Menschwerden. Jener Abfall, von dem die Religionen erzählen, bedeutet Menschwerden, und so bedeuten sie selbst, jede von ihnen bedeutet ein neues Menschwerden durch den Abfall hindurch, das heißt, durch die Gestalt hindurch. Und dieser Abfall wie aller wahre Abfall gehört zu Gottes Einschränkung in der Welt. Irgendwie dürfen wir uns auch die des Weltvorganges als ein Atemholen und Entlassen, als einen Rhythmus des Göttlichen selbst vorstellen in der Welt. Weg in Gestalt hinein, zugleich Weg in das Gefängnis, in ein neues Gefängnis hinein, zugleich aber Weg in das, was schlechthin und immer allein dem Menschen sichtbar, bildhaft, leibhaft gegeben ist, Gestalt. Weg aus dem Gefängnis heraus in die nackte, freie Beziehung, in die Freiheit und Einsamkeit der Gestaltlosigkeit, das heißt, der Wortlosigkeit, des Schweigens, des Harrens, der Bereitschaft. Und durch all dies hindurch geht ein Weg, all dies ist nicht ein in sich wiederkehrender Kreis, dieses Werden und Entwerden ist nicht etwa ein ewig neues gleiches, im Grunde wesensgleiches Irren, sondern durch all dies geht ein Weg, ein wahrhafter Weg irgendwohin. Wenn wir's fassen können, soweit wir's fassen können, wollen wir sagen in der Sprache, in der wir hier geredet haben: in den Aufbau einer Du-Welt hinein. Aber wir stehen an dem Punkt des Weges, an dem wir stehen und wollen und dürfen nichts vorweg nehmen wollen und dürfen nur bekennen, was wir sind und was wir haben, dies aber ganz rechtschaffen, nicht weniger und nicht mehr.

Was bedeuten Religionen? Was enthalten sie? Ganz vereinfacht zwei Dinge: ausgesagtes Wissen und gesetztes Tun.¹⁷ Und da ist zu fragen: Ergeben sich aus der reinen Beziehung nicht auch ein Wissen und ein Tun? Geht der Mensch aus der Beziehung zum absoluten Du nicht auch mit einem Wissen und einem Gebot hervor, aus jedem religiösen Akt, aus jedem Vorgang der reinen Beziehung? Aber es kommt darauf an, recht zu fassen, was das für ein Wissen und ein Tun ist und wie es sich unterscheidet von dem Wissen und dem Tun, das die Religionen lehren, damit wir verstehen können, wie eins aus dem andern oder anstatt des andern werden kann. Das Wissen, das aus der reinen Beziehung hervorgeht, ist das Wissen um den Sinn, das heißt dieses ganz Einfache: Wer die reine Du-Beziehung kennt, für den ist die Frage nach dem Sinn des Lebens gar nicht mehr da, und sie wäre, wenn sie da wäre, nicht zu beantworten. Verstehen Sie mich recht? Er kann nicht sagen, welches der Sinn sei, er kann ihn nicht auf-

¹⁷ Cf. IuD, p. 155 (133): »Das ausgesagte Wissen und das gesetzte Tun der Religionen – woher kommen sie?«

zeigen, und er kann ihn nicht definieren, er kann keine Formeln dafür finden. Aber er kann eher an seinem Körper und an seinen Körperempfindungen zweifeln als an dem Sinn. Das Wissen um den unbestimmbaren Sinn, das ist das Wissen, das aus der reinen Beziehung hervorgeht.

Und das Tun, vielleicht kann man auch sagen, das Sollen, aber das Wort »Sollen« ist mir irgendwie zu schwach dafür, das Müssen, das Können, das Tun, das aus der reinen Beziehung hervorgeht, das ist das Tun in der Bewährung des Sinns, in der Bewährung, die nicht vorgeschrieben werden kann, die nicht für alle gilt, die nicht in einem über den Köpfen Aller aufzustellenden Gesetz aufgeschrieben werden kann. Jeder muß es bewähren mit seiner Kraft, nach seiner Art, in seinen Grenzen, in seiner Sprache, in seinem Leben, an dem Ort, wo er steht und in dem Augenblick, in dem er steht, in der Einzigkeit seines Lebens. Und doch ist Gebot, doch geht der Mensch aus der reinen Beziehung mit dem unverkennbaren und unmißdeutbaren Anruf zu dieser Bewährung des Sinns hervor. Das worin wir Menschen stehen, das Geheimnis ist nicht überwunden in Wissen und wird nicht überwunden durch Gebot, es bleibt, wir haben es nicht durchbrochen, wir haben es nicht enträtselt, wir haben keine Lösung, wir haben keine Formel, und wir wissen nicht, wie wir es anzuwenden haben, so daß einer zum andern gehen könnte und sagen: Bruder, oder zu mehreren Brüdern und Schwestern, also sollt ihr tun, sondern nichts anderes, als den Anruf wahrhaft empfangen wollen, ihm bereit sein, ausgehen, entgegengehen, ganz, gesammelt, ungebrochen, unabgelenkt, eintreten in das, woraus man ihn empfängt. Dagegen stehen das Wissen und das Tun in den Religionen.

Das Wissen der Religionen ist das Wissen um Gott, das Wissen in der dritten Person, das Wissen um Beschaffenheit, und es kommt nicht darauf an, daß etwa einzelne Religionen in ihrer Theologie an irgend einem Punkte sich damit bescheiden, negativ Beschaffenheit auszusagen, also nicht allerlei Eigenschaften, die wir aus unserem menschlichen Leben kennen, nacheinander vorzunehmen und zu erklären, jede dieser Beschränktheiten, Begrenztheiten komme Gott nicht zu, sondern er habe alle diese Relativitäten nicht, sondern er sei zu alledem das Unbedingte. Auch dies ist nicht der Fall. Und es kommt auch nicht darauf an, ob es frühe Religionen sind, Religionen einer träumenden, sinnlich, traumsinnlich schauenden Menschenwelt, die Religionen, die einfach erzählen: So und so leben die Götter, dies und dies widerfährt ihnen, ist ihnen widerfahren, es kommt nicht darauf an, ob man das Göttliche als Begebenheit berichtet, als Mythos am einen Ende, oder ob man das Göttliche faßt und bindet im

für alle Zeiten und Vorgänge gleich gültigen Wort des Dogmas. Ob das Wissen mehr ins Dynamische oder ins Statische ruft, es ist im Grund, im letzten Grunde, vor dem Letzten gleich.

Das Tun, das die Religionen kennen, ist das Tun aus dem Gesetz, das heißt, ein Tun, das in seinen Einzelheiten nicht etwa durch Verabredung normiert ist, sondern das in allen seinen Einzelheiten gewußt wird als etwas, was von dem Gott, den man weiß, von jenem Er eingesetzt und verordnet ist. Und es kommt wieder nicht darauf an, ob dieses Gesetz mehr Kultgesetz ist, ob es mehr den Dienst in den Formen betrifft, oder ob es mehr Sittengesetz ist, oder ob es mehr betrifft die Art, wie dieser Gott, diese Religion will, daß man seine Gebote in der Menschenwelt erfüllt. Auf all dies komme es im Letzten, im Letzten nicht an.

Die Grundfrage ist, eine Frage, die wir selbstverständlich uns nicht so beantworten können, wie wir die Fragen bisher beantwortet haben, sondern zu deren Beantwortung wir einfach die Geschichte anrufen müssen, die wir nur andeutend aufzeigen können, die Frage ist: Wie entsteht dieses Wissen und dieses Tun in den Religionen, aus jenem Wissen und Tun, oder statt jenes Wissens und Tuns? Diese Frage bedeutet das Urphänomen, die Frage nach dem Urphänomen der Religionen, der geschichtlichen Religionen. Von hier aus kann man nicht erkennen, von hier aus kann man, glaube ich, ahnen, warum der Weg zur Gestalt bisher und für die uns bekannte Zeitstrecke notwendigerweise ein Weg zum Gefängnis war. Wir stehen hier an der Schwelle des Grundproblems der Religionen, des Problems der Offenbarung, und wir wollen dieses so betrachten, wie wir alles bisher betrachtet haben, so uns bescheidend auf das, wozu wir befugt sind, unbedingt befugt sind, das heißt, auf den Aspekt vom Menschen aus, von unserer schmalen, aber unantastbaren Wahrheit aus. Und machen Sie sich klar: Offenbarung in dem Sinn, von dem wir hier sprechen, ist nicht etwa das Vorrecht einzelner Religionen, sondern in dem Sinn, von dem wir sprechen, gibt es nur Offenbarungsreligionen.¹⁸ Ob sich diese, daß die Offenbarung, von der die Religionen ihr Recht herschreiben, nun aus dem – das sind ja wohl die drei großen Formen solcher Offenbarung, die in der Geschichte uns entgegengetreten sind – aus dem Selbstbewußt-

¹⁸ Cf. *ibid.*: »Die Gegenwart und Kraft der Offenbarung (denn alle berufen sich notwendig auf irgendeine Art der Offenbarung, wordhafte, naturhafte, seelenhafte – es gibt, genau genommen, nur Offenbarungsreligionen), die Gegenwart und Kraft, die der Mensch in der Offenbarung empfängt, wie werden sie zu »Inhalt?«

sein der Menschen auftritt oder aus dem Weltbewußtsein des Menschen oder in den Religionen, die wir in einem bestimmteren Sinn die Offenbarungsreligionen zu nennen pflegen, im Wort, davon wollen wir das nächste Mal zum vorläufigen Abschluß sprechen.

VIII

Achter Vortrag: 12. März 1922

Eighth Lecture: March 12, 1922

Offenbarung

Revelation

Wir waren zuletzt herangetreten an das Problem der Offenbarung, und ich hatte Sie darauf hingewiesen, daß es im Grunde nur Offenbarungsreligionen gibt. Nun wollen wir aber uns fragen, und zwar gerade so einfach und so auf das Wirkliche hin, wie wir es auf diesem Weg immer wieder versucht haben, so auf das ganz Wirkliche hin, wollen wir uns fragen, was Offenbarung sei.

Sie haben gewiß verstanden, daß für mich alles Religiös-Wirkliche in seinem innersten Grunde eine Sache des Jetzt und Hier ist, nicht eine Sache irgend eines geschichtlichen Ereignisses, das seinem Wesen nach einmalig und unvergleichbar ist, sondern die Sache des ewigen und allgegenwärtigen Vorgangs, der sich nur in der Mannigfaltigkeit der Geschichte mannigfach gestaltet.

Und in diesem Sinn fragen wir jetzt danach, was Offenbarung sei. Damit ist nun zugleich notwendig abgelehnt aller Versuch, Offenbarung zu symbolisieren, aller Versuch, in dem, was als Ergebnis der Offenbarung auftritt, nun eine lediglich sinnbildliche Hindeutung auf irgend eine anders beschaffene Erkenntnis zu finden. Dann, davon haben wir zu Anfang gesprochen, dann wäre Religion nichts anderes als eine Abteilung der Kunst, und zwar eine überflüssige Sonderabteilung.

Was ist das Urphänomen, das ewige, allgegenwärtige Urphänomen, das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen, was wir Offenbarung nennen? Es ist dies, daß der Mensch aus dem Moment der reinen

¹ Cf. IuD, p. 152 (129): »Was ist das ewige: das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen, was wir Offenbarung nennen?« For Buber's later thoughts on revelation, see "Fragmente über Offenbarung" in *Nachlese*, pp. 107–112.

Beziehung nicht als der Gleiche hervorgeht, als der er in ihn eingetreten ist.²

Sie haben wohl noch gegenwärtig, was ich von der reinen Beziehung, von der Beziehung zum absoluten Du gesagt habe. Dieser Moment der Beziehung zum absoluten Du ist nicht ein Durchgang, nicht ein Tor, aus dem der Mensch heraustrete als der, als der er darein eintrat, sondern es ist ein wirkliches Geschehen, es geschieht etwas am Menschen, mit dem Menschen. Und der Mensch, der jeweilig aus der reinen Beziehung hervortritt, hat in seinem Wesen, in seinem Leben, in seiner Person ein Mehr, ein Hinzugetretenes, das er zuvor nicht hatte, von dem er zuvor nicht wußte und dessen Ursprung er nicht zu bezeichnen vermag.³ Natürlich hat die Weltorientierung auch diesen Vorgang in ihre Betrachtung einbezogen, und es ist auf wissenschaftliche und nicht wissenschaftliche Art verschiedentlich versucht worden, irgendwie einen empirischen Ursprung aufzuzeigen, und Sie wissen, ich habe die relative Berechtigung der Weltorientierung immer gelten lassen und bin der Meinung, daß die Wissenschaft, das wissenschaftliche Weltssystem durchaus keine Lücke dulden darf, also auch einen empirischen Ursprung dafür aufzeigen muß. Für die Betrachtung, für diese wirkliche Betrachtung des Wirklichen aber, die wir hier versuchen, da taugt es nicht, uns irgendwie zu begnügen mit einem Unterbewußtsein, aus dem dieses Neue aufsteigt, oder irgendwelchen Dingen, irgendwelchen Apparaten, die sozusagen zu diesem Zweck hergestellt werden.⁴

Die Wahrheit und Wichtigkeit des Vorgangs ist, es geschieht uns etwas, wir empfangen etwas, was wir zuvor nicht hatten, und wir empfangen es so, daß wir zuinnerst wissen, es ist uns etwas gegeben worden. Alle Deutungsversuche sind unendlich schwächer, sind unendlich eitel gegen diesen ungeheuer wirklichen Vorgang. Das ist der Offenbarungscharakter der reinen Beziehung. Biblisch gesprochen heißt es: »Die auf-Gott-harren, Jachlifu Koach«, die werden eine neue Kraft eintauschen. Oder in der

² Cf. IuD, p. 152 (129): »Es ist dies, daß der Mensch aus dem Moment der höchsten Begegnung nicht als der gleiche hervorgeht, als der er in ihn eingetreten ist.«

³ Cf. *ibid.*: »... es geschieht da etwas am Menschen. [...] Der Mensch, der aus dem Wesensakt der reinen Beziehung tritt, hat in seinem Wesen ein Mehr, ein Hinzugewachsenes, von dem er zuvor nicht wußte und dessen Ursprung er nicht rechtmäßig zu bezeichnen vermag.«

⁴ Cf. IuD, p. 152 (129–130): »Wie immer die wissenschaftliche Weltorientierung in ihrem befugten Streben nach einer lückenlosen Ursächlichkeit die Herkunft des Neuen einreicht: uns, denen es um die wirkliche Betrachtung des Wirklichen geht, kann kein Unterbewußtsein und kein anderer Seelenapparat taugen.«

Sprache eines modernen Philosophen, es ist Friedrich Nietzsche, der einmal diesen Vorgang, und zwar mit aller Wirklichkeitstreue des religiösen Menschen, beschreibt, ohne ihn zu psychologisieren, Nietzsche schließt seine Beschreibung mit den Worten: Man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt.⁵

Der Mensch empfängt, aber er empfängt nicht einen Inhalt, sondern eine Gegenwart, eine Gegenwart als Kraft. Und diese Gegenwart, diese Kraft, die in den Menschen eintritt, schließt dreierlei ein, aber in einem, nicht drei Dinge nebeneinander. Sie schließt dreierlei ein. Sie schließt ein die ganze Fülle der wirklichen Gegenseitigkeit, das Nichtmehr-Abgetrennt-, Nicht-mehr-Aufsichangewiesen-, Nicht-mehr-Preisgegebensein, obwohl man nicht anzugeben vermag, was das ist, wie das beschaffen ist, an das man geknüpft, mit dem man verbunden ist. Es schließt zum zweiten ein – es ist eigentlich dasselbe, nur von einer andern Seite betrachtet – die Bestätigung des Sinns, also gibt es unverbrüchlich einen Sinn, aber nicht einen aufzeigbaren und aussagbaren Sinn, sondern einen Sinn, der einem so bestätigt und verbürgt wird, den man nicht übertragen kann. Und zum dritten schließt diese Gegenwart und diese Kraft ein einen Anruf zur Bewährung dieses Sinns im Leben des Menschen, durch die Tat des Menschen. Daß dies, dieser Sinn, dessen Bürgschaft er empfangen hat, nicht etwas sei, was in ihm beschlossen, in ihm eingesperrt bleibe, sondern das aus ihm nun als Wirklichkeit hinaustrete in die Welt und in der Welt, an der Welt bewährt werde. Der Sinn kann empfangen, aber er kann nicht erkannt werden. Er kann nicht erkannt werden, aber er kann getan werden, empfangen und getan, nicht erkannt, aufgezeigt ausgesprochen.⁶ Diese drei in einem schließt die Kraft ein, die der Mensch empfängt.

⁵ *Ibid.*: »Die Wirklichkeit ist, daß wir empfangen, was wir zuvor nicht hatten, und es so empfangen, daß wir wissen: es ist uns gegeben worden. In der Sprache der Bibel: »Die auf Gott harren, werden Kraft eintauschen.« In der Sprache Nietzsches, der der Wirklichkeit in seinem Bericht noch treu ist: »Man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt.«

In the Lectures Buber quoted this verse from Isaiah 40 : 31 in Hebrew and then translated it freely. Buber translated later this verse in *Bücher der Kündung* (Köln, 1966) p. 128 »aber die SEIN harren tauschen Kraft ein.« It reads: "They who wait for HIM shall renew their strength." The quote from Nietzsche is from *Ecce Homo*, section 3 of the discussion of Zarathustra.

⁶ Cf. *IuD*, pp. 152–153 (130–131): »Der Mensch empfängt, und er empfängt nicht einen »Inhalt«, sondern eine Gegenwart, eine Gegenwart als Kraft. Diese Gegenwart und Kraft schließt dreierlei ein, ungeschieden, und doch so, daß wir es als drei gesondert betrachten dürfen. Zum ersten die ganze Fülle der wirklichen

Diese drei in einem sind nun, wirken nun als wirkliche Kraft in das Leben dieses Menschen ein.

Gott als Es

God as an It

Wie wird nun das, was der Mensch empfängt, aus einer Kraft zu einem Inhalt?⁷ Denn immer wieder, das haben wir gesehen, behandelt der Mensch, behandeln die Menschen dies als einen Inhalt, als etwas, was aufgezeigt, ausgesagt, behandelt werden kann, als etwas Erfahrenes, Erfahrbares, als Gegenstand. Wie wird das, was nicht Gegenstand ist, zum Gegenstand? Das Gegenwärtige, aber das nicht Gegenstehende, wie wird das zum Gegenstand? Wie wird es zu einem Inhalt, der aussagt über das Wesen, die Taten, den Willen Gottes, aussagt über den Ursprung, die Bestimmung, die Zukunft, über den Tod hinausgreifende Zukunft der Seele, aussagt über das Werden den Bestand, die Vollendung der Welt? Ich sagte, der Sinn wird nicht erkannt, aber vielleicht ist dieser Ausdruck doch nicht ganz zulänglich, denn Erkennen, das wird gewöhnlich im Sinn von Erkenntnis gebraucht, also von Erfahrung irgendeiner wenn auch intellektuellen Art. Dafür trifft es in der Tat zu, daß der Sinn nicht erkannt werden kann. Aber Erkennen hat ja ursprünglich einen lebendigeren, wirklicheren Sinn, den Sinn einer realen Beziehung.

In der Ursprache bedeutet Erkennen unmittelbare Beziehung,⁸ und in diesem Sinn freilich kann von einem Erkennen gesprochen werden, aber nicht von einer Erkenntnis. Wie wird dieses lebendige wirkliche Erkennen,

Gegenseitigkeit, des Aufgenommenwerdens, des Verbundenseins; ohne daß man irgend anzugeben vermöchte, wie das beschaffen sei, womit man verbunden ist [...]. Und das ist das zweite: die unaussprechliche Bestätigung des Sinns. Er ist verbürgt. Nichts, nichts kann mehr sinnlos sein. [...] Dies ist das dritte: [...] Der Sinn kann empfangen werden, aber er kann nicht erfahren werden; er kann nicht erfahren werden, aber er kann getan werden.« "Sinn" – meaning – is a concept of major importance in *Daniel*; see, e.g., *Werke*, I, p. 41. To understand the comparison of the Lecture to *IuD* it would be helpful to read the entire end section in *IuD*.

⁷ Cf. *IuD*, p. 155 (133): »Das ausgesagte Wissen und das gesetzte Tun der Religionen – woher kommen sie? Die Gegenwart [...] und Kraft, die der Mensch in der Offenbarung empfängt, wie werden sie zu »Inhalt«?»

⁸ An allusion to the Hebrew verb "yode'a," which means both to know and to experience sexual intercourse. Buber elaborated on this term in an essay, "Philosophische und religiöse Weltanschauung," in *Nachlese*, p. 128.

dieses In-die-unmittelbare-Beziehung-treten zu einem Du, das nicht ein Es ist unter Es, nicht ein Er, sondern nur lebendiges, gebendes, offenbarendes Du, wie wird das zu Erkenntnis eines Es oder eines Er? Ich habe schon angedeutet, daß im Menschen unmittelbar notwendigerweise eine Objektivierungstendenz waltet. Der Mensch verlangt danach, das absolute Du zu haben und es zusammenhängend in Raum und Zeit zu haben. Der Mensch verlangt nach einer Kontinuität des Gott-habens in Zeit und Raum. Er will sich nicht mit der Bürgschaft begnügen, sondern er will sie ausgebreitet sehen als etwas, was man immer wieder vornehmen und handhaben kann, als etwas, was keine Lücke hat im Raum und in der Zeit, was ein Kontinuum bildet und sein Leben an jedem Punkt und jedem Moment versichert.⁹

Der Akt der reinen Beziehung besteht sozusagen im Augenblick, er hat keine Kontinuität in der Zeit. Der Mensch verlangt danach, ihm Dauer zu geben, ihn in der Zeit auszubreiten. So wird Gott zum Glaubensobjekt.¹⁰

Denn es gibt zwar keine Kontinuität der reinen Beziehung, aber es gibt eine Kontinuität des Glaubens. Der Beziehungsakt besteht in der Einsamkeit, in der Einsamkeit der Person, des Ich mit dem Du. Es ist immer das Ich des Menschen, das gegenübertritt dem Du. Das ist, wie wir schon sagten, der Ausgangspunkt. Der Mensch verlangt nun nach Gemeinschaft. Wie er nach Dauer verlangt, verlangt er nach Gemeinschaft, nach einer Gemeinsamkeit der Beziehung. Und so wird Gott zum Kultobjekt.¹¹ Der Glaube gibt den Zusammenhang in der Zeit, der Kult den im Raum.

Die reine Beziehung kann nicht festgehalten werden, sie kann nur Objekt werden, nur verwirklicht werden an der ganzen Materie des Le-

⁹ Cf. IuD, p. 155 (133-134): »Der Mensch begehrt Gott zu haben; er begehrt nach einer Kontinuität des Gotthabens in der Zeit und im Raum. Er will sich mit der unaussprechlichen Bestätigung des Sinns nicht begnügen, er will sie ausgebreitet sehen als etwas, was man immer wieder vornehmen [...] kann, ein zeitlich und räumlich lückenloses Kontinuum, das ihm das Leben an jedem Punkt und in jedem Moment versichert.«

¹⁰ Cf. IuD, p. 155 (134): »Der Lebensrhythmus der reinen Beziehung [...] genügt dem Kontinuitätsdurst des Menschen nicht. Er verlangt nach zeitlicher Ausbreitung, nach Dauer. So wird Gott zum Glaubensobjekt.« Note the change in content between the two versions: in IuD pure relations have "rhythm"; in the Lectures, "no continuity."

¹¹ Cf. IuD, pp. 155-156 (134-135): »Auch die Lebensstruktur der reinen Beziehung, die »Einsamkeit« des Ich vor dem Du [...]. Er [der Mensch] verlangt nach räumlicher Ausbreitung, nach der Darstellung, in der sich die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Gott vereint. So wird Gott zum Kultobjekt.«

bens. Sie kann nicht als reine Beziehung festgehalten, sozusagen bewahrt werden, sie kann nur bewährt werden, erfüllt, verwirklicht, bestätigt. Sie kann nicht geäußert werden, sondern sie kann nur getan werden, eingetan werden in das Leben. Der Mensch, der aus der reinen Beziehung hervortritt, kann wenn er ihr gerecht werden, wenn er ihr Gebot erfüllen will, nichts anderes tun als Gott in der Welt verwirklichen. Wer das recht versteht, sieht, daß darin die wahre, die einzig wahre Bürgschaft des Zusammenhangs liegt, die einzig wahre Bürgschaft der Dauer in der Zeit und im Raum, der gegenüber alle Versuche, Kontinuität in der Zeit und im Raum zu schaffen, Scheinversuche sind und bleiben müssen. Die wahre Bürgschaft der Dauer liegt darin, daß die reine Beziehung universal erfüllt werden kann, in der Welt erfüllt werden kann, daß die Beziehung zum absoluten Du bewährt werden kann im Du-Werden jedes Es, in der Erhebung jedes Dings und Wesens zum Du, daß das große Du-Sagen-Können sich in allen Wesen auswirkt.¹² Durch diese Auswirkung der Beziehung in der Welt, in der Gemeinschaft, in der ganzen Fülle des wirklichen Lebens dadurch kann, muß ein Zusammenhang der Beziehung in der Zeit entstehen, aus der die reine Beziehung, die Beziehung zum absoluten Du immer wieder aufleuchten kann. Sie erinnern sich daran, was ich zu Anfang von der Aufgabe sagte, eine Du-Welt, eine zusammenhängende Du-Welt aus den Du-Momenten aufzubauen.

Ich hatte darauf hingewiesen, daß sie sich aus den Beziehungen zu den einzelnen Dingen und Wesen nicht aufbauen läßt, daß das immer isolierte Du-Momente bleiben, aus denen sich keine Welt aufbaut, und ich wies darauf hin, in der reinen Beziehung, der Beziehung zum absoluten Du, da ist der Weg gegeben, diese Momente zu vereinigen zu einem Zusammenhang. Wir sehen jetzt, wie das gemeint ist: durch die Bewährung, daß der

¹² Cf. IuD, p. 156 (135): »In Wahrheit aber kann die reine Beziehung [...] nicht bewahrt, nur bewährt, sie kann nur getan [...] werden. Der Mensch kann der Beziehung zu Gott, deren er teilhaftig geworden ist, nur gerecht werden, wenn er nach seiner Kraft, nach dem Maß jedes Tages neu Gott in der Welt verwirklicht. [...] Die echte Bürgschaft der Dauer besteht darin, daß die reine Beziehung erfüllt werden kann im Du-werden der Wesen, in ihrer Erhebung zum Du, daß das heilige Grundwort sich in allen austönt; so bildet sich die Zeit des Menschenlebens zu einer Fülle der Wirklichkeit auf.«

The term "Erhebung" bears for Buber a Hasidic motif, as he explicitly states in Lecture VI. Buber's early concept of "Verwirklichung" appears three times in this paragraph and only once in the parallel in IuD. In the following pages one can again see the more common use of Verwirklichung in the Lectures in contrast to its more restrained use in IuD. See *infra*, Part II, chapter V (end).

aus der reinen Beziehung Hervortretende alles Es zum Du erhebt, daß dieses absolute Du hineinstrahlt in alle Beziehung, in alles Leben. Und wie die Bürgschaft, die wahre Bürgschaft des Zusammenhangs in der Zeit gegeben ist, so ist die wahre Bürgschaft des Zusammenhangs im Raum der Gemeinschaft, die Bürgschaft der wahren Gemeinschaft gegeben dadurch, daß sich zwischen den Menschen stiftet nicht die Gemeinsamkeit eines Bewußtseins, nicht die Gemeinsamkeit einer Handlung, nicht Glaubensgemeinschaft und Kultgemeinschaft, nicht all dies ist das Entscheidende, sondern daß, wenn ich das Bild gebrauchen darf, daß die Linien der reinen Du-Beziehungen der Menschen zusammentreffen in Gott, daß jeder Mensch aus sich selbst in die reine Beziehung tritt und daß diese Beziehungen zusammenströmen in dem einen absoluten Du. Die wahre Menschengemeinschaft ist nur in Gott möglich, nur eben dadurch, daß die wahren Beziehungen der Menschen zum absoluten Du zum Zentrum, all diese Radien, die von den Ichs der Menschen ausgehen zu der Mitte, einen Kreis schaffen. Nicht zuerst ist der Kreis, sondern zuerst sind die Radien, die zur Mitte führen. Dadurch ist der Kreis wirklich. Das bedeutet es wohl, wenn es heißt, die Schechina sei zwischen den Wesen.¹³

So stehen einander gegenüber die Scheinbürgschaft, die den Menschen versichert in einer aussagbaren und austubaren Erfahrung, die dem Menschen einen Inhalt gibt, einen Inhalt des Glaubens und einen Inhalt der Handlung, etwas Faßbares, Gemeinsames, Vorgesprochenes, Aufgeschriebenes und in diesem Sinn Offenbartes, inhaltlich Offenbartes.

¹³ Cf. IuD, p. 156 (135-136): »Die echte Bürgschaft der Dauer besteht darin, daß die reine Beziehung erfüllt werden kann im Du-werden der Wesen, in ihrer Erhebung zum Du, daß das heilige Grundwort sich in allen austönt; so bildet sich die Zeit des Menschenlebens zu einer Fülle der Wirklichkeit auf, und ob es auch das Esverhältnis nicht überwinden kann und soll, ist das Menschenleben dann so von Beziehung durchwirkt, daß sie in ihm eine strahlende, durchstrahlende Stetigkeit gewinnt [...]. Und so besteht die echte Bürgschaft der Raumstetigkeit darin, daß die Beziehungen der Menschen zu ihrem wahren Du, die Radien, die von all den Ichpunkten zur Mitte ausgehen, einen Kreis schaffen. Nicht die Peripherie, nicht die Gemeinschaft ist das erste, sondern die Radien, die Gemeinsamkeit der Beziehung zur Mitte. Sie allein gewährleistet den echten Bestand der Gemeinde.«

In this case one can see how an idea in the Lectures, "die Schechina ist zwischen den Wesen," led to the development of an important passage in the book. In the Lectures one can still see the Mishnaic origin of his thought from Avot (3 : 2), which reads in Hebrew, "Shekhina beinehem."

Und die andere wahre Bürgschaft, die dem Menschen nichts gibt als den Sinn und die Kraft zu seiner Verwirklichung,¹⁴ die dem Menschen nicht das Geheimnis entgeheimnist, nicht das Beschlossene entriegelt, aber die den Menschen einstellt in das Leben der Gegenwart. Jene andere, jene scheinhafte Bürgschaft bedeutet im Grunde eine Rückbiegung. Ich will das zu erklären versuchen.

Daß der Grundsinn der Offenbarung in diesem zunächst ganz persönlichen Sinn, wie wir sie jetzt gefaßt haben, also als etwas, was immer und überall geschieht, was jedem Menschen geschehen kann, jedem Menschen, der sich selbst ganz erschließt, ganz gesammelt, ganz geeint erschließt, der Grundsinn dieser Offenbarung und demnach aller ist eine Aussendung des Menschen. Der Mensch wird in dem Sinn gefaßt und zu seiner Bewährung¹⁵ ausgesandt. Diese Berufung, diese Sendung dahin, ins Bewähren, in die Tat, in die Menschheit, in die Welt, in das Wir, an den Ort der Verwirklichung, das ist die Kraft, das ist es, was die Offenbarung gibt.¹⁶ Nun kann es aber geschehen und geschieht es je und je wieder, daß der Mensch, statt die Richtung einzuhalten, statt dahin zu gehen, wohin er gesandt ist, aus den Gründen, die ich vorhin dargelegt habe, aus diesem natürlichen Verlangen, das sich schnell und leicht befriedigen will, sich rückbiegt auf die Aussendung, auf den Aussendenden, daß der Mensch, statt die Offenbarung an der Welt zu bewähren, sich mit der Offenbarung befassen, sich mit dem Offenbarenden befassen will, und das kann er nun nicht anders, als daß er es als ein Es in die Welt der Dinge einstellt und als von einem Es nun von ihm zu wissen glaubt und von ihm redet.

Es ist vielleicht nach einer Analogie zu verstehen aus dem einfachen Vorgang, den Sie alle kennen. Der Mensch nimmt etwas wahr, irgend ein Stück Welt, er fühlt etwas, empfindet etwas, er will etwas und strebt nun einfach diesem Vorgang ganz zu folgen, diese Empfindung, dieses Gefühl,

¹⁴ A correction - "Wirkung" - was written in by a reader.

¹⁵ A correction - "Verwirklichung" - was written in by a reader.

¹⁶ Cf. IuD, p. 157 (136): »Alle Offenbarung ist Berufung und Sendung. Aber wieder und wieder vollzieht der Mensch statt der Verwirklichung eine Rückbiegung auf den Offenbarenden; er will sich statt mit der Welt mit Gott befassen.« Compare with *Der Stern*, II, p. 154. In Buber's copy of the *Stern* this passage is underlined. Regarding the idea that revelation gives man direction in his acts in the world, see also *Der Stern*, II, pp. 154, 168; *Kleinere Schriften*, p. 358; and *Briefe*, p. 210.

diesen Willen ganz und gar sich auswirken zu lassen, reflektiert der Mensch auf sich selbst, er befaßt sich mit seiner Empfindung, mit seinem Gefühl, mit seinem Willen, er macht die Empfindung, den Willen, das Gefühl zum Gegenstand. Er biegt sich zurück auf sein Ich und verfährt die Wahrheit des Vorgangs. Der Vorgang wirkt sich nun nicht in seiner Wahrheit aus. Das ist etwas, was gerade in unseren Tagen ein ganz typischer Vorgang ist.¹⁷

In einer gewissen Analogie steht dazu dieser Vorgang der Rückbiegung auf das Gebende, statt die Gabe sich auswirken zu lassen.

In dem ausgesandten Sein ist Gott Gegenwart, in dieser Rückbiegung wird er zum Gegenstand.¹⁸ Aber in einem möchte ich zuallermindest nicht mißverstanden werden: Das wahre Gebet ist keine Rückbiegung, das wahre Gebet ist nichts anderes als eben das In-der-Gegenseitigkeit-Stehen, das Du-Sagen, also ganz rechtmäßig in der reinen Beziehung Eingeschlossene.¹⁹ Denn der Ausgesandte geht nicht von Gott weg, sondern der Ausgesandte hat stets Gott vor sich. So kann er sich nicht wahrhaft mit Gott befassen.²⁰ Er kann nur zu ihm sprechen, er kann ihn anreden, er kann zu ihm beten. Aber er kann ihn nicht rechtmäßig zum Gegenstand machen. Auch dafür gibt es ein Wort, das es vollkommen ausdrückt: »Schiwisi Adonai le'negdi tamid.«²¹ Die ewige Gegenwart, das ewige Gegenwärtig-

17 Cf. IuD, p. 157 (136-137): »[der Mensch] will sich statt mit der Welt mit Gott befassen. Nur steht ihm nun, dem Rückgebogenen, kein Du mehr gegenüber, er kann nichts anderes als ein Gottes-Es in die Dinglichkeit einstellen, von Gott als von einem Es zu wissen glauben und von ihm reden. Wie der ichsüchtige Mensch [...], eine Wahrnehmung [...] unmittelbar zu leben, [...] so reflektiert der gottsüchtige Mensch, [...] statt die Gabe sich auswirken zu lassen, auf das Gebende, und verfehlt beides.«

18 Cf. IuD, p. 157 (137): »Im Ausgesandtsein bleibt Gott dir Gegenwart [...]. Die Rückbiegung dagegen macht Gott zum Gegenstand.«

19 Cf. IuD, p. 159 (139): »Daß das wahre Gebet in den Religionen lebt, ist das Zeugnis ihres wahren Lebens; solange es in ihnen lebt, leben sie.«

20 Cf. IuD, p. 158 (139): »Der in der Offenbarung Ausgesandte nimmt in seinen Augen ein Gottesbild mit – so übersinnenhaft es ist, er nimmt es im Auge seines Geistes mit, in der gar nicht metaphorischen, ganz realen Augenkraft seines Geistes.«

21 The stenographer wrote the first word from Psalms 16 : 8, "Schiwisi." In attempting to explain his concept of encounter, Buber at this point uses the Hebrew term "neged." The translation of the verse is: »I have set HIM before me.« In Buber's German translation of the Bible (*Die Schriftwerke*, 4th edition, Heidelberg, 1976, p. 25) it reads: »Ich hege IHN mir stets gegenüber.«

sein Gottes und das immer wieder In-Beziehung-treten zu dieser ewigen Gegenwart.

Das aber kann nicht in Einsamkeit mehr geschehen, sondern eben dadurch, daß man in die Welt auch eintritt, in der Welt den Sinn bewährt, aus der Welt leuchtet diese Beziehung immer wieder auf. Und dennoch – ich habe es schon das vorige Mal angedeutet und möchte es jetzt ganz klar sagen –, wenn wir auch diese Doppelheit klar erkennen, so dürfen wir es nicht etwa auffassen, daß diese Rückbiegung, dieses Gegenstandwerden, dieses Vergangenheitwerden des Göttlichen, daß dieses Willkür wäre. Ich sagte es schon und ich bitte Sie, dies recht zu verstehen: Willkür ist die Objektivierungstendenz nicht, sondern sie ist eine Notwendigkeit der Menschengeschichte, sie gehört notwendig zum Weg des Menschen. Sie hat eine Urbedeutung, die mit der Bedeutung der Schöpfung zusammenhängt.²²

Es gibt zwei Welttendenzen, die in dem Weltgeschehen, in der Dynamik des Weltgeschehens miteinander verbunden sind. Es gibt ganz real die Weltausbreitung und ganz real die Gottumkehr. Die Umkehr ist nicht etwas, wozu nur der Mensch aufgerufen wird, sondern es ist etwas, was eingetan ist als ewiger Anruf in das ganze Geschehen in der Welt.²³ Die Welt ist immer wieder Gott entlaufen in ein für sich seiendes Es, und sie möchte immer wieder Gott noch in dieses Es hineinziehen und sich damit die Umkehr zu Gott verschließen, und immer wieder lebt auch über ihr und in ihr, in sie eindringend und sie bewegend der Ruf zur Umkehr, jener Gottesruf: Genug!, der einst zur sich ausbreitenden, über ihre Maße und Grenzen in die Selbstheit hinein sich ausbreitenden Welt gesprochen worden ist, gesprochen wird, ewig gesprochen wird: Halt ein, kehre um!

Das ist der Ruf des Du, der Ruf zum Du, die Bürgschaft der Du-Welt, die werden will durch den Menschen. Und ganz gegenwärtig, ganz zuinnerst, stark, mächtig, lebendig und so deutlich, so gewaltig deutlich wie nirgendwo anders, so in ihrer Nacktheit deutlich wie nirgendwo anders stehen einander diese zwei Welttendenzen gegenüber im Werden der Religion selbst.

Die Geschichte der Religion und der Religionen ist die Geschichte des

22 Cf. IuD, p. 157 (137): »Nicht Willkür waltet hier; ob auch die Bewegung zum Es zuweilen so weit geht.«

23 Cf. IuD, p. 157 (137): »Denn die beiden metakosmischen Grundbewegungen der Welt: die Ausbreitung in das Eigensein und die Umkehr [...]. In der Umkehr wird das Wort auf Erden geboren, in der Ausbreitung verpuppt es sich zur Religion.«. See entire paragraph.

ewigen Kampfes und Ausgleichs der Gegeneinander-Bewegung und des Miteinanderverbundenseins beider Tendenzen. Das Gott-Entlaufen hat seinen Platz in der Religion selbst, und die Umkehr, das Immer-wieder-Du-Sagen-Können hat seinen wahren Platz in der Religion selbst. Hier geschieht das Innerste von dem, wovon wir sprechen.

Die Offenbarungen der Religionen sind in ihrem Grundwesen nichts anderes als die ewige, allgegenwärtige Offenbarung, die Offenbarung des Jetzt und Hier. Niemals und nirgendwo ist geschehen, was nicht auch jetzt und hier geschieht.²⁴

Aber es gibt eine Geschichte, es gibt trotzdem eine qualitative Verschiedenheit der Geschichtszeiten.²⁵

Ich will das zu erklären versuchen. Es gibt die Offenbarung, die ewige Offenbarung, und es gibt die Freiheit des Menschen, und der Mensch ist in die Freiheit gestellt. Dies, daß dieses unlösbare Paradoxe, in dem wir stehen, in dem sich unser Leben vollzieht, das unser Leben trägt, das Paradoxe, daß Gott die Welt bestimmt und daß der Mensch frei ist, dieser Widerspruch, der keiner ist, aber der sich als Widerspruch entfaltet, der führt uns auch in dieses Problem, von dem wir hier sprechen. Jeder wirkliche Vorgang in der Welt ist Begegnung. In jedem wirklichen Vorgang des menschlichen Lebens ist nicht nur Mensch. Die Geschichte ist nicht in den Kräften des Menschen und der Natur allein beschlossen, obwohl man nicht scheiden kann und sagen: Dies ist den Kräften des Menschen und der Natur zuzuschreiben und dies einer anderen Kraft, denn in Wahrheit gibt es nur das Eine, aus dem wir die Abstraktionen schaffen, aber wir können es nicht anders fassen als in diesen Abstraktionen. Wir leben im Gegenüber der Abstraktionen, sie bestimmen dieses, unser konkretes Leben. Das sind die Grenzen unseres Lebens, diese Polarität, dieses gegenüber Ich und Du.

Ich wiederhole: Jeder wirkliche Vorgang ist ein Vorgang der Begegnung. Die Geschichte ist nicht nur Mensch, und doch ist nirgends eine Beschränkung seiner Freiheit. Das bedeutet, es gibt keine inhaltliche Offenbarung, jede inhaltliche Offenbarung wäre Beschränkung. Es gibt keine Beschränkung einer der Waagschalen der menschlichen Entscheidung.

²⁴ Compare with *Das verborgene Licht*, p. 17: »Denn es gibt keine Wesensstufe, auf der man nicht, überall und allerzeit, Gottes Heiligkeit finden könnte.«

²⁵ Cf. IuD, p. 158 (138): »Die gewaltigen Offenbarungen, die im Anfang großer Gemeinschaften [...] stehen, sind nichts anderes als die ewige Offenbarung. [...] Es gibt aber eine qualitative Verschiedenheit der Geschichtszeiten.« Note that in IuD religion is only "Ausbreitung"; in the Lectures it is both "Umkehr" and "Ausbreitung."

Es gibt keine Selbstbenennung Gottes, es gibt keine Selbstbestimmung Gottes vor den Menschen. Das Wort der Offenbarung ist »Ehejeh ascher Ehejeh«, das heißt: das Offenbarende ist der Offenbarende. Das Seiende ist, nichts weiter. Der ewige Kraftquell strömt, die ewige Berührung harrt, die ewige Stimme tönt, nichts weiter.²⁶

Ich sagte schon, es gibt nur Offenbarungsreligionen. Jede Religion beruft sich auf das offenbarte Wort, auf dem sie steht, und aus dem sie ihren Bestand holt.

Aber die Offenbarungen, auf die sich die Religionen berufen und die ich vielleicht die gewaltigen nennen darf im Gegensatz zu jenen stillen Offenbarungen, die sich jetzt und hier allerorten und allerzeit ereignen; die gewaltigen Offenbarungen, die zum Anfang großer Gemeinschaften, zum Anfang von Völkern, von Religionen, von Weltzeiten werden, sind nichts anderes als die ewige Offenbarung. Nicht die Stimme ist verschieden, sondern der Hörer und der Moment sind verschieden.²⁷

Es gibt eine qualitative Verschiedenheit der Geschichtszeiten, es gibt ein Reifwerden der Zeit, das heißt, es sammelt sich die Materie des Menschengestes je und je so ungeheuer an, daß sie nur noch des einen Anrufs bedarf, um umgeschmolzen zu werden in die Schöpfung in das neue Wort.²⁸

²⁶ Cf. IuD, p. 154 (132): »Ich glaube nicht an eine Selbstbenennung Gottes, nicht an eine Selbstbestimmung Gottes vor den Menschen. Das Wort der Offenbarung ist: Ich bin da als der ich da bin. Das Offenbarende ist das Offenbarende. Das Seiende ist da, nichts weiter. Der ewige Kraftquell strömt, die ewige Berührung harrt, die ewige Stimme tönt, nichts weiter.« Buber-Rosenzweig's translation of Exodus 3 : 14 (*Die fünf Bücher der Weisung*, 9th edition, Heidelberg 1976, p. 158) reads: »Ich werde dasein, als der ich dasein werde«; it resembles Rosenzweig's interpretation in *Der Stern*, which reads: »Ich bin« ist in seinem Munde wie »ich werde sein« und findet erst darin seine Erklärung.«

²⁷ Cf. IuD, p. 158 (137-138): »Die gewaltigen Offenbarungen, auf die sich die Religionen berufen, sind der stillen wesensgleich, die sich allerorten und allezeit begibt. Die gewaltigen Offenbarungen, die im Anfang großer Gemeinschaften, an den Wenden der Menschenzeit stehen, sind nichts anderes als die ewige Offenbarung. Aber die Offenbarung schüttet sich ja nicht durch ihren Empfänger wie durch einen Trichter in die Welt, sie tut sich ihm an, sie ergreift sein ganzes Element. . . .«

²⁸ Cf. IuD, p. 158 (138): »Es gibt aber eine qualitative Verschiedenheit der Geschichtszeiten. Es gibt ein Reifwerden der Zeit, wo das niedergehaltene, verschüttete wahre Element des Menschengestes zu unterirdischer Bereitschaft gerät, in solcher Drängung und solcher Spannung, daß es nur einer Berührung des Berührenden harrt, um hervorzubrechen.«

Die gewaltige Offenbarung ergreift die ganze Materie des Menschengeistes, schmilzt sie um und schafft aus ihr eine neue Gestalt, eine neue Gestalt Gottes in der Welt.²⁹

Die latente Objektivierungstendenz wird aus der Berührung schöpferisch. Vielleicht dürfen wir sagen mit einem Bild, wir müssen immer wieder zu Bildern greifen, die doch nicht metaphorisch sind, die Stimme, die ewige Stimme, wird am Menschen, sozusagen an der Fläche des Menschen, die sie berührt, an der Haut, am Ohr, am lebenden Menschen, den sie berührt, sie wird am Menschen zum Wort. Sie wird am Menschen zum Wort Gottes. Aber sie wird erst im Menschen zu einem Wort von Gott, zu einem Wort das von Gott redet.³⁰

Der Mensch schafft ganz gewiß nicht Gott. Aber er schafft immer wieder Gottes Gestalt. Und da der Mensch nicht der Mensch ist, sondern die Menschen, die vielen Menschen, die unzählbaren toten und lebenden, vergangenen und kommenden Menschen, da der Mensch die Menschen ist, schafft er Gottes Gestalt als Gestalten. Aber dies, noch einmal sage ich es, dies ist nicht Willkür und nicht beiläufig, sondern dadurch wird in der Geschichte, im Weg der Geschichte immer neuer Bezirk der Welt und des Geistes in die Gestalt hinaufgehoben, zur göttlichen Gestalt berufen, zur gleichsam Verleiblichung Gottes berufen. Immer neue Sphären in die Theophanie einbezogen.³¹

Das ist eine Spiegelung jenes Paradoxen, von dem wir sprachen, das Paradoxe des Gestaltwerdens. Das ist nicht Eigenmacht und Eigenmächtigkeit des Menschen, die hier wirkt, und es ist auch nicht reiner Durchgang Gottes durch den Menschen, sondern es ist Mischung, Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, von Du und Es. Stimme, die offenbarende, aussendende Stimme ist nicht Gestalt, Tat, das, wozu der Mensch ausgesandt ist. Seine Bewährung der Wahrheit ist nicht Gestalt. Nur durch die Rückbiegung auf die Offenbarung, nur durch das Gegenstand-Werden der göttlichen Gegenwart entsteht je und je immer wieder Gestalt Gottes.

29 Cf. *ibid.*: »Die Offenbarung, die da erscheint, [...] treibt darin eine Gestalt, eine neue Gestalt Gottes in der Welt.«

30 Cf. *ibid.*: »Auch der Mensch, der ›Mund‹ ist, ist eben dies, nicht Sprachrohr, – nicht Werkzeug, sondern Organ, eigengesetzliches lautendes Organ, und lauten heißt umlauten.« Compare *Der Stern*, II, p. 192 ff.

31 Cf. *ibid.*: »So aber wird im Weg der Geschichte, in den Wandlungen des menschlichen Elements immer neuer Bezirk der Welt und des Geistes in die Gestalt gehoben, zur göttlichen Gestalt berufen. Immer neue Sphären werden zum Ort der Theophanie.«

So entsteht Gott als Gestalt, entstehen Religionen als Gestalten.³² Hier ist Gott Gegenstand geworden, aber die Essenz lebt fort.

Gott kann immer wieder Gegenwart werden und wird es immer in den Religionen, im wahren Gebet, in dem sich Kult und Glauben vereinigen und einigen zur reinen Beziehung. Daß das wahre Gebet in den Religionen lebt, ist eine Bürgschaft ihres wahren Lebens. Solange es in ihnen wahrhaft lebt, solange leben sie wahrhaft. Wenn wir von der Erstarrung von Religionen sprechen, so meinen wir damit zuinnerst, daß das wahre Gebet in ihnen erstarrt, daß es in ihnen immer schwerer wird, wahrhaft Du zu sagen mit dem ganzen ungeteilten Wesen, daß der Mensch, um Du sagen zu können, aus ihnen in die Freiheit der Beziehung zu flüchten beginnt.³³ Und auch dies müssen wir klar sehen, schon im Faktum der Gestalt liegt das der Erstarrung angelegt. Es ist die fortschreitende Übermacht der Objektivierung, und wieder sehen wir die zwei Tendenzen, das sich Ausbreiten, das Gottentlaufen und den ewigen Rückschwung.

Immer wieder kommen Zeiten der Befreiung, des Atemhaltens, des Schweigens zwischen Wort und Wort, zwischen Offenbarung, zwischen gewaltiger Offenbarung und gewaltiger Offenbarung. Und immer wieder führt die Offenbarung zu Gestalt. Aber dies ist nicht ein Kreislauf, ich habe es schon einmal angedeutet, sondern durch diese Gestalten, durch die Gestaltungen Gottes in den Religionen, durch sie hindurch führt der Weg.³⁴

Das Reich Gottes

The Kingdom of God

Das ist der wesenhafte Unterschied zwischen Religionen und Reich Gottes. Der Weg führt durch die Religionen, notwendig dieser Weg durch diese

32 Cf. *IuD*, p. 158 (139): »Gestalt ist Mischung auch von Du und Es. Sie kann in Glauben und Kult zum Gegenstand erstarren; aber aus der Essenz der Beziehung, die in ihr fortlebt, wird sie immer wieder zur Gegenwart.«

33 Cf. *IuD*, pp. 158 – 159 (139): »Gott ist seinen Gestalten nah, solange sie der Mensch ihm nicht entrückt. Im wahren Gebet vereinigen und reinigen sich Kult und Glaube zur lebendigen Beziehung. Daß das wahre Gebet in den Religionen lebt, ist das Zeugnis ihres wahren Lebens; solange es in ihnen lebt, leben sie. Entartung der Religionen bedeutet die Entartung des Gebets in ihnen: die Beziehungskraft wird in ihnen immer mehr von der Gegenständlichkeit verschüttet, es wird in ihnen immer schwerer, mit dem ganzen, ungeteilten Wesen Du zu sagen.«

34 Cf. *IuD*, p. 160 (141): »Aber die Bahn ist kein Kreislauf. Sie ist der Weg.« See Rosenzweig's letter to Buber: Appendix C, Letter 4.

Gestalten in etwas, was nicht mehr Gestalt ist. Gemeinschaft war bisher, insoweit wir's fassen können, immer nur durch Gestalt und in Gestalt möglich. Und dennoch können wir vielleicht sagen, durch die Gestalten führt es irgendwie nicht bloß in das, was wir ahnen können, sondern auch in der [das] Nächste, Übernächste, hin zu einer Form der Gemeinschaft, wo die Menschen verbunden sind durch die Reinheit ihrer Beziehung.

Auch da waltet noch, wird noch irgend das Gestalthafte walten, aber es wird immer reiner. Immer stärker gebietet das Du dem Es. Wir dürfen wohl sagen, die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung.³⁵ Wir Menschen kommen irgendwie durch all das hindurch näher. Diese Perspektive, die ich hier nur andeuten kann, ist das, wozu wir in diesen paar Schritten, die wir gemeinsam gemacht haben, gelangen konnten. Es sind Schritte durch den Torgang, die Schritte bis zum Ende des Anfangs.

Denn dieser Weg, den wir zusammen gemacht haben, ist der Anfang eines Weges. Es ist gleichsam die Einleitung des Weges. Und es wäre nun auf dem Weg selbst, auf dem Hauptstück des Wegs wäre nun zu schauen, wie die beiden Tendenzen, von denen wir gesprochen haben, in den Religionen, in dem ganzen religiösen Leben der Menschheit gewaltet haben und walten. Dies wäre Sache eines weiteren Wegstücks. Das Stück, das wir zusammen jetzt beschließen, das führt uns in gewissem Sinne zu einem Überschauen des Ausgangs zurück, wie jedes weitere Stück uns dazu führen wird. Wir stehen und bleiben im Geheimnis. Wir können es nicht befahren, ebenso wenig wie wir es werden können. Aber wir stehen ihm wahrhaft gegenüber, wir stehen in Gemeinschaft zu ihm. Wir stehen in seiner Gegenseitigkeit. Wir stehen in seiner Gegenwart.

³⁵ Cf. IuD, p. 160 (141): »Und die Theophanie [...] nähert sich dem Reich [...]. Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung.«

PART TWO
The History And Development
Of *I And Thou*

I. 1918: An Early Plan

Martin Buber had been a prolific writer prior to the publication of *I and Thou*.¹ For years he had enjoyed fame for his artistic retelling of Hasidic tales, his influential essays on Judaism, his successful editorship of *Der Jude*, his Zionist leadership, and, not the least, his mystical writings. Yet the appearance of *I and Thou* in late 1922 constituted far more than simply the addition of one more area of inquiry to his broad philosophical interests. *I and Thou* marked both a shift away from a hitherto predominant mysticism, and the genesis of his now-famous dialogical thinking. On several occasions Buber attributed this departure to the shattering impact of the World War and, on the positive side, to the influence of Hasidic thought.²

In the Epilogue to *I and Thou* and elsewhere, Buber states that the book was planned as early as 1916, and a draft composed in 1919.³ In a more detailed statement in his 1954 article "On the History of the

¹ Catanne, *A Bibliography of Martin Buber's Works*. The list of Buber's publications prior to *I and Thou* includes some 260 entries.

² In this context we do not mean Hasidism as such, but Hasidism as Buber has conceived it and, as is known, there are substantial differences between the two. See Gershom Scholem's criticism "Martin Buber's Interpretation of Hasidism," in: *Commentary* (1961), later republished in G. Scholem, *The Messianic Idea* (New York, 1971), pp. 227-250, and Buber's reply "Interpreting Hasidism" in: *Commentary* (1963), pp. 218-225. See also Rivka Scharz-Uffenheimer's article and Buber's reply in: Schilpp and Friedman, *The Philosophy of Martin Buber*, pp. 403 ff. and 731 ff.

³ Martin Buber, *I and Thou: A New Translation with a Prologue "I and You" and Notes by Walter Kaufmann* (New York, 1970), p. 169. All quotations from *I and Thou* appearing in the present study are taken from this translation.

Dialogical Principle,"⁴ he further emphasizes that *I and Thou* was written independent of the influence of contemporary philosophers, specifically Hermann Cohen, Ferdinand Ebner and Franz Rosenzweig.⁵ In view of the fact that Buber was known to have kept many valuable papers, scholars have sought these early beginnings in an attempt to trace the history of *I and Thou*. In the Prologue to his new English translation of the book, published in 1970, Walter Kaufmann includes an undated plan which he tentatively identifies with the 1916 sketch.⁶ But a comparison of this outline with recently-published correspondence between Buber and Rosenzweig shows that it was, in fact, composed in the summer of 1922, after *I and Thou* had been completed.⁷ My research in the Martin Buber Archive has, however, brought to light a short outline, in Buber's own handwriting, which is dated February 5, 1918. This plan, together with correspondence from 1919-1920, in which similar themes are referred to, to some extent corroborate Buber's retrospective discussions of the beginnings of *I and Thou*. They place Buber, spiritually and philosophically, in the frame of mind - essentially religious - from which his dialogical thinking developed.

The Plan of 1918 was preserved because Buber used it for the end of *I and Thou*. It was placed in his handwritten manuscript of the book, together with another page on which he noted thoughts "for the end" of the book. It seems evident that this second page is late: it is written on different paper and contains terms - Thou, He, It and Thou-relation - which, as we shall see, Buber had not adopted in 1918. Among the thoughts "for the end" found on this second page are the following:

The gothic towers, to which heaven? To the starry heaven of Kant which is "above" us or above our world.

There is no salvation for the world but to pass into the Kingdom (as Being into "death").

To call God He or It that is allegory.

Religions come into existence when duration replaces eternity.

The theophany comes.⁸

4 Friedman, *Between Man and Man*, pp. 206 - 224.

5 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919); Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921); Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921).

6 "A Plan Martin Buber Abandoned," *I and Thou*, pp. 49 - 50.

7 *Briefwechsel*, II, p. 112 - 123, and *infra*, pp. 209 and pp. 251.

5.2.18
Das Gegenüber und das Dazwischen

60a

Das Gegenüber als Kern und Substanz
Die Formen des Gegenüber (Gott, Werk, Liebe usw.)
Die Beziehung zum Gegenüber (Schaffen, Lieben, Jüdisch sein)

Das Dazwischen als Hypostasierung der ~~Beziehung~~ Beziehung

Götter Der Gott - Gegenüber
Dämonen Der Dämon - Dazwischen /

Die Türme zur Erlösung des Dazwischen / Synops. Ausg.

Der Dualismus von Gegenüber und Dazwischen
in Mythen, Magie und Mystikern aufgezogen

מרכיון ב' 1313
M. BUBER ARCHIVES

The Plan of 1918 (Facsimile).

8 Die Türme der Gotik - zu welchem Himmel? Kants Sternhimmel »über« uns - und unserer Welt?

Es gibt für die Welt keine Rettung als daß sie ins Reich vergeht (wie das Wesen in den »Tod«).

Von Gott Er oder Es sagen: das ist Allegorie.

Die Religionen entstehen, wenn die Dauer an Stelle der Ewigkeit tritt.

Die kommende Theophanie.

One must stress from the outset that the dialogical terminology is absent from the Plan of 1918; while Buber's thought developed out of the tendencies inherent in the Plan, the terminology for which he became famous was coined only at a late stage along the path to *I and Thou*. Scholars who have sought the beginnings of *I and Thou* by searching for early dialogical expressions have followed a false trail. The expressions I-Thou and I-It do not appear even once in Buber's Lectures in 1922, four months before the completion of the book.

The Plan in translation is as follows (facsimile see *supra*, p. 157):

- Line 1. 5. II. 18 [February 5, 1918]
- Line 2. The Confronted and the Between
- Line 3. 60a
- Line 4. The Confronted as Kernel and Substance
- Line 5. Forms of the Confronted (God, Work, Beloved etc.)
- Line 6. The Relations to the Confronted (to create, to love, to command etc.)
- Line 7. The Between as an Hypostatization of the *Relation*
- Line 8. God – Confronted
- Line 9. Demon – Between
- Line 10. The Tendency of the Redemption of the Between / Dionysos. Christ
- Lines 11. To show the Dualism of the Confronted and the Between
- and 12. in Myth, Magic and Mystery

Buber herein attempts to construct a world view around two major concepts, "the Confronted" and "the Between," or the "Substance" which man encounters and the satanic obstacles, or mediators, in between. One can clearly see that in 1918 Buber's thought does not revolve around two types of relationship. Critics have already shown that the concept "orientation" in his earlier mystical treatise *Daniel* (1913) resembles the I-It of *I and Thou* (1923), and that these expressions of experience and knowledge are subordinate in value to "realization" in *Daniel* and I-Thou in his later works. In 1918, however, Buber attempted to construct a system without using I-It or any similar term. He builds his system solely in relation to the Confronted Substance – which can probably be identified with that which he calls Being in *I and Thou* – and opposes it with the obstacles, or the Demon-Between which is non-substance, a kind of hypostatization of hinderances in which one treats that which really is

not, as if it were substance.⁹ If we may use the language of his later works, we can say that we find here an attempt to build a philosophical system solely on the grounds of I-Thou.

"The Confronted and the Between" of Line 2 is apparently the title for the proposed work. "The Confronted" is a synonym for the encountered, what Buber also later calls Thou. Confronting or encounter, a recurring theme in *I and Thou*, is the source and foundation of Buber's concept of dialogue: "I confront a human being as my Thou and speak the basic word I-Thou to him," says Buber in the book.¹⁰ "The Confronted" is nevertheless described in 1918 in classical philosophical language when it is called substance. For obvious reasons Buber later abandoned the term substance as inappropriate to dialogical thinking; it does not appear in *I and Thou*.

It is noteworthy that the very same examples of the Confronted – God, work, beloved – which Buber notes in this early plan recur in the Lectures in 1922, and in *I and Thou*. The double and even triple repetition of the self-same examples undoubtedly indicates a principle interest in them as such. The "beloved" is later called Thou. "Work" apparently refers to the work of art. In the Lectures Buber says, "To the artist his work does not appear as an It in the world of objects [...] but as a Thou."¹¹ The third and most significant example, that of God as Confronted, later became the basis for Buber's development of a concept of God as Eternal Thou.

The Plan of 1918 represents a clear departure from Buber's earlier mysticism. In Line 8 he states explicitly that God is Confronted – encounter with God replaces mystical union. In "The Holy Way" (1918),¹² in which God is both present and beyond – as in many Hasidic sources – Buber calls God *gegenwärtige Substanz*; in the Plan of 1918 God is both Substance and *Gegenüber*. Even at this initial stage of the development towards *I and Thou*, the terms "present" and "presence" play an impor-

⁹ In May 1922 Buber had the following motto for *I and Thou*, which he later abandoned: »Die Götter und die Dämonen stritten miteinander, da sprachen die Dämonen in Hochmut.« For other abandoned mottos see Appendix D.

¹⁰ *I and Thou*, pp. 59–60; also Lecture.

¹¹ In the Lectures Buber says that by work of art he actually means creative conception. This idea is clearer in the Lectures than in *I and Thou*, p. 60, where he says, "This is the eternal origin of art that a human being confronts."

¹² Martin Buber, "The Holy Way" in: *On Judaism* (New York, 1967), pp. 108 ff.

tant role in Buber's formulation of his concept of God. In "The Holy Way" Buber criticizes the mystical approach of those who turn their backs to the world and enjoy only the sun. God must be found in their lives, in their community – *between* them. While this concept of "between" is in fact much closer to that later developed in the dialogical context, one does not find in this essay an explicit conceptualization of the encounter, which is partially present in the Plan of 1918.

The theme of Line 6 is relation. It is clear that simultaneous with the development of the Confronted, Buber attempted to formulate the means and methods of relating to this confronting substance. The importance of relation (a term also drawn from classical philosophy) grew in proportion to Buber's gradual discarding of mystical unity in favor of encounter, until in *I and Thou* he writes, "In the beginning is relation."¹³ In the Plan of 1918, language or speech, which is the bridge between the I and the Thou in *I and Thou*, does not appear.

The short outline of 1918 can be considered an embryonic *I and Thou*: the positive element, confrontation, was crystalizing in his mind, whereas the nature of that which one must overcome to reach encounter, was not yet clearly defined. The Between of 1918 differs significantly from the later concept of I-It; the Between here is a non-substance, an obstacle, a demon. Buber expresses a far more negative attitude to this Between than to the I-It. A similarly negative attitude towards the It-world prevails in the Lectures of 1922, where it is called "lie" and "treason"; such emphatic negation is not apparent in the book.

It is to be noted, however, that the concept of "between" in the final passage of *I and Thou* does approximate that of the Plan of 1918. It appears that Buber combined elements from the outline of 1918 and from the page of thoughts "for the end" of the book when constructing his final paragraph – "Between" from the one and "theophany" from the other:

And the theophany comes ever closer, it comes ever closer to the sphere *between beings* – comes closer to the realm that hides in our midst, in the *between*.¹⁴

This "between" is not that developed by Buber to express the inter-human I-Thou relationship, but rather is a concept rooted in the Plan of 1918.

¹³ *I and Thou*, p. 69. ¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

Buber concludes *I and Thou* by saying, "But the God-side of the event whose world-side is called return is called redemption," tending here, as well as at other points, to give universal and almost-redemptive significance to the I-Thou relation, in which man rises above the I-It. "The relation to the Thou is unmediated. Nothing conceptual intervenes between I and Thou, no prior knowledge and no imagination."¹⁵

Although in *I and Thou* the I-It is nowhere called Demon or treason, and is a more neutral concept – "without It a human being cannot live"¹⁶ – it nevertheless maintains some of the negative connotations which prevail in earlier writings. In 1914 Buber wrote an essay entitled "The Demon in the Dream" in which he shows that the Demon is but a temptation, and not a being in itself.¹⁷ Similarly in the Plan of 1918, the Demon-Between is a non-substance, a hypostatization which hinders man's meeting with his Confronted. These views may stem from several sources, but there is room for the hypothesis that they were significantly influenced by Buber's understanding of Hasidic thought. The notion that obstacles or powers of evil assume various forms and hinder man from reaching his goal, is a theme that can be found in certain Hasidic stories, for example those of Rabbi Nahman, and perhaps some of those of the Ba'al Shem Tov. In the years preceding the writing of *I and Thou*, Buber was, as is known, immersed in his work in Hasidic literature; at the end of 1921 he explained the dialogical principle to Rosenzweig by using Hasidic examples, speaking of "a truth beyond Hasidism." And to his Frankfort Lectures *Religion als Gegenwart*, on the themes of *I and Thou*, he added a seminar on Hasidism.

"The Between as the Hypostatization of the Relation" of Line 7 can be more precisely interpreted by its parallel in the Lectures of 1922,¹⁸ where, in discussing the difference between his present theory and mystical unity, Buber says, "that which the mystic calls unity, union – I want to formulate it conceptually – [...] is an hypostatization of pure relation." And he interprets: There are two kinds of hypostatization, that of the attribute and that of the relation.

¹⁵ Kaufmann explains "unmediated" as the "absence of any intermediaries," *ibid.*, p. 62.

¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷ Martin Buber, *Pointing the Way*, translated by M. Friedman (New York, 1957), p. 11 ff.

¹⁸ See *supra*, Lecture VI, p. 118.

An attribute, Buber explains in the Lectures, has no independent existence; it exists only in relation to something else. The mystic raises it to the position of an independent entity, and that is his error. The examples which Buber cites in this regard are, among others, the Word of God and His Wisdom, examples which can be viewed from the vantage point of Christian and Jewish mysticism alike. Buber rejects the positing of mystical – and to a lesser extent, mythical – intermediaries between God and the world. For the most part, he excludes them from his Hasidic interpretations, despite the fact that they have a significant part in that literature.

But his attack is directed more specifically against those who make a hypostatization of relations. Perhaps in an expression of personal disillusion with his previous ecstatic experiences, he insists that the mystic does not achieve real mystical union. In 1922 he stresses that “the duality always remains.” And in *I and Thou* he says, the members become pale in the process and all that grows is relation.¹⁹ The mystic is drunk not with union but with relation. The relation grows to such an extent that the Confronted Thou is finally obscured, and thus relation, which is meant to be a bridge and a connection between beings, becomes an obstacle and a hindrance; the mystic achieves neither union nor confrontation.

Line 10 notes the tendency to redeem the world by Christ and by Dionysos. Here Buber considers contemporary concepts of redemption, clearly without identifying himself with them. Dionysos apparently refers to Nietzsche's Dionysian type. The hybris inherent in the mystic's claim to have united with God is equally the tragedy of Nietzsche's deified superman. Buber rejects Nietzsche's attempt to replace God with man. Redemption knows no between, neither a deified man nor a human God. Christ, too, is viewed as a “between,” an obstacle to the direct relationship between God and man. Jesus the teacher, and not Christ the Redeemer, was admired by Buber, and only with him did Buber feel a kinship. He opposes the Christian principle of a Mediator between God and man, the claim that one cannot reach the Father except through the

¹⁹ *I and Thou*, p. 135: »What we find here is a marginal exorbitance of the act of relation: the relationship itself in its vital unity is felt so vehemently that its members pale in the process: its life predominates so much that the I and the You between whom it is established are forgotten.«

Son.²⁰ For Buber, the Jew, there can be only the direct relation with God.

The Plan of 1918 proves that *I and Thou* was conceived five years before its publication. Recently published letters offer further evidence. On January 21, 1919, Buber wrote to his friend Hugo Bergman: “I am now working on the foundation of a philosophical system (social and philosophy of religion). To the construction of this system, the future years will be devoted.”²¹ This statement corroborates Buber's testimony, on several occasions, that he wrote a “rough draft” of *I and Thou* in 1919. However, no papers in the Archive have yet been identified with this draft. We know neither its length nor its detailed themes, although the Plan of 1918 suggests its contents and point of departure. In letters of 1919 and 1920, Buber calls his work a “Prolegomena to a Philosophy of Religion,” a title which clearly, as we have remarked, indicates Kant's influence.²² This title occurs first in the letter of 1919 to Hugo Bergman, and last in a letter to him in May 1922, indicating that Buber refers throughout to the very same work, namely, *I and Thou*.²³

The dates of the letters which describe his work on the “prolegomena” testify to his having struggled intermittently with it during the years 1918–1920. On March 3, 1920 Buber wrote that he had recently been preoccupied with his prolegomena and was therefore *not* inclined to

²⁰ Martin Buber, “Spinoza, Shabtai Zvi and the Baal Shem,” in: *The Origin and Meaning of Hasidism* (New York, 1960), p. 92.

²¹ *Briefwechsel*, II, pp. 27–28. In this letter Buber also expresses his personal hope to live in Palestine. He wrote, “What you say about Palestine agrees basically with my own feeling. However, I can hardly think of going there before 1922. (In the coming winter, 1919–1920, we think of going there for a few months and seeking a lot upon which to build). [...] I hope when the university opens, in about 5–6 years, to be able to lecture there in Hebrew [...] whether I'll be ready for it much earlier appears to me doubtful.”

²² In the proposed table of contents for *Ich und Du* (see Appendix D, *infra*, p. 268), Buber called page 73 of his manuscript “Die religiöse Antinomik,” alluding to *IuD*, p. 143 (114), a title showing the impact of Kant on him. Yet a criticism of Kant can be found in Lecture Two of *Religion als Gegenwart*, *supra*, p. 61, and also in *Werke*, I, p. 283.

²³ See letter to Hugo Bergman, *Briefwechsel*, II, p. 99, where he wrote: »Der Prolegomenaband meines Religionswerkes, »Ich und Du«, der das Urphänomen behandelt, erscheint demnächst«. The prolegomena is also mentioned by Buber in a letter to Richard Beer-Hofmann dated January 3, 1922 (in *MBA*, Ms. Var. 350/83).

interrupt his work in order to attend a Zionist meeting in Prague at the end of the month: "I am deeply engrossed in my prolegomena on religious philosophy and am presently at its most difficult part. This work has lain dormant for five years;²⁴ I returned to it only recently, after overcoming great spiritual and corporeal inhibitions."²⁵ In the end Buber did interrupt his work and attended the Zionist Conference.²⁶

In addition to the Plan of 1918 and the letters, we also have Buber's testimony that "the clarification occurred first of all, here too, in relation to my interpretation of Hasidism. In the Preface, written in September 1919, to my book *Der Große Maggid und seine Nachfolge* [1921], Jewish teaching was described as 'wholly based on the two-directional relation of the human I and the Divine Thou, on reciprocity, on the meeting.' Soon after, in the autumn of 1919, followed the first yet rough draft [*unbeholfene Niederschrift*] of *I and Thou*."²⁷

Traces of this clarification can be detected in his 1919 essay "Herut: On Youth and Religion," in which, at one point, he speaks of God as "the Thou in itself,"²⁸ a term which later recurs in the Lectures, and, in *I and Thou*, is corrected to "the infinite Thou." Hugo Bergman has shown that "Herut" already represents a principle departure from Buber's early thinking.²⁹ In it Buber summarizes his argument that religion

²⁴ Which alludes to a beginning as early as 1915!

²⁵ *Briefwechsel*, II, p. 66.

²⁶ On this meeting see Hans Kohn, *Martin Buber*, p. 177, as well as Hugo Bergman, *Faith and Reason* (New York, 1972), p. 98. This occasion was the only time Buber and Aaron David Gordon met. The call of the aged Tolstoy like advocate of manual labor for the group to come to settle in Palestine made a deep impression on those who attended the conference. Buber, who was in many philosophical points close to Gordon, wrote several short pieces on him: "Der wahre Lehrer" and "Der Acker und die Sterne," in *Judentum*, pp. 771-774; "Ein Träger der Verwirklichung," in *Israel und Palästina* (Zurich, 1950); and "Gordon and the Land" in a memorial volume dedicated to A. D. Gordon (Tel Aviv, 1942, in Hebrew).

²⁷ "The History of the Dialogical Principle" in *Between Man and Man*, p. 215. *Werke*, I, pp. 297-298.

²⁸ "Das Du an sich," in "Cheruth" (1919), *Judentum*, p. 123. *Religion als Gegenwart*, Lecture V, p. 109, and note 32. Buber retained the paragraph from *Religion als Gegenwart* in *Ich und Du*, *Werke*, I, p. 132 (97), but altered the expression from "das Du an sich" to "Das unendliche Du."

²⁹ Hugo Bergman, "Martin Buber and Mysticism," in Schilpp and Friedman, *The Philosophy of Martin Buber*, p. 302.

which is dogma and rules is merely the result of the human attempt to make the encounter with God comprehensible through a symbolic ordering of the knowable and do-able. Significantly, there are clear similarities, both in content and language, between the first few pages of "Herut" and the last pages of *I and Thou*, again showing that the third part of *I and Thou* was central at the work's inception, and that it was the first to reach its final form.

After the winter of 1920 an extended interruption ensued in Buber's work on the "prolegomena." It is possible that many of the basic elements had not yet reached the degree of clarity which would permit him to push ahead. Buber himself speaks retrospectively in 1954 of a "two-year interruption," during which time he did not read any works in philosophy which could have helped him to clarify his thoughts. Historical evidence now available shortens that two year period and suggests a more complex picture of Buber's development during this period involving hitherto unverified influences.

II. 1919–1921: "I . . . began with Ebner's Fragments"

The Plan of 1918 reveals that a marked shift had taken place in Buber's thought during the last year of the World War, prior to any possible contact with the respective books on dialogical thinking published by Hermann Cohen, Ferdinand Ebner and Franz Rosenzweig after the war. By February 1918, Buber no longer saw God as exclusively immanent, and had begun to develop the Confronted as a theme of metaphysical import. This rudimentary shift grew considerably during subsequent years, until, in 1922, Buber arrived at the conclusion that one can only address God as Thou. In a burst of creativity in 1922, he adopted the terms It and Thou, and in the final stages of his work on *I and Thou*, introduced dialogue and speech into his thinking.

It must still be asked, on the basis of philological and historical evidence, whether any contemporary thinkers might have significantly influenced the development of Buber's thought during the period 1920–21, whether an external influence, previously absent, now aided him in crystallizing his fragmentary thoughts of 1918. The evidence of parallel lines of thought in the writings of Cohen, Ebner and Rosenzweig again suggests these thinkers for consideration. From the outset, however, any influence on the part of Rosenzweig at this stage must be ruled out; Buber's contact with him and his writings began only in December 1921, at a time when Buber had already formulated many of the ideas of his book. Rosenzweig's influence can be related only to the revision of *Religion als Gegenwart*, a theme which will be treated extensively in later chapters.

The influence of Hermann Cohen, the liberal, rationalist philosopher, interpreter of Kant and founder of the Marburg school, appears, at first glance, quite plausible. Having developed a philosophy centering on nature and ethics in his earlier writings, Cohen realized in the last years

of his life that the individual can be discovered only in the relation of man before God. In his last book, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), he treats the themes of I, Thou, the individual and his suffering, revelation and redemption, emphasizing also the social aspect of life, the demand to aid one's suffering fellow man. Of this book Buber wrote: "It may be regarded as a continuation of the line of Jacobi when it is recognized here that only the Thou [. . .] brings me to consciousness of my I, and that it is 'the personality' that is raised by the Thou to the light of the day. But something formerly unexpressed in philosophy becomes explicit when it says of [. . .] their 'correlation' that it could not enter into completion if it were not preceded by the inclusive correlation of man and man."¹

Despite Buber's use of similar language, he explicitly denies having been influenced by Cohen. It is, in fact, difficult to conceive of Cohen, whose philosophy differed so radically from Buber's and for whom Buber had little personal liking, as a source of influence and inspiration in the years under discussion.² The entire growth of Buber's thought is based on foundations completely opposed to those of Cohen. Buber in his early mystical stage admired Spinoza; Cohen rejected Spinoza violently most of his life. Buber sought the myth in Judaism and, at one time, embraced mysticism; Cohen rejected both mythology and mysticism. Buber, alienated from Judaism as a youth, returned by way of Zionism, which always remained for him an ideal; Cohen stood firm in his opposition to Zionism and saw in it merely the desire to be a "nation like all nations."

Cohen represented a type of liberal Judaism, stressing ethical monotheism and viewing Judaism as a religion – specifically, a religion of reason – which Buber attacks decisively. Such rational interpretation of Judaism is, according to him, hardly closer to authentic "religiosity" than is Rabbinic Judaism. In his essay "Jewish Religiosity" Buber clearly rejects the post-Kantian description of Judaism as ethical monotheism: "The meaning of the act of decision in Judaism is falsified if it is viewed as merely an ethical act."³ In Lecture Two of "Religion as Presence"

¹ *Werke*, I, p. 295; *Between Man and Man*, p. 212.

² Rosenzweig, in his article "Hermann Cohens jüdische Schriften," in: *Kleinere Schriften*, p. 346, states that the meeting between Cohen and Buber could have been fruitful, "but neither saw the other."

³ Martin Buber, *Judentum*, p. 69; English in: *On Judaism*, p. 83.

he criticizes the recurrent attempt to consider religion as a function of the ethical, both in its crude forms and as presented by Kant's postulate of practical reason;⁴ such attempts rob religion of its independence and authentic existence. Kant's ethics and his categorical imperative played no particular role in Buber's understanding of Judaism. Seeking the individual and national dark sources of our existence, Buber asserts that, "I am a Jew, therefore nothing Jewish should be alien to me," and that "my soul is my people"; what we define as "good," he later says, is the *direction* of the unified soul towards God.⁵

Comparison of "correlation" in Cohen's *Religion of Reason* with I and Thou in Buber's work illustrates demonstrably how their thinking differs in structure, as well as in content. For Cohen religion is dependent on ethics, which deals with man as part of the whole. But ethics is impersonal, rational and universal – remotely comparable to the realm of I-It in Buber's work – and, as such, is insufficient to deal with *all* aspects of human life. It cannot, most particularly, encompass the realms of the individual, the relation between God and man, and the relation between man and man. These are uncovered only by "correlation," by suffering, pity and compassion. The individual is discovered in his sins; when man stands before God he may be forgiven and purified. It is, Cohen shows, in the realm of religion, not ethics, that the individual emerges. This realm of religion is, to a degree, comparable to the realm of I-Thou in Buber's writings.

But whereas for Buber the I-It is to be overcome, for Cohen ethics is not secondary, let alone negative. True religion depends on ethics, and thus Cohen's I-Thou – if we may so call it – remains within the realm of I-It, in the end uniting with it. In marked contrast, Buber's I-It, although part of human fate, is that which man wishes to, and must, overcome.

These contrasting foundations set Buber and Cohen worlds apart. The philosophical chasm between the two was exposed when the aging Cohen's anti-Zionist article, "Religion and Zionism,"⁶ was met with open attack in Buber's "People, States and Zion," which appeared in *Der*

4 Lecture Two, *supra*, pp. 61; on Kant, see *supra*, pp. 61.

5 *Werke*, I, pp. 648 ff.; "Evil and Good," in: *Good and Evil* (New York, 1953), p. 140 ff. Author's emphasis.

6 Hermann Cohen, "Religion und Zionismus," and "Antwort," in: *Jüdische Schriften* (Berlin 1924), II, pp. 319–327 and 328–340.

Jude, and enjoyed an sympathetic reception among the youth of his day.⁷

In marked contrast to Buber, Rosenzweig expressed admiration for the older Cohen and his final work, considering it "a very great book – yet really easily written," with a promising future.⁸ Although Rosenzweig never accepted Cohen's neo-Kantian philosophy (and perhaps therefore discerned and repeatedly stressed a gap between the younger and older Cohen),⁹ he shared with him, to a certain degree, both his liberalism and his low opinion of the Zionist solution.¹⁰ Rosenzweig clearly admired this dynamic personality and philosopher of Judaism, having found tremendous support and comfort in Cohen's courses on Maimonides and on the philosophy of religion, given in Berlin at a time when Rosenzweig was yet struggling to establish himself in his new Jewish position.

When Buber and Rosenzweig met in January 1922 they discussed Cohen; Rosenzweig relates that Buber "tried in vain to hide his lack of sympathy" for Cohen, and the two remained opposed in their opinions of him.¹¹ Through the subsequent years of friendship with Rosenzweig, Buber's attitude may have mellowed and become more sympathetic; he

7 Martin Buber, "Völker, Staaten und Zion," in: *Judentum*, pp. 280–308; letter to Hermann Cohen (July 1916); "Zion, der Staat und die Menschheit: Bemerkungen zu Hermann Cohens 'Antwort'," in: *Der Jude*, Vol. I (September 1916), p. 425 ff. See also, Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, p. 345.

8 *Briefe*, p. 393. See also, Rosenzweig's review, "Hermann Cohens Nachlaßwerk," in: *Kleinere Schriften*, pp. 294–298, where he writes that he foresees commentaries and interpretations of the book to be written in the coming centuries, in places such as Siberia, Tierra del Fuego, New Guinea and Cameroon. Rosenzweig himself gave a course on the book at the Lehrhaus in 1921; see Richard Koch, "Das Freie Jüdische Lehrhaus," in: *Der Jude*, Vol. VII (1923), pp. 116–125.

9 It was Rosenzweig who first posited a clear philosophical distinction between the young Cohen and the old. This line of thought was carried on by Julius Guttmann and Samuel Hugo Bergman, in opposition to Alexander Altmann. See Rosenzweig, "Hermann Cohens jüdische Schriften," p. 305 ff.; Julius Guttmann, *The Philosophies of Judaism*, p. 366; S. H. Bergman, *Faith and Reason*, p. 46; A. Altmann, "Hermann Cohens Begriffe der Korrelation," in: Hans Tramer, editor, *In zwei Welten* (Tel Aviv, 1962), pp. 377–399.

10 Rosenzweig considered himself a follower of Cohen rather than a Zionist (*Briefe*, p. 235).

11 *Ibid.*, p. 414.

did write several short articles on Cohen.¹² But in 1922 and the preceding years he certainly did not share his friend's admiration for, or interest in, Cohen.

The spiritual remoteness which marked this relationship, and which effectively nullified Cohen as a source of influence for Buber, is absent from the relation between Buber and Ferdinand Ebner. Although the two never actually met or corresponded, certain basic elements of Buber's philosophy parallel the very foundation of Ebner's Fragments *The Word and the Spiritual Realities*.¹³ Buber himself, responding in 1932 to one of his admirers, Hermann Gerson, suggested that if he wanted to write something about *I and Thou*, he might consider beginning with a comparison between the book and Ebner's Fragments which, he notes, he was not yet aware of when writing his book.¹⁴

Several critics have, in fact, noted parallel lines of thought, but they have consistently attempted to maintain the respective independence of the discoveries and thinking of the two. Emil Brunner, for example, in his evaluation of *I and Thou*, quotes Karl Heim's contention that Buber's discovery of dialogical thinking is nothing less than a Copernican revolution in the thinking of mankind. Brunner adds that this evaluation is, however, applicable "not so much to Martin Buber as to a then unknown Austrian thinker, Ferdinand Ebner, who, in his book *Das Wort*

¹² Martin Buber, "The Love of God and the Idea of Deity," in: *Eclipse of God* (New York, 1957), where he criticizes Cohen's contention that "the love of God is the love of the moral idea," while pointing out that although Cohen thought of God as an idea, he loved him as God (p. 58). *Idem*, "Die Tränen," in: *Judentum*, pp. 800-811; *Idem*, "Philon und Cohen," in *ibid.*, pp. 812-814 (the last article is a fragment from 1928).

¹³ Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Innsbruck, 1921); later edition, Wien, 1952; included in *Schriften* (three volumes, München, 1963-1965). All quotations are from the last edition.

¹⁴ In a letter of December 23, 1932 to Hermann Gerson, Buber writes: »Bei der Arbeit über mich wäre am besten von der Ich-Du-Kategorie auszugehen. Es ließe sich dann in fruchtbarer Weise einerseits ein Vergleich mit Ebner (den ich bei der Niederschrift der ersten Fassung noch nicht kannte) und einigen andern von mir unabhängigen Zeitgenossen durchführen.« He suggests that *I and Thou* should be compared to the works of the Protestant theologians Karl Heim, Friedrich Gogarten and Emil Brunner. (*Briefwechsel*, II, p. 455.) Ebner is also mentioned in Buber's letter to Ronald Gregor Smith (*ibid.*, p. 628). On first reading *Ich und Du*, Rosenzweig also noted the similarity between Buber and Ebner (*ibid.*, p. 126).

und die geistigen Realitäten, had published the identical discovery a year before Buber, *without either one knowing of the other*. However, shortly after the publication of his book, Ferdinand Ebner was struck by tuberculosis and fell victim to it within a few years. Buber, on the other hand, had the opportunity to make public and explain his discovery in a large number of publications.¹⁵

Likewise, Hugo Bergman¹⁶ and Harold Stahmer,¹⁷ in their respective discussions of the parallels between Buber's and Ebner's thought, have tended to view the two events as disconnected, as a rare coincidence in the history of ideas, wherein two thinkers have independently reached strikingly similar conclusions. No critic has raised doubts as to their having worked in complete isolation from one another.

And yet, according to Buber's own published testimony in "On the History of the Dialogical Principle," he did have knowledge of Ebner's writings at the time of his work on *I and Thou*, although he insists that he read Ebner's work "too late" to affect his own thought. He writes, "Ferdinand Ebner, a Catholic schoolteacher in the Austrian province, [at a time when he was] heavily afflicted by sickness and depression, wrote his 'pneumatological fragments,' which he collected in the book *Das Wort und die geistigen Realitäten* [The Word and the Spiritual Realities, 1921]. Ebner proceeds from the experience of the 'solitude of the I' [*Ichheit*], in that existential sense that it has won in our time." Ebner finds salvation, Buber writes, in the thought, "There is only one single Thou and that is God alone." To be sure, he also postulates that man should also love man; but in the last analysis, for Ebner only love for God is authentic.¹⁸

Buber then makes the revealing statement, "As I wrote the third and last part [of *I and Thou*], I . . . began with Ebner's Fragments." And in a footnote he explains, "I happened to see some of them that were published in an issue of *Brenner*, and then sent for the book." Continuing, he writes that "Ebner's book showed me, as no other since then,

¹⁵ Emil Brunner, "Judaism and Christianity in Buber," in: Schilpp and Friedman, *The Philosophy of Martin Buber*, p. 309. Author's emphasis.

¹⁶ S. H. Bergman, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber* (Jerusalem, 1974, Hebrew), p. 180.

¹⁷ Stahmer, *Speak That I May See Thee!*, p. 217.

¹⁸ *Werke*, I, p. 296; *Between Man and Man*, p. 213.

here and there in an almost uncanny nearness, that in this one time men of different kinds of traditions had devoted themselves to the search for the buried treasure."¹⁹

It is thus evident that Buber was not unaware of Ebner's writings during a period crucial to the development of his own philosophy. One must now examine the evidence, historical and philological, to determine whether Buber was not only aware of Ebner's thought, but also influenced by it.

Buber notes several encounters with Ebner's work. He first came across chapters of the book in 1920 in the Austrian periodical *Der Brenner*, to which he subscribed regularly; he was personally acquainted with Carl Dallago, one of the frequent contributors, and the journal treated themes—religions of the Far East, Kierkegaard, Dostoevsky, Pascal—of extreme interest to Buber.²⁰ It is most likely, therefore, that he would have read Ebner's Fragments in 1920 when they appeared in *Der Brenner*.

Ludwig von Ficker, editor of *Der Brenner*, received Ebner's book from the theologian Theodor Haecker for publication in 1919.²¹ Financially unable to publish it immediately, he printed parts of it in his periodical. These Fragments, as Ebner calls his chapters, contain nearly one-third of the complete book, including Chapters 1, 2, 3, 16 and 18.²² In them one finds numerous recurring themes of Ebner's basic existential philosophy, sufficient to provide a clear impression of the work as a whole. The following excerpts are but examples of the thinking which Buber may have encountered in *Der Brenner* in 1920:

¹⁹ *Werke*, I, p. 298; *Between Man and Man*, p. 215.

²⁰ For Buber's acquaintance with *Der Brenner*, see also his letter of December 9, 1922 to Gogarten, which includes a plan for ecumenical relations. Several names are mentioned, and he adds, »Lieb wäre mir, wenn jemand aus dem Brennerkreis dabei sein könnte; aber gegen Haecker habe ich ein—fast instinktives—Bedenken.« (*Briefwechsel*, II, p. 144.) Buber's library was said to contain numerous issues of *Der Brenner*. See also Ebner, *Schriften*, II, p. 1096, and below p. 179; Ebner too had reasons to believe that Buber knew *Der Brenner*.

²¹ Theodor Haecker (1879—1945), philosopher and critic, translator of Kierkegaard into German, converted to Catholicism in 1921.

²² See von Ficker's letter of September 17th, 1919 to Ebner in *Schriften*, III, p. 281. Five of the book's eighteen chapters were published in *Der Brenner*; see also *Schriften*, II, p. 1085.

From Fragment One:

The "I" is a later discovery [...] I-solitude is not original in the I, but the event of a spiritual act in it, a deed of the I, namely, its shutting itself up from the Thou. The I and the Thou are the spiritual realities of life. Consequently, the I exists only in its relation to the Thou and not outside it [...]. The insight into the spiritual realities of life means nothing less than the end of idealism [...]. Language is something which on the one hand presupposes the I and Thou, and on the other hand forms it.

The most important and impressive (which throws light on the final essence of the word) is that man's relation to God takes the form of this I-Thou relationship. It is the basic and primal form [*Grund und Urform*] of the relation to God, that just because it is and shall be a "personal" one it can be no other than the relation of the I to the Thou. In the last ground of our spiritual life, God is the true Thou of the true I in man.

From Fragment Two:

The spiritual life of man is bound up with speech in the closest and most indissoluble manner and rests like the latter on the relation of the I to the Thou.

Since I and Thou exist only in relation to each other, there is neither an I that has no absolute existence without a Thou, nor a Thou which is without an I.

Because the relationship of God is and must be a personal one, it can only be conceived as a relationship of the I to the Thou, the "first" to the "second person," as one says in grammar, and where one certainly does not express an hierarchy.

From Fragment Three:

To believe in the name of God means to believe in God as the addressed being, as the "addressed person," as precisely the Thou of the I in man; in other words: in his personal existence [...].

God has either a personal existence or none at all. Because God exists personally, his relation to man is also a personal one, and we mean nothing else than this when we speak of the Grace of God which corresponds to man's humble trust in him, the trust of the I in the Thou that comes to meet it [...].

The personality of God could have existed even without any relations: this is, however, not the case, because the personal existence of man is in its relation to God and could not have been otherwise.

From Fragment Eighteen:

The man who has found the true Thou of his I, the meaning of his existence in God, no longer asks about the meaning of life. He knows his existence as laid in the hand of God and, despite all need, all suffering and mis-

fortune, all the breaking up of his life in the world, he demands no other meaning for it than he clearly and simply grasps in his relationship with God.

A man who inwardly grasps the problem of life as wholly his problem [...] must be able to believe in God, in the "Thou coming to meet him."

In the light of the direction indicated by the Plan of 1918, these Fragments take on a potentially decisive role in the further clarification of Buber's new thinking. What is certain is that Buber's reading of them impressed him enough to prompt him to order the book, which he received no earlier than September 1921.²³ Further, and most important, he returned to a more intensive study of the Fragments when writing the third part of *I and Thou* in 1922.

Of central importance is Ebner's concept of God as Thou, repeatedly emphasized in the Fragments in 1920. In "Herut" (1919), with its several parallels to *I and Thou*, Buber, too, on a single occasion, referred to God as "the Thou in itself." But this is but an isolated flash: In 1919 he still spoke of God primarily in the third person – the "Unconditioned" and the "Absolute"; it is evident that he had not yet arrived at the concept of God which was to become the basis of his dialogical philosophy – God as Absolute, or Eternal Thou. His consistent use of Thou as a name of God is not apparent before Winter 1921–22, in *Religion als Gegenwart*.

We are left with the question of what occurred in Buber's life between 1919 and 1922 that led him to reject his earlier notion of God as Absolute or He. Buber himself dates his discovery of a new name for God to Fall 1921 and to an extraordinary experience. It is my contention that the possibility of Ebner's influence has to be taken seriously. In the course of Lecture Seven on March 5, 1922, Buber relates a significant story, which begins with a frustrating, unanswered question in 1914, and concludes with a pivotal answer in Fall 1921.

From his other writings, we know that Buber experienced more than one creative moment of illumination and inspiration. In a letter to Rosenzweig, for example, Buber indicates that it was in such a moment that he had a breakthrough in his plan for a volume to follow *I and Thou*. Rosenzweig, on his part, related to Buber that he, too, had known

²³ Ebner himself received his book only on September 9, 1921; see his letter to Luise Karpischek, *ibid.*, III, p. 421.

this phenomenon, when, in 1917, while serving at the Macedonian front, *The Star* was conceived.²⁴

Buber's account in Lecture Seven of the moment in which he first perceived that God must be addressed as "Thou" bears, in the present context, an historical significance that demands it be quoted in full. For his moment of discovery represented the turning-point in his way to *I and Thou*, after which the final obstacles to the drafting of the book were removed.

"It was shortly after Easter of 1914 when an acquaintance, an old English pastor whom I had known for many years, came to visit me in the suburb of Berlin where I then resided. This old man, a very unpretentious believing Christian (and who has therefore done a great deal for the return of the Jews to Palestine) [...] this man whom I had not seen for a few years, unexpectedly called me one morning and asked if he could see me immediately. I invited him. In an hour he was in my home. I relate this to you so as to give you the atmosphere of the event. That which I shall tell you next has nothing to do with the essential matter for which I am relating this story to you.

After he greeted me he said: 'My dear friend, I come in order to tell you that within this year a world war will start.' And he unfolded a graphic interpretation of the Prophecy of Daniel, to prove that it must occur within this year; but that is not the importance of the story, because no man has to know the source from which he receives a pre-

²⁴ See *infra*, p. 212; also *Briefwechsel*, II, p. 113. On the conception of *The Star*, see Appendix C, *infra*, p. 252; and *Briefwechsel*, II, p. 117.

The phenomenon of creative moments is not necessarily limited to artists; it may also occur to scientists. It is interesting to note the close parallels between Buber's story and Henri Poincaré's description of the creative experience. Poincaré concludes that the creative experience has four stages: 1) The subject is chosen, either through personal initiative or in response to a question asked by another. 2) An attempt is made to solve the problem through regular rational means. If the rational attempt at a solution is unsuccessful, then 3) the question is "pushed" into the subconscious, which works on the problem while the person is not aware of it. If the appropriate concept for dealing with the problem is found, then there is a moment of "discovery." Then the problem, with its solution, is returned to the consciousness of the person. 4) In the fourth and final stage, the person translates his "discovery" into symbols which can be communicated to others. Poincaré's explanation of the discovery process seems to fit well the manner in which Buber, as he himself relates, solved one of his most difficult problems. See Aharon Katchalsky, *In the Crucible of Scientific Revolution* (Tel Aviv, 1972, Hebrew), p. 103 ff.

sentiment. When this childlike old man, who had touched me so deeply by the way he presented all his material for hours, was returning to the station. I accompanied him. He suddenly grabbed my arm; it was at an intersection and he said to me, 'My dear friend, we live in a great time: [...] Tell me; do you believe in God?'

This was said with so much human concern [...] that it was quite difficult to answer the man. According to the understanding which he had had of the word – I could neither confirm nor deny it. I tried to calm him in his own terms, in terms he could understand, because he was so worried. This is not the decisive part, however, because I did not give him the real answer at the time.

A few months ago, about half a year ago, as I was riding in the train to a meeting with several friends, there rose suddenly, without my having previous thought of it (I never think of things of that sort) [...] a sentence precisely composed of words of which I had not thought in advance. (Most of you know how this sometimes occurs, that suddenly a whole sentence and not merely a single word is completely given to one.) The answer was not that which I could (or would) have been able to give, when I myself would be asked, in the right way.

This answer was, 'If to believe in God means to speak of Him in the third person, then to be sure I do not believe in God, or at least I do not know whether I am allowed to say that I believe in God. Because I am well aware that when I speak of Him in the third person, then [...] my tongue cleaves to the roof of my mouth so quickly that one cannot even call it speech.'

This answer, however, when correctly understood, is not negative. At the moment when I knew these words I had no negative feelings, none at all."

We know that the pastor mentioned in the story was the Reverend William H. Hechler.²⁵ Buber's inability to satisfy this concerned Englishman must have remained impressed on his thoughts for seven years that passed until the moment of inspiration on the train. For Buber, the answer was a sudden awareness that *God must always be addressed in the second*

²⁵ A detailed article on Hechler, including a bibliography and photograph, can be found in *Encyclopedia Judaica*, vol. 8, pp. 237–239. Hechler was the chaplain of the British legation in Vienna, an English enthusiast whose life was saturated with biblical imagery, and to whom the restoration of Israel and Zion as prophesied in Scripture was a vital concern. Hechler had been a friend of Theodor Herzl and helped him make contacts with European nobility.

person, as the *Confronted—as Thou*. The force and the vitality of his future book and philosophy rests on the new name for God that he had discovered.

Buber did not publish the story until 1960 in his *Begegnung, Autobiographische Fragmente*, under the title "Question and Answer".²⁶ Both in this printed version and in the Lectures of 1922, the answer is strikingly similar, and is related to the question posed by the Englishman in 1914. However, in his "Autobiographical Fragments" Buber shifted the date of his inspiration from 1921 to 1914, claiming to have found the answer immediately after the departure of the chaplain, whereas in the seventh Lecture he refers to an event which had occurred only a half year earlier, namely, in Fall 1921. The proximity of the Lectures to the events related would seem to make that version more reliable. Furthermore, Buber entered a handwritten correction in the stenographer's manuscript to accurately fix the date appearing there.²⁷ Most importantly, the impact of such an "answer" cannot be seen in either Buber's thought or vocabulary in 1914. The 1921 date is, on the other hand, most significant in terms of his spiritual development. This answer, very likely the sudden, responding resonance to the spiritual chord struck by Ebner's Fragments, provided Buber with the solution to one of the most difficult problems of his new philosophy, namely, the question of a new concept of God.

Buber's admission to having returned to Ebner's Fragments when working on the last part of *I and Thou* is given substance in the comparative analysis of Lecture Seven of "*Religion als Gegenwart*" – in content the last part of *I and Thou* – and the Fragments. From such analysis, clear indications of the "return to" – that is, the influence of – Ebner emerge. Significantly this seventh Lecture, which not only includes the story "Question and Answer," but also bears, both in content and in language, similarities to Ebner's writings, was excluded from the printed book.²⁸ In it Buber states, for example, the following:

²⁶ The story first appeared in *Begegnung, Autobiographische Fragmente* (Stuttgart, 1960), pp. 33–35. It was reprinted as "Question and Answer" in: "Autobiographical Fragments," in: Schilpp and Friedman, *The Philosophy of Martin Buber*, pp. 23–25.

²⁷ For the change, see Lecture Seven, *supra*, p. 129, footnote 8.

²⁸ It is possible that when Buber stated, "As I wrote the third and last part, I [...] began with Ebner's Fragments", he may, in fact, have referred to Lecture Seven.

Religions speak of God in the third person, mostly as a He. One rarely realizes how much this pronoun expresses anthropomorphism, or rather how much this pronoun "He" relegates God to the world of things and essences. God is relegated to the It-world, that is, to the God-escaped creation. In other words, in history God is a thing.²⁹

Buber's use of the term "anthropomorphism" to mean the reference to God as He is especially noteworthy, since it is hardly a common usage. However it is employed repeatedly by Ebner; for example:

The spiritual idleness of the question how God created the world out of nothing, how He governs and rules it, aims at God in the "third person," that is, at God outside the personal relation to us and ours to Him [...]. "God in the third person," this is a creation of human phantasy, this divine child, that feeds itself by terrestrial experiences and forms in man's image. In it lies the anthropomorphism, may it turn to a visible concrete picture of God and an idol, or may it escape into a non-sensual abstraction.³⁰

In this same Lecture Buber bemoans the multiplicity of religions and their subjectivity, and their subsequent mutual exclusion of one another.³¹ He argues that this tragedy originates in the attempt to form God as a He and to establish His laws. Strikingly similar thoughts are found in Ebner's Fragment 16: "There is only one religion which is divine and has nothing human [...] in it; only thus can man gain a real relation to God. All others are religions only in name; they are only human attempts to form a religion, human and therefore attempts which are failures in themselves."³²

Ebner died in 1931; his *Schriften* appeared only in 1963–1965, a collection including several previously unpublished articles in which Ebner expresses a measure of surprise at the parallels between his own work and that of Buber. In the unfinished article "Nachwort zur Mitarbeit am Brenner," begun August 20, 1927, he writes: "It is to be assumed that Buber, when publishing his work, did not know the Fragments; he may one day be surprised when he will come across them, not less than the author of those Fragments was surprised when an accident brought him to lectures on Buber's book."³³ Noting the thematic similarities between the two works, and making special reference to that part of the Epilogue to *I and Thou* which reads, "Conception of the

²⁹ Lecture Seven, *supra*, p. 132. But cf. Kohn, *Martin Buber*, p. 159.

³⁰ *Schriften*, I, pp. 281–282. ³¹ Lecture Seven, *supra*, p. 133.

³² *Schriften*, I, p. 304. ³³ *Ibid.*, I, p. 584.

work whose beginning is represented by this book: Spring 1916, first complete draft of this book: Fall 1919; final version: Spring 1922," Ebner observes:

In the history of literature it has occurred several times that two minds, quite independent of each other and at the same time, have conceived the same thoughts and accepted them for publication. This is what occurred with the Fragments and Buber's book; because the line of thought which this book develops, in a lyrical-mystical order which may be characteristic of Buber, is nothing else than the basic thought of the Fragments: the essential relation of the I to the Thou, and the roots of this being in the Word [...]. The problem of the shift in relationship to God from the "You are" to the "He is" [...] by which the foundation of all "theology" as well as all intellectual denial of God was formed, [...] Buber knows. He does not merely know it but solves it in his mystical character.³⁴

In a second, regrettably undated, article, "Die Geschichte der Fragmente," Ebner does, however, express doubt as to whether Buber was in fact unacquainted with his work:

Buber was apparently familiar with *Der Brenner*; at any rate, he sent a copy of his book [*I and Thou*] to Carl Dallago, most likely because he admired his imitation of Tao-te-king. Perhaps he also read my Fragments, and for their sake set the dates on the development of his work at the end, dates which are otherwise superfluous. It is really noteworthy, and in this case wonderful, how close the thoughts of the Fragments are to the more mystical-lyrical book of Buber.³⁵

It has already become clear that on a cardinal point – the idea of God as the true Thou of the human I – Buber follows Ebner closely. Ebner objects to those who maintain that God can be considered other

³⁴ »Selbst das von keinem Kritiker der Fragmente – mochte er [Buber] über diese auch noch so sehr sich philosophisch erhaben fühlen – beachtete Problem eines besonderen und bis jetzt unbekanntem geistigen Aktes, durch den die Seinsbehauptung der zweiten in die der dritten Person, der Sinn des ›Ursatzes‹ ›Du bist‹ in den wesentlich anderen des Satzes ›Er (Gott) ist‹ umgewandelt wurde – eine Umwandlung, durch die die Basis aller ›Theologie‹, aber auch aller intellektuellen Gottesverleugnung, erst geschaffen wurde – ; selbst dieses tiefbedeutsame, aus der richtigen Erfassung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du, als selbstverständliche Konsequenz sich ergebende Problem kennt Martin Buber, und kennt es nicht nur, sondern hat es auch, auf seine mystische Weise, gelöst. Nur zwei [...] Konsequenzen hat er [...] nicht gezogen: die ›Icheinsamkeit‹ und den in ihr geträumten ›Traum vom Geist‹ zu bedenken.« (*Ibid.*, I, pp. 583–584.)

³⁵ *Ibid.*, II, p. 1096; see also *ibid.*, II, p. 1179.

than in the second person; *God in the third person does not exist.*³⁶ To consider God in the third person is merely a human creation, an "anthropomorphism." In Buber's words, "Whoever pronounces the word God [...] really means Thou." "By its very nature the Eternal Thou cannot become an It [...] 'He' is still a metaphor."³⁷

In their respective expansions of this primal affirmation, Ebner and Buber exhibit a certain congruence in which pronounced similarities abound. Ebner's attacks on the psychological, theological, metaphysical, mathematical and scientific attempts to reach God are all evident in *I and Thou*, no less than is his opposition to the approach of the mystic. Ebner objects to those who wish to prove God in the third person before establishing a personal relationship with Him; Buber speaks against those who objectify God, for God can neither be thought nor experienced. Proofs cannot and do not lead us to God. "It is not as if God is inferred from nature as its cause, or from history as its helmsman."³⁸ In a vein similar to Ebner's contention that "to believe in God is to believe in His name," Buber developed an entire section of his book dealing with God's being addressed by many names.

A number of critics have noted that the Thou, particularly in Ebner's writings, evidences the neoplatonic colorings of an infinite. Buber, too, repeatedly argues that God does not border with anything, nor is He limited by anything, remaining always Thou and always present. For both, God, not theology, is most important; Ebner, a non-practising Catholic, and Buber, a non-practising Jew, had little admiration for religious forms. In a series of articles in *Der Brenner* in 1921-22, Ebner opposed Christ to the forms of Christianity, separating, somewhat like Buber, the early origins of faith from historically developed forms and dogma. Buber repeatedly attacked religious forms as the relegation of God to the It-world.

Beyond the crucial, fundamental concurrence on the nature of the Eternal Thou, however, Buber and Ebner follow strikingly divergent paths. Both Ebner and Buber view the Thou-less, objectified world of It as clearly negative; but Ebner's objection and opposition to the It-world is vehement to the point of denying the world. Hans Ehrenberg once wrote to him: "Don't you live in loneliness [...] and have a bitter relation to the world? You have not overcome the statement of Ivan Kara-

³⁶ *Ibid.*, I, p. 255. ³⁷ *Werke*, I, p. 154; *I and Thou*, p. 161.

³⁸ *Werke*, I, p. 132; *I and Thou*, p. 129.

mazov, 'I believe in God but I do not recognize His world.'³⁹ Buber himself noted this extreme pessimism: "[Ebner] acknowledges himself in a more direct fashion than Kierkegaard, as one who is not able to find the Thou in man. [...] He finds salvation in the thought that: 'there is only one single Thou and that is God.'⁴⁰

It follows that Buber is far more community-minded than Ebner, who shows little interest in the social aspects of life. Buber consistently offered the possibility of an I-Thou relation between man and man, turning again and again to the theme of the ideal community of believers. He even holds out the possibility of an I-Thou relation between man and nature. Ebner, like most existential thinkers, draws a clear distinction between man and nature; an animal may possess selfconsciousness, but not language, and is therefore always and ever an It.

Indeed, the importance of language is far more central and developed in Ebner's writings than in *I and Thou*. Etymologies and discussions of philosophy of language, following and moving beyond the thought of Johann Georg Hamann, form a major portion of Ebner's work; they are minimal in *I and Thou*. Elemental similarities do exist, such as Ebner's fundamental identification of Spirit and Word, which is present also in *I and Thou*. Ebner's philosophy, however, is founded on the Gospel of John—the Word derives from God and, in the end, returns to Him—and, according to Harold Stahmer's evaluation, is inseparably linked to Ebner's understanding of Christianity.⁴¹ Hugo Bergman, on the other hand, argues that Ebner's dialogical thinking can be divorced from the christological emphasis, in which case cross-fertilization of ideas between these two philosophers of different religious convictions is feasible. Thus

³⁹ *Schriften*, III, p. 465. Hans Ehrenberg, who was in the process of publishing Ludwig Feuerbach's *Philosophie der Zukunft* (Stuttgart, 1922), pointed out to Ebner that Feuerbach was, in effect, a forerunner of his (*ibid.*, p. 490). Ehrenberg was planning to review Ebner's book (see Ebner's letter, *ibid.*, p. 446). In a letter of October 15, 1923 to Ludwig von Ficker, Ebner reacted to Ehrenberg's review: »Der ganze Artikel mutet mich merkwürdig an. Tut Ehrenberg nur so oder ist es wirklich so, daß er das Wesentliche meines Grundgedankens schon gewußt hatte, bevor er noch mein Buch las?« (*Ibid.*, p. 530.) Ehrenberg seems to have been instrumental in bringing together Ebner and Rosenzweig in the winter of 1920-21. His relationship with Ebner, coupled with the fact that he was Rosenzweig's cousin as well as one of his closest friends and correspondents, facilitated his role as "go-between."

⁴⁰ *Werke*, I, p. 296; *Between Man and Man*, p. 213.

⁴¹ Stahmer, *Speak That I May See Thee!*, p. 234 ff.

Buber's statement in Book Two of *I and Thou*, "Spirit is the Word," and his comparison of Spirit not to the "blood that circulates within us" but rather to "the air that we breathe,"⁴² may very well be derived from his earlier reading of Ebner, an influence that lay partially dormant as it matured and took on the stamp of originality within the framework of Buber's thinking.

For as will be shown, the central importance of language seems to have occurred to Buber only *after* that stage in his development represented by the Lectures, and after his meeting Rosenzweig; several of the statements on language found in *I and Thou* showing a proximity to Ebner's work were written only after March 1922. It remains an open and puzzling question why at the stage represented by "*Religion als Gegenwart*" Buber concentrated only on the ideas of I and Thou and of love, and disregarded the importance of language, when he found the two inseparably intertwined in Ebner's writings. What seems probable is that his development was gradual and that his treatment of language in *I and Thou* is, at least in part, a result of the combined influence of Ebner's writings and a close and personal friendship with Franz Rosenzweig, which deepened his thoughts on dialogue. The similarities between Ebner's writings and Rosenzweig's *The Star of Redemption* are considerable. Rosenzweig became acquainted with Ebner's book only in November or December 1921, months after the publication of *The Star*; and one may safely assume that this work was discussed by Buber and Rosenzweig in Winter 1921-22.⁴³

⁴² *Werke*, I, p. 103; *I and Thou*, p. 89.

⁴³ See *Schriften*, III, p. 477. Ebner was at first suspicious of *The Star of Redemption*, calling it the work of a "Zionist religious philosopher," and somehow related to Ehrenberg (see *ibid.*, II, p. 1093). Later, however, he showed greater interest in the book (see *ibid.*, I, p. 582 and p. 780 ff.).

III. Winter 1921-22: Franz Rosenzweig— The Beginning of a Living Dialogue

The most rewarding aspect of the present research has been to discover that the dialogical theory voiced in *I and Thou* was itself formulated, not in the solitude of a monologue but, at least in its last stages of development, in a living dialogue between Buber and Franz Rosenzweig. Their fruitful relationship reassures us that Buber's theory in fact lies within the realm of human possibilities.

Buber and Rosenzweig's collaborative translation of the Bible is well known.¹ Their work started in 1925 when Rosenzweig was already paralysed and continued until his death in 1929. The patient effort demanded of Buber in this enterprise was immeasurable. The weekly meetings were held in Rosenzweig's home, where he was confined by near total paralysis. Immobile and unable to speak, he could express himself only with one finger on a specially constructed typewriter. Yet despite this overwhelming handicap, the two progressed at a rapid pace.²

The common work, a painstaking labor indeed, brought about one of the best Bible translations in our century. It was prompted by their common commitment to Jewish education and revival in Germany in the post World War One era, and also by the thought of drawing the Christian

¹ See Buber's memoirs "Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung," in: Martin Buber and Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin, 1936), pp. 316-329. Together they translated the books of Genesis through Isaiah, chapter 53. The rest of the Bible was translated by Buber alone, after the Holocaust. A revised edition of it is currently being published.

² After Rosenzweig's death, Buber wrote several essays about him: "Für die Sache der Treue," "Franz Rosenzweig" and "Rosenzweig und die Existenz" in *Judentum*, pp. 815-830. The most revealing of Buber's articles on Rosenzweig is found in Hebrew in *Me'oznaim*, a literary magazine: "The Translation of the Bible, its Intent and Methods," 1940, pp. 26-33, 247-250.

world back to their Jewish sources.^{2a} The philosophy of language behind their work intended to elicit from the reader an active response: to feel the immediacy of the Hebrew text, the Hebrew rhythm and the sound of the word. In their Hebraized German translation they tried even to incorporate traditional Rabbinic interpretation.

The productivity and creative cooperation which this friendship engendered is indeed rare. In the former decade, Buber had been a close friend of the socialist Gustav Landauer;³ they did not, however, produce any common work. Nor did Buber and the great Hebrew writer Shinnel Josef Agnon,⁴ complete the projected work on Hasidism which they undertook together in the 1920s. Only in Rosenzweig did Buber find a friend and collaborator whose concerns and very being so matched those of his own, that the two were able to extend their friendship into mutual creativity. Although their opinions often differed, they were able to work together in complete understanding – if not agreement – and respect, complementing one another's knowledge and experience. Rosenzweig drew upon Buber's experience and erudition in the fields of Jewish learning, biblical interpretation and Hasidic thought; Buber was stimulated by Rosenzweig's previous interest in Christian theology and in ecumenism, and, as we shall see, subsequently took a more active role in these areas.

^{2a} See Reinhold Mayer, *Franz Rosenzweig: Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, p. 108. In 1925 in a letter to Buber Rosenzweig expressed his concern over the fact that under the current Harnack influence, the Christians are turning to Marcionites. He wrote (*Briefe* p. 544) »Ist Ihnen eigentlich klar, daß heut der von den neuem Marcioniten theoretisch erstrebte Zustand praktisch schon da ist? Unter Bibel versteht heut der Christ nur das Neue Testament, etwa mit den Psalmen, von denen er dann noch meist meint sie gehörten zum Neuen Testament«; and he continues: »Also werden wir missionieren.« This may be an answer to Gershom Scholem's question "At the Completion of Buber's Bible translation" "for whom is this translation now intended" "now" – meaning after the Holocaust. See *The Messianic Idea in Judaism*, p. 318.

³ On Gustav Landauer see *Briefwechsel*, I, p. 61 ff., and the correspondence between Buber and Landauer in *Briefwechsel*, I, II. Buber published Landauer's *Die Revolution* (Frankfurt a. M., 1907); *Shakespeare: Dargestellt in Vorträgen* (Frankfurt a. M., 1920) two volumes; *Der werdende Mensch* (Potsdam, 1921); *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus* (Köln, 1924); with the help of Ina Britschg-Schimmer he also published *Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen* (Frankfurt a. M., 1929) two volumes.

⁴ On Agnon see *infra*, p. 196 and p. 201.

Scholars have long been aware of the close friendship within which Buber and Rosenzweig worked on their translation; they have not, however, realized the depth and significance of this relationship as early as December 1921. The following letter, written by Rosenzweig to Eugen Mayer in early 1923, may provide a proper introduction to the study of the dimensions of the friendship in its inception.

I can well understand the mistrust which you held against Buber when you were a young student, because I held it too. It weakened in the first years of *Der Jude*; remarks which appeared in the editorial there suggested a Buber quite different from the author of the bloated Ba'al Shem. This impression became a certainty when I got to know him in December 1921. I would have never invited him to come to the Lehrhaus had I not recognized with certainty at that visit his absolute authenticity, or, more precisely, his having become authentic [...]. In spiritual matters he is the one to whom one can speak best, in human matters the most responsible person I know. I do not use superlatives easily. Mystical eccentricity is hateful to me; I liked Nobel not because of his inclination to mysticism but despite it. In this rejection of mysticism I am in complete agreement with Buber. There can be no harsher critic of the former "famous" Buber than he himself, not only privately but also publicly [...].

Buber is for me an impressive sage [...]. Knowledge does not easily impress me; however, in comparison with Buber's sagacity, I feel myself a dwarf. 5

Buber and Rosenzweig had lived near one another since 1920, when the latter moved to Frankfurt to head the Freies Jüdische Lehrhaus.⁶ The meeting that started their friendship took place as a consequence of the relationships which they shared with Rabbi Nehemiah Nobel, a prominent figure of Frankfurt Jewry, and with Ernst Simon, later a great Jewish educator. Buber and Nobel were active in Zionist affairs; both attended the Twelfth Zionist Congress in September 1921. Rosenzweig shared Nobel's zest for Talmudic studies and, as the director of the Lehrhaus in which Nobel was a leading figure, was in close contact with him. In the fall of 1921, a group of Nobel's admirers decided to prepare a *Festschrift* for his fiftieth birthday, which Rosenzweig and Ernst Simon edited and to

⁵ "Zehn Briefe Franz Rosenzweigs" presented by Eugen Mayer, *The Leo Baeck Bulletin*, Vol. III (1960), pp. 49–50.

⁶ Buber moved to Heppenheim, thirtyfive minutes from Frankfurt by train, during the First World War.

which Buber, at Simon's suggestion, contributed.⁷ Buber sent his contribution – three Hasidic tales – and a letter to Rosenzweig. The letter is lost, and we have only Rosenzweig's reply of October 16, 1921, in which he heartily thanks Buber for his letter and contribution to the Nobel book. He then writes, "I would very much like to help out with *Der Jude*. Whether to the column 'Education,' I do not yet rightly know. I shall write you again on this subject after the holidays, or, more preferably, I shall visit you once on a Sunday for a few hours, if that is alright with you [. . .]. If your respected wife might still remember my visit to you in March 1914, together with Hermann Badt and Bertha Strauss, please give her my humblest regards."⁸

It is quite clear that they had not seen each other since March 1914, when Rosenzweig joined friends who were on their way to visit Buber.⁹ Buber's answer to the above letter from Rosenzweig bears no indication of any meeting since 1914. His reply in a postcard sent eleven days later shows interest, yet no urgency; he postpones the meeting for a month, saying "We would be very happy to see you and your wife (we both remember well your visit) [. . .]. I would be glad to discuss several things with you."¹⁰ And in another postcard sent on November 25, 1921, Buber writes, "Prepare yourself for a lengthy visit so that we can discuss several things."¹¹

7 See *Briefe*, p. 459 ff. The Festschrift was entitled *Gabe, Herr Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag* (Frankfurt a. M., 1921); Rabbi Nobel's fiftieth birthday was November 30, 1921. Rosenzweig relates that a quotation from Rabbi Nobel's writings had been chosen as a dedication for the book; each contributor was asked to sign his name in appreciation and agreement with Rabbi Nobel's thoughts on the task of the rabbi. A sudden telegram from Buber expressing his protest roused Rosenzweig's interest in Buber, whose sincere protest had struck the compilers of the volume, for neither could they whole-heartedly agree with the dedication (*Briefe*, p. 461). It was subsequently changed (see *Gabe*, p. 6) so that it would express only Nobel's thought on the task of the Rabbi. Buber then agreed to sign.

8 Unpublished letter in MBA, Ms. Var. 350/59.

9 Hermann Badt and his sister, Bertha Badt-Strauss, had set a date to visit Buber and were at the railroad station on their way to his home when they met Rosenzweig by chance. He insisted on accompanying them. See B. Badt-Strauss, "I Knew Buber," in: *The National Jewish Monthly*, December 1951.

10 Unpublished letter in the MBA, Ms. Var. 350/59.

11 Unpublished letter in the MBA, Ms. Var. 350/59.

Buber's seemingly untoward interest in Rosenzweig seven years after their last meeting may, in fact, have resulted from a new, and now positive, interest in the thoughts expressed by Rosenzweig in an article of 1914, which has generally been cited as a lasting source of estrangement between Buber and Rosenzweig. In that year Rosenzweig wrote "Atheistische Theologie" for *Vom Judentum*, an annual published by Buber's disciples in Prague.¹² In the article, which attacked Buber without once mentioning his name, Rosenzweig takes a stand against that new theology which held self-awareness and ultimate truth to originate not outside man, but within the national consciousness and personality of the people itself. In marked contrast to such views, he posits the polarity of God and man as the basis for an understanding of revelation, and rejects the notion of God as a mere human projection. The article, openly critical of Buber's mystical thinking, was rejected, with Buber's knowledge, by the editor of *Vom Judentum*. Scholars have assumed that this incident left the two effectively estranged for years, including those years in which Buber developed and gave final form to *I and Thou*.

We note, however, that the alienation between the two, particularly on Buber's part, may not have been so total. Buber appreciated criticism and was not personally offended by it. Only a year after the 1914 incident, when he became editor of *Der Jude*, he explicitly asked Rosenzweig to contribute to the journal, knowing that any such contribution might well differ substantially from his own thinking. On November 22, 1915, outlining the plan of the journal, he wrote to Rosenzweig, "I would be glad to count you among my co-workers," and expressed the hope that he would soon receive Rosenzweig's acceptance and plans regarding his contribution,¹³ thus revealing his continued openness to Rosenzweig. On his part, Rosenzweig held *Der Jude* in high esteem,¹⁴ and sent Buber a preprint of his 1917 article "It's Time,"¹⁵ which Buber, in turn, passed

12 The editor who refused the article was Leo Herrmann. The intended second volume of *Vom Judentum* was ultimately never published because of the war. The article was later published in *Kleinere Schriften*, pp. 278–290 and 540. An English translation appeared in the *Canadian Journal of Theology*, April 1968. On the Prague circle and their attitude to Zionism, see S. H. Bergman, "The Spirit and Destiny of Western Zionism," in: Felix Weltsch, editor, *Prague and Jerusalem* (Jerusalem, 1950), in Hebrew.

13 *Briefwechsel*, I, p. 404.

14 *Briefe*, p. 125.

15 *Ibid.*, p. 370.

on to Hugo Bergman for review in *Der Jude*.¹⁶ Furthermore, Rosenzweig sided with Buber in the latter's debate with Hermann Cohen on Zionism.¹⁷

But obviously even more effective than Buber's general openness was the shift in his thinking evidenced by the Plan of 1918 and the Lectures "Religion als Gegenwart." In 1921 the central points of Rosenzweig's "Atheistic Theology" no longer constituted a barrier between the two, and perhaps even attracted Buber.

Moreover, Buber must have had some knowledge of Rosenzweig's *The Star of Redemption*, which appeared in Spring 1921.¹⁸ Margarete Susman, writing to Buber on April 30, 1921, notes that "Rosenzweig would like me to write something about his book for *Der Jude*. I, too, would like to do this, if you agree. I was greatly impressed by it."¹⁹ Her review was published in *Der Jude* in May 1921.²⁰ Other mutual acquaintances, such

¹⁶ The review appeared in *Der Jude*, Vol. III (1918–1919), pp. 42–43. S. H. Bergman has related to me that Buber sent the article to him at the front. The article appears in *Kleinere Schriften*, pp. 56–78, and in English translation in: N. N. Glatzer, editor, *On Jewish Learning* (New York, 1955), pp. 27–54.

¹⁷ Rosenzweig considered Buber's article "Zion, der Staat und die Menschheit" (*supra*, p. 169) Buber's best work, and perhaps the best on the theme since Jehuda Halevi (*Briefe*, p. 134).

¹⁸ A letter published in *Briefe* (p. 370) together with a comment by the editor of that volume ("als Entwurf im Nachlaß gefunden") was reprinted by Grete Schaeder (*Briefwechsel*, II, pp. 54–56), who has suggested this as proof of Rosenzweig's having sent Buber the manuscript of *Der Stern der Erlösung* in 1919. In the letter Rosenzweig asks for assistance in securing a Jewish publisher for his manuscript, which he encloses. She suggests as further corroboration, Buber's letter of June 1, 1952 to Maurice Friedman, in which Buber writes that he had "not read *Der Stern* in 1919, only looked at it; the real reading came much later." The Rosenzweig family, however, has indicated to me that a publisher was secured *without* Buber's assistance, and that neither the letter nor the manuscript have ever been mailed to him. Moreover, Rosenzweig's letter of December 1921 describing his momentous meeting with Buber states clearly that Buber had not yet read the book (*Briefe*, p. 462); only on January 4, 1922 does Rosenzweig state that Buber had finished reading *Der Stern der Erlösung* (*ibid.*, p. 414). Had Buber been in possession of the manuscript in 1919, he would have read it, if he were to present it to a publisher. Rosenzweig's own statements indicate that Buber first read the book between December 4, 1921, and January 4, 1922.

Note also that the letter of Rosenzweig to Buber of October 16, 1921 (*supra*, p. 186) gives the impression that they had not seen each other since 1914.

¹⁹ *Briefwechsel*, II, p. 75. ²⁰ *Der Jude*, Vol. VI, No. 4, pp. 259–264.

as Ernst Simon or Rabbi Nobel – who preached on *The Star* in his synagogue in the fall of 1921 – may have shared with Buber some of their impressions of Rosenzweig, the man and the teacher, and of his book.

Buber and Rosenzweig finally met on December 4, 1921, when Rosenzweig and his wife came out to Buber's residence in Heppenheim, not far from Frankfurt. Impressions of that extraordinary meeting, which influenced Buber's life and brought him one of his closest friends, are found in their letters. Buber wrote to Rosenzweig, "I am sure you realized after the first half-hour of your visit to my home in Heppenheim that I talked to you in a way I wished I could talk to all human beings – a messianic wish indeed."²¹ From that afternoon a definite urgency is felt in their relationship, the famous friendship which lasted until Rosenzweig's death in 1929.

Rosenzweig, in a letter to a friend, also described the meeting:

[...] In the course of the conversation [...] I suddenly realized that Buber was not even spiritually any longer the mystical subjectivist for which he was revered by people; rather, even in the realm of the spirit, he was becoming a sound and reasonable man. I was completely taken by the sincerity with which he dealt with all matters. When we came to speak about Hasidic books, he remarked that he was astonished that only once in all those years had somebody inquired about their sources [...]. He thought he might, on some occasion, be interested in presenting the sources to a few people.²²

Rosenzweig quickly took advantage of the offer and asked Buber to consider him the pupil and teach him some Hasidic sources on the spot. In this context Rosenzweig comments that Buber "attempted to teach me, together with the text and in a very detailed manner, the importance and the reality of the word, which was hardly alien to me; at that time he did not yet know *The Star*."

"The importance and the reality of the word" (a phrase which perhaps indicates the influence of Ebner) was, in Buber's language, an allusion to that which is now known as dialogical thinking, and for which no term had at that time been coined. The situation was noteworthy and not without irony. Rosenzweig knew Buber's work on Hasidism and admired his skillful elaboration of the Hasidic tales – which constituted virtually most of West European Jewry's knowledge of Hasidism. Rosenzweig,

²¹ *Briefwechsel*, II, p. 138; *On Jewish Learning*, p. 109.

²² Letter to Rudolf Hallo, *Briefe*, p. 462. The one person who inquired was the young G. Scholem.

interested in learning more about Hasidism and its sources, turned the conversation in this direction; Buber, at that time immersed in formulating his thoughts towards *I and Thou*, turned the conversation in this direction. Buber therefore took a Hasidic text and used it as a basis upon which he elaborated his dialogical thinking. Thus, on their first meeting Buber tried to teach Rosenzweig the dialogical principle, unaware that his guest had formulated his own thoughts on the matter in a book that appeared a year earlier. In the course of the conversation, Rosenzweig no doubt told his host about his work, which Buber read before their second meeting.²³

Buber's course at the Lehrhaus, the basis of his future book, grew out of the sudden friendship that had developed on this afternoon in December 1921. On December 6th Rosenzweig wrote to Buber, asking him to accept a teaching position at the Lehrhaus.²⁴ Having thought over Buber's plan to teach Hasidic sources, he presents Buber with the possibility of delivering a series of lectures at the Frankfort Lehrhaus, "on a number of successive Sundays in January and February"²⁵ [...] [to] begin with a public lecture, the title of which would perhaps already indicate that not 'Hasidism,' but the truth itself is at stake [...]. Rosenzweig suggests that, in accordance with what Buber had told him during "the lovely hour in [his] study," the theme of the lectures could be "God and the World," and that in addition Buber could perhaps offer "[...] an hour and a half or two hours of source-study, for which a small circle would then be established, and which would certainly always be related to what had been brought out before in the public lecture."

"I think of this combination," Rosenzweig writes, "because I myself have always experienced that the simultaneity of breadth and depth is pedagogically most efficient. One must have a teacher who is always alternately distant and near, never solely the one or the other [...]."²⁶ Rosenzweig wants this to materialize because of "simple selfish interest, because I personally would like it for myself." He asks Buber to consider the proposition favorably so that if the conditions put forward are unsuitable, Buber himself might find an alternative. In conclusion he

²³ *Briefe*, p. 414.

²⁴ Unpublished letter in the *MBA*, Ms. Var. 350/59.

²⁵ Rosenzweig was concerned that Buber's course be accessible to as large an audience as possible. Thus he suggested Frankfort, instead of Heppenheim, and Sunday mornings, instead of weekdays.

asks Buber to check Rashi on the birth of Cain, in which "he quotes the Talmud in a courageous and yet quite simple interpretation – and not at all apologetic."

Two days later, on December 8th, Buber replied:

Dear Dr. Rosenzweig,

[...] To your lecture proposal I have, to my own astonishment (since having to reject [offers] has by now become a custom with me), from the first moment a positive feeling that I must attribute primarily to your visit and to a feeling of contact which remained from it. The concerns start only with the details. In this trimester I could teach only a very narrow and limited subject, perhaps to be called "Religion as Presence" (the prolegomena of a corresponding work in which I am engaged [*befaßt*]); but then the appropriate supplement to this lecture would be a discussion of selected religious texts (certainly including Hasidic as well) – that [a course on Hasidic sources] would have to be postponed to a later period. After all, the present undertaking could be considered as a preparation for a closer circle. This is my pro and con. Regarding your suggestion for time (weekly, yet starting only from January 15th) [...] I am agreeable. Please let me know your opinion.

Rashi's interpretation [on Cain] is nice, but not convincing to me; why, I would like to explain to you in our next meeting.

[...]

With best regards to both of you, also from my wife.²⁶

Buber's decision to entitle his course "Religion as Presence" further shows that religion was indeed his point of departure in the development of his dialogical thinking. The religious themes treated in the Lectures stand near the end of a long line of development running through his earlier essay "Jewish Religiosity" (1914), "Herut" and other speeches on Judaism, and culminating in *I and Thou*. Having become quite aware that Buber had radically changed his philosophical orientation, Rosenzweig, in a letter of Friday, December 9th,²⁷ expresses his satisfaction with the course theme as formulated by Buber. He indicates, however, his personal dislike for the word "religion,"²⁸ which had become

[...] too much like a foxhole, from which the idealistic escapes lead out the back when one thinks that he already has the fox and it can no longer escape. But the public prefers to venture into the foxhole of this word –

²⁶ *Briefwechsel*, II, p. 92.

²⁷ *Briefwechsel*, II, p. 93.

²⁸ In "Das neue Denken" (*Kleinere Schriften*, p. 374) Rosenzweig states that the word "religion" does not appear even once in *Der Stern der Erlösung*.

precisely because of the security of the numerous exits – rather than into the exitless lion's den (where the tracks lead not outside, only inside) of the word God. And so it will still be best to call it "Religion as Presence," even though it will afterwards in truth deal with "God's Presence." And that this is the case I saw, to my happy surprise, when I visited you on Sunday. I really had to think of Goethe's famous expression: "When people think I am still in Ossmanstedt, then I am already in Jena."

In addition to suggesting that the course comprise eight lectures from January 15 to March 5, Rosenzweig inquires how the seminar accompanying the lectures should be announced in terms of the selection of religious texts, asking parenthetically whether "including Hasidic ones" should be added. In the end Buber offered a seminar on Hasidic sources alone;²⁹ thus the lectures which formed the basis of *I and Thou* were illustrated through Hasidic tales. Moreover, the audience was requested to have a knowledge of Hebrew. Rosenzweig asks Buber if it would be wise to include in the course announcement "Hebrew knowledge pre-requisite," since he had the impression that, on the one hand, so broad a treatment would be valuable even for those who know no Hebrew but, on the other hand, such a pre-requisite might entice someone to learn Hebrew.³⁰ He suggests a compromise: "Hebrew knowledge desired," which would not directly frighten the public away, and yet would attract, by way of suggestion, the required circle of exclusivity. "This would better prepare the ground," he writes, "for the narrower circle than if one were to categorically require Hebrew, which especially under the circumstances (here in Frankfort), would gain for one the wrong people as participants."

Rosenzweig concludes the letter by returning to the Rashi interpreta-

²⁹ See "Das Freie Lehrhaus in Frankfurt am Main" by Richard Koch, in *Der Jude*, vol. VII, (1923) p. 123. It seems likely that these stories were incorporated in *Das verborgene Licht* (Frankfurt a. M., 1924), a collection of Hasidic tales. Several of them are compatible with the philosophy of Ich und Du; for example, compare "Überall" (p. 17), which resembles some of the stories in *The Ten Rungs* (New York, 1970), with "there is nothing where one could not find God" (*I and Thou*, p. 129). The titles of the stories used in the seminar itself remain unknown.

³⁰ From the MBA, Ms. Var. 350/59. Hebrew was of paramount importance to Rosenzweig, both as a language of prayer and as a means whereby Jewish learning could be intensified (see Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 102). Rosenzweig himself taught Hebrew language courses at the Lehrhaus, and noted that "in the elementary Hebrew course you have to fight for every student" (*ibid.*, p. 93). See also, *ibid.*, p. 297 on the holy language, and the school plan in "It's Time" (*On Jewish Learning*, pp. 27–54).

tion, building around it thoughts on translation. The nature of Rosenzweig's comments are indicative of the intellectual relation in which the two stood at this early date. He points out that Rashi's interpretation is not "convincing" for him either. But there are two kinds of interpretation: one cuts off the growth of the text, until it somehow appears as the interpreter would like, while the other grows as a natural shoot out of the old stem.³¹ The latter interpretations are the ones which Rosenzweig seeks, and could enjoy, although he admits that the root of the text-tree remains hidden for him in the subterranean darkness. "Yes – do not all *these* (and, of course, *only* these) interpretations together finally constitute the tree for *us*, the tree which gives shade in summer and fruits in the prosperous autumns, and which, of course, stands barren in the winter, but even then still recognizable in its form – and beautiful in its being recognizable [*Erkennbarkeit*] – and who knows whether the spring will not soon return and it will blossom again?"

Their subsequent correspondence treats the technical arrangements for the course; both show serious interest in all details. On December 13th Rosenzweig explains to Buber that he plans to secure for the Lectures a centrally-located hall, the Fochs Conservatory. He also inquires whether Buber is interested in giving subtitles to the Lectures. Buber replied on December 18th,³² that he had attempted to give a title to each lecture, but in the end found this to be an impossible task. In the same letter he asks Rosenzweig to provide for a good stenographer to take notes of the course.

Rosenzweig knew that Buber's prestige would add considerably to the stature of the institute and thus tried to be helpful in all details. In his letter of December 21st,³³ he explains to Buber the attempts being made at the Lehrhaus to encourage audience participation. This aim is clarified by Rosenzweig in his article "Towards a Renaissance of Jewish Learning,"³⁴ and was realized in the Lehrhaus as part of the procedure of

³¹ The same line of thought is apparent in Rosenzweig's "Nachwort zu Jehuda Halevi," in: *Kleinere Schriften*, pp. 200–219. This epilogue to the translation of Jehuda Halevi's poems appears in English in Glatzer, *Franz Rosenzweig*, pp. 252–261.

³² Unpublished letter in the MBA, Ms. Var. 350/59.

³³ Unpublished letter in the MBA, Ms. Var. 350/59.

³⁴ *On Jewish Learning*, pp. 55–71. Compare also Buber, "Universität und Volkshochschule" (1924), in *Judentum*, pp. 685–688.

learning not for the sake of objective information, but for being molded. Buber, who envisaged the fulfillment of a similar goal in folk-schools, welcomed – as Rosenzweig noted – the opportunity for a dialogue with an audience capable of raising questions and challenging him for answers – something rather rare in universities at that time. Buber esteemed the Lehrhaus, and once said that he considered it to be the best Jewish institute in Western Europe.

In preparing his Lectures in December 1921, Buber read *The Star of Redemption*. Ironically, in his initial reading he expressed greater interest in Rosenzweig's positive attitude toward Christianity – of which Buber previously may have been little aware – than in his treatment of dialogical thinking.³⁵

In the course of his preparations – this was Buber's first lecture series, as previously he had given only single lectures – he also requested another meeting with Rosenzweig. Frankfort was inconvenient since Rosenzweig had left to spend the winter vacation in Cassel, his hometown. Buber therefore decided to accept a long-standing invitation to lecture in Cassel, so that they could meet there. On Tuesday, January 3rd, the energetic Buber arrived in Cassel and delivered his lecture on "Nationalism,"³⁶ very likely an elaboration of the address which he had delivered at the Twelfth Zionist Congress in Karlsbad on September 5, 1921, and which he later presented in several communities.³⁷ Its main point comprised an attack on that unfettered nationalism which may easily become a power hysteria and make an idol of peoplehood.

Dr. Joseph Prager, then a leading figure in the community of Cassel, has related to me that Buber, Rosenzweig and about ten of the devoted *Blau-Weiß* youths joined him in his home for further conversation after the lecture. The *Blau-Weiß* Zionist Youth Organization was much-influenced by Buber and welcomed the opportunity to privately meet with him. Yet Buber did not come out to meet with them; he left the public behind and sat in an antechamber, discussing matters of common interest with Rosenzweig. After the meeting, Buber left Cassel, continuing by midnight train to Berlin. The following day Rosenzweig wrote to his wife, "With Buber it was wonderful, [...] it was even more remarkable than in Hephpenheim because in the meantime he had read *The Star*." Analyzing

³⁵ *Briefe*, p. 414. ³⁶ Related to me by Dr. Joseph Prager.

³⁷ Later published in Martin Buber, *Kampf um Israel* (Berlin, 1933), pp. 225 – 242; *idem*, *Israel and the World* (New York, 1965), pp. 214 – 226.

Buber's reaction to *The Star*, he comments, "Where he ought to have agreed, that is, Book II [the part on the dialogical thinking], he did not see it quite right [...]. Speech I shall properly teach him in Frankfort."³⁸

In tracing the development of his dialogical thinking in his 1954 article "On the History of the Dialogical Principle," Buber emphasizes a plan of 1916 and a draft of 1919, and explicitly states that the works of Cohen, Rosenzweig and Ebner had not influenced his. Buber even quotes a letter from Rosenzweig's *Briefe*: "therefore Rosenzweig states in one of his letters [*Briefe*, p. 462] that in December 1921 I did not yet know his book."³⁹ Rosenzweig, in his 1925 article "The New Thinking,"⁴⁰ seems to corroborate Buber's testimony when he states that the works of Ebner and Buber, which were "written at exactly the same time as my book, approached the heart of the new thinking [...] independently of the aforementioned books, and of each other."

These statements, made by Buber and Rosenzweig alike, have unfortunately led scholars to believe that no contact existed between the two at the time of the writing of *I and Thou*. Although there is now ample proof of such a living contact, for some reason Buber felt the need to prevent his sources and the influence of contemporaries from being known. Thus, for example, his above-mentioned use of Rosenzweig's letter to prove his not having read *The Star* in December 1921 appears quite forced, especially when one learns from another letter (*Briefe*, p. 414, January 4, 1922) that Buber had read the book only a few weeks later.

³⁸ *Briefe*, p. 414. Rosenzweig also discussed during that night with Buber the Jewish attitude to sacrifice. See Rosenzweig's letter to Eduard Strauss, *Briefe*, p. 416.

³⁹ *Werke*, I, p. 298; *Between Man and Man*, p. 215.

⁴⁰ *Kleinere Schriften*, p. 388; Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 200.

IV. Summer 1922: The Wider Circle – Plans for the Future

Buber's course, consisting of eight Sunday morning lectures, began on January 15, 1922.¹ "The audience," as Nahum Glatzer recalls, "of about one hundred and fifty men and women, Jews and Gentiles, witnessed a unique phenomenon; here religious thought was no longer a recapitulation of the past but a present-day event of startling immediacy."² Among those who attended was the famous Hebrew writer Shmuel Yosef Agnon,³ who shared Buber's great interest in Hasidism.⁴ Rosenzweig, to the extent his health permitted, frequented the lectures, as he said, out of "simple selfish interest." Disciples of Buber and Rosenzweig present, in addition to Glatzer, included Ernst Simon. And scores of lesser-known personalities – Jews as well as Christians – were attracted by Buber's fame and their interest in him.

On the very afternoon of the first lecture, Rosenzweig wrote to Buber that he had forgotten that morning to tell him about the stenographer's

¹ The Lectures were delivered on only eight of the nine Sundays between January 15 and March 12. See *Briefe*, pp. 465–466.

² Glatzer, "The Frankfort Lehrhaus," p. 112. At that time, the Jewish population of Frankfort numbered approximately 30,000. Some 600 persons were registered for courses at the Lehrhaus that year (*ibid.*, pp. 109–112).

³ Unpublished correspondence between Buber and Agnon in the MBA, Ms. Var. 350/65.

⁴ In July 1923 Buber and Agnon signed a contract for a joint project, *Sefer Ha-Hasiduth*, which was to be an anthology of Hasidic tales and philosophy. The contract, with Moriyah-Devir Publishing House – on whose behalf Haim Nahman Bialik signed – is in the MBA, Ms. Var. 350/A. 86. The undertaking was never completed, in part because of the fire which destroyed Agnon's library, including some 4,000 books and manuscripts and part of his Hasidic collection. Agnon referred to the contemplated work with Buber, and to the fire, in his acceptance address upon receiving the Nobel Prize for literature in 1966.

letter, which he now enclosed. Rosenzweig comments that her rate is not too high. "In any case, hired labor cannot be gotten much cheaper nowadays. And you will see that she does a good job." Turning to Buber's lecture, he adds: "It was wonderful this morning, and when the people become even more accustomed to refraining from parading their multi-faceted knowledge before you, and the air is purified of worldly reason and Platonic Ideas, it will be even more beautiful."⁵

On Saturday evening, January 21st, Rabbi Nobel, their mutual friend and the most prominent teacher at the Lehrhaus, delivered a public lecture on Goethe, despite his failing health. The following Tuesday, January 24th, he died at the age of fifty. The loss of Rabbi Nobel affected Rosenzweig deeply, and made his new friendship with Buber even more meaningful. On January 25th he wrote to Buber:

Dear Doctor,

You have already seen in the newspaper the terrible thing that has befallen us here. For me, a part of life's basis has been pulled from under my feet. One never knows his future; yet one can usually see before him the beginning of the road that leads into the future. At least one considers him a happy man who sees before him this beginning of the road. And until yesterday morning I would have called myself that.

I have the feeling that I must write you this. It can be no accident that in the last hour of that happiness, which I have lost, I had with you that talk – bleak and despair-filled, yet compelling one to forge onward, albeit in the darkness.

Stay with us; be preserved for me!⁶

It is very probable that the talk mentioned by Rosenzweig took place on the previous Sunday, January 22nd, when Buber delivered his second lecture at the Lehrhaus.

The darkness to which he refers is most likely his tragic paralysis, which was becoming increasingly noticeable at the time,⁷ and about which he held no illusions. Glatzer writes that in November or December 1921, Rosenzweig noticed the symptoms of a disturbance of the motor system. Dr. Viktor von Weizsäcker, a friend, examined him and informed him of the gravity of his ailment, which he recognized as incipient paralysis. At that time Rosenzweig remarked, "I do not ask my physicians for

⁵ Unpublished letter in the MBA, Ms. Var. 350/59.

⁶ *Briefwechsel*, II, p. 97.

⁷ Eyewitnesses related that Rosenzweig was limping perceptibly at Rabbi Nobel's funeral.

advice because I do not want them to lie."⁸ In the beginning he kept his condition a secret from his immediate family, but the letter seems to indicate that he discussed it with Buber at an early date.

Rosenzweig did indeed forge onward; in that trimester, January-March 1922, he still played a very active role in the Lehrhaus, despite his growing physical disability. In the middle of February his lectures were transferred to large rooms which his landlord provided for this purpose in his own home, and seminar groups met in his study. He maintained his commitment to establishing Hebrew as a basis for Jewish revival in Germany, teaching three Hebrew courses in addition to one in philosophy.⁹ The Hebrew courses were "Biblical and Prayerbook Hebrew," "Readings in Exodus," and "Maimonides' *Mishneh Torah, Hilkhoth Teshuva*. (Laws of Repentance)." The course in philosophy, entitled "The Science of Man," presents Rosenzweig's treatment of dialogical thinking in which he amplified themes developed earlier in *The Star of Redemption*.

In the book he makes use of a very delicate and complicated dialectical system. Ingenious as this complex system is, it nonetheless represents a grave shortcoming for one who argues that truth is not a system, but God. As would be expected, and as borne out by Hugo Bergman's testimony, Buber was critical of the extreme systematizing, which runs completely against the grain of his thought, and which, in Buber's words, "fits too well."¹⁰ The system led Rosenzweig, in his treatment of dialogical thinking in the second Book of *The Star of Redemption*, to conclude that dialogue initially exists only between God and man: God calls and man answers; God is active and man passive. Only afterwards does the possibility of dialogue between man and man arise. It was perhaps the shortcomings of this system which he attempted to correct

8 Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 106.

9 For a complete list of courses at the Lehrhaus see Koch, "Das Freie Jüdische Lehrhaus," pp. 116-125; a description of courses can be found in Glatzer, "The Frankfurt Lehrhaus." For the content of Rosenzweig's courses see R. Horwitz, "The Unpublished Writings of Franz Rosenzweig," in: *Journal of Jewish Studies*, Vol. XX (1969), pp. 57-80. The notes of Rosenzweig's courses at the Lehrhaus in 1920-22 including "The Science of Man", are available in the Leo Baeck Institute in New York, only a summary was permitted to be published.

10 Compare with Ernst Simon's saying: »Gott hat eine Wahrheit, die Wahrheit, aber er hat kein System.« *Brücken* (Heidelberg, 1965) p. 314.

in his Lehrhaus lectures in 1922, wherein his thoughts are presented in a far less rigid fashion.

In their courses the approaches of each of the two philosophers differed considerably. Buber began from a much broader point of departure, asking what is "religion" in its true sense. Rosenzweig, on the other hand, discussed the narrow and paradoxical problem of the meaning of "my freedom," which, briefly, he developed as an issue of "being and having." When employing the genitive, or possessive, form, one usually describes something which one has - for example, my coat, my shoe, my ring - objects which are not essential to my being. They are acquired or biological features which one possesses, but which may be compared with those of other human beings. Does this then mean that "my freedom," like "my coat," is a possession and non-essential to my being? Yet how can man be himself without it? For it is, Rosenzweig insists, the most individual and essential element of man's being. As such, is it then the divine element in man? Or must it be viewed merely as a necessity of terrestrial existence? Rosenzweig concludes, finally, that man's freedom is neither solely divine nor solely worldly, thus making man the bridge between the Creator and the creation.

Furthermore, whereas Buber spoke of Thou-relation, Rosenzweig disliked the term "relation," taken from the world of philosophy. When reading a partial draft of Hermann Cohen's *Religion of Reason From the Sources of Judaism* in 1918, he wrote to Cohen, "I do not know what I would give if I could erase the unfortunate word 'correlation' from the work."¹¹ He suggested that it be replaced by "bond," "mutuality," or some other term. In describing the bond between God and man, or between man and man, Rosenzweig tried to avoid language loaded with philosophical associations, preferring that "used by women and children." Buber faced a similar problem and coined the term "between," giving it a special meaning to express the relation between the I and the Thou. Rosenzweig, using no special term in his lectures, developed his thought through the use of examples, such as "what is the meaning of 'I am yours'?"

11 *Briefe*, p. 288. The letter of March 9, 1918, reads: »ich weiß nicht, was ich darum gäbe, wenn ich das unglückliche Wort »Korrelation«, diesen Weiber- und Kinderschreck, diesen bissigen Hund am Eingang Ihres neuen Hauses, wegwischen könnte.« Rosenzweig suggests *Band, Verbindung* or *Gegenseitigkeit*, saying "aber Korrelation ist das schlimmste".

Buber and Rosenzweig agree that man is molded in relation, and that I become I when I confront Thou. Rosenzweig argues that "I am I" only when "I am yours," and he attacks the idealism of Fichte, which asserts "the I is." This is, as Rosenzweig says in "The Science of Man", "factually fantastic and linguistically impossible." Although Buber employed similar locutions, such as "the Thou meets," Rosenzweig did not raise this point against his friend's work.

Despite these differences, the affinity they felt was great, especially in comparison to their former alienation. They were now pacing in the same general direction. Thus, in that trimester students could attend two courses on dialogical thinking given by authorities. Surprisingly, there is little to suggest that the public was aware of, or initially influenced by, the new direction that the two had taken.

Because of Rosenzweig's paralysis, this was one of the last courses which he was to teach. "Buber could still have been an important epoch in my life," he wrote to a friend in June, "if there would still be an opportunity. The intellectual proximity in the lectures is very great; did you notice it? But more than this, for me, is the enormous veracity [...] of his being."¹² And again in August 1922, he wrote to the same friend:

Buber? Yes, he might have marked an important epoch in my life; the day after Nobel's death I wrote him to this effect. Now it has turned out not to be an epoch, since epochs imply long perspectives; an epoch can only be such when we feel that it is still the penultimate one [...]. But it's marvelous for me, and a great blessing.¹³

While teaching his course and continuing his work on Hasidism, Buber aided Rosenzweig both by securing for the Lehrhaus one of the greatest Hebrew writers of our era, S. Y. Agnon, and by helping Rosenzweig's work on Jehuda Halevi. Buber was acquainted with the Hebrew writers Bialik and Agnon, then temporarily residing in Homburg (a town near Frankfurt) before their departure for Palestine.¹⁴ At Buber's initiative in 1916, Leo Herrmann published in a German anthology two of Agnon's stories, when Agnon was only twenty-eight years old. Already then, Buber sensed that it was Agnon's calling to describe ardently and

¹² Letter to Gertrud Oppenheim, written in Königsberg during the second half of 1922 (*Briefe*, p. 437).

¹³ *Briefe*, p. 441; Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 116.

¹⁴ Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 111. On Bialik and the Lehrhaus, see *Briefe*, p. 488.

firmly these two great loves, the Hasid and the Halutz, Eastern Europe and Palestine – Jewish life both in its wane and in its rebirth.¹⁵ In 1922 he brought him and Rosenzweig together. Agnon then taught at the Lehrhaus from April 24 to June 15, 1922; with the audience he read some of his own writings in Hebrew, including, as Rosenzweig relates, "The Legend of the Scribe," and attempted a discussion of them in Hebrew.¹⁶ When it became clear that no one spoke Hebrew – although everyone pretended to – the course was cancelled. But the attempt itself must have added stature to the institute, and Agnon's appearance on the German scene proved to be an outstanding event for German-Jewish youth.

Buber also frequently assisted Rosenzweig in his endeavor to translate Jehuda Halevi's poems into German.¹⁷ Rosenzweig had a great interest in Halevi, one of the greatest medieval Hebrew poets, whose philosophy is, in some respects, a forerunner of modern religious existentialism. Yet the thought of translating his poetry occurred only after the appearance of Emil B. Cohn's translation (1921), "which annoyed [him] so much that verse came out of it."¹⁸ During 1922 Rosenzweig worked on an anthology entitled *Sixty Hymns and Poems of Jehuda Halevi in Ger-*

¹⁵ From Buber's introduction, "Über Agnon," to the German translation of Agnon's stories "Aufstieg" and "Totentanz," in: Leo Herrmann, editor, *Treue, Eine jüdische Sammelschrift* (Berlin, 1916), p. 59 ff. Buber and Agnon began corresponding in 1909. In 1913 Buber sent him a copy of *Daniel*, in which Agnon showed little interest. Buber recognized Agnon's talent very early. They shared a deep affection to hasidic literature. In a short piece, written in honor of Buber's fiftieth birthday, which appeared in a Palestinian literary supplement in 1928, Agnon compares Buber to the "precious Jews" who open inns somewhere far from Jewish settlements on the off-chance that a Jew will pass by seeking kosher food. Buber "writes in a foreign language," and would satisfy thirsty souls with pure ideas. "His 'new' Hasidism is not a new creation, but one that is beloved anew by him from day to day." He often comprehends the mystery of an idea far better than he who first expressed it, and sometimes elevates small matters to lofty heights, as he "raised Hasidic tales to the level of universal legend." (*Davar* Literary Supplement, February 2, 1928, in Hebrew.)

¹⁶ *Briefe*, p. 467.

¹⁷ See Buber's memoirs, "Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung," p. 317. They also discussed problems of translation and interpretation through translation; their undertaking of the translation of the Bible into German has its roots in discussions of this nature (*ibid.*).

¹⁸ *Briefe*, p. 472; Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 122.

man, and, as he admits, in critical moments Buber's encouragement saved the work; "without him the book would never have got itself written."¹⁹

By the end of January 1922, deep spiritual relations between Buber and Rosenzweig were firmly established. Rosenzweig regularly attended Buber's lectures until he was confined to his home, thereafter relying on a copy of the stenogram of the Lectures. No long, significant letters are found in the Archive from the period February to June 1922, although there are a number of short postcards in which Buber, at a time when he had no telephone, attempts to set dates for meeting with Rosenzweig. Buber's trips to Frankfurt, for lectures or for business meetings with his publisher, Rütten & Loening, became occasions for visits to Rosenzweig at his home. One postcard in particular clearly proves that in the course of these visits Buber discussed *I and Thou* with Rosenzweig. The date is significant since it is from the very period in which he gave *I and Thou* its final form.

Heppenheim, 19. IV. 22 [April 19, 1922]

Dear Doctor!

If it is convenient for you, I'll come to you on Friday at three for a short while. May nothing again interfere! If the time does not suit you, please leave me a note at Rütten and Loening. I will inform Ernst Simon, who would like to talk with me about the subject of my last lecture, that I am coming to you. I assume that you would not mind his visiting at the same time; and the subject is, to be sure, our common and eternal one.²⁰

The "last lecture" which Ernst Simon wished to discuss with Buber constitutes the last part of *I and Thou*, as one can now easily see from the eighth Lecture and its parallels in the book.²¹ Buber's postcard to Rosenzweig was prompted by a letter which Ernst Simon had sent to him the day before. During the Passover holiday in the spring of 1922, Simon had read Buber's 1919 essay "Herut" for the first time. Writing to Buber on the 18th of April, he points out that he agrees with the first two-thirds of the article "almost word for word," but has significant objections to the third part. "Hence I read, with Rosenzweig, the stenogram of your present lectures, wherein the problem also appears, sometimes in similar

¹⁹ *Briefe*, p. 513; Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 123. Rosenzweig dedicated his translation to Buber: "Martin Buber zugeeignet."

²⁰ From an unpublished letter in the MBA, Ms. Var. 350/59.

²¹ See *supra*, pp. 139.

fashion and sometimes otherwise. How much can I rely on unpublished ideas?"²²

Undoubtedly it was discussions such as these that led Buber to study carefully Rosenzweig's *The Star of Redemption*; Buber's statement that no page in *The Star* is alien to him could hardly have been made by many religious thinkers of the early 1920.²³ It is reasonable to assume that *The Star* itself then became a subject of the give-and-take discussions between the two.

We know that in the early summer of 1922 Rosenzweig considered revising *The Star of Redemption* as soon as possible, since the progress of his paralysis was so rapid that he did not expect to live more than another few months. In June he wrote in his diary, "I am asking my wife to remember that I fervently wish to have *The Star of Redemption* translated into Hebrew,"²⁴ and he himself prepared a second German edition of his book,²⁵ with subtitles to be printed alongside the paragraphs, and revisions of any misprints that appeared in the first edition. The publication of this second edition was realized only in 1930. Buber's copy of *Der Stern der Erlösung* contains these subtitles, in his own handwriting, as well as corrections of the misprints.²⁶ He may have assisted Rosenzweig in preparing the book for print just as he later asked his colleague to help him with *I and Thou*.

The question must be raised whether Buber and Rosenzweig were, in 1922, part of a wider circle that shared their interest in religious existentialism – in Kierkegaard, the Bible, and the consideration of God in terms of a "Confronter" and man as a sinner who may be purified by God. The search for details reveals no trend towards religious existentialism among other teachers at the Lehrhaus, nor among other Jewish friends with whom Buber or Rosenzweig then corresponded. Hermann

²² *Briefwechsel*, II, p. 98.

²³ In a letter of August 21, 1922, Buber wrote, "... im Gegensatz zum Stern, in dem keine Seite steht, die mir – wie fern mir auch manche in ihrer Meinung sein mag – fremd wäre." (*Ibid.*, p. 115.) Rosenstock-Huessy wrote in 1924 to Buber that since Dante the greatest work he knows is *The Star*, (*Briefwechsel*, II, p. 215).

²⁴ Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 116. *Der Stern der Erlösung* was translated into Hebrew by Yehoshua Amir in 1970. The work received the Tschernichowsky Prize as the best translation of the year.

²⁵ Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 115.

²⁶ In the MBA.

Cohen, the only Jew who had written a work along such lines, and thus their only possible Jewish contemporary, died in 1918. They were indeed isolated in the Jewish world of 1922.

Julius Guttmann once wrote that "the Jewish people did not begin to philosophize because of an irresistible urge to do so. They received philosophies from outside [...] and then transformed them and adapted them according to a specific Jewish point of view."²⁷ His description is, in a sense, fitting of Buber and Rosenzweig. In an effort to influence their own generation, they adapted religious existentialism to Judaism, attempting to explain religion in accordance with their understanding of this new school of thought. But in contrast to earlier Jewish philosophers, they wished to confront and influence the general public as well.

We have ample information on the circle of friends with whom Rosenzweig carried on discussions from 1910. From his letters it is clear that his baptised cousins Hans and Rudolf Ehrenberg shared many of his spiritual interests. Hans Ehrenberg was a philosopher and a pastor, Rudolf a biologist; each wrote a number of books. Before and during the first World War, the three of them worked closely with Eugen Rosenstock in clarifying their theological concerns and the basic principles of their new theories.²⁸

But we as yet know very little about Buber's friends who tended towards what was to become known as religious existentialism, and who may have debated such themes with him in 1921–22.²⁹ While the possible influence of Ferdinand Ebner must, I believe, be taken seriously, it was clearly not the result of a living debate. There is, however, one friend with whom Buber seems to have shared his new thinking – Florens Christian Rang. The very fact that in September 1922 Buber also sent Rang the galley sheets of *I and Thou* for criticism, leads one to assume that the two debated the themes of the book prior to its publication.³⁰

²⁷ Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism* (New York, 1964) p. 3 and *Briefe*, p. 476.

²⁸ Ample evidence is to be found throughout Rosenzweig's *Briefe*.

²⁹ An unpublished letter of 1922 (date unclear) in the MBA, Ms. Var. 350/59, indicates that Buber had met Rosenstock through Rosenzweig. Hans Ehrenberg, who had met Ebner in 1921, corresponded with Buber beginning on December 5, 1922, when he submitted a manuscript to him (via Rosenzweig) for criticism.

³⁰ Buber dedicated in 1932 *Königtum Gottes* to both Rosenzweig and Rang. Rosenzweig, too, valued Rang's opinion highly; see "Das neue Denken," *Kleinere Schriften*, p. 388 and *Briefe*, p. 530.

Rang was a man of diverse interests and changing views.³¹ He had earned a degree in law, but then became a minister; he was well-versed in philosophy and theology, and wrote in the fields of political theory and literature. He had known Buber as early as 1914, when they shared an interest in uniting the religious with the political sphere of life. In June of that year, the two, together with Gustav Landauer and several others, attempted to form a group that would work towards the unity of mankind and of the nations. The war, however, brought an end to their plans; Rang altered his view and assumed an important position in the occupied territories. But in 1917, while stationed in Berlin, he turned against the war and resigned his post. After the war he wrote *Deutsche Bauhütte*, in which he proposes that the relations between Germany and France be restored, and that Germany help rebuild France.³² Hans Kohn, an authority in political philosophy, judges Rang's book "one of the greatest works of its time in political theory."³³

In 1919 Rang participated in the "Frankfurter Bund," a group devoted to education and politics, in which Buber, Hermann Herrigel, Rosenstock, Alfons Paquet and Theodor Spira were active. The meetings provided the occasion for Buber and Rang to see each other regularly. Although Rang was then not an influential figure, Buber valued his opinion and friendship highly.

During his lifetime Rang wrote extensively, but published very little.³⁴ However, a number of his articles, together with a biography, were posthumously published in the ecumenical journal *Die Kreatur*, which,

³¹ A short biography of Rang (1864–1924) can be found in Alfons Paquet's "Florens" in: *Die Kreatur*, Vol. I (1926–27), No. 1, pp. 131–134.

³² Florens Christian Rang, *Deutsche Bauhütte: Philosophische Politik Frankreich gegenüber* (Sannerz, 1924).

³³ Kohn, *Martin Buber*, p. 330. See also, *Briefwechsel*, I, Introduction and letters 248 and 377.

³⁴ Some of his letters run 20 pages and more, which may account for his difficulties in securing publishers. A great many of his manuscripts were in Buber's possession. Between 1926–29, the following articles of Rang's were published posthumously in *Die Kreatur*: "Das Reich," Vol. I (1926–27), No. 1; "Freundschaft," Vol. I, No. 2; "Vom Weltbuch der Person," Vol. I, No. 3; "Intuition," Vol. I, No. 4; "Glaube, Liebe und Arbeitsamkeit," Vol. II (1927–28), No. 1; "Historische Psychologie des Karnevals," Vol. II, No. 3; "Betrachtung der Zeit," Vol. III (1929–30), No. 1; "Ein Brief," Vol. III, No. 3. The German Academy for Language and Poetry has published his *Shakespeare der Christ. Eine Deutung der Sonette* (Heidclberg, 1954).

in format and content, closely approximated a plan for a journal – to be edited by a Jew, a Catholic and a Protestant – which Rang had set out in 1924,³⁵ the last year of his life. It would appear that *Die Kreatur*, which first appeared in 1926, in fact reflected a trend towards the free debate between Judaism and Christianity to which Rang's circle of friends had been attracted yet in his lifetime. There is reason to believe that at least Buber's participation in this endeavor had been significantly influenced by his contact with Rosenzweig, who had pursued such interests for over a decade.³⁶

The ecumenism which found expression in *Die Kreatur* was the spiritual continuation of Patmos Verlag, a publishing house founded towards the end of the first World War by Rosenzweig, Karl Barth, Hans and Rudolf Ehrenberg, Eugen Rosenstock and several others. The existential and ecumenical call issued by Patmos Verlag was little appreciated by the general public. But by 1926 the ground had been prepared and *Die Kreatur* met with greater interest. In retrospect, we can see *Die Kreatur* as the vanguard of a phenomenon which today is a basic premise of many sectors of religious thought and life. Its three editors, Buber, Wittig and Weizsäcker – Jew, Catholic and Protestant, although none a classical representative of his faith – worked together in deep sympathy and understanding. All existential thinkers and opponents of Hegelian philosophy, they found Heidegger's "thrown man" to be mute, and concluded that we may speak only when there are those who speak *otherwise*. In his memoirs Rosenstock writes of their enterprise: "They all discovered that man does not speak as God. A man does not speak as a woman, nor a Christian as a Jew, nor a child as a professor. Therefore, and only therefore, they can and must speak to each other."³⁷

Die Kreatur symbolized the fact that men of faith may differ in their interpretation of revelation, of the absolute event, yet agree that all men are created by God and share in the hope for redemption at the end of time. In the dedication appearing in the first issue of the journal, the

35 See the dedication to the first issue of *Die Kreatur*: "Florens Christian Rang war es, der den Plan faßte."

36 See S. H. Bergman, "The Spirit and Destiny of Western Zionism," in *Prague and Jerusalem* (Hebrew), (Jerusalem, 1950), p. 206.

37 Eugen Rosenstock-Huussy, "Rückblick auf *Die Kreatur*," in: *Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung* (Chicago, 1947), p. 210; *Ja und Nein: Autobiographische Fragmente* (Heidelberg, 1968), p. 110.

editors state: "There is a going together without a coming together [...] a mutual influence without a common life. There is a unity of prayer without a unity of worshippers. Parallels which meet in the infinite."³⁸ Their view sharply contrasted the religious tolerance advocated by Lessing in his well-known story of the three gold rings, in which an implicit scepticism derives from the impossibility of knowing whether the ring in possession is the genuine ring, whether one's religion is the "true" religion. The circle of thinkers affiliated with *Die Kreatur* recognized and affirmed not only the plurality of religions, but also the innate truth of each religion, and thus opposed effacing or obscuring the differences inherent in each faith in its historical configuration.

Rang's posthumous publications in *Die Kreatur* evidence his particular concern with the social and religious aspects of life, and his sympathy for human suffering. In "Betrachtung der Zeit" he argues that not only is the relationship between man and man decisive, but also that between man and thing. The techniques of war – the methods of killing and the treatment of man as thing – are but symptoms of the sickness of the age.³⁹ Philosophy, he observes in "Das Reich," the true science of the spirit which should provide man's values, had withered; God had become an "idea," an idol.⁴⁰ Rang joined his objection to the war with an attack on German idealism. Yet he never sank into pessimism, and was constantly ready to work, as he says, "for the kingdom of God."

Rang's comments on the galley sheets of *I and Thou* are indicative of the extent of his spiritual affinity with Buber.⁴¹ It is noteworthy that in his reply he addresses Buber in the intimate "du" form, which few of Buber's friends permitted themselves to employ with him. Rang barely hides his enthusiasm over the little book, stating that the reader, like himself, will be touched by "a breath of holiness."⁴² He feels that there is nothing to say regarding the essential points of the book, other than that they must be accepted and verified in life. However, since Buber also mentions a second volume,⁴³ he wishes openly to express his crit-

38 *Die Kreatur*, Vol. I, No. 1, Dedication.

39 "Betrachtung der Zeit," *ibid.*, Vol. III, No. 1, p. 92.

40 "Das Reich," *ibid.*, Vol. I, No. 1, p. 107.

41 *Briefwechsel*, II, pp. 131–134.

42 *Ibid.*, p. 132.

43 See Appendix C and Appendix D on plans for following volumes, *infra*, p. 251 and p. 269.

icism, which is summarized in one paradoxical sentence: "The little book is too clear and therefore lacks clarity." It exhibits, according to Rang, too little dread of the unspeakable. He agrees with Buber's criticism of theology and psychology, and of Rudolf Otto's *mysterium tremendum*, yet feels that Buber's solution is also problematic. Indeed God reveals His presence, but he who fails to meet Him, fails altogether. The light of day deceives, and that which is the essential is easily overlooked. Pointing to human frailty he argues that, just as one must limit the pagan understanding of tragedy, so must one check the optimism of religion.

In brief, Rang and Buber, despite their philosophical affinity, worked from two distinct points of departure. Guided by Augustine's concept of the Word, Rang argues that "in truth there exists no I-Thou, but only Thou, spoken to God, of which the I is but an echo." In contrast, Buber's metaphysical structure, founded on his statement "in the beginning is relation," suggests that he required the duality of two poles – I and Thou.

More of Buber's thoughts on *I and Thou* and the volumes to follow it are revealed in a letter of May 13, 1922, which he wrote to his friend and disciple, the philosopher Hugo Bergman, who was then living in Jerusalem:

Dear Mr. Bergman,

[...] The prolegomena volume of my work on religion, "I and Thou," which deals with the primary phenomena, will appear soon. The first part of the work will hopefully follow in the autumn; if the same grace to work [*Arbeitsgnade*], which has been granted to me for a while, remains, then the whole will be finished in 1924. Would you in principal – reserving a final decision until after the reading – consider translating the book (that is, for the time being, the prolegomena) into Hebrew? It is of great importance to me that this book reach the Hebrew reader. But this can be only if it is, as it were, not merely intellectually but also emotionally well translated. For me, my real work has started only with this volume.

When the whole will be completed, I would like, if the external possibility be granted to me, to try to realize in Eretz Israel the adult education center which I have in mind (and which is different from anything known by this name). I will by then know enough Hebrew – with which I presently deal historically [*sprachgeschichtlich*] – and will not yet be too old; my heart has become younger. For the university I have only a moderate interest; for the center in every village, a lively one.⁴⁴

⁴⁴ *Briefwechsel*, II, p. 99. Buber did hope to realize his dreams and visions in Eretz Yisrael, but one hinderance led to another, and he came to Israel only in 1938. *I and Thou* was not translated by Bergman, who as he wrote to Buber has

In the summer of 1922, Buber wrote a number of plans for the subsequent volumes of his "work on religion." For example, on page one hundred of the notebook into which he copied *Ich und Du*, at the end of the manuscript, three separate outlines appear:

(Translation of Facsimile:)

Book Series: Religion as Presence

- I. I and Thou
- II. The primary forms of the religious life
- III. The religious person
- IV. The religions
- V. The religious power and our time

The Religious Life

1. The revelation
2. The consecration (mystery)
3. The service (sacrifice and prayer)
4. The knowledge (myth – dogma)
5. The teaching
6. The community
7. The kingdom

The Primary Forms and Magic

- I. I and Thou
- II. Primary forms of religious life 1. magic 2. The sacrifice 3. The mystery 4. The prayer.
- III. Knowledge of God and Law of God 1. myth 2. dogma 3. law 4. teaching
- IV. The person and the community 1. The originator. 2. The priest. 3. The prophet. 4. The reformer. 5. The lonely man
- V. The religious power and our time (The power and the Kingdom)

[Facsimile, see p. 210.]

then not yet mastered Hebrew sufficiently to undertake such a task, but by Woislavsky; a translation that appeared only in 1959. Buber did not succeed in feeling the pulse of the people in the land and at times felt bitter and alienated. Although his fame increased and his philosophy met with a growing, receptive audience in the United States and Germany, he did not succeed in sharing his views with a wide public in Israel.

Bücherreihe: Religion als Gegenwart

- I. Ich und Du
- II. Die Urformen des religiösen Lebens
- III. Die religiösen Botschaften
- IV. Die Religionen
- V. Die religiöse Kraft und unsere Zeit

Das religiöse Leben

1. Die Offenbarung
2. Die Weihe (Mysterium)
3. Der Dienst (Opfer und Gebet)
4. Die Kunde (Mythos - Dogma)
5. Die Lehre
6. Die Gemeinde
7. Das Reich

~~Die Urformen des religiösen Lebens~~

- I. Ich und Du
- II. Urformen des religiösen Lebens 1. Maja 2. Dämon 3. D. Mysterium 4. Das Joch.
- III. Gotteskunde und Gottesdienst 1. Mysterium 2. Dogma 3. Gebet 4. Leben
- IV. Die Botschaft und die Gemeinde 1. Die Botschaft 2. Die Botschaft 3. Die Botschaft 4. Die Botschaft
- V. Die religiöse Kraft und unsere Zeit (Die Kraft und das Reich)

The proposed five-volume masterpiece occupied Buber during the coming year; he still mentions it in an unpublished letter to Elijah Rapoport on January 14, 1923.⁴⁵ However, shortly thereafter he encountered difficulties, and the project was abandoned.

⁴⁵ MBA, Ms. Var. 350/59.

The examination of the proposed future volumes indicates that Buber's concerns remained essentially those pertaining to religious life. Most of the historical evidence available, both correspondence with Rosenzweig and a handwritten manuscript, regards the volume to follow *I and Thou*. The correspondence shows that Buber again intended to teach a course which would serve as a preparatory stage in the crystallization of the themes of the next volume.

Rosenzweig, increasingly aware that death was not distant, felt an urgency in guaranteeing Buber's future participation in the Lehrhaus. He seems to have considered that the presence of Buber, and Buber alone, could assure the successful fulfillment of the goals of Jewish education exemplified by the Lehrhaus. It was thus catastrophic for him when in Summer 1922 Buber, not realizing the impact his decision would have, suddenly informed Rosenzweig that he had chosen to cancel the course. In his undated reply Rosenzweig beseeches him to reconsider; he asks Buber if he would be willing to deliver three lectures, or if not, then two – or at the worst, to have his name appear on the program and then withdraw at the last minute.⁴⁶ Deeply sensible to Rosenzweig's situation, Buber immediately grasped the gravity of his decision, and, in a letter of July 28, 1922, agreed – “if I can by this do you a personal favor” – to deliver three lectures, which he tentatively entitled “Das wahre Leben” (“The True Life”). He closes his letter with Psalm 22,⁴⁷ the hope of the suffering man.

In his reply of July 30th, Rosenzweig quickly turns to the technicalities of the course, exhibiting the same concern for detail which he had shown in the planning of “*Religion als Gegenwart*.” He asks whether each lecture should be given a title, or whether they should be called “three addresses” to distinguish them from “the former series.” Perhaps in response to Buber's having sent the psalm, he suggests that each lecture conclude with a reading from the Book of Psalms or a passage from aggadic literature. He notes that “the former would be more to your liking,” and recalls that Hermann Cohen had similarly concluded his course on Maimonides with a reading of psalms. He adds that prior to his illness Psalm 22 had been his companion, but that he now prefers the tranquillity of Psalm 23.⁴⁸

Then, in a letter of August 15th, Buber writes that he now wishes to return to the original plan of four lectures.⁴⁹ He shares with Rosenzweig

⁴⁶ *Briefwechsel*, II, pp. 108–109. ⁴⁷ *Ibid.*, p. 109. ⁴⁸ *Ibid.*, p. 110.

how, in a moment of inspiration while walking in the meadows of Staf-felberg, he suddenly discovered the element which had eluded him in the construction of the second volume, to be his philosophy of history. He now proposes a series of four lectures on "The Primary Forms of Religious Life":

- 1) The Religious Life – Magic and Religion
- 2) Sacrifice
- 3) Mysterium
- 4) Prayer

The contents of the correspondence and the two-page manuscript preserved in the Martin Buber Archive⁵⁰ indicates two seemingly contradictory directions in Buber's treatment of the sphere of magic and paganism. On the one hand, a definite attempt is made to distinguish magic and paganism as an illegitimate religious form, which has no place in true religious life. On the other hand, magic and paganism is presented as a primary form – albeit the lowest – in the configuration of religious life. In an attempt to counter prevailing evolutionary theories, which held that primitive stages are superseded by higher and more developed forms of religion, Buber suggests that all four forms are present simultaneously; in the manuscript he says that the primary forms are "eternal forms." In a letter of August 22, 1922, Rosenzweig compares Buber's structuring of world history to music, in which magic, "the paganism inherent in all nations," and prayer, "the Judaism in all religions," form the *descrecendo* and *crescendo*, respectively, of a unified musical whole.⁵¹

Yet although speaking of the primal forms as "eternal," Buber nonetheless associates each primal form with a particular historical period – magic with the religions of ancient Egypt and Babylonia, sacrifice with those of India and Persia, mysterium with those of Assyria and Greece, and, finally, prayer with Judaism and Christianity. He chooses to exclude Chinese religions from his overly-simplified schematic. It is significant that, like Rosenzweig in *The Star of Redemption*, Buber places *both* Judaism and Christianity on the highest rung.

Rosenzweig's suggestion that Buber might conclude his lectures with a reading of psalms seems to have been well-received. Concurrently with

49 *Ibid.*, pp. 112–113. 50 MBA, Ms. Var. 350/59.

51 *Briefwechsel*, II, p. 118.

his four lectures in the following trimester (January–March 1923), Buber offered a course on prayer and conducted a seminar – in Hebrew – on selected Psalms.⁵²

52 See Koch, "Das Freie Jüdische Lehrhaus," pp. 116–125.

V. Franz Rosenzweig and *I and Thou*

Rosenzweig's influence on Buber's philosophical development must be limited to the period following the formulation of the Lectures "Religion as Presence." In comparing the Lectures with *I and Thou*, we can discern two principal issues which seem to indicate Rosenzweig's influence, and which deserve investigation. The first, and by far the more consequential, issue concerns Buber's concept of dialogue, which is central to *I and Thou* but which is almost completely absent from the manuscript of "Religion als Gegenwart." The second concerns the gradual elimination of the terms "realization" and "orientation." "Realization" especially, which is tied to the mystical notion of unification propounded by Buber in 1913, is freely employed in the Lectures, but was abandoned as an important philosophical term after 1923.

One must clearly distinguish between the stage of confrontation and that of dialogue in the development of Buber's philosophy. Both in the Plan of 1918 and in "Religion als Gegenwart" in 1922 he constructs a philosophy of confrontation which marks a movement away from his earlier inherently mystical striving for unity. Whereas in *Daniel* he advocates unity between a man and a tree,¹ in the years after 1918 he rebukes the mystic, arguing that unity can never be attained and that man is left only with confrontation – the standing in front of the other. The idea of confrontation first briefly outlined in 1918 is, perhaps under the influence of Ebner, called Thou-relation in January 1922.

Yet what does Buber mean in January–March 1922 by Thou-relation or confrontation? Clearly it is not experience or unity. But, most significantly, neither does it involve any decisive element of speech, call or dialogue. While one reference of man's speaking to nature exists, this

¹ *Daniel* (New York, 1965), p. 54.

thought is certainly not developed. *The dialogical basis of the I-Thou was, in fact, one of the very last additions to an already existing structure.* This fact goes far, I believe, in explaining a great deal of the problematics and inconsistencies present in the published version of *I and Thou*.

Gershom Scholem has concluded, without the benefit of the manuscript of "Religion als Gegenwart," that one can detect a mystical point of departure in *I and Thou*. We may now add that it is far from clear in what manner the Thou-relation found in the Lectures from which *I and Thou* was written differs from that which Buber earlier called realization. Thus, for example, in Lecture Four, turning his attention to the content of confrontation, Buber states, "I do not have to experience the Thou that confronts me, *but to realize it.*"²

This problem can be more fully clarified through a consideration of the examples which Buber presents in "Religion as Presence" in order to explain the Thou-relation. The four cardinal examples are: man's relation to his beloved, to the tree – that is, to nature – to a work of art, and to a potential act upon which he decides. Buber says that he employs the examples in order to avoid rigid systematization. They are central to the study of his concept of Thou-relation, since after having explained them in Lecture Four, he returns to them in all of the subsequent Lectures, without developing others. Moreover, a number of passages in *I and Thou* are directly developed from these same examples.

The examples have their source *not* in dialogical thinking, but in the philosophy expressed in *Daniel*. Three of the four do not lend themselves to real dialogue; one of them cannot even be adapted to dialogical thinking. They can be explained only in the framework of a concept of confrontation which does not include dialogue or speech. Their contents thus clash with much of Ebner's discussion of the Thou in his Fragments, wherein he eliminates the possibility of a Thou-relation with nature or animals, let alone with a work of art or a decision. This entire realm of thought is alien to Ebner, but seemingly central to Buber.

It is clear that these examples are deeply engraved in Buber's mind, to the point that he retained them in *I and Thou* even at the expense of the resultant inconsistencies in his masterpiece. Unwilling to abandon them, he attempted to adapt them to the dialogical principles: Those most appropriate were more fully developed; those least suitable were either

² Lecture IV, *supra*, p. 92 and p. 103.

shortened, obscured or removed. Challenged on his use of these examples, he attempted to explain them further in an epilogue added to the book. But years later, he confided to Maurice Friedman that "if he were to write *I and Thou* again, he would use different categories to make clearer the distinction between these latter types of I-Thou relationship [with nature and with art] and the dialogue between man and man."³

With the aid of a rich archive, one can, in fact, trace much of Buber's creative development by noting the alterations in his elaboration of the four examples in each of the following stages:

- 1) *Daniel* (1913)
- 2) Plan of 1918
- 3) "Religion als Gegenwart" (January - March 1922)
- 4) Manuscript of *Ich und Du* (May 1922)⁴
- 5) Galley sheets of *Ich und Du* criticized by Rosenzweig (September 1922)⁵
- 6) Final published version of *Ich und Du* (December 1922)

The evidence from these various stages is in complete agreement with Maurice Friedman's observation that Buber's development in later periods seldom involved the total exclusion of thought from an earlier period;⁶ rather, elements from earlier stages are maintained, although in an altered or abbreviated form.

In *Daniel* Buber sought to synthesize the disparate realms of science, art, religion and philosophy in the West with the concept of the One in the East. In *I and Thou* his concerns are far more biblical, and God, the Eternal Thou, is the biblical *ehyeh asher ehyeh*; but former concerns and conclusions are not discarded. Nature, aesthetics and decision are all elements integral to *Daniel*. They become problematic when set in the framework of a theory of dialogue, yet Buber retains them in *I and Thou*. In *Daniel* Buber writes, "in each thing the gate of the One opens to you if you bring with you the magic that unlocks it: the perfection of your

³ In Maurice Friedman's introduction to M. Buber, *The Knowledge of Man* (London, 1965), p. 273.

⁴ In the MBA, Ms. Var. 350 / B 9.

⁵ The galley sheets of *Ich und Du* are no longer existent, but the reference to them in Rosenzweig's letters show that they were at points different from the published text. See Appendix C, *infra*, pp. 263; and *Briefwechsel*, II, p. 127. Buber is known to have introduced changes in his works up to the very last stage of their publication.

⁶ M. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue* (New York, 1960), p. 27.

direction."⁷ In the *Hasidic Tales*, as well as in *I and Thou*, he still maintains that there is no place where one cannot find Him at all times.

In *Daniel* Buber posited the possibility of realization in every human act, and stressed the central importance of the right decision for the realization of God. "Religion as Presence" contains the addition of the idea of confrontation with the Thou, a position which should have precluded absolute unity, as well as the absolute I of idealism. The shift, however, was not abrupt: When formulating his concept of Thou-relation as confrontation, he continues to speak as though realization is its sole content - a seeming contradiction in terms.

The subsequent changes introduced in the content of the four examples in the months between the Lectures and the completion of *I and Thou* constitute a further, yet still incomplete, shift away from thought close to that of *Daniel* and towards more consistent dialogical-theological thinking. Thus, with regard to his first example he says in Lecture Four (February 1922): "I stand in front of a human being [...] whom I love. What does it mean when I really confront him as a Thou?"⁸ After describing what it does *not* mean, he gives a definitive answer to his question: "*I have to realize him.*" But when writing the final version of *I and Thou* (May 1922), using the Lectures as a draft, he attached the element of dialogue to this very same example: "When I stand in front of a human being as my Thou *and speak the basic I-Thou to him . . .*"⁹ In this first example, man's relation to his beloved, the addition of a newly-acquired concept of dialogue to an existing passage on confrontation and realization gives new positive content to the relation.

However, beginning with the second example, man's relation to nature, the addition is not so easily accomplished. In a passage in *Daniel*, so captivating in its detail that one suspects it is based on Buber's own experience, he writes: "With all your directed power receive the tree; surrender yourself to it, until you feel its bark as your skin, and the force of a branch springing from its trunk like the striving in your muscles [...] yes truly until you are transformed."¹⁰ In the Fourth Lecture he no longer speaks of transformation, but of confrontation: "What are the decisive moments in which we receive something from nature into our lives? [...] Are they not moments in which we *confront* nature as a Thou to which we have this unique and rare relation?"¹¹ A week later, in the

⁷ *Daniel*, p. 53. ⁸ See *supra*, p. 87. ⁹ *I and Thou*, p. 59.

¹⁰ *Daniel*, p. 54. ¹¹ *Supra*, Lecture IV, p. 89.

Fifth Lecture, Buber discusses nature once again. He then takes the first step toward the introduction of dialogue by "saying to it (nature) directly you." The idea that in a moment of confrontation one says thou to the tree is perhaps more comprehensible than its subsequent elaboration in *I and Thou*: "I contemplate the tree [...] the power of exclusiveness has seized me [...] it confronts me and has to deal with me, as I must deal with it [...] Relation is reciprocity."¹² The addition of the element of reciprocity in man's relation to a tree renders this example rather puzzling. In his criticism of the galley sheets of *I and Thou* in September 1922, Rosenzweig challenges Buber's treatment of this example, arguing that only the erroneous philosophies of the preceding centuries insist that the It—the tree—is verified only when I see it.¹³ He takes up the same point in 1925 in his seminal article "The New Thinking."¹⁴

The third and fourth examples, dealing respectively with the conception of a work of art and a decision, are the most problematic when introduced into a dialogical framework. These are what Buber calls a confrontation with spiritual beings. His example of the idea of a work of art which a man conceives, and which then confronts him as a Thou, may well have been inspired by Job's description of prophecy:

A spirit passed before my face . . .
It stood still but I could not discern the form thereof,
An image was before mine eyes,
There was a silence and I heard a voice . . .¹⁵

In the Lectures Buber attempts to show that the conception of a work of art, although it grows out of the artist's mind, is not a part of the ego, but a Thou; the artist sees an image in front of his eyes, perceiving it as a form which is a not-I, as a spiritual being which is his confronter. But, as Buber explains, this idea, this being, is only momentarily a Thou, destined

¹² *I and Thou*, p. 57.

¹³ *Briefwechsel*, II, pp. 127, 137; see also Appendix C, *infra*, p. 257.

¹⁴ In Glatzer, *Franz Rosenzweig*, pp. 195–196: "... that a tree cannot be seen by me unless my self sees it. As a matter of fact, that ego of mine comes to the fore only—when it comes to the fore, when, for example, I must emphasize that I for one see the tree because someone else does not see it. In that case, my knowledge shows the tree certainly associated with me, but in any other case, I know only about the tree, and about nothing else. Philosophy's [German idealism's] claim that the self is omnipresent in all knowledge distorts the content of his consciousness."

¹⁵ Job 4:15.

to be expanded, developed, formulated and shaped as an It. He thus sees the creativity of an artist composed of two distinct stages: that of the creative moment in which the artist receives and confronts the idea, and that of the development and articulation of the work, composing it and perfecting its expression—that is, manipulating that which has become an It.

This description in Lecture Four of the creative moment¹⁶ has clear parallels to Buber's own experience—as described by him in Lecture Seven and as discussed in Chapter Two of the present study—in the fall of 1921, when he suddenly heard words *that he had not composed*.¹⁷ This Thou-moment, in which he was confronted by the idea that God can never be addressed in the third person, was apparently not the only event of its kind in his life. Yet to identify such creative moments with I-Thou dialogue is questionable and highly problematic.¹⁸ Here the confronter does not have the qualities of real being, and lacks permanence or identity. Nevertheless, the example was retained in the final version of the book, but in a form so poetic that its far simpler and clearer meaning in the Lectures is no longer obvious. One almost suspects that Buber, even while retaining this third example, realized how inappropriate it was to the classic relationship of dialogue, and for this reason obscured it.

The development of the example of a potential act upon which one decides is no less problematic, particularly in light of its obvious resemblance to the mystical thought of *Daniel*. There, decision is given a central importance: "Direction is that primal tension in the human soul which moves it to choose and to realize this and no other of the infinity of possibilities."¹⁹ When developed in the framework of confrontation in "Religion as Presence," this same example takes the following form:

To the deciding man, action, the act that he chooses, confronts him in its exclusiveness as a Thou, where all other possibilities disappear [...] all others are through this exclusiveness rejected and this one chosen [...]. Even though we speak here of something which, in terms of objects or of experience, appears fictitious, something which does not exist, yet in reality, from the point of view of the Thou it does exist; I stand in relation to it and now I have to realize it.²⁰

¹⁶ See *supra*, p. 90. ¹⁷ See *supra*, p. 130.

¹⁸ See *supra*, p. 212, the description of the creative moment in Staffenberg.

¹⁹ *Daniel*, p. 56. ²⁰ See *supra*, p. 92.

Just as the idea of a work of art confronts the artist, and all other ideas sink into the background, so all other possible acts vanish when a person decides upon one exclusive act. As the idea of a work of art is momentarily present as an exclusive Thou, although it does not exist experientially, so, similarly, from the point of view of the relation, the act is truly present in the moment of decision even before it objectively exists, although it must become an It in order to be realized by the person.

Even in the manuscript of *Ich und Du* of May 1922, Buber includes a long section in which the theme of decision is treated in a manner reminiscent of his earlier pantheistic outlook. In the manuscript of a classic on dialogue, in which the emphasis is on the social aspect between man and man, one suddenly finds concern for a type of decision that can be conceived only in terms of the unification of the soul. Although a part of this section was eventually excluded from the published version of the book, there is evidence to suggest that it still appeared in the galley sheets sent to Rosenzweig in September 1922. In a letter to Buber, written at a time when Rosenzweig was in possession of the major part of Book One of *Ich und Du*, he alludes to a section on "permission," which follows the treatment of the examples of the tree and the work of art. In the manuscript of May 1922, this section begins: "Decision, the first born daughter of the spirit, the terrestrial comrade of grace, which loves to be beheld by your eyes. From your kingdom I have spoken time after time. Of you it is hard to speak other than in poetry."²¹ A long passage follows, in which Buber does indeed speak of decision in highly poetic language. Since no such extended passage appears in the published version of *I and Thou*, it must be assumed that it was shortened and removed to its less conspicuous place in Book Two sometime after September 1922.²²

The conclusion to this section – presented in its entirety in the Appendix D of the present volume – was likewise deleted from the published version; in it Buber returns to thinking and a style more typical of the Lectures: "To say to my act, Thou, means to behold it in exclusivity [. . .] it confronts me and lets me know her as my Thou [. . .] *its life flows into mine.*"²³ Rosenzweig's criticism of the galley sheets, although generally leading in another direction, may have significantly influenced Buber

²¹ See Appendix D, *infra*, p. 263; and Rosenzweig's letter in Appendix C, *infra*, p. 256.

²² See *I and Thou*, p. 101.

²³ See Appendix D, *infra*, p. 263.

in his decision to exclude the greater share of this section on decision from the final version of his book.

It would be inaccurate, however, to state categorically that there is no allusion in the Lectures to dialogical thinking, meeting or speech. There is a fleeting mention of speech in Lecture Seven and, in Lecture Six, a rare, but significant example of dialogical thinking: "When we walk on a way and meet a man who comes towards us, walking his way, yet we know only our way, his comes to life only by meeting. Every true event of the spirit is meeting."²⁴ Indeed, this passage contains numerous elements of dialogue. But Buber did not see in these isolated lines a central expression of his thought, nor did he, at the stage of the Lectures, draw the conclusions which they suggest concerning language and speech.

Unlike Rosenzweig or Ebner, Buber does not attack idealism by means of a theory of language. I have attempted to show in Chapter Two that Buber did read Ebner's Fragments prior to formulating his Lectures in December 1921. It remains unclear why he adopted Ebner's concept of God as Thou, but neglected his thoughts on language so closely tied to that concept. One might now argue that Buber found Ebner's theory of the dependence of all relation solely upon language to be too confining, and that he sought a more encompassing theory which could include all human acts outlined in the Plan of 1918 – "to create, to love, to command etc."²⁵ – and later defined as "love, sight, creation, decision."²⁶ A concern for the direct approach to nature and to the aesthetic could have led him to avoid adopting language as a fundamental principle in the Lectures.

He may, on the other hand, have simply required a further "push," away from the mystical thought of *Daniel* and towards an acceptance of the central importance of speech. The adoption of dialogue as a principal element in his philosophy would obviously have demanded a far more drastic change from the philosophy of *Daniel* and his earlier speeches in *On Judaism*, than did his adoption of the concept of God as Thou. That he had actually considered the importance of language even prior to the Lectures is witnessed by the fact that in December 1921 he attempted to explain, apparently unsuccessfully, to Rosenzweig "the reality of the word."²⁷ Nevertheless, we still find in the Lectures the dominance of

²⁴ See *supra*, p. 112. This was incorporated into *I and Thou*, Book Three, p. 124.

²⁵ See *supra*, p. 158. ²⁶ See Appendix D, *infra*, p. 264. ²⁷ *Briefe*, p. 462.

realization and the four cardinal examples, none of which, with the exception of love, explicitly entails speech or language.

Even in the manuscript of *Ich und Du* of May 1922 Buber still refers to his four examples as the four cardinal actions of man: "The cardinal actions are love, sight, creation, decision" (*Die Wesenakte Liebe, Anschauung, Schöpfung, Entscheidung*). This sentence was, at the very end, deleted from a paragraph which was otherwise published intact. On the other hand, this manuscript shows that speech and language did have a role in Buber's thought by May 1922, especially in the first lines of Book One, but also in numerous other places in the manuscript. The adoption of this basic element of dialogical thinking took place precisely in the months during which Buber maintained a close, personal relation with Rosenzweig.

Rosenzweig had, at the very outset of their contact, sensed Buber's lack of clarity regarding the importance of language. As early as January 4, 1922, after a conversation with Buber on dialogue and on *The Star of Redemption*, he wrote to his wife that Buber did not see it quite right, adding, "Speech I will teach him in Frankfurt."²⁸ I have shown that in these same months Buber studied Rosenzweig's *The Star of Redemption*, a book in which the importance of speech is amply treated; for example:

Until he opens his mouth for the final act of creation and says: "Let us make man." "Let us" – for the first time the magic circle of objectivity is breached, for the first time an "I" resounds out of the sole mouth which hitherto has discoursed in creation, instead of an "it." And more than an "I." Together with the I there resounds at the same time a Thou, a Thou which the I addresses to itself: "let" "us." Something new has dawned. Something new? Is not he who speaks the same as before? And is not what he speaks the same as what was reported of him before? [...] Now it remains personal, now it declares "I." Really "I?" Here we come up against the boundary which warns us that even on the sixth day we are still in creation, and not yet in revelation.²⁹

[...] And so too we will henceforth proceed from real word to real word, not from one species of word to another as we did in describing creation. This accords with the wholly real employment of language, the center-piece as it were of this entire book, at which we have here arrived. [...] To the I there responds in God's interior a Thou. It is the dual sound of I and Thou in the monologue of God at the creation of man. But the Thou is no authentic Thou, for it still remains in God's interior. And the I is just as far from already being an authentic I, for no Thou has yet con-

²⁸ *Ibid.*, p. 414. ²⁹ *The Star of Redemption*, p. 154.

fronted it. Only when the I acknowledges the Thou as something external to itself, that is, only when it makes the transition from monologue to authentic dialogue, only then does it become that I which we have just claimed for the primeval Nay become audible.³⁰

Rosenzweig had learned the importance of language, or speech, from Eugen Rosenstock a decade earlier. It served him both in his rejection of idealism and in his expression of the relation between the elements God, man and the world. In his exchange of letters with Buber in 1922, Rosenzweig showed how idealistic philosophy is monistic, being based on thought rather than on speech, a theme earlier developed in *The Star of Redemption*.³¹

At the same time that he was clarifying for Buber the central importance of language, it appears highly likely that Rosenzweig pointed out the contradictions between dialogue and Buber's concept of realization, as employed in *Daniel* to explain man's creativity, his authentic acts of renewal and regeneration in ecstatic moments of life-experiences in which one unites with God. In the framework of realization the emphasis had been on God as an immanent becoming arising out of the human striving for unity. Still, one finds in "Religion as Presence" no attempt to censor the term realization, nor any suggestion that it is inappropriate to Buber's new outlook. It appears side by side with, and as a synonym for, Thou-relation.

True confrontation or Thou-relation should demand, on the one hand, a concept of God that stresses His Being, and, on the other, a limiting of the human I by the Thou, thus preventing monism or idealism. Buber's continued use of realization as a basic term in the Lectures is therefore most problematic, inasmuch as it suggests a concept of God wherein God becomes only as He is created in the human soul. In a rare instance, in Lecture Six, Buber even speaks of the "absolute I." Discussing the stages in human development, he does not describe the final stage as that of the attempt to return to the primary Thou-relation, but as the striving towards "a primal unity of the worlds which were separated out of the absolute I."³² The mystical tendency inherent in this idealistic concept of the "absolute I" and in the striving towards primal unity is clearly inappropriate to the concept of a confronted God.

³⁰ *Ibid.*, p. 174.

³¹ Appendix C, *infra*, p. 254; original German in *Briefwechsel*, II, p. 120.

³² See Lecture VI, *supra*, p. 118.

As early as 1914 Rosenzweig had attacked Buber's theory of God's immanent becoming; the human projection of the divine involved in realization impressed him as "atheistic theology."³³ It must be assumed that in 1922 he found Buber's continued use of realization little more acceptable. What is certain from the written evidence is that, whereas in January 1922 Buber uses the term realization extensively, in the final version of *I and Thou* it appears only infrequently and has, in most instances, been replaced by expressions of dialogue or speech. Furthermore, in the final version of the book Buber states clearly: "There is no I as such."³⁴

In 1923 Buber wrote a Preface to a new edition of his speeches *On Judaism*. In it he reviews his earlier thought, indicating which elements he continues to maintain and which he has abandoned. He attempts – for the sake of Rosenzweig, I would suggest – to reinterpret the term realization:

I must clarify a concept which, though ultimately neither inexact nor imprecise, has in some passages of these addresses turned out to be one or the other: the concept of "the realization of God." This term, which I can justify in a fundamental sense still to be explained, becomes inexact when, as in our first address, we say that God must be transmuted from an abstract truth into a reality; for this term lures us into the glittering notion that God is an idea which can become reality only through man, and, furthermore, induces the hopelessly wrong conception that God is not, but that He becomes – either within man or within mankind. I call such a theory, manifest today in a variety of guises, hopelessly wrong, not because I am not certain of a divine *becoming* in immanence, but because only a primal certainty of divine *being* enables us to sense the awesome meaning of divine becoming, that is, the selfimpacting of God to His creation and His participation in the destiny of its freedom, whereas without this primal certainty there can be only a blatant misuse of God's name [...].

We ought to understand that to "realize God" means to prepare the world for God, as a place for His reality – to help the world become God-real [*gottwirklich*]; it means, in other and sacred words, to make reality one. This is our service in the Kingdom's becoming.³⁵

Rosenzweig reacted very favorably: "You know how closely connected I feel to the writer of that Preface."³⁶ After 1923, one finds that Buber

³³ See *Kleinere Schriften*, pp. 278–290. ³⁴ *I and Thou*, p. 54.

³⁵ *On Judaism*, pp. 8–9.

³⁶ "The Builder," in *On Jewish Learning*, p. 73. Buber sent this Preface to Rosenzweig prior to its publication, see *Briefe*, p. 479.

virtually abandons the term realization; it subsequently ceases to play any significant role in his philosophy.

Rosenzweig's influence is, finally, very likely present also in Buber's eventual exclusion of an epigraph which he had placed on the first page of Book One in the original edition of *I and Thou*. For reasons that can be understood only as the lingering effect of his earlier mystical thought, Buber quoted freely the following lines from a poem by Goethe: "So hab ich endlich von dir erharret: In allen Elementen Gottes Gegenwart." ("Thus I finally obtained from you by waiting: God's presence in all elements"). These lines express not the philosophy of I-Thou encounter which he was establishing in the book, but his earlier pantheism. Upon receiving a copy of the book, Rosenzweig spoke strongly against the inclusion of the epigraph.³⁷ One perhaps cannot prove with certainty that its exclusion from all subsequent editions of the book was a direct result of Rosenzweig's negative attitude towards it. But Rosenzweig's candid criticism of Buber does further reveal the nature of the deep spiritual relationship that had arisen between them. Rosenzweig studied *Ich und Du* carefully and saw its greatness. In 1923 Rosenzweig considered the book of Job the Biblical illustration of I and Thou.³⁸ Especially in Chapter 42, 7–9, he saw the key to the whole. There one can readily discern that there are some things "that I myself *must* say and others that no one is permitted to tell me." In 1922, however, he did not refrain from pointing out to Buber its weaknesses and those elements unsuitable to his newly-acquired dialogical thinking. This becomes even clearer in the examination of Rosenzweig's criticism of the galley sheets of *Ich und Du*, and Buber's reactions to these criticism.

³⁷ Letter in MBA, Ms. Var. 350/59. ³⁸ *Briefe*, p. 478.

VI. September 1922: The Correspondence and Beyond

Upon receiving the galley sheets of *Ich und Du* in September 1922, Buber decided that before returning them to the publisher, he would give them to Rosenzweig for reading and criticism, thus affording Rosenzweig the opportunity to scrutinize closely the foundations of his friend's thought.¹ The result was a frank correspondence in which Rosenzweig attacks basic structures of Buber's new thinking. The correspondence may serve as the starting point for the examination of Rosenzweig's influence on the development of Buber's thought beyond *I and Thou*. In his letters Rosenzweig uncompromisingly demands several basic principles of dialogical and biblical thinking which he finds missing or distorted in *I and Thou*, but which become cornerstones of Buber's thinking in later years. The fact that one finds Buber abandoning or altering thoughts presented in *I and Thou*, and later adopting others central to the philosophy of *The Star of Redemption*, provides yet further proof of the continuously dynamic quality of his thought and the influence of Rosenzweig on him.

The correspondence of September 1922 is among the most valuable contents of the Martin Buber Archive; it has only recently been published in the second volume of Buber's *Briefwechsel*.² Its importance for the study of modern Jewish thought is paralleled only by the insights it offers into the beginnings of dialogical thinking in our century. It is no less exciting as a human document revealing the interaction of two great thinkers mutually engaged in the formulation of their basic philosophies: one notes especially Buber's ability to calmly and sincerely open himself to criticism. For the study of Rosenzweig's philosophy, these letters – perhaps more so than many of his articles – provide clarification of

¹ See Appendix C, *infra*, pp. 253; original German in *Briefwechsel*, II, p. 124.

² *Briefwechsel*, II, pp. 109–142 and, especially, 124–138.

essential points of his often overly-complicated book, *The Star of Redemption*.

For the purposes of the present chapter, it is necessary to quote only portions of the first two letters that passed between Rosenzweig and Buber.³

Rosenzweig to Buber (undated):

[. . .] In your setting up the I-It you give the I-Thou a cripple for an opponent. Truly, this cripple rules the modern world; however, this does not change the fact that it is a cripple. *This* It, you can easily entice. But this is the false It, the product of the great deception in Europe, now less than three-hundred years old. With *this* it the I can be related only by thought (but not by speech). In the spoken It no I resounds, at least not a human one. When I truly speak It, the I which I as a human being say [*mitspreche*], sounds HE. The "primary word I-It" certainly can not be spoken with the whole being. It is simply not a primary *word*; it is in any event only a primary thought – No, a shrewd thought, a sophistication, a philosophical point. If, nevertheless, It is quite real, then it must be inscribed in a primary word, which is spoken with the whole being by Him who speaks. From His point. If, nevertheless, It is quite real, then it must be inscribed in a primary word which killeth and reviveth,⁴ then you have said this primary word, and have said it with your whole being. From this focusing on the I-Thou – which, by the way, you share with Ebner – I think all the rest follows. You, like Ebner, intoxicated by the joy of the discovery, throw all the rest (literally) to the dead. *It*, however, is not dead, although death belongs to It; It is created. But because for the I you identify this It with the It of the dead, you *must* then raise everything which you do not want to fall into the valley of the dead, because it is alive, into the realm of the primary word I-Thou, which *must* thus become enormously wide.

[. . .] Dear Doctor, I am a very unselfish knight of the It, now more than ever. Behind my concealed windows⁵ I am truly *interested* only in I and Thou. But, nevertheless, what will become of I and Thou if it must swallow the whole and the Creator? Religion? I am afraid and shake as ever when I hear this word. For my and your sake there must be something except – me and you.

³ Other important letters from Rosenzweig (from September 1922) are found in Appendix C.

⁴ Rosenzweig's chapter on creation in *The Star of Redemption* is based on He-It.

⁵ From the *Amidah*, a principal prayer of the Jewish prayer book.

⁶ Rosenzweig was already ill; his rapidly intensifying paralysis made it impossible for him to leave his home.

Buber to Rosenzweig (September 14, 1922):

I thank you sincerely for your long and excellent criticism and ask you to keep the same kind of relentlessness and the severe unreservedness for the following proof sheets. [. . .]

You may perhaps feel, even before reaching the end of the first part, that the injustice done to the It is less severe here. You may perhaps also see the justice done to the It when reading the second part, and almost certainly, in the third (and last) part you will see that there is also a HE (and a WE) as truth. A separation between actual knowledge and ability will yet remain, and in the end the speaker can only reply that he cannot do otherwise; he cannot say it otherwise than by the word for whose sake he has been such a steady and serious servant. I have already answered the question about the size of the volume and also about the number of parts. For me they are not unnamed; they bear the names Word, History, God, but I am frightened to put these names down as titles.⁷ On this point, like on some others, I am open to suggestions. Also concerning the announcement that this volume is the first of a series – I am ready to hear your advice. At present, at the end of the book and separately from the text is written: Conception of the work whose beginning is presented in this book: May 1916; first draft of this book: Summer 1919; final version; Spring 1922.⁸ [. . .]

Volumes II-V should treat: II – The Primal Forms; III – The Knowledge of God and the Law of God; IV – The Person and the Community; V – The Power and the Kingdom. Thus volume III will deal only with [God as] HE, and volume IV primarily with WE.⁹ Certainly I [. . .] have neither a permission to say a decisive He, nor an authority to say a decisive We. Thus I must confess it, I cannot conceal my nakedness and my loneliness, and I cannot ask whether I simply carry my name, or whether I may also be called a human being. I would almost implore you to believe that I have not been for one moment the victim of an "intoxication"; as often as I have directed and collected myself on those things, I have always maintained a specific sobriety that can be most easily compared to the composing of a fair musician who restlessly tries to follow a heavy symphony. It was not extraordinarily successful, but the effort – I could not imagine a more sober effort.

How much and how little is there still to say! Sometimes I think that the basic difference, or as you think opposition, between us is our different attitudes to the Kingdom. Otherwise you wouldn't have asked "What shall become of it." "Religion," certainly not [. . .].

⁷ A detailed table of contents which Buber wrote for *Ich und Du* exists in the manuscript of *Ich und Du*, p. 99, presented in Appendix D, *infra*, p. 268.

⁸ See the last page of *I and Thou*.

⁹ For Buber's plans on future volumes, see *supra*, pp. 299, and Appendix C, *infra*, pp. 251 (correspondence from August 1921). See also *Briefwechsel*, II, pp. 112–124.

Rosenzweig's major disagreement with Buber, as evidenced by these letters, concerns not the I-Thou, but Buber's presentation of the I-It. *I and Thou* begins with the assertion that there are but two possible types of relation to the world: I-Thou and I-It. The focal point of this conception of reality is man; it is man who relates to the world *either* as towards a Thou *or* as towards an It. When a man relates to someone or something with his whole being, when he confronts it as beloved and speaks the basic word I-Thou – that is I-Thou relation in whose light the entire world is illuminated. When, on the other hand, he perceives, thinks, imagines or utilizes persons or objects in a rational and calculating manner – that is I-It. "The basic word I-It can never be spoken with one's whole being."¹⁰ Throughout *I and Thou* Buber maintains a consistently negative attitude towards the I-It; I-It is merely a compromise with reality: "without It a human being cannot live." But "whoever lives only with that is not human."¹¹ Buber's concern focuses on the human striving to overcome the I-It, to awaken the sense of authenticity and to broaden the scope of I-Thou relation.

For Rosenzweig there is no I-It, nor any basic word that cannot be spoken with the whole human being. His philosophy begins, one might say, with a leap of faith, and takes for its method not thought but speech-thinking.¹² It demands from the outset an orientation without which one cannot reach I-Thou: to know what is above and what is below, what is before and what is after. If one cannot accept this premise as the necessary point of departure, one cannot philosophize on Rosenzweig's basis – his biblical basis of faith. On other bases the world may be grasped as one that has no beginning and no end, no creation and no redemption. When man knows not from whence he came and whither he goes, he may base his philosophy on rationalism, materialism, pantheism, etc., and seek to explain the I-Thou as but an isolated affair in an infinite world. The tool of such philosophies is thought, but that of the biblical world is speech-thinking. Only the latter approaches time seriously.

In the correspondence Rosenzweig argues that Buber's I-It is actually a product of "the great deception in Europe" of the last three hundred years, of the rationalism and idealism which has typified philosophical thought since Descartes. He notes an affinity between Buber's I-It and

¹⁰ *I and Thou*, p. 54; *Werke*, I, p. 79.

¹¹ *I and Thou*, p. 85; *Werke*, I, p. 101.

¹² See "Das neue Denken," in *Kleinere Schriften*, pp. 386–387.

the *cogito* of the idealists, that is, those theories of human consciousness which attempt to analyze the world only in terms of the mind. He points out that Ebner, in his book *Das Wort und die geistigen Realitäten*, similarly makes no room for the authentic I-It, focusing everything in the I-Thou. Neither Ebner nor Buber offers a theory of creation; for both the basic structure of their thinking is: either I-Thou or inauthenticity.

Rosenzweig's opposition to Buber and Ebner recalls a long section in *The Star of Redemption* in which he criticizes Fichte's grasp of the world in terms of I and Not-I.¹³ This same issue continued to occupy Rosenzweig in subsequent years. In his essay "The New Thinking," written in 1925, he again explains the difference between idealism and his own philosophy, insisting that the error of I-It philosophy stems from its basis in the fictitious omnipresent human consciousness. He envisions the end of this traditional philosophy and, in its place, the emergence of a philosophy rooted in experience (*erfahrende Philosophie*):

Experience knows nothing of objects. It remembers, it senses, it hopes and it fears. One might perhaps understand the content of memory by taking it as an object; this would be then a matter of understanding, and no longer the content of memory itself. For I do not remember the content as my object. It is only a prejudice of the past three centuries that "I" must play a part in all consciousness: that a tree cannot be seen by me unless my self sees it. As a matter of fact, that ego of mine comes to the fore only – when

¹³ *The Star of Redemption*, pp. 140–144. It is noteworthy that Rosenzweig responded with a brilliant criticism to the galley sheets of IuD one day after he received them. This is a result of a struggle that Rosenzweig had previously experienced and resolved. In a meeting between Rosenzweig, Rosenstock and Rudolf Ehrenberg in July 1913, Rosenzweig was convinced by Rosenstock that his position regarding God, creation, evil and suffering was weak. In his letter to Rudolf Ehrenberg dated October 31, 1913 (*Briefe*, p. 72), Rosenzweig states that once he fully accepted Genesis 1 he yielded to Rosenstock's thinking. Rosenzweig deduced from Genesis 1: (a) God is the Creator and the world is His creation; (b) the world is good; (c) mankind has a common beginning. Rosenzweig perceived the above thoughts as interrelated and devoted a chapter in *The Star of Redemption* to them. In fact, he attacks the mystic for his mere acceptance of God and his negative attitude towards the world (*The Star*, p. 207). In a sense, the mystic is close to the Gnostic who does not accept the idea that the world is good. Rosenzweig attacks Islam as well, charging that it does not understand the creation properly (*ibid.*, p. 123). In a discussion with Nahum Glatzer, he mentioned to me that Rosenzweig had considered his chapter on creation in *The Star* to be very important and in fact had wanted to rewrite it.

it comes to the fore, when, for example, I must emphasize that I for one see the tree because someone else does not see it. In that case, my knowledge shows the tree certainly associated with me, but in any other case, I know only about the tree, and about nothing else. Philosophy's claim that the self is omnipresent in all knowledge distorts the content of this consciousness. [...] ¹⁴

The certainty that the tree exists when I do not see it requires a source other than the human consciousness. For Rosenzweig that source is God, who gives nature its stability.

In the framework of Rosenzweig's affirmation of both the first chapter of Genesis and of revelation, God has two major attributes: reason and will. God is both remote and near, King and Father, He and Thou.¹⁵ Reason is the attribute of God as Creator. In His wisdom the distant God, He, relates to His world, It, giving it order and stability; God's wisdom never changes and therefore the laws of nature remain stable. Revelation, on the other hand, is an act of will, expressing the particular love of God towards one particular being. Only because God loves man can man love – this, in Rosenzweig's language, is theomorphism. Love has no rules and cannot be calculated; it is true I-Thou relation, as exemplified by the Book of Song of Songs.¹⁶

In contrast to Rosenzweig, Buber places man at the center of his philosophy, and forms a near dichotomy between God and It. If *man* relates to the world as Thou, then the tree, for example, is also related to God, because "in every Thou we address the Eternal Thou."¹⁷ But if man relates to the tree as an object, cataloguing and using it, then neither Thou nor Eternal Thou is present. Of the Eternal Thou's independent relation to nature we can say nothing, for in Buber's entire treatise one finds no clear suggestion of a stable relation between God and nature.

One might, in some sense, compare Buber's thinking of 1922 with that of Kierkegaard, as described and attacked by Buber in later years. According to Buber, Kierkegaard demands: either God or world.¹⁸ He "wants Thou to be truly said only to Him, and to all others an unessential and fundamentally invalid word – God demands us to choose between

¹⁴ Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 192. ¹⁵ *The Star of Redemption*, p. 306.

¹⁶ *Ibid.*, p. 199. ¹⁷ *I and Thou*, p. 57.

¹⁸ *Between Man and Man*, p. 54. It may be pointed out by interpreters of Kierkegaard that the God-world dichotomy was not always so sharply presented by Kierkegaard himself.

Him and His creation." That which is authentic is man's relation to God; of man's relation to the world Kierkegaard says, "I have nothing more to do with the world." For Buber in 1922 the dichotomy is not between God and world, but between I-Thou and I-It. Nature *per se* does not obstruct the way to God, but man's inauthentic I-It approach to nature does. I-Thou is man's only authentic relation to nature, to man and to the Eternal Thou. In placing the emphasis on relation rather than on the object, Buber differs from that which he associates with Kierkegaard. But he agrees with Kierkegaard in not founding his I-Thou and I-It on creation. Neither Kierkegaard, nor his twentieth-century Catholic follower Ferdinand Ebner, nor the great Pascal, base their philosophies on the first chapter of Genesis.

In Fragment Seven, Ebner states: "Of the relationship between God and the world we can literally know nothing." To speculate about God and His relation to the world, as do the theologians, is nothing but anthropomorphism.¹⁹ In a similar vein, Pascal argues in his *Pensées* # 556 that, "If the world existed to instruct man of God, His divinity would shine through every part in it in an indisputable manner; but as it exists only by Jesus Christ, [. . .] and to teach men both their corruption and their redemption, all displays the proofs of these two truths." Ebner endorses and quotes Pascal's thoughts,²⁰ arguing that love is more important than creation, preceding it and succeeding it.²¹ Both philosophers forgo a theory of creation for a reliance on Jesus, whom they identify with the "Word" in the Gospel of John. "In the beginning was the Word" echoes throughout their thinking. For them, the light is not creation, but merely the divine spark in the human soul. Creation as such is but the darkness into which the light and love shine.

Buber follows their philosophies but emphasizes the I-Thou rather than the New Testament concept of the Word or Love: "In the beginning is relation." I-Thou is prior to I-It, love precedes reason. As a Jew he never views I-Thou as an hypostatization of the Divine, nor ascribes to it the position of mediator. God alone is One, and as such He alone is the Eternal Thou, the Eternal Confronter. God's nature as Eternal Thou is not, however, one attribute among many, but *the* attribute of God. Buber takes the negation of God as He with utmost seriousness. In the letter of September 14, 1922, he describes one of the volumes to follow *I and Thou*

¹⁹ *Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 157. ²⁰ *Ibid.*, p. 157.

²¹ *Ibid.*, p. 199.

as a work that will deal "only with God as He." It is to treat, specifically, the knowledge of God (*Gotteskunde*) and the Law of God; it was no doubt intended to be a criticism of theology and religions.

If one can in no way speak of God in the third person, and if "He" is still a metaphor,²² then there is no choice but to relate the world only to man's rational capacity. Man, the I, the subject, human reason – this then orders the world. Buber's theory of I-It is in basic agreement with the idealist's understanding of the world as dependent on human consciousness, and with his consequent denial of God's direct relation to nature. Buber, of course, does not make such a radical denial, for he does suggest that the rational may, as spiritual being, be faced as Thou.²³ Nonetheless, his basic negative attitude to the rational order of the world remains intact; man may find salvation only in the I-Thou. Science and ethics find little encouragement in his book. The work is, in fact, a response to the outcry of a generation suffocated by machines, institutions, sciences and information – a generation seeking real life. Unlike Kierkegaard and Ebner, Buber replies that there is no realm of life in which the way to God is closed, for one may have an I-Thou relation with nature. Yet like them, he maintains that I-It does not and can not lead to God. The new meaning that Buber offers to his generation is rooted entirely in the moment of I-Thou, which is the source of real and true life.

For Rosenzweig the world is independently related to God; it is therefore good and need not be rejected. Creation depends not on our consciousness but on His mind.²⁴ Nathan Rotenstreich has already suggested that this view of creation has its affinities with Hermann Cohen's philosophy.²⁵ Cohen describes the God-world relation as the relation of Being and Becoming, and argues that God's sole and most important attribute lies in His being Creator. It would seem, however, that Rosenzweig also draws on Schelling's insistence that the world can receive affirmation and meaning only through God, and on his consequent rejection of Hegel's assertion that the world exists in and of itself. In his own anti-idealistic

²² *I and Thou*, p. 161. See also Appendix D, "On God as He," *infra*, p. 267.

²³ *Ibid.*, p. 82. "There are moments of the secret ground in which world order is beheld as present."

²⁴ *The Star of Redemption*, p. 114.

²⁵ Nathan Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times* (New York, 1968), pp. 179, 188. See also Hermann Cohen, *Religion of Reason*, pp. 60–64.

approach, Rosenzweig insists that man may try to understand only *God's* world, to comprehend only *His* creation. At several points Rosenzweig makes clear that this grasp of the world as dependent on God rather than on the human mind is in fact a return to pre-Kantian philosophy, to, for example, Maimonides' type of He-It philosophy.²⁶

For Buber there are no theological prerequisites to I-Thou; I-Thou is prior to all. God reveals himself in a world that may be either infinite or finite, which has either a beginning or no beginning, either an end or no end – a world in which we cannot know whether “the course is not cyclical.”²⁷ For Rosenzweig I-Thou stands in the middle; revelation is possible only in a created world. Whereas Buber also likens his I-Thou to the direct relations of the baby, or of the primitive, to his surroundings, Rosenzweig associates it with the moment in which a man finds himself – the moment of conversion.

In the years after 1922 one can note a certain narrowing of this gap between Rosenzweig and Buber, the result, primarily, of Buber's subsequent adoption of several basic principles of his friends' thought. This is particularly true of their controversy over the problem of creation, the problem of God as He. In this context Buber's article “The Question to the Single One” (1933) may be considered one of several answers given to Rosenzweig's letters of September 1922. There Buber stresses how thoroughly he has come to differ with Kierkegaard's (and Ebner's?) negative evaluation of creation. In 1933 Buber, having developed his own definitive theory of creation, identifies Kierkegaard's attitude towards the world with Gnosticism or Marcionism. In this article we find, in addition to Buber's affirmation of creation, a concept of God as both “fearful and kind,”²⁸ attributes typical to He and Thou, respectively. In contrast to his rejection of the idea of God as the cause of history as found in “Religion as Presence,”²⁹ he now speaks positively of the Lord of history.³⁰ One senses that Buber has mitigated the rigidity of his former singular concern with I-Thou, thus illustrating once again that for him philosophy was always a dynamic way rather than a static system.

26 Glatzer, *Franz Rosenzweig*, p. 289; *The Star of Redemption*, p. 152.

27 *Briefwechsel*, II, p. 137; Appendix C, *infra*, p. 257.

28 *Between Man and Man*, p. 66.

29 See Lecture VII, *supra*, pp. 133.

30 *Between Man and Man*, p. 31.

The shift that one finds in 1933 began, however, much earlier. When in 1925 Buber undertook to translate the Bible in cooperation with Rosenzweig, they employed the term HE (ER) for the consistent translation of the Tetragrammaton. Only two years after the publication of *I and Thou*, Buber has accepted a concept of God in the third person, for their use of “He” is based on a philosophical understanding of the Bible, and clearly deviates from the literal meaning of the biblical name.³¹

Further, Buber gradually subscribes to Rosenzweig's schematic of Creation-Revelation-Redemption, finally adopting and interpreting it in an article of 1928, “The Faith of Judaism,” in which he comes closest to his friend's thought. Like Rosenzweig, he now speaks of Creation-Revelation-Redemption as a triad of world time (*Weltzeit*),³² and similarly interprets these three tenses not as unique events that took place once and only once, but as ever-recurring relations – as the basic orientation of man.

Creation is now described as “God's cry into the void,” at which stage there is yet no dialogue between Creator and created.³³ Creation, God's appointing each creature to its task, is the affirmation of creaturely existence; “their coming into existence is answer.”³⁴ Like Rosenzweig, Buber associates the act of creation with speech. But it is only in the stage of revelation that the message is received and dialogue begins in the created world; revelation is the relation between giving and receiving.³⁵ Finally, Buber, together with Rosenzweig, makes universalism essential: Just as creation was all-encompassing, so must redemption take place “in the

31 See Benno Jacob, *Das Erste Buch der Tora: Genesis, übersetzt und erklärt* (Berlin, 1934), p. 11: »Die Übersetzung steht im Einklang mit dem Kommentar, will also nicht mit der oft bewundernswerten Verdeutschung von Buber-Rosenzweig sprachlich wetteifern. Übernommen habe ich von ihr besonders die Wiedergabe des Gottesnamen durch ER, wenn nicht der Kommentar die Umschreibung durch die Buchstaben [...] forderte.

Seine Entstehung verdankt dieser Kommentar der Anregung von Franz Rosenzweig, dem zum Schmerze seiner Freunde und Verehrer allzufrüh dahingeschiedene genialen jüdischen Denker und Kündler.« See also continuation.

32 Buber used the term *Weltzeit* to translate the Hebrew term *olam*. Rosenzweig used the term “day of the Lord” in *The Star of Redemption*, p. 419.

33 Martin Buber, “The Faith of Judaism,” in *Israel and the World*, p. 34.

34 *Ibid.*

35 It is interesting to note that at the beginning of this article Buber criticizes the Gospel according to John, in which revelation and redemption exist without creation: “The light shown in the darkness” and was received by the soul alone.

whole corporeal world." In short, the debate between Rosenzweig and Buber stemming from the different basic structures of their thought had come to an end.

Inseparably linked to these alterations in the basic structure of his thought, is Buber's increasing awareness of the fundamental difference between a philosophy founded on speech or language and those based on thought. Rosenzweig, like most religious existential thinkers, posited the basic dichotomy: either philosophy or biblical thinking; he himself developed this dichotomy as essentially that between thought and language. Buber's *I and Thou* had appeared to him as still founded on the "false principle" of thought, rather than on biblical speech-thinking, in which all temporal situations in life are treated with utmost seriousness. Yet in subsequent years Rosenzweig's same attacks on Western thought "from Ionia to Jena" gradually appear in Buber's own writings. In his article "Dialogue" (1929), Buber criticizes philosophers from Plato to Nietzsche as "philosophers of monologue" whose speaking to God or to men meant nothing other than speaking to themselves.³⁶

Buber's thorough acquaintance with Rosenzweig's particular development of dialogical thinking would also seem to have influenced his elaboration of several ancillary themes in subsequent years. Thus, for example, Rosenzweig's treatment of the failure of dialogue between God and Adam as a universal failure of man to face God and his own responsibility, is incorporated by Buber in his analysis of Heidegger's philosophy of guilt. In *The Star of Redemption* the unanswered "Where art thou?" addressed to Adam is coupled with Abraham's response to God's call – "Here am I." So also Buber writes in his analysis of guilt: "If I am not really there I am guilty. When I answer the call of present being – 'Where art thou?' – with 'Here am I,' but am not really there, that is, not with the truth of my whole life, then I am guilty." The similar juxtaposition of the two verses suggests the origin of Buber's thought in this case.³⁷

One may also note certain significant changes in Buber's attitude towards Spinoza. As a younger man Buber had held great admiration for Spinoza, not as a representative of nineteenth-century idealistic philosophy, nor as the mentor of Moses Hess – whom Buber also greatly

³⁶ *Between Man and Man*, p. 50.

³⁷ Compare *The Star of Redemption*, p. 176, and *Between Man and Man*, p. 166.

admired – but as, in Buber's understanding, a proponent of a mystical pantheism which considers God solely immanent. In Buber's early speeches collected in *On Judaism* he describes Spinoza as a great creative force in an otherwise sterile period, and presents his *Deus sive natura* as an expression of "the unity of the world" and the immanent "world-animating, world-being God."³⁸ In 1923 Buber wanted to lecture on Spinoza in the Lehrhaus, to which Rosenzweig reacted (*Briefe*, p. 493): "Spinoza, I believe, is an obligation to your youth, and if you want to revive this shadow today, you will see that you have as little use for him today as I have."

In "Spinoza, Sabbatai Zvi and the Baal Shem," written in 1927 and dedicated to Rosenzweig, he claims that Spinoza's God is only infinite, and that for him "it would be folly or bad poetry to say Thou." He shows that for Spinoza the central problem was: either God is a person or He is not, meaning, in Buber's language, either Thou or He. Spinoza "overthrew person as an idol and worshipped He." "The tendency of Western spirit towards monological life was decisively forwarded by him [Spinoza] – and thereby the crisis of the spirit in general." Like Rosenzweig, Buber himself now understands the God of Judaism as both infinite and finite, whereas Spinoza, according to him, "undertook to take from God His being open to man's address. [...] He only wanted to purify Him from the stain of being open to address. A God who was capable of being addressed was not pure enough, not divine enough for him. The fundamental error of Spinoza was that he imagined that in the teaching of Israel, only the teaching that God is a person is to be found and he opposed it as diminution of divinity. But the truth of the teaching is that God is also a person, and this is [...] an augmentation of divinity."³⁹

Buber explains the two aspects of God, the infinite and the finite, by quoting Solomon's prayer at the dedication of the Temple (I Kings 9) – a

³⁸ *On Judaism*, p. 43.

³⁹ "Spinoza, Sabbatai Zvi and the Baal Shem" was later incorporated in Martin Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, p. 92. Buber thus shares a view later held by Julius Guttman, Samuel Hugo Bergman and Abraham Joshua Heschel, which holds that a vast gap exists between Spinoza's thought and biblical thought. See Heschel, *God in Search of Man* (Cleveland and New York, 1964), p. 321 ff., and Bergman, "The God of Spinoza and Us," *Thinkers and Believers* (Jerusalem, 1959, in Hebrew), pp. 77–83, and Guttman, *The Philosophies of Judaism*, p. 265.

prayer which he was in the 1920s translating together with Rosenzweig⁴⁰ – concerning which he writes: “Solomon, who built the Temple, knew that the whole of heaven does not reach God and that He nonetheless elects a dwelling in the midst of those who address Him, that He is therefore both the boundless and the nameless, as well as the father who teaches His children to address Him.”⁴¹

One may point, finally, to Buber’s eventual use of Rosenzweig’s concept of two true religions. Rosenzweig’s grasp of three eternal themes in the history of the world – paganism, Judaism and Christianity – served his contention that the world (ergo: Christianity) also needs Judaism, and aided him existentially in his decision (in 1913) to remain a Jew. Having been versed in Christianity as no other prominent Jewish thinker, he developed a detailed philosophy of two true religions, two configurations of eternity in time: Judaism as the eternal fire and Christianity as the eternal way (paganism as life merely in temporality lies outside either configuration).

There is no evidence that Buber held a similar view during the 1920s. In fact, he questioned whether the eternity of Judaism and that of Christianity could be coordinated. Could a Jew believe in an eternity for Christianity?⁴² Yet decades later, Rosenzweig’s thoughts found expression in Buber’s *Two Types of Faith*, a treatment of the difference between what he calls *pistis* and *emunah*. From the outset he employs Rosenzweig’s distinction between the Christian, as one who believes *in* something, and the Jew, who is himself the belief.⁴³ As has been shown,

40 “Spinoza, Sabbatai Zvi and the Baal Shem,” pp. 77–83.

41 See Eugen Rosenstock-Huussy, *Judaism Despite Christianity* (Alabama, 1968), pp. 26, 46, 54.

42 *Briefwechsel*, II, p. 207, correspondence between Buber and Eduard Strauss, a friend of Rosenzweig. When Strauss was questioned by Buber on the existence of two true religions, on whether the Jew can objectify his own existence and establish the metaphysics of two types of faith, Strauss went to Rosenzweig to seek answer. Strauss’s reply to Buber, which obviously incorporates Rosenzweig’s response to him, is vague. Rosenzweig brought Strauss’s attention to a similar idea, which had appeared in a book written by Samuel Hirsch, a nineteenth century Jewish thinker: “Outside the Church there is no salvation except for the Jews, in their religion” (Samuel Hirsch, *Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie* [Leipzig, 1892], p. 752).

43 *Two Types of Faith*, pp. 7–10.

Buber took special note of these thoughts when he first read *The Star of Redemption*: he “liked the chapter on Christianity best.”⁴⁴ In his copy of *The Star of Redemption* he made marginal notes in this chapter, and especially in that section dealing with “Belief.”⁴⁵ The fundamental characteristics of each type of faith described by Buber correspond to those posited by Rosenzweig. The Jew is always born a Jew, while the Christian is converted to this faith. Judaism is founded on community; Christianity is the faith of individuals who join together. Despite his great interest in Taoism and Eastern religions, Buber focuses solely on Judaism and Christianity, and follows Rosenzweig in maintaining that the two are complementary in history and will exist “until mankind is gathered in from the exiles of religions into the Kingship of God.”⁴⁶

44 Letter from Rosenzweig to his wife dated January 4, 1922 (*Briefe*, p. 414).

45 *The Star of Redemption*, p. 342. The idea of Rosenzweig is an elaboration of Moses Mendelssohn’s view that Judaism in contradistinction to Christianity has no articles of faith. See Moses Mendelssohn, *Jerusalem* (New York, 1969), p. 72.

46 *Two Types of Faith*, p. 174.

Epilogue

The foregoing historical analysis has aimed, as far as possible, to uncover the mysteries surrounding the development of *Ich und Du* and the beginnings of dialogical thinking. On the basis of our research, we can conclude that Buber's dialogical thinking did not develop in isolation. Yet while Buber was influenced by both Ebner and Rosenzweig, historical circumstances prevented the work of these great men from being sufficiently recognized. As interest in dialogical thinking grew, Buber's work reached a wide audience; he was able to teach and further develop his thinking.

Several years after Ebner completed his major work, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, he suffered from periodic depression. He died in 1931 at the age of 49. A considerable portion of his writings remained unpublished for many years. Though his influence has been growing, *Das Wort und die geistigen Realitäten* has not yet been translated into English.

Rosenzweig was one of the geniuses of modern Jewish thought. The depth and breadth of his ideas could not easily be understood by untrained students. After the Second World War, interest in Rosenzweig's works grew. They were translated into English and Hebrew and his influence was no longer peripheral. However Rosenzweig, like Ebner, became ill as a young man and could not provide us with further elaborations and interpretations of his philosophy.

The relationship between Buber and Rosenzweig was one of rare friendship and reciprocity. Buber's visits to Rosenzweig were characterized by a mutual give-and-take. Buber, the more wellknown of the two, was nevertheless open to Rosenzweig's reactions and criticism of his work. We do not know of any other person who influenced Buber as directly and as forcefully as did Rosenzweig.

Regarding the important question of Halakha, however, Buber and

Rosenzweig did not see eye to eye. Rosenzweig perceived the Torah, the Mitzvoth, the Sabbath and the holy days as essential to the eternal Jew. Buber, on the other hand, regarded man's observance of customs as inertia and as a threat to man's true life. In "The Builder," Rosenzweig made a public attempt to influence Buber to take a more positive attitude towards Halakha. But Buber did not accept Rosenzweig's view on this.

Rosenzweig and Buber were united by their realization of the bankruptcy of nineteenth-century rational Judaism and by their common search for an authentic faith and life. From the time they met in the winter of 1921, the themes of *Ich und Du* were a major topic of their discussions. They shared a deep understanding of the power of language and, beginning in 1924, worked intensively on the translation of the Bible into German. It was their hope that this translation would awaken within the assimilated German Jew an awareness of, a feeling of closeness to, and a pride in the Bible. Buber's message in *Ich und Du* and in his subsequent works was not limited to his fellow Jew, however, but was addressed to and received by the Christian world as well.

Appendices

Appendix A:

Parallels between the Lectures and *Ich und Du*¹

<i>Lectures</i>	<i>Ich und Du</i> ¹
Lecture III: p. 73	132 (97)
p. 74	132 (98)
p. 78	149 (124)
Lecture IV: p. 83	80 (11)
p. 84	80 (11)
p. 84	80 (11)
p. 86	80 (10)
p. 88	83 (15)
p. 88	81 (12)
p. 88	83 (16)
p. 91	84 (16)
p. 92	84 (17)
p. 93	90 (25)
p. 94	95 (34-35)
p. 94	94 (33)
p. 94	96 (36)
p. 96	101 (43)
Lecture V: p. 98 (= IV, pp. 83-84)	80 (11)
p. 98	86-87 (20-21)
p. 99	99 (40)
p. 100 (= IV, p. 88)	89 (25)

¹ Pages refer to *Werke*, I; pages in parentheses refer to Lambert Schneider 9th edition, Heidelberg, 1977.

Lectures

Lecture V:

p. 101 (= IV, pp. 89-91)

p. 101 (= IV, pp. 91-92)

p. 102

p. 102

p. 103

p. 104

p. 104

p. 105 (= IV, 94)

p. 106 (= IV, 95)

p. 109

p. 109

Lecture VI:

p. 111

p. 112

p. 113

p. 113

p. 114

p. 117

p. 119

p. 116

Lecture VII:

p. 133

p. 134

Lecture VIII:

p. 138

p. 139

p. 139

p. 140

p. 141

p. 142

p. 142

p. 143

p. 144

p. 145

Ich und Du

83 (16)

105 (51)

112 (63)

83 (16)

86 (20)

84 (17)

89 (25)

89 (24)

86 (19)

95 (34)

96 (36)

132 (97)

132 (97)

132 (97)

132 (98)

129 (92)

129 (93)

129-130 (93-94)

130 (94)

136-137 (104-105)

137 (105)

155 (133)

155 (133)

152 (129)

152 (129)

152 (129-130)

152 (130)

155 (133)

155 (133)

155 (134)

156 (135)

156 (135-136)

156 (136)

Lectures

Lecture VIII:

p. 146

p. 146

p. 146

p. 147

p. 148

p. 149

p. 149

p. 149

p. 150

p. 151

p. 151

p. 152

Ich und Du

157 (137)

157 (137)

158 (139)

157 (137)

158 (138)

154 (132)

157 (137-138)

158 (138)

158 (138)

158-159 (139)

160 (141)

160 (141)

Appendix B: Chronological Tables

1916:	Brief sketch mentioned by Buber (not extant).
February 5, 1918:	A Plan for a Work: The Confronted and the Between (Das Gegenüber und das Dazwischen).
1919:	Rough draft mentioned by Buber (not extant).
1919:	Hermann Cohen's <i>Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums</i> published.
1919-1920:	Buber's letters speak of a prolegomena, a work which can be identified with <i>Ich und Du</i> .
1920:	Parts of Ebner's <i>Das Wort und die geistigen Realitäten</i> published in <i>Der Brenner</i> .
Spring 1921:	<i>Der Stern der Erlösung</i> published.
May 1921:	<i>Der Stern</i> reviewed in <i>Der Jude</i> .
September 1921:	Ebner's <i>Das Wort und die geistigen Realitäten</i> published.
Fall 1921:	The "Answer" in the train: never refer to God in the third person.
December 4, 1921:	Rosenzweig visits Buber in Heppenheim; a friendship ensues.
From December 6, 1921:	Arrangements made for Buber to teach a course at the Lehrhaus: "Religion als Gegenwart".

January 4, 1922:	Buber has by now read <i>Der Stern</i> .
January 15 - March 12, 1922	Buber's weekly Lectures, "Religion als Gegenwart," an early version of <i>Ich und Du</i> .
April 1922:	Buber begins negotiations with the publisher of <i>Ich und Du</i> .
May 1922:	The handwritten manuscript of <i>Ich und Du</i> written (date in notebook).
July 15, 1922:	Publisher's acknowledgement of receipt of first part of <i>Ich und Du</i> .
July - August 1922:	Correspondence with Rosenzweig on the volume to follow <i>Ich und Du</i> , <i>Die Grundformen des religiösen Lebens</i> , also planned first as a series of Lectures in the <i>Lehrhaus</i> .
September 1922:	Buber sends the galley sheets of <i>Ich und Du</i> to Rosenzweig for criticism.
December 1922:	Publication of <i>Ich und Du</i> .

Buber's Reference to the Development of IuD¹ as Compared with the Present Book

1) Plan of 1916.	1) Not found, but discovered a plan from 1918.
2) Draft of 1919.	2) Not found, but discovered evidence in letters of beginnings in 1919 and 1920.
3) a] Read Ebner in <i>Der Brenner</i> . b] Bought Ebner's book. c] Reread it when writing IuD.	3) a] Date set for 1920. b] Date set for 1921. c] In 1921-1922.
4) Did not know <i>Der Stern</i> until Dec. 1921.	4) Date set for Dec. 4th, 1921, then the friendship begun.
5) Gave the course RaG in the Lehrhaus under Rosenzweig's leadership before writing IuD.	5) RaG is a preliminary version of IuD.

¹ Based on the German edition of Buber's article "Zur Geschichte des dialogischen Prinzips".

Appendix C:
Letters Between Buber and Rosenzweig

A very selected number of letters has been translated in order to show the type of relationship which existed between Buber and Rosenzweig in Summer 1922. Additional letters can be found in *Briefwechsel*, II, pp. 112-138.

Letter 1: Buber describes to Rosenzweig the themes of the second volume, the second lecture series and reveals to him his problems.

Letter 2: Rosenzweig relates to Buber the conception moment of *The Star* and offers Buber a plan on how to construct the lecture series.

Letter 3: Rosenzweig's criticism of Buber's *I and Thou*; (the letter was partially quoted above in Part II, Chapter VI).

Letter 4: Rosenzweig's criticism of Buber's *I and Thou* is continued.

Letter 5: Rosenzweig worries over Buber's silence.

Letter 6: Buber's reply: a meeting is preferable to a correspondence.

Original German of all these letters is found in *Briefwechsel*, II, *Letter 1:* pp. 115-116. - *Letter 2:* pp. 117-118. - *Letter 3:* pp. 124-128. - *Letter 4:* pp. 136-138. - *Letter 5:* p. 138. - *Letter 6:* pp. 138-139.

Letter 1:

Martin Buber to Franz Rosenzweig

Heppenheim, August 21, 1922

Dear Doctor

Thank you for sending the "Jesus" [article] by Eduard Strauss which I will be glad to publish.¹ The presentation is well done and expresses his thoughts. His thinking, however, is alien to mine; this is in contrast to my feelings about "*The Star*" in which no page is alien, even if some of your opinions are remote from mine. I will give you an example. The concept of pagans in Strauss' essay has a measure of cruelty which does not appear in your work. [...] It lacks something which one would refer to in biblical terms [...] as characteristic of the Second Isaiah. (The older I become the more I love this prophet without name; I recognize my hereditary world.)

I would like to change the title of my course to: "The Primary Forms [Urformen] of Religious Life." "Basic Forms [Grundformen]" is too broad a title for this course. "Primary Forms [Urformen]" is a more suitable title, because a major portion of these lectures involves proving that there are no pagans, or at least no pagan religions. [...]

As to the content of the lectures, one should mention, that they deal with the problem of "person and community," the subject of my third volume.² The fourth should deal with religions; the fifth and last, with actuality. [...] The first lecture [of the series "The Primary Forms of Religious Life"] can naturally be called by a shorter name [than "Magic, the Paganism of all Nations"], but I fear that the title "Magic" would not be sufficiently clear in specifying the focus [of the first lecture] in relation to the other three titles.

Magic		Sacrifice	}	The Religious Life
(The Paganism of all Nations)		Mystery		
		Prayer		

Therefore I believe that "Magic and Religion" is preferable, but if you can suggest a different way to describe it, I would be very agreeable. Perhaps I should simply say "The Pagans" [das Heidentum].

¹ An article which Strauss sent via Rosenzweig to Buber, who was the editor of *Der Jude*. The article, "Jesus von Nazareth," was published in *Der Jude*, vol. VI, p. 686 ff.

² Buber refers to his plan for the volumes following *I and Thou*.

We shall discuss all this next time. I would be pleased if I could visit you again. When I was in Frankfort last week I missed that customary route. There is something else that I have wanted to discuss with you for a long time.

Letter 2:

Franz Rosenzweig to Martin Buber

August 22, 1922

Esteemed Doctor,

In Strauss' article, I do not think it is the idea which alienates you; the example you mention is certainly quite familiar to me. It is as always with Strauss – in the how. [...] I think that the "cruelty" which you sense is as far from him as from me and it is merely a matter of tone [...]. I would like you to return [Strauss'] manuscript to me. Perhaps one can alter [the tone of cruelty] with very little rewriting. I wrote him about your response and that I would ask for the immediate return of the manuscript, within one or two days.

Now to the main subject. It seems to me that the difference between us is not in our conception of life but merely in our understanding of history; that is, of the world. Therefore [these differences] are not essential. [...] I struggled for three years to find a solution to this problem [the relationship between paganism and religion], from the spring of 1914 to the fall of 1917. I found it while stumbling at night over a horrible plant on the way to the front, to Prilep in Macedonia;³ then I knew "everything". It was the moment of conception for my book (not yet as book); I knew the relationship between creation and revelation. [...] Finally, at the end of 1918, I could even include Goethe in the Introduction of the Third Part [of *The Star*], with inner joy and clear conscience.⁴ I had lost him for the first time in high school, when one day I prohibited myself from reading Goethe, completely, categorically prohibited [myself]. I even followed it for a few months.

That's what happened with me and the pagans.

It is only now that I understand what you mean about your course. I do not know whether it is necessary to indicate it [paganism versus

³ Rosenzweig was stationed at the Macedonian front during the First World War.

⁴ For Rosenzweig, Goethe was a pagan; see *Der Stern*. III, p. 30.

religion] in the title. The actual title [of the lecture series "The Primary Forms of Religious Life"]: the Magic, the Sacrifice, the Mystery, the Prayer already state several things about the material. [...] You want nevertheless, if I understand you correctly, to use two pedal points throughout your lectures: magic, which is the "paganism of all nations," and prayer, which is "Judaism in all religion," one as the decrescendo and the other as crescendo. In between you would deal with sacrifice and mystery, the two specific configurations of religious life, because magic and prayer are primary phenomena of religions; they are not specifically religions, as are sacrifice and mystery, but primary phenomena of all life. This whole matter could perhaps be expressed as follows:

The Primary Forms of Religious Life

The Magic and the Pagan

The Sacrifice: the Religious Action

The Mystery: the Religious Contemplation [Schau]

The Prayer and the Jew.

I think one senses here – as much as one can sense anything in titles – the dominance of the concepts Jew and pagan. [...]

A very simple form of outline [of the lectures "The Primary Forms of Religious Life"] would be:

The Magic

Sacrifice

Mystery

The Prayer

[...] Perhaps that would be the best. [...]

Letter 3:

Franz Rosenzweig to Martin Buber

Undated

Esteemed Doctor:

It is not an easy task for me. You yourself distinguish quite correctly between that which I can say to you and that which I can say about the book. Furthermore, regarding the latter I lack several things which the reader in the bookstore will know. You have to reveal to me: how big would it be, approximately? How many volumes – obviously unnamed – has it? Would the reader know that it is only the first volume? [...]

All the rest that I have to say belongs no more to the "corrections." I would like to take the bull by the horns immediately:

In your setting up the I-It you give the I-Thou a cripple for an opponent. Truly, this cripple rules the modern world; however, this does not change the fact that it is a cripple. *This* It, you can easily entice. But this is the false It, the product of the great deception in Europe, now less than three hundred years old. With this It the I can be related only by thought (but not by speech). In the spoken It no I resounds, at least not a human one. When I truly speak It, the I which I as a human being say [*mitspreche*], sounds HE. The "primary word I-It" certainly can not be spoken with the whole being. It is simply not a primary word; it is in any event only a primary thought – no, a shrewd thought, a sophistication, a philosophical point. If, nevertheless, It is quite real, then it must be inscribed in a primary word, which is spoken with the whole being by Him who speaks. From His point of view, it is called I-It, from ours, He-It.⁵ Should you once say "He who killeth and reviveth,"⁶ then you have said this primary word, and have said it with your whole being. From this focusing on the I-Thou – which, by the way, you share with Ebner – I think all the rest follows. You, like Ebner, intoxicated by the joy of the discovery, throw all the rest (literally) to the dead. *It*, however, is not dead, although death belongs to It; It is created. But because for the I you identify this It with the It of the dead, you *must* then raise everything which you do not want to fall into the valley of the dead, because it is alive, into the realm of the primary word I-Thou, which *must* thus become enormously wide.

There occurred to you exactly the opposite from that which occurred to your co-discoverer [Hermann] Cohen (a real story of "Four who entered the Garden.")⁷ The one [Cohen] discovered I-Thou as the great exception of the rule and built for its sake an additional wing to his otherwise already completed edifice, always considering not to disfigure the finished one; in which he naturally did not succeed. Much too much

⁵ Rosenzweig criticizes Buber for starting with I-Thou; whereas Buber starts with the human I, Rosenzweig demands that one begin with the divine He. On the He-It, see *Der Stern*, II, p. 82.

⁶ Quoted in the original Hebrew from the *Amidah*, a daily prayer.

⁷ "Four who entered the garden" is a famous Talmudic story (Bab. Hagigah 14b); it is also quoted in Hebrew. According to this story, four entered the "pardes," the mystical garden, and only one came out "in peace." Rosenzweig refers to Ebner, Hermann Cohen, Buber and himself.

wished to enter into this adjacent wing, which previously had found its room in the old house. There was a threat that the new wing would grow to be a house in itself, in which those who frequented the old house would feel least familiar [the Neo-Kantians]. You, on the other hand, erected from the very start a new building, you made from creation Chaos, just enough to deliver timber for the new building. That which doesn't fit becomes unessential. Cohen was *alarmed* by his invention, you are intoxicated. Hence many *Aberim* [those who do not believe in the God of Israel] will follow you and will "cut off the plants."⁸ Also there is in this garden one "who entered in peace and went out in peace."⁹ To use your language: Next to the I-Thou, there are two other equally essential primary words; primary words in the sense where one half adapts itself completely to the other half as in I and Thou. Of the one HE-IT the "entering" word I have spoken already. The word of the "exit" that exit is called WE-IT (I cannot be formally short to you?). This is the second way to speak "with the whole being". I cannot say It with my whole being but HE [God] can and WE [community] can. (N. B. in the WE-IT lies the answers to the problems, which philosophy attempted to answer with the pseudo-primary word I-it.) However by our saying It, It becomes IT. Hence the following order comes to existence in which I-Thou must be the middle, because in this Garden there is a complete balance of powers, by the fact that I-Thou can unveil itself in every moment to I-Thou and it can equally reveal itself at every moment as I-Thou. HE-IT, I-Thou, I-THOU, I-THOU, WE-IT,¹⁰ the beginning and the end of this line are linked resulting in Schelling's great word "And then pantheism will be true".

Our controversy is around the word It with all the details about which we have spoken.¹¹ Not merely the tree (which by the way also fascinates

⁸ A reference to the above Talmudic story.

⁹ Again, a reference to the story.

¹⁰ In German, the word "I" is a three-letter word which need not to be capitalized. Rosenzweig writes this word in two different ways to convey his interpretation. "Er-Es" refers to the relationship between God and the World; "Ich-Du" refers to the dialogue between man and man; "ICH-DU" refers to God's speech to man; "Ich-DU" refers to man's speech to God; "Wir-Es" refers to the acts of the community for the redemption of the world.

¹¹ Note that the letter mentions earlier conversations between Buber and Rosenzweig on that theme.

me now how wonderfully it radiates on page 13 [of the galleys]) and the work of art and the question of "law", the permission (a permission! only a permission! Birshut maranan ve-rabotai !!!)¹² to speak of God in the Third Person and through that, (merely through that) the possibility even to speak of the Creator, follows from this point. And do you not constantly pay tribute to this despised word in spite of yourself. By your speaking *about* I-Thou? You replaced Cohen's "correlation" with that not much more German word "relation" [Beziehung]. You could have selected other words, words, which I can speak to you and you to me (can I say to you: I stand in relation to you??), words that are more German, if you had not needed to press so much into I-Thou (actually all authentic life) of what is only in It – however in the authentic It of the HE-it and We-It not in the fictitious I-it, and can be spoken complete and without compulsion.

Dear Doctor, I am a very unselfish knight of the It, now more than ever. Behind my concealed windows.¹³ I am truly *interested* only in I and Thou. But, nevertheless, what will become of I and Thou if it must swallow the whole world and the Creator? Religion? I am afraid and shake as ever when I hear this word. For my and your sake there must be something except – me and you.

Letter 4:

Franz Rosenzweig to Martin Buber

September 22, 1922

Esteemed Doctor,

By now – in fact, last night – I have read the final [galley] sheets as well, in which *both* closeness and distance are heightened to an extreme. To begin with, do you think I could respond to the entire [work]? [Refers to Buber's request that Rosenzweig evaluate the manuscript.] There is

¹² The first edition of *Ich und Du* contained no section on permission; it is probably the section on decision which was eventually excluded from the book yet still appeared in the manuscript of *Ich und Du*; see Appendix D.

The permission is not granted by the teachers and masters but by HIM. This is another Hebrew Quote in the letter; it is from the grace after meals and may be rendered in English: Masters and teachers in HIS permission [...] (let us pray)."

¹³ Rosenzweig was then already sick and could not leave his home.

indeed no page upon which I cannot comment, in fact it is all essentially the same regardless of whether or not I can follow you in this or that detail. [...] I shall try, in this short afternoon hour, to clarify that which haunted me at night.

How do you know that the course is cyclical [that the world, as the Greeks thought, consist of infinite cycles, without a creation]? Is this view [that the world is created] impossible for you? And if you do know it [that the world is created], from where do you know it – only because it *is* so. And if there is such a Being [a Creator], why should we be unable to see and hear Him? Why should only the moments [of I-Thou] enlighten us? Why should the continuity remain incomprehensible to us? Actually you also believe in it the created world. This is the bundle of questions, and is actually only one question transposed from the logical to the metaphysical, that of the It Yes, I can tell you, justice is done to the It in a few places, but this is not to your merit but to its. These points contradict your *way of thinking*: the created, the reality which precedes all fictitious It, leaps into your concept – thank God (really!). If I still had the text here, I could show you the place, the one in particular. [...] How much you would like to include Buddha in your Paradise, that garden upon which I-Thou is inscribed! How you would like to include the house-cat, all the pious pagan souls and the master of all who know [Aristotle].¹⁴ But you do not succeed; in the end they only reach that wonderful place, the antechamber of hell – the It. But it need not be the antechamber of hell; it could have been the correct antechamber to heaven, if you had not allowed yourself to be talked into the diabolical I-It of the philosophers, but had accepted the blessed He-It of the children and Goethe and the Creator. Because no one, for as long as the world has existed, has ever said: "I see the tree."¹⁵ Only philosophers say that.

Right now the mail arrives and brings me your poem. [Buber had sent the seriously ill Rosenzweig a poem he had written several years earlier which included wishes for another good year.]

It is time to end and you need your galleys. And best wishes for the New Year [...].

¹⁴ Quoted in Italien. Rosenzweig alludes to Dante's *La Divina Commedia*, I, 4.

¹⁵ A criticism of "I see the tree," can be found in Rosenzweig's essay, "Das neue Denken," in *Kleinere Schriften*, p. 382.

Letter 5:

Franz Rosenzweig to Martin Buber

Undated

Esteemed Doctor,

Your pronounced silence on my letter from Friday worries me that I offended you. If that is the case, then tell me please and don't keep silent, I am not so sensitive that I cannot take a sharp word, but I am neither so thick-skinned, that I wouldn't sense a silence more than the sharpest word, – and this cannot be your intention.

Letter 6:

Martin Buber to Franz Rosenzweig

September 28th, 1922

Dear Doctor –

How could you think that I used a “pronounced silence” towards you [...]. I did not answer your letter from Friday simply because at this point in our conversation, I could, perhaps, go on speaking but not writing. [...]

Appendix D: Unpublished Manuscripts of *Ich und Du*

This appendix includes sections from Buber's manuscript of *Ich und Du* (MBA, Ms. Var. 350/B 9) which were excluded from the published version. By examining those thoughts which Buber considered and rejected, one gains further understanding of the development of his ideas. Sections included are also those in which Buber deviates from his dialogical thinking. It is interesting to note that the manuscript of the book includes more of Buber's earlier thinking than the published version. The appendix includes passages which had been crossed out by Buber. In instances where Buber had corrected a word, I at times selected one of the alternatives, which had been crossed out. The page numbers correspond to those in the manuscript. The subject headings are mine.

1. Mottos for *Ich und Du*.
2. Facsimile of Motto and Afterword.
3. Facsimile of the first page of *Ich und Du* (Ms. 3).
4. On Decision (Ms. 10–11).
5. Primary Acts (Ms. 14).
6. On the Beginning of I-It (Ms. 20).
7. Contemplation (Schauen) (Ms. 31–32).
8. Beginning of Part III (Ms. 58–59).
9. On God as He (Ms. 74).
10. Revelation (Ms. 86).
11. Table of Contents (Ms. 99).
12. Facsimiles of Plans.

1. *Mottos for I and Thou*

Du der dies liest

Was du hier lesen willst, ist zu dir gesprochen . . .

Ich kenne dich nicht, wie darf ich Du zu Dir sagen?

Ich kenne dich, ich sage Du zu Dir, ich rede dich an.

Was hier Sprache genannt wird, ist der Urakt des Geistes, dessen menschlichem Vollzug die Laut- und alle Zeichensprache und alle Mächte der Äußerung als Helfer und Werkleute dienen.

Die Götter und die Dämonen stritten mit einander, da sprachen die Dämonen in Hochmut.

Weiche nicht aus, halt stand, blättere nicht um,
ehe du entschieden hast: von diesem Lesen zu lassen,
oder es als das Wort vernehmen, das zu Dir gesprochen ist.

2. *Facsimile of Motto and Afterword*

Dieses Buch ^{stellt} den Anfang eines Weges ^{den} ich weiter zu gehen und weiter zu führen versuchen will. Der erste Entwurf des ganzen Hörerars stammt aus dem Mai 1916; diese Niederschrift des Anfangs habe ich erst im Mai 1922 beendet. Möge die Ahnung eines Auftrags, die mich in dieser Zeit nicht immer aber immer wieder, beistand, bei mir bleiben.

Erster Entwurf des Werkes; dessen Anfang dieses Buch ist: ^{hier} ~~Sommer~~ ^{Frühjahr} 1916; erste Niederschrift dieses Buchs: ~~Sommer~~ ^{hier} Herbst 1919; ^{Frühjahr} ~~das~~ ^{Frühjahr} ~~genüßliche~~ ^{Frühjahr} Niederschrift: ^{hier} ~~Frühjahr~~ 1922.

3. Facsimile of the first page of Ich und Du

Erster Teil

Die Ich - Es ... ist wichtig nach einer zweifelhafte Erklärung.
 Die Haltung des Menschen ist wichtig nach der Zwickelfalt der Grundworte, die
 abwechselnd im Spiel sein kann.
 Die Grundworte sind nicht Wörter, sondern Wörterpaare.
 Das eine Grundwort ist das Wörterpaar Ich - Du.
 Das andre Grundwort ist das Wörterpaar Ich - Es, wobei, ohne Änderung
 des Grundworts in Es auch ein Ich sein kann.
 Somit ist auch das Ich des Menschen zweifelhafte.
 Denn das Ich des Grundworts Ich - Du ist ein andres als das des Grundworts
 Ich - Es.

3333 10 11127M
 IN DER ARCHIV

Grundworte bezeichnen nicht Dinge sondern Verhältnisse.
 Grundworte sagen nicht etwas aus was außer ihnen bestimmte sondern
 geschwehen stärker in einem Besten.
 Grundworte werden mit dem Ich gesprochen.
 Wenn Du gesprochen wird, ist das Ich des Wörterpaars Ich - Du gesprochen.
 Wenn Es gesprochen wird, ist das Ich des Wörterpaars Ich - Es gesprochen.
 Es ist das Grundwort Ich - Du ~~ausgesprochen~~ kam nur mit dem Gegen
 Ich gesprochen werden.
 Das Grundwort Ich - Es kam nie mit dem Gegen Ich gesprochen werden.
 Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich - Du und
 das Ich des Grundworts Ich - Es.
 Wenn der Mensch Ich spricht, meint er eines von beiden. Das Ich, das er meint,
 dieses ist das wenn er Ich spricht. Auch wenn er Du oder Es spricht, ist das
 ein Ich des Ich des einen oder des andern Grundworts.
 Ich sein und Ich sprechen ist ein Ich. Ich sprechen und ein Grundwort sprechen
 aber ein Grundwort sprechen, heißt in der Welt und stellt dar.

4. On Decision

Entscheidung, erstgeborene Tochter des Geistes, irdische Gesellin der Gnade, die sich in deinen Augen zu beschauen liebt. Von deinen Bereichen habe ich eben Mal um Mal gesprochen; von dir selbst ist kaum anders zu reden als von einem Lied, dessen Lob nur versteht wer es kennt.

(Die feurige Materie all meines Wollenkönnens ungeheuer wallend, all das mir Mögliche vorweltliche kreisend verschlungen und nie untrennbar die Lock [...] den aus allen [...] flachend, das All als Versuchung, und ich im Nu geworden, beide Hände ins Feuer tief hinein, wo die eine sich verbirgt, die mich meint, meine Tat, ergriffen: Nun! Und schon ist die Drohung des Abgrunds gebannt, nicht mehr spielt das kernlos Viele in der schillernden Gleichheit seines Anspruchs, sondern nur noch Zwei sind nebeneinander, das Andere und das Eine, der Wahn und der Auftrag. Nun hebt die Verwirklichung an. Denn nicht das hieße entschieden haben, wenn das Eine getan würde und das Andere bliebe, erloschne Maße, gelagert und verschlackte mir die Seele Schicht auf Schicht. Sondern nur wer die ganze Kraft des Andern einlenkt in das Tun des Einen, wer in das Wirklichwerden des Gewählten die unverkümmerte Leidenschaft des Ungewählten einziehen läßt, nur wer »Gott mit dem bösen Triebe dient«, entscheidet sich, entscheidet das Geschehen. Hat man dies verstanden, so weiß man auch, daß eben dies das Gerechte zu nennen ist, wozu sich einer richtet und entscheidet als das Gerichtete und Richtend; und gäbe es einen Teufel, so wäre es nicht, der sich gegen Gott, sondern der sich in der Ewigkeit nicht entschied.

Zur Tat, die meiner bedarf, Du sagen, das bedeutet sie in der Ausschließlichkeit erblicken, so daß nichts mehr besteht als um des welthaften Du der Tat willen. Da dies geschieht, erfahre ich sie nicht, kann sie neben nichts [...], kann nichts von ihr aussagen. Aber sie steht, verborgen, mir gegenüber und gibt sich mir zu erkennen, als mein Du, nicht auf daß ich sie kenne: auf daß ich sie vollbringe. Meint ihr, sie sei »noch nicht« da? Mögt ihr zu guter Zeit so da, so gegenwärtig sein wie sie, möge Euch zu guter Zeit das heilige Grundwort in solchem Lebensstrom der Erwählung entgegengerufen werden! Freilich, ihr Leben ist nun in meins gegossen; ich kann sie verderben, indem ich sie nicht verwirkliche und sie zu einem

Gift in meiner Seele werden lassen. Und freilich, indem ich sie verwirkliche, führe ich sie unabwendbar in die Welt des Es hinüber: nun wird sie ein Ding unter Dingen, die vorerst urfreie zwischen Ursachen und Wirkungen eingepreßt, die vorerst alleinige meßbar, vergleichbar, beurteilbar. Das ist die erhabene Schwermut unseres Loses.

5. *Primary Acts*

Die Wesensakte Liebe, Anschauung, Schöpfung, Entscheidung.

Daß die unmittelbare Beziehung ein Wirken am Du einschließt, ist an zweien der vier Beispiele offenbar: der Wesensakt unserer Schöpfung und unserer Entscheidung bestimmt den Vorgang, in dem die Gestalt zum Werk wird, in dem die erschienene Tat sich vollzieht. Das Du erfüllt sich durch die Begegnung, es tritt durch sie in die Welt der Dinge ein, unendlich fortzuwirken, unendlich Es aber auch unendlich wieder Du zu werden, beseligend und befeuernd. Es »verkörpert sich«: sein Leib steigt aus der Flut der zaum- und zeitlosen Gegenwart an das Ufer des Bestands.

6. *On the Beginning of I-It*

Das primitive Beziehungsereignis ist die naturhafte Vorgestalt des Grundworts Ich-Du. Die naturhafte Vorgestalt des Grundworts Ich-Es ist die Abgehobenheit des Leibes, als des Trägers der Empfindungen, von seiner Umwelt. Erst wenn aus der ersten das Ich hervorgetreten ist [. . .].

7. *Contemplation (Schauen)*

Alles Es ist der Beziehung eines Menschen zu seinem Gegenüber entsprungen, alles Es ist einst im Leben der Person Du gewesen und als Sinn ist ihm eingetan, daß es sich, daß das dichte Dicke Es sich immer wieder zum Du kläre und verkläre. Die Erfüllung dieses Sinns wird von dem Menschen vereitelt, indem er sich mit der Eswelt als einer zu erfahrenden und zu gebrauchenden abfindet.

Erkenntnis: Im Schauen eines Gegenüber erschließt sich dem Erkennenden das Wesen. Er wird, was er gegenwärtig geschaut hat, 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 und duhaft offenbar. Nicht in dem Gesetz, das danach aus der Erscheinung abgeleitet wurde, sondern in ihr selber gab sich das Wesen kund. Daß das Allgemeine gedacht wird, ist nur eine Abwicklung des knäuelhaften Ereignisses, da es im Besonderen, im Gegenüber geschaut wurde. Und nun ist diese im Esbegriff gefaßte, in der Essprache geäußerte Erkenntnis eingeschlossen. Wer es daraus erschließt und wieder gegenwärtig schaut, erfüllt den Sinn jenes Erkenntnisaktes als eines zwischen den Menschen Wirklichen und Lebendigen. Aber man kann Erkenntnis auch so betreiben, daß man das zu Es Gewordene als Es beläßt, als Es erfährt und gebraucht. Es hilft einem sich in der Welt auszukennen und sodann die Welt zu »erobern«. Kunst: Im Schauen eines Gegenüber erschließt sich dem Künstler die Gestalt.

8. Beginning of Part III

(Dritter Teil):

Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.

Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.

Aber dieses Sprechen ist nicht ein vom Menschen Gemachtes. Es ist der im menschlichen Wesensakt wiederkehrende Urakt des Geistes. Seine Zwiefalt ist nicht aus dem Menschen zu verstehen.

Das Grundwort, das Verbundenheit, und das Grundwort, das Getrenntheit zwischen dem Ich und der Welt stiftet, gehören zusammen.

So gehören die kosmischen Kräfte zusammen, die gegensätzlich im schwingenden Gleichgewicht jedes Ding der Welt im Dasein erhalten.

Jenes Widerspiel der Grundworte und dieses der Kräfte sind im Wesen eins.

Aber die Welt als Ganzes – auch sie können wir nicht anders als in der zwiefältigen Bewegung fassen: vom Urgrund weg, zum Urgrund hin, in dieser Doppelbewegung verharret die Welt.

Die metakosmischen Bewegungen des Kosmos gehören zusammen.

Und abermals: ihr Widerspiel und das der Grundworte sind im Wesen eins.

Zum Letzten aber, um an den Saum des Ewigen selber zu rühren: Daß die Welt in der Doppelbewegung steht, woher kann das sein, als daß der Schöpfer sie zugleich entließ und wahrte, zugleich freigab und band?

So verstummt unser Wissen um die Zwiefalt in der Paradoxie des Urgeheimnisses.

Der Bestand jedes Dings ruht im Gleichgewicht der kosmischen Kräfte und Bewegungen, der Bestand der Welt in dem der metakosmischen.

Wie steht es um den Menschengest? um die Gestalten der Zwiefalt in ihm? wie um die mächtigste unter ihnen, die Zwiefalt der Grundworte? Waltet auch hier das Gleichgewicht und verbürgt den Bestand?

Das Ding vergeht, wenn die trennende Kraft die bindende überwältigt.

Und die Welt? wiegt in ihr die Bewegung vom Urgrund weg nicht vor? versondert, vereignet, verstockt sie sich nicht?

Aus der dunklen Flut der Fragen sieht uns das Angesicht einer Ahnung an: entscheidet das Schicksal der Welt sich im Menschen?

Er, zur Stiftung der geistigen Verbundenheit in die Welt gesetzt, damit ihre naturhafte sich verkläre und vollende – er ist für sie verantwortlich.

Wer? Wer ist das, der Mensch, der Verantwortliche? Du bist es und ich bin es.

Waltet das Gleichgewicht im Menschengest? Das heilige Grundwort lebt verborgen bei Verborgnen fort. Sonst allüberall erstickt es fast unterm Schutt. Die Zersetzung waltet.

Entscheidung im Menschen über die Welt! Umkehr der Welt im Menschen! Aber was vermögen Du und ich, was vermögen wir alle?

Wir schauen um uns, wir lügen aus: von wannen kommt uns das Heil? Von uns kann es doch nicht kommen!

Es kommt nicht von uns, aber es kommt nicht, wenn es nicht aus uns kommt.

9. On God as He and as Thou

[...] Denn wie immer »Er«, der Es-Gott der Kundigen, den ich nicht kenne, vorbestimmt haben soll, Du, Gott, willst, daß ich wolle, und gibst mich frei. Ich trage Verlangen nach Deiner Gnade, da vernehme ich, Du tragest Verlangen nach meiner Freiheit. Ich habe es gewußt und weiß es neu: Du umfassest mein Selbst und bist es nicht: Du umfassest mein Selbst, und doch sage ich in der Wahrheit: Du, – ich ein zerbröckelndes Krümlein und dein Kind. Zu mir, zu mir auch sprichst Du Deine Welt.

10. Revelation

Gott ist nicht der Gegenstand seiner Offenbarung. Seine Offenbarung hat keinen Gegenstand. Sie ist reine Gegenwart; sie ist ja nur die Bestätigung und Entsendung, die uns in der Begegnung widerfährt. Die Offenbarung als das Offenbartwerden hat keinen Gegenstand. Aber als das Offenbartsein: unsere Offenbarung – hat die Offenbarungen, die der Menschegeist besitzt, haben Gott zum Gegenstand.

11. Table of Contents

Inhalt.

Die zwei Grundworte 3 – Das Sprechen der Grundworte 3 – Das zwiefältige Ich 3 – Es und Du 4 – Die Beziehung 4 – Erfahren 5 – Welt und Erfahrung 5 – Die drei Stufen 5a – Die Kreatur 7 – Der Mensch 6 – Die Gestalt 9 – Nichts und alles 11 – Der Wesensakt 11 – Unmittelbarkeit 12 – Die Grenze 12 – Gegenwart und Gegenstand 12 – Die Ideen 13 – Das Wirken 14 – Liebe und Haß 15a – Gegenseitigkeit 15 – Das Eswerden 15 – Das Ursprüngliche 16 – Die Ablösung des Ich 20 – Geist und Werden 21 – Das »Urparadies« 21 – Verbundenheit und Beziehung 21 – Das eingeborene Du 23 – Die Entstehung der geordneten Welt 25 – Eswelt und Duwelt 27 – Die Privilegien der Eswelt 29 – Die Zunahme der Eswelt 30 – Geist und Beziehung 32 – Gefühle und Einrichtungen 36 – Geist und Gemeinleben 39 – Freiheit und Verhängnis 42 – Der Freie und der Willkürliche 46 – (In den eigenen Mund 49 –) Person und Eigenwesen 50 – Das Ichsagen 52 – Das dämonische Ich 53 – Der Selbstwiderspruch 56a – Die Wandbilder 56 – Das ewige Du 60 – Der Name 60 – Wessen es bedarf 60a – Ausschließlichkeit und Einschließlichkeit 61 – Die Erfüllung des Dusinns 62 – Die Abhängigkeitslehre 63 – Die Versenkungslehren 65 – Die religiöse Antinomik 73 – Aktualität und Latenz 74 – Die Beziehungen und die reine Beziehung – Die geistige Mitte 77 – Die Pforten 78 – Das

Gleichnis 78 – Die Einsamkeit 79 – Die Substitution 80 – Der Soziale, der Sittliche und der Religiöse 81 – Offenbarung 83 – Das Eswerden Gottes 86.

12. Facsimiles of Plans

- I
- I. Ich und Du
1. Wort. 2. Geschichte. 3. Gott
 - II. Urformen des religiösen Lebens
1. Magia. 2. Das Opfer. 3. Das Mysterium. 4. Das Gleich
 - III. Gotteskunde und Gottesgehalt
1. Mythos. 2. Dogma. 3. Gesch. 4. Lehre.
 - IV. Die Person und die Gemeinde
1. Der Stifter. 2. Der Priester. 3. Der Prophet.
4. Der Reformator. 5. Der Einsame
 - V. Die Kraft und das Reich

- 3
1. Ich und Du
 2. Die Offenbarung
 3. Die Weihe
 4. Der Dienst
 5. ~~Der~~ Mythos und Dogma / Die Kunde
 6. ~~Das~~ Gesetz und Lehre / Die Lehre
 7. Das Reich

-
- I. Ich und Du
 - II. Urformen des religiösen Lebens
 - III. Gotteskunde und Gottesrecht
(Mythos, Dogma) (Gefühl, Ethik)
 - IV. Person und Gemeinde
 - V. Die religiöse Kraft und ~~Wirkung~~ das Reich



List of Books Cited in this Work

- Bergman, Samuel Hugo. *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Jerusalem, 1974 (Hebrew).
- Bergman, Samuel Hugo. *Faith and Reason*. Washington, D. C., 1964 and New York, 1972.
- Bergman, Samuel Hugo. *Thinkers and Believers*. Jerusalem, 1959 (Hebrew).
- Buber, Martin. *Begegnung. Autobiographische Fragmente*. Stuttgart, 1960.
- Buber, Martin. *Between Man and Man*. Ed. Maurice S. Friedman. 2nd edition New York, 1967.
- Buber, Martin. *Daniel*. New York, 1965.
- Buber, Martin. *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. New York, 1957.
- Buber, Martin. *Good and Evil. Two Interpretations*. New York, 1953.
- Buber, Martin. *I and Thou*. A New Translation with a Prologue "I and You" and Notes by Walter Kaufmann. New York, 1970.
- Buber, Martin. *Ich und Du*. 9th edition, Heidelberg, 1977.
- Buber, Martin. *Israel and the World. Essays in a Time of Crisis*. New York, 1965.
- Buber, Martin. *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*. Zürich, 1950.
- Buber, Martin. *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden. Köln, 1963.
- Buber, Martin. *Kampf um Israel*. Reden und Schriften (1921-1932). Berlin, 1933.
- Buber, Martin. *The Knowledge of Man*. London, 1965.
- Buber, Martin. *Nachlese*. Heidelberg, 1965.
- Buber, Martin. *On Judaism*. New York, 1967.
- Buber, Martin. *The Origin and Meaning of Hasidism*. New York, 1960.
- Buber, Martin. *Pointing the Way. Collected Essays*. Transl. Maurice S. Friedman. New York, 1957.
- Buber, Martin. *Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1954.

- Buber, Martin. *The Ten Rungs*. New York, 1970.
- Buber, Martin. *Das verborgene Licht*. Frankfurt a. M., 1924.
- Buber, Martin. *Werke*. 3 vols. München/Heidelberg, 1962-64.
- Buber, Martin, and Britschgi-Schimmer, Ina, eds. *Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen*. 2 vols. Frankfurt a. M., 1929.
- Buber, Martin, and Rosenzweig, Franz, trans. *Die fünf Bücher der Weisung*. 2nd, rev. edition, Berlin, 1930; 9th edition, Heidelberg, 1976.
- Buber, Martin. *Die Schriftwerke*. 4th edition, Heidelberg, 1976.
- Buber, Martin, and Rosenzweig, Franz. *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin, 1936.
- Casper, Bernhard. *Das dialogische Denken*. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg i. Br., 1967.
- Catanne, Moshe. *A Bibliography of Martin Buber's Works [1897-1957]*. Jerusalem, 1958.
- Cohen, Arthur A. *Martin Buber*. London, 1957.
- Cohen, Hermann. *Jüdische Schriften*. Berlin, 1924.
- Cohen, Hermann. *Religion of Reason from the Sources of Judaism*. Transl. Simon Kaplan. New York, 1971.
- Cohen, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig, 1919. 3rd ed., Köln, 1959.
- Diamond, Malcolm L. *Martin Buber, Jewish Existentialist*. New York, 1960.
- Ebner, Ferdinand. *Schriften*. 3 vols. München, 1963-65.
- Ebner, Ferdinand. *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Innsbruck, 1921 and Wien, 1952.
- Fackenheim, Emil. *Quest for Past and Future: Essays in Jewish Theology*. Bloomington, Indiana, 1968.
- Feuerbach, Ludwig. *Philosophie der Zukunft*. Stuttgart, 1922.
- Friedman, Maurice S. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. London, 1955 and New York, 1960.
- Friedman, Maurice S., ed. *The Worlds of Existentialism*. A Critical Reader. With Introductions and A Conclusion. New York, 1964.
- Gabe, Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag. Frankfurt a. M., 1921.
- Glatzer, Nahum N. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York, 1961.
- Glatzer, Nahum N., ed. *On Jewish Learning*. New York, 1955.
- Guttmann, Julius. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. New York / London, 1964.
- Herberg, Will. *Judaism and Modern Man*. New York, 1965.
- Herrmann, Leo, ed. *Treue. Eine jüdische Sammelschrift*. Berlin, 1916.
- Herzl, Theodor. *Tagebücher*. Vol. 1, 2nd ed. Tel Aviv, 1934.
- Heschel, Abraham Joshua. *God in Search of Man*. Cleveland and New York, 1959.
- Hirsch, Samuel. *Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie*. Leipzig, 1892.
- Jacob, Benno. *Das Erste Buch der Tora: Genesis, übersetzt und erklärt*. Berlin, 1934.
- Katchalsky, Aharon. *In the Crucible of Scientific Revolution*. Tel Aviv, 1972 (Hebrew).
- Kohn, Hans. *Martin Buber, sein Werk und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas, 1880-1930*. Hellerau, 1930 and Köln, 1961.
- Landauer, Gustav. *Die Revolution*. Frankfurt a. M., 1907, ed. by M. Buber.
- Landauer, Gustav. *Shakespeare. Dargestellt in Vorträgen*. 2 vols. Frankfurt a. M., 1920, ed. by M. Buber.
- Landauer, Gustav. *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum*. Potsdam, 1921, ed. by M. Buber.
- Landauer, Gustav. *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*. Köln, 1924, ed. by M. Buber.
- Landauer, Gustav. *Sein Lebensgang in Briefen*. Frankfurt a. M., 1929, ed. by M. Buber in collaboration with Ina Britschgi-Schimmer.
- Maringer, Simon. *Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen*. Köln, 1936.
- Mayer, Reinhold. *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*. München, 1973.
- Mendelssohn, Moses. *Jerusalem*. New York, 1969.
- Rang, Florens Christian. *Deutsche Bauhütte: Philosophische Politik Frankreich gegenüber*. Sannerz, 1924.
- Rang, Florens Christian. *Shakespeare der Christ. Eine Deutung der Sonette*. Heidelberg, 1954.
- Rosenstock-Huessy, Eugen. *Judaism Despite Christianity*. Alabama, 1968.
- Rosenstock-Huessy, Eugen. *Ja und Nein*. Autobiographische Fragmente, Heidelberg, 1968.
- Rosenzweig, Franz. *Briefe*. Berlin, 1935.
- Rosenzweig, Franz. *Kleinere Schriften*. Berlin, 1937.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Transl. William W. Hallo. New York, 1970.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M., 1921 and 3rd edition, Heidelberg, 1954.
- Rotenstreich, Nathan. *Jewish Philosophy in Modern Times*. New York, 1968.
- Schaefer, Grete, ed. *Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. 3 vols. Heidelberg, 1972-75.
- Schaefer, Grete. *Martin Buber: Hebräischer Humanismus*. Göttingen, 1966.
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle / Saale, 1916.

- Scheler, Max. *Vom Ewigen im Menschen*. Berlin, 1921.
- Schilpp, P. A., and Friedman, M. S., eds. *Martin Buber*. Stuttgart, 1963.
- Schilpp, P. A., and Friedman, M. S., eds. *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois, 1967.
- Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism*. New York, 1971.
- Simmel, Georg. *Die Religion*. Frankfurt a. M., 1906, and 1912.
- Simon, Ernst. *Brücken. Gesammelte Aufsätze*. Heidelberg, 1965.
- Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Vol. 1, Wien, 1918.
- Stahmer, Harold. *Speak That I May See Thee! The Religious Significance of Language*. New York, 1968.
- Steiner, Rudolf. *The Philosophy of Spiritual Activity*. West Nyack, New York, 1963.
- Theunissen, Michael. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1965; 2nd Edition with a new Preface, Berlin, 1977.
- Tramer, Hans, ed. *In zwei Welten*. Tel Aviv, 1962.
- Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des Als-Ob*. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Berlin, 1911.
- Wehr, Gerhard. *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg, 1968.
- Weiss-Rosmarin, Trude. *Religion of Reason*. New York, 1936.
- Weltsch, Felix, ed. *Prague and Jerusalem*. Jerusalem, 1950 (Hebrew).

Translations of *Ich und Du*:

- English*: by Ronald G. Smith, Edinburgh 1937, New York 1958; by Walter Kaufmann, New York, 1970.
- French*: by Geneviève Bianquis, Paris, 1938.
- Spanish*: by Horacio Crespo, Buenos Aires, 1956.
- Dutch*: by I. J. van Houte, Utrecht, 1959.
- Italian*: by Paolo Facchi and Ursula Schnabel, Milano, 1959.
- Hebrew*: by Zvi Woislavsky, Jerusalem, 1959.
- Swedish*: by Margit and Curt Norell, Stockholm, 1962 (initiated by and dedicated to Dag Hammarskjöld).
- Japanese*: by Keisuki Noguche, Tokyo, 1962.
- Danish*: by J. Vikjaer Andersen, Copenhagen, 1964.
- Norwegian*: by Hedvig Wergeland, Oslo, 1968.
- Czech*: by Jiří Navrátil, Prague, 1969.

Index of Names

- Abraham 236
 Adam 236
 Agnon, Shmuel Josef 184, 196, 200 f.
 Altmann, Alexander 169
 Amir, Yehoshua 9, 203
 Andersen, J. Vikjaer 17, 274
 Antigone 133
 Aristotle 257
 Augustine, Saint 31, 208
 Baal-Shem-Tov 161, 163, 185, 237 f.
 Badt, Hermann 186
 Badt-Strauss, Bertha 186
 Barth, Karl 206
 Beer-Hofmann, Richard 22, 163
 Bergman, Samuel Hugo 20, 32, 68,
 163 f., 169, 171, 181, 187 f., 198,
 206, 208, 237, 271
 Bialik, Haim Nahman 196, 200
 Bianquis, Geneviève 17, 274
 Britschgi-Schimmer, Ina 184, 272
 Brunner, Emil 170 f.
 Buber, Karaiel 9, 10, 21
 Buddha 35, 123, 257
 Buren, Paul van 9
 Cain 191
 Casper, Bernhard 19, 272
 Caranne, Moshe 21, 155, 272
 Cohen, Arthur A. 18, 272
 Cohen, Hermann 20, 156, 166 ff.,
 170, 188, 195, 199, 204, 211, 233,
 248, 254 ff., 272
 Cohn, Emil B. 201
 Cohn, Margot 10, 21, 39, 128
 Crespo, Horacio 17, 274
 Dallago, Carl 172, 179
 Daniel 129, 175
 Dante Alighieri 203, 257
 Descartes, René 229
 Deutero-Isaiah See: Isaiah, Second
 Diamond, Malcolm L[urta] 18, 272
 Dionysos 157, 158, 162
 Dostoevski, Fedor Mikhaïlovitch 30,
 53 f., 172, 180 f.
 Dov Baer, Rabbi, Great Maggid of
 Mezritch (Mesritsch) 20, 22, 164
 Ebner, Ferdinand 11, 19, 21, 24,
 108 f., 132, 156, 166-182, 189, 195,
 204, 214 f., 221, 227, 230, 232 ff.,
 240, 248, 249, 254, 272
 Ehrenberg, Hans 180 ff., 204, 206
 Ehrenberg, Rudolf 204, 206, 230
 Euripides 130, 131
 Facchi, Paolo 17, 274
 Fackenheim, Emil 18, 272
 Feuerbach, Ludwig 53, 181, 272
 Fichte, Johann Gottlieb 200, 230
 Ficker, Ludwig von 172, 181
 Flusser, David 9
 Friedman, Maurice S. 18 f., 21, 32,
 155 f., 161, 164, 171, 177, 188, 216,
 271, 272, 273
 Gautama Buddha See: Buddha

Gerson, Hermann 170
 Glatzer, Nahum Norbert 21, 23, 188,
 192-198, 200-203, 218, 230 f.,
 234, 272
 Goethe, Johann Wolfgang von 61,
 192, 197, 225, 252, 257
 Gogarten, Friedrich 170, 172
 Gordon, Aaron David 164
 Guttman, Julius 20, 169, 204, 237,
 272
 Haecker, Theodor 172
 Haensel, Ludwig 21
 Hallo, Rudolf 189
 Hallo, William W. 13, 21, 273
 Hamann, Johann Georg 181
 Hammarskjöld, Dag 17, 274
 Harnack, Adolf von 184
 Hechler, William H. 128, 175 f.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 68,
 206, 233
 Heidegger, Martin 206, 236
 Heim, Karl 170
 Herberg, Will 18, 272
 Herrigel, Hermann 205
 Herrmann, Leo 187, 200 f., 203, 272,
 274
 Herzl, Theodor 128, 176, 272
 Heschel, Abraham Joshua 237,
 272
 Hess, Moses 236 f.
 Hiob See: Job
 Hirsch, Samuel 238, 272 f.
 Horwitz, Josef 10
 Horwitz, Rivka 198
 Houte, I. J. van 17, 274
 Indra 116
 Isaiah 140, 183
 Isaiah, Second [Deutero-Isaiah] 251
 Jacob, Benno 235, 273
 Jacobi, Friedrich Heinrich 167
 Jehuda Halevi 99, 188, 193, 200 f.
 Jesus 35, 157, 158, 162 f., 181, 232,
 251
 Job 92, 218, 225

Kant, Immanuel 22, 30, 43, 45, 61,
 62, 97, 106, 109, 156 f., 163, 166-
 169, 234, 255
 Kaplan, Simon 20, 272
 Karpischek, Luise 174
 Katchalsky, Aharon 175, 273
 Kaufmann, Walter 17, 78, 87, 155 f.,
 161, 271, 274
 Kierkegaard, Sören 171 f., 181, 203,
 231-234
 Koch, Richard 169, 192, 198, 213
 Kohn, Hans 18, 29 f., 54, 164, 178,
 205, 273
 Kreon 133
 Krochmal, Nahman 54
 Landauer, Gustav 184, 205, 272, 273
 Lessing, Gotthold Ephraim 207
 Maggid See: Dov Baer, Great
 Maggid
 Maimonides (Rabbi Moses ben
 Maimon) 169, 198, 211, 234
 Marcion 184, 234
 Maringer, Simon 18, 273
 Mayer, Eugen 185
 Mayer, Reinhold 21, 184, 273
 Mendelssohn, Moses 239
 Nahman (Rabbi Nahman of Bratzlav)
 161
 Navrátil, Jiri 17, 274
 Nietzsche, Friedrich 60, 140, 162, 236
 Nobel, Nehemia Anton 58, 185 f.,
 189, 197, 200, 272
 Noguche, Keisuki 17, 274
 Norell, Curt 17, 274
 Norell, Margit 17, 274
 Oppenheim, Gertrud 200
 Otto, Rudolf 33, 43, 45, 57, 71, 112,
 208
 Paquet, Alfons 205
 Pascal, Blaise 172, 232
 Patmos Verlag 206
 Philon 170

Pines, Shlomo 9
 Plato 197, 236
 Poincaré, Henri 175
 Prager, Joseph 194
 Rang, Florens Christian 204-208,
 273
 Rappeport, Ernst Elijah 210
 Rashi, Salomo ben Isaak 191 ff.
 Rosenstock-Huessy, Eugen 203-206,
 223, 230, 238, 273
 Rosenzweig, Edith 189, 191, 203
 Rosenzweig, Franz 9, 12 f., 19-25,
 31, 39, 47, 62, 66, 99, 103, 104, 108,
 112, 145, 148 f., 151, 156, 161, 166 f.,
 169 f., 174 f., 181-204, 206, 211 f.,
 214-241, 248-258, 272, 273
 Rossing, Daniel 9
 Rotenstreich, Nathan 233, 273
 Rütten & Loening, Literarische Anstalt
 202
 Sabbatai Zwi 163, 237 f.
 Schaefer, Grete 13, 18, 21 f., 24, 173,
 188
 Schatz-Uffenheimer, Rivka 155
 Scheler, Max 33, 43, 45, 77 f., 98,
 273
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
 von 233, 255
 Schilpp, Paul Arthur 18, 32, 128,
 155, 164, 171, 177, 273
 Schleiernacher, Friedrich Daniel Ernst
 33, 43, 45, 57, 71, 112
 Schnabel, Ursula 17, 274
 Schneider, Lambert 13, 40, 245
 Scholem, Gershom 155, 184, 189, 215,
 274

Shabbtai Zwi See: Sabbatai Zwi
 Shakespeare, William 184, 205,
 273
 Simmel, Georg 30, 50, 274
 Simon, Ernst 9, 21, 39, 68, 185 f.,
 188 f., 196, 198, 202, 274
 Smith, Ronald Gregor 17, 170, 274
 Solomon 237, 238
 Spengler, Oswald 55, 274
 Spinoza, Baruch 31, 163, 167, 236,
 237
 Spira, Theodor 205
 Stahmer, Harold 21, 171, 181, 274
 Steiner, Rudolf 68, 97, 274
 Stern, Gabriel 21
 Strauss, Bertha See: Badt-Strauss,
 Bertha
 Strauss, Eduard 195, 238, 251 f.
 Susman, Margarete 21, 188
 Theunissen, Michael 18, 274
 Tolstoj, Lev Nikolaevich 164
 Tramer, Hans 169, 274
 Tschernichowsky, Saul 203
 Vaihinger, Hans 61, 274
 Wehr, Gerhard 68, 274
 Weiss-Rosmarin, Trude 20, 274
 Weizsäcker, Viktor von 197, 206
 Weltsch, Felix 187, 274
 Weltsch, Robert 18
 Wergeland, Hedvig 17, 274
 Wittig, Joseph 206
 Woislavsky, Zwi 17, 209, 274
 Zeus 130
 Zoroaster (Zarathustra) 65, 140

General Index

A

- Abfall der Schöpfung* 108, 109, 133 f.; see also: *Gottentlaufene Schöpfung*.
Abhängigkeitsgefühl, schlechthinniges 63, 73–75, 268
Abhebung / Ablösung des Ich 93, 105 f., 268
Absolute (the) / Absolute (das) 30, 50, 75, 79, 121 f., 174
Absolute I 36, 223; see also: *I / Ich*.
Absolute Presence 33, 36; see also: *Gegenwart; presence*.
Absolute Thou / absolute Du (das) / ewige Du (das) 31, 34, 35, 36, 37, 108 f.,
111, 114, 121–124, 127, 131–134, 139, 142–144, 164, 268; see also: *Du*.
Abstraktion(en) 102, 148
aeon 66
aesthetics (work of Art) 157–159, 215, 216, 218, 219, 220, 222; see also: *Kunst*.
aggada 211; see also: *Talmud*.
Akt, seelischer / religiöser 78 f.
Aktualität 103, 268
Akzeption der Gegenwart 117
»als ob« 61, 63; see also: *Fiktion*.
Annahme der Gegenwart 117
Anruf, ewiger 135, 147, 149
Anschauung 100, 222, 264
anthropocentric 38
anthropomorphism 132 f., 178, 180, 232
Anthroposophie 68 f., 97
Assyria 212
»Atheistische Theologie« 187, 188, 224
attribute 118, 161 f.; see also: *Eigenschaft*.
Augenblicke 48, 84, 87, 99, 100, 104 f., 116, 119, 126 f., 135, 142; see also:
moment.

Ausschließlichkeit der Beziehung 90, 91, 92, 94, 100

Avesta 65

Avotb 144

B

Babylonia 212

Begegnung 85, 87, 112–115, 139, 148, 159, 160, 264, 268; see also: *confrontation*.

Berlin 175, 205

Berufung des Menschen 145, 147

between 160, 199; see also: *zwischen*.

Between (Dazwischen), (obstacle) 23, 37, 157, 158, 159, 160, 161, 248

Bewährung 135, 140, 143, 145, 147, 150

Bewegung der Welt 147 f., 266 f.

Beziehung 50, 62, 72–75, 88–96, 99–135, 139, 141–147, 151 f., 264 f., 268;
see also: *Ausschließlichkeit der Beziehung*; *Dynamik der Beziehung*; *relation*.

~, reine 124, 127, 128, 134, 139, 142, 143, 144, 268

Bible, Biblical 17, 31, 118, 139, 140, 183, 184, 203, 216, 218, 225, 226, 229, 235,
236, 237, 241, 251

Genesis 66, 183, 230, 231, 232, 235

Exodus 149, 198

Kings I 237 f.

Isaiah 139, 140, 183

Psalms 146, 211, 213

Job 92, 218, 225

Book of Song of Songs 231

~, Buber-Rosenzweig's translation 66, 149, 183 f., 185, 201, 235, 241

Biologismus 51 f., 55

Blau-Weiß (youth organization) 194

Briefwechsel 21, 22, 23, 24, 188, 226; see also: *Letters of Buber from*
1919–1920.

Buddhism 35, 123, 257

C

Cassel 194

Catholic 172, 180, 206

Chaos 116, 255

Chassidismus See: *hasidic*; *Hasidism*.

Cheruth See: *Herut*.

Chinese 47, 212, 239

Christ 158, 162, 180

Christian 162, 175, 183, 184, 196, 206, 238, 241

Christianity 47, 180, 181, 194, 206, 212, 238, 239

community 34, 160, 209, 228, 239, 251; see also: *Gemeinde*, *Gemeinschaft*.

confrontation 22, 24, 34, 106, 122, 162, 214, 215, 217, 218, 219

Confronted (Gegenüber) 23, 101, 103, 121, 148, 158, 159, 160, 161, 162, 166,
177, 220, 248

Confronter 37, 94 f., 122, 203, 218, 219, 232; see also: *Eternal Confronter*.

Copernican revolution 170

correlation 167, 168 f., 199, 256

Creator / creation 199, 222, 224, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 252,
255, 256, 257; see also: *Schöpfung*.

cyclical (time) 257; see also: *Zeit*.

D

Daniel, Gespräche von der Verwirklichung (1913) 24, 36, 37, 63, 67, 84, 85, 87,
93, 95, 99, 107, 108, 111, 117, 127, 141, 158, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 223

Das Wort und die geistigen Realitäten (The Word and the Spiritual Realities)

20, 21, 156, 170 f., 178, 195, 230, 232, 240, 248, 249

Dazwischen See: *Between*.

decision (Entscheidung) 215, 216, 218, 220, 221, 222, 256; see also:
Entscheidung.

demon 37, 157, 158, 160, 161

Der Brenner (journal) 171, 172, 178, 179, 180, 248, 249

Der Jude (journal) 155, 168, 169, 186, 187, 188, 248, 251

dialogical principle 19, 20, 24, 136, 161, 164, 171, 190, 195, 215, 249

dialogical thinking 17 ff., 23, 24, 115, 155, 156, 158, 159, 160, 170, 181, 189,

190, 191, 194, 195, 198, 215, 216, 217, 218, 222, 226, 236, 240, 259

dialogue 17, 19, 20, 24, 25, 35, 112, 166, 182, 183, 194, 198, 214, 216, 217, 218,

219, 223, 226, 235, 236, 255

~ and speech 222

Die Kreatur (ecumenical journal) 205, 206, 207

Ding (das) 59, 74, 83–88, 90, 94, 97, 98, 100, 102, 104, 107, 115, 117, 133, 262,
264, 266; see also: *Werk*.

dogma 136, 209, 210, 269, 270

Dogmatik 56, 119, 136

draft of 1919 20, 22, 155, 163, 164, 195, 228

Du [Du sagen] 34, 84, 87-96, 98-115, 117, 119-132, 134, 141-148, 150-152, 179, 210, 260, 263-265, 268, 269, 270; see also: *Erhebung zum Du*; *Thou*.

~, eingeborenes 95, 106, 107, 109, 121, 268

~, ewiges [absolutes] 108 f., 111, 114, 121-124, 127, 131-134, 139, 142-144, 164, 268; see also: *Absolute Thou*; *Eternal Thou*.

~-Momente 99, 107 f., 111, 124, 127, 143

~-Welt 94, 95, 96, 99, 106, 107, 108 f., 111, 119, 124, 127, 134, 143, 147; see also: *Thou world*.

Dualität 59, 64, 65 f., 98, 99, 105, 118, 157, 158, 262, 266

Dynamik der Beziehung 119

E

ecstatic union 118 f., 223; see also: *Unity / union*.

education 183, 186, 190, 198, 211

ehyeh asher ehyeh 31, 149, 216

Eigenschaft 88, 99, 100, 102, 103, 135

Einsamkeit 134, 142, 147, 180, 269; see also: *I-solitude (Icheinsamkeit)*.

Einung 66, 106, 117-119, 125; see also: *Unity / union*.

Empfangen 140 f.

Empirie 66, 79, 106, 139; see also: *Erfahrung*.

Enlightenment (age of) 29

Entscheidung 63 f., 91 f., 101, 112, 132, 148, 222, 260, 263 f., 267; see also: *decision*.

Entwicklung (evolution) 51 f., 56, 92 f., 105-107

Er-Es See: *He-It*.

Erfahrung 82-92, 95, 96-107, 114, 117, 141, 144, 230, 263, 265, 268; see also: *Empirie*.

~swelt 97

Erhebung zum Du 143

Erkennen 118, 140, 141 f., 265

Erlebnis 76 f., 85, 99, 108

Es 82, 84-88, 90 f., 93-115, 117, 120, 122, 127, 131-133, 141-147, 150-152, 157, 264 f., 267-269

~welt See: *It-World*.

Eternal Confronter 31, 216

Eternal Thou 35, 159, 180, 231, 232; see also: *Du*; *God as Thou*.

ethics 30, 49, 57, 61-66, 71, 167, 168, 233, 269

~, Categorical Imperative 168

evolution See: *Entwicklung*.

Ewiges Du See: *Du*.

existential 18, 19, 172, 181, 203, 204, 206, 236, 238

F

Far Eastern religions 31, 212, 216, 239

Fiktion 51 f., 61-63, 77, 91 f., 98, 101; see also: 'als ob'.

Frankfort 21, 39, 185, 189, 190, 192, 194, 195, 202, 252

Frankfurter Bund 205

freedom / Freiheit 21, 39, 53, 61, 63, 101, 132, 134, 148, 151, 185, 189, 190, 192, 194, 195, 199, 252, 267 f.

Funktionalisierung 50 f., 58, 64, 65, 71, 73, 80 f., 82

G

galley sheets of 'Ich und Du' 21, 204, 207, 216, 218, 220, 225, 226, 230, 249, 256

Ganzheit des Menschen 113 f.

Gebet See: *prayer*.

Gebot 62, 134-136, 143; see also: *Gesetz*.

Gefühl 73-75, 78, 86, 94, 112, 119, 129, 145 f., 268

Gegenstand 79, 83, 95, 97, 100, 104 f., 106, 107, 111, 127, 141, 146, 265, 268; see also: *Ding*.

Gegenüber (das) 87, 94, 101, 103, 121, 122, 127, 157, 159, 265; see also: *Confronted*.

Gegenwart 47-49, 81, 87, 92, 100 f., 103-105, 108 f., 111, 113 f., 117, 120, 122, 127, 131, 133, 136, 140 f., 145-148, 150-152, 264 f., 268; see also: *Akzeption der Gegenwart*; *presence*; *Absolute Presence*.

Geheimnis 59, 60, 67, 100, 108, 135, 145, 152, 266

Geist 49, 51, 53, 58-61, 67, 71, 74, 80 f., 95, 96, 108, 112-114, 126, 130 f., 133, 146, 149, 150, 179, 182, 237, 260, 263, 266-268

Gemeinde 34, 144, 210, 269, 270

Gemeinschaft 30, 51, 52 ff., 142, 143, 144, 148 f., 152; see also: *community*.

German 184, 201

Geschichte 56, 109, 114, 120, 126, 132 f., 136, 138, 147-152, 228, 252, 269

Gesellschaft 52, 55 f., 58, 65, 71; see also: *Gemeinschaft*.

Gesetz 50, 52, 56, 59, 62-64, 133, 135 f., 210, 256, 265, 269, 270; see also: *Gebot*.

Gestalt 59, 61, 90, 91, 92, 134, 136, 150, 151, 152, 264, 268

Glaube(n) 52, 59, 124, 129 f., 142, 144, 151, 206 f., 229, 238 f., 241; see also: *Two types of Faith*.

Gnade 87, 113, 173, 263, 267

gnostic 37, 230, 234

God / Gott 29, 30, 31, 34, 35, 37, 38, 50, 53 f., 56, 60-65, 67, 68, 73, 76, 78 f., 99, 108 f., 111, 116, 118, 120, 122, 123-125, 129-136, 139-152, 156-166, 168, 171, 173-181, 187, 190, 192, 198, 199, 203, 206, 207-210, 223-225, 228, 231-239, 248, 255, 257, 259, 263, 267-269, 270
~ as He 31, 34, 37, 130, 132 f., 156, 157, 174, 176, 178, 179, 180, 228, 231, 232, 234, 235, 237, 248, 254, 255, 256, 259, 267
~ as Thou 166, 173, 174, 176, 177, 179, 181, 221, 231, 232, 237, 267; see also: *Eternal Thou*.

Götze 54, 78 f.

Gottentlaufene Schöpfung 108, 133, 147 f., 151; see also: *Abfall der Schöpfung*.

Greece 212

Greek 39, 257

Grundwort (das heilige) 34, 35, 88, 98, 120, 143, 144, 229, 254, 262, 263, 266-268; see also: *primary word*.

~ Ich-Du 88, 217, 254, 262, 264

~ Ich-Es 88, 105, 229, 254, 262, 264

Gruppe See: *Gemeinschaft*; *Volk*.

Gruppengötter 53 f.

guilt 236

Gut und Böse 62-66, 118

H

Halakha 240, 241

hasidic 99, 108, 115, 116, 143, 155, 161, 186, 189, 190, 192, 201, 217

Hasidism 20, 164, 184, 189, 190, 196, 200

Hebrew 32, 39, 140, 141, 144, 146, 163, 184, 192, 196, 198, 200, 201, 203, 208, 209, 213, 254, 256

He-It (Er-Es) 227, 234, 254, 255, 256, 257

Heppenheim 185, 189, 190, 194, 248

Herut (Cheruth) 30, 32, 47, 76, 109, 164, 165, 174, 191, 202

Hoffnung 47

Holocaust 183, 184

Hypostase 65, 118, 121 f.

hypostatization 118, 121 f., 157, 158, 161, 162, 232

I

I / Ich 34, 77, 87 f., 92-94, 98, 101 f., 105 f., 109, 114, 117, 119-123, 128, 131, 142, 144, 146, 148, 179, 210, 262, 264, 266, 268, 269, 270; see also: *Ablösung des Ich*; *Absolute I*; *I-It*; *I-solitude*; *I-Thou*.

I-It (Ich-Es) 17, 22, 29, 32, 35, 36, 158, 160, 161, 168, 227, 229, 230, 233, 254, 255, 256, 257; see also: *Grundwort*.

I-solitude (Icheinsamkeit) 171, 173, 179; see also: *Einsamkeit*.

I-Thou (Ich-Du) 9, 17, 21, 22, 29, 32, 35, 36, 87, 88, 95, 101, 117-119, 123, 142, 148, 158, 159, 160, 161, 168, 170, 173, 179, 181, 208, 210, 215, 216, 219, 225, 227, 229, 230, 233, 234, 254, 255, 256, 257, 264, 270; see also: *Grundwort*.

I am yours 199, 200

idealism 191, 207, 217, 218, 221, 223, 229, 230, 233, 236, 254

Idee 90, 98, 114, 207, 268

illumination / inspiration (moment of) 92, 174, 177, 212

India 115 f., 212

Individualismus 95, 126, 128

Inspiration 92, 212; see also: *illumination*.

Islam 230

Israel 208 f., 237

Eretz Israel (the land of Israel) 208 f.

Palestine 39, 163, 164, 175, 200, 201

It-World (Es-Welt) 30, 33, 34, 35, 36, 37, 86, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 108, 111, 114, 115, 117, 120, 127, 131, 132 f., 160, 180, 268

J

Jetzt und Hier 138, 148

Jew 163, 175, 180, 196, 201, 204, 206, 238, 241, 253
eternal ~ 241

Jewish 162, 183, 184, 188, 203, 204, 226, 240

Judaism 62, 167, 168, 169, 204, 206, 212, 238, 239, 251
rational ~ 167, 241

K

Kausalität 67, 132

Kind 93 f., 95, 105-107, 116, 124, 267

Kontinuität / Kontinuum 77, 79, 96, 108 f., 111, 119, 123, 124, 127, 142 f., 144, 257

Korrelation See: *correlation*.

Kreaturgefühl 73, 268

Kult 142, 144, 151

~gesetz 136; see also: *Gesetz*.

Kultur 54, 55-58, 71, 132

~kritik 56 f.

Kunst 49, 58–61, 69, 71, 78, 90–92, 100, 104, 112, 114, 120 f., 132, 138, 265;
see also: *aesthetics*.

L

Leben 51, 52, 55, 56, 58, 62, 97, 99, 105, 107, 109, 121, 123, 124, 142, 143, 144,
148, 151
Lehrhaus 21, 22, 24, 39, 47, 58, 108, 169, 185, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 203, 211, 213, 248, 249
Letters of Buber from 1919–1920 21, 22, 156, 163, 164; see also: *Briefwechsel*.
Liebe 87–90, 100, 103, 112, 127, 132, 222, 264, 268

M

magic 157, 158, 209, 210, 212, 251, 253, 269
manuscript of 'Ich und Du' 216, 222, 249
Marburg school 166
Marcionites 184, 234
materialism 229
Mensch 72 f., 75, 79, 87, 92 ff., 105 ff., 108, 109, 112, 113, 118, 133 f., 139, 140,
144, 148, 150, 151, 262, 266, 267, 268; see also: *Ganzheit des Menschen*.
Menschheit (unsichtbare) 49, 53, 65, 98, 145, 205
Metapher 68 f., 150, 180
metaphysical 34, 38, 166, 180, 208, 238, 257
Middle Ages 29
Mishnaic 144
Mishneh Torah 198
Mitzwoth 241
moment (Augenblick) 30, 34, 36, 37, 77, 84, 99, 107 f., 111, 124, 127, 139, 143,
175, 218, 219, 220, 223, 252, 257; see also: *Augenblicke*; *Du-Momente*.
thou-moments 34, 36, 37, 219; see also: *Du-Momente*.
monologue 183, 236, 237
mutuality 199
mysterium tremendum 208
mystery 157, 158, 209, 210, 212, 251, 253, 269
mystical 29, 30, 34, 35, 155, 160, 185, 187, 189, 214, 215, 219, 223, 225, 230, 237
~ union 159, 160, 161, 162; see also: *Unity / union*.
mysticism 117–119, 123, 159, 162, 167, 179, 185
myth 116, 132, 135, 157, 158, 161, 209, 210, 269, 270
mythology 167

N

Name (der) 131, 235, 268
nationalism 30, 52–54, 78, 167, 194
Naturvölker See: *primitive society*.
nature (tree) 38, 89 f., 100–102, 104 f., 109, 111 f., 130–132, 136, 148, 181,
214–218, 222, 230, 231, 255–257, 267
neo-Kantian 166 f., 169, 255
neoplatonic 180, 186
New Testament 47, 184, 232
Gospel according to John 181, 232, 235
Nichts (das) 63, 81, 116, 268
Nichttun 113

O

Offenbarung 62, 136–151, 210, 265, 268 f., 270; see also: *revelation*.
olam 66, 235
Organismus 55 f.
orientation / Orientierung 37, 67, 69, 73, 94, 107 f., 117, 127, 139, 214

P

pagans / paganism 212, 238, 251, 252, 253, 257
Palestine 39, 163, 164, 175, 200, 201; see also: *Israel*.
panentheism 31
pantheism 31, 220, 225, 229, 237, 255
past (Vergangenheit) 37; see also: *Vergangenheit*.
Persia 212
Person 71 f., 115, 126 f., 139, 142, 210, 251, 265, 268, 269, 270
phantom 31
philosophy 17, 18, 160, 257
~ of Judaism 204
~ of language 184, 236; see also: *Sprache / Sprechen*.
Plan of 1915 164
Plan of 1916 20, 155, 156, 195, 228
Plan of 1918 19, 22, 23, 37, 156–164, 166, 174, 188, 216, 221
Plan for a Second volume 207, 251
Plan for subsequent volumes 209–213, 231, 249, 251, 259, 269
Platonic Ideas 197
Pluralität 60 f., 127, 133, 178

poetic 35

poetry 17, 220

Polarität 62, 64, 74, 101 f., 148

Prague 164, 187

prayer (Gebet) 17, 59, 130 f., 145 f., 151, 207, 209–213, 227, 237, 251, 253, 256, 269

presence (Gegenwart) 17, 30, 37, 131, 159, 208, 225; see also: *Gegenwart*; *Akzeption der Gegenwart*; *Absolute Presence*.
~ (Shechina) 35

present 9, 37

primary word, basic word (Grundwort) 34, 35, 254–256; see also: *Grundwort*.

primitive man / society 93, 107

prolegomena to a philosophy of religion 22, 163, 164, 165, 191, 208, 248

prophecy 92

~ of Daniel 129, 175

prophet 92, 209, 210, 218, 251, 269

Protestant 206

psychological / Psychologie 19, 30, 57, 69, 71–80, 102, 112, 123, 139, 140, 180, 208

R

Rabbinic 167, 184

rationalism 229

rationalist 166, 167

Raumzeit 66, 127; see also: *Zeit*.

realization (Verwirklichung) 20, 37, 158, 214, 215, 217, 219, 223, 224, 225;
see also: *Verwirklichung*.

redemption 161, 162, 167, 229, 232, 235; see also: *salvation*.

Reflexion 64, 146

Reich Gottes 151 f., 157, 209, 210, 269, 270

relation 17, 18, 20, 34, 158, 160–163, 168, 178, 199, 200, 229, 256; see also: *Beziehung*.

Relativierung 50–55, 110, 126, 135

religion 30, 32, 34, 39, 43, 47–81, 108, 110, 117, 119 f., 122, 127, 131–138, 141, 146–152, 156, 157, 168, 178, 191, 199, 204, 205, 207, 209, 212, 227, 228, 238, 251, 253, 256

~ as Presence 22–25, 29–34, 39, 43, 111–125, 163, 166, 167, 174, 177, 182, 188, 209, 210, 211, 214–217, 219, 223, 234

~ as Presence and God as Presence 191, 192; see also: *God as Thou*.

~ as Presence (the course) 39, 40, 190–197, 202, 248–249

Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums or *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* 20, 167, 168, 199, 248

religions 60 f., 127, 132 ff., 136, 138, 151, 209, 210, 212, 239, 251, 253

religious 19, 22, 49, 54–56, 59–66, 68 f., 71, 73–81, 121, 126, 128, 138, 140, 205, 209, 212, 269

revelation 37, 167, 209, 231, 235, 252; see also: *Offenbarung*.

Reziprozität 102, 164, 218

Richtung 95, 145

Ritualistik 56; see also: *Kult*.

Rückbiegung 145–147, 150 f.

S

Sabbath 241

sacrifice 195, 209, 212, 251, 253

salvation 238; see also: *redemption*.

Scheinwelt 114, 123

Schichten See: *Weltschichten*.

Schöpfung 59, 62, 95, 105, 106, 108, 133, 147, 264, 266; see also: *Abfall der Schöpfung*; *Gottentlaufene Schöpfung*; *Creator / creation*.

Seele 48, 64 f., 72–74, 77–80, 85 f., 101, 112, 136, 139, 141, 263 f.

Sein 59 f., 72, 102, 109, 149

~sbindung 59 f.

shechina 35, 144

Sinn 62 f., 134 f., 140 f., 142, 145, 147, 265, 268

Sittengesetz 61 ff., 66, 136

social 19, 29, 30, 220; see also: *Gemeinschaft*; *Gesellschaft*.

sociological 30

solitude of the I 171; see also: *Einsamkeit*.

Sollen 135

speech-thinking 229; see also: *Sprache / Sprechen*.

spirit 181, 182, 221

Sprache / Sprechen 35, 60, 181 f., 221, 222 f., 229, 260, 266

Stern der Erlösung or *Star of Redemption* 21, 24, 47, 99, 103, 104, 145, 149, 150, 175, 182, 188, 189, 191, 194, 195, 198, 203, 212, 222, 223, 226, 227, 230, 236, 239, 248, 249, 251, 252, 254

stenogram (stenographer) 23, 34, 39, 40, 66, 129, 146, 177, 193, 196, 197, 202

Subjektivität 75, 77, 79, 93, 109, 126, 133

substance 31, 67, 99, 118, 157–159

Symbol 68, 138

T

- Tätigkeit des ganz gewordenen Menschen* 113
Talmud 185, 191, 211, 254 f.; see also: *aggada*.
Tao / Taoism 47, 239
Tat 91 f., 101, 102, 104, 132, 136, 140, 150, 263, 264
Tetragrammaton 235
 The Builders 224, 241
theological 180
theology 17, 18, 179, 184, 187, 204, 205, 208
theomorphism 231
theophany 150, 152, 156, 157, 160
Thou See: *Du; I-Thou*.
 divine ~ 17, 164
 ~ in itself 164, 174
 infinite ~ 164
 ~ moments See: *moments*.
 ~ relation 36, 37, 156, 214, 215, 217, 223
 the ~ 200
 true ~ 173
 ~ world 32, 33, 34, 35, 37; see also: *Du-Welt*.
Tora 241
Totalität 122
Tragödie des Menscheistes 133
translation 183, 185, 193, 201, 202, 235, 238, 241; see also: *Bible, Buber-Rosenzweig's translation*.
Transzendenz 78, 79, 120
tree 38, 230, 231; see also: *nature*.
Trieb 75, 78, 106
Tun 134 f., 136, 141; see also: *Tätigkeit; Tat*.
Two types of Faith 238; see also: *Glauben*.
 Emunah 238
 Pistis 238

U

- Umkehr* 117 f., 147 f., 267
Unbedingte (das) 109, 135
unbewußt 89 f.
Unconditioned 20, 31, 174
Ungeschiedenheit 95, 105, 106 f., 117, 118, 126, 140

- Unity / union* 20, 95, 118 f., 123, 160, 161, 214; see also: *mystical union*.
Universalität 60, 81
Unmittelbarkeit 65, 115, 122 f., 127, 141 f., 146, 264, 268
Urform(en) 173, 210, 251, 253, 270
Urphänomen 51, 136, 138 f., 163
Urteil 64 f.

V

- Verbundenheit* 94, 268
Vereinigung See: *Unity / union*.
Vergangenheit 48, 104 f., 108, 111, 122, 131, 147; see also: *past*.
verheben 51, 60, 109, 113
Vernunft 61
Verwirklichung 60, 92, 95, 101, 103 f., 106, 108, 117, 121, 143, 145, 263 f.; see also: *realization*.
Vielheit See: *Pluralität*.
Volk 53 f., 55, 61, 149; see also: *Gemeinschaft*.

W

- Wahrnehmung* 95, 106
We 128, 255; see also: *community*.
 ~ - it 255, 256
Weg 47, 49, 61 f., 70, 82, 112 f., 118, 119, 126 f., 133 f., 136, 138, 143, 147, 150-152, 238, 261
Welt / world 67, 72 f., 78, 80, 83, 84, 86, 88, 90, 91, 94, 95, 98, 100, 108, 114, 116, 124, 127, 134, 139 ff., 143, 145, 146, 147, 148, 150, 230, 238, 252, 257, 265, 266, 267, 268
 ~schichten 95, 106, 117
 ~zeit 66, 119, 149, 235
Werk 90 f., 100, 102, 104, 107, 112, 121, 132, 157, 159, 264; see also: *aesthetics; Ding*.
Werte 98, 114
Wesensakt 222, 264, 266, 268
Wille 72, 113, 121, 146, 231
Wirklichkeit 48-50, 60, 62, 64, 69, 77, 79, 81, 91 f., 101 f., 104, 107, 109, 117, 119, 123, 128, 138-140, 143 f., 148, 265
Wisdom 162
Wissen 78, 134, 135, 141

Wissenschaft 66–69, 71, 73, 139

Word 50, 56, 120, 130, 149, 150 f., 157, 162, 181, 182, 208, 228, 232, 254, 260, 262, 269

Z

Zeit 49, 51, 66, 101, 104, 108, 116, 127, 131, 143, 144, 149; see also: *Raumzeit; Weltzeit.*

Zionism / zionist 155, 164, 167, 168, 169, 185, 187, 188, 194

Zweiheit / Zwiefältigkeit See: *Dualität.*

zwischen 112, 144; see also: *between.*

MARTIN BUBER IM VERLAG LAMBERT SCHNEIDER
HEIDELBERG

Schriften zur Philosophie

Ich und Du

9. Auflage 1977 (mit dem Nachwort Oktober 1957). 160 Seiten.

Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben

Neuausgabe (3. selbständige Auflage) 1978, mit einem Anhang von LOTHAR STIEHM: *Zur Editions-geschichte von »Zwiesprache«*. 87 Seiten.

Das dialogische Prinzip

3., verbesserte und um ein Namenverzeichnis ergänzte Auflage 1973. 323 Seiten.

Inhalt: Ich und Du (mit dem Nachwort Oktober 1957). – Zwiesprache. – Die Frage an den Einzelnen. – Elemente des Zwischenmenschlichen. – Nachwort: Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. – Namenverzeichnis.

Das Problem des Menschen

4., um ein Namenverzeichnis ergänzte Auflage 1971 (12.–14. Tausend). 172 Seiten.

Inhalt: Vorbemerkung. – I. Der Weg des Problems: 1. Die Fragen Kants. 2. Von Aristoteles bis Kant. 3. Hegel und Marx. 4. Feuerbach und Nietzsche. – II. Versuche unserer Zeit: 1. Die Krisis und ihr Ausdruck. 2. Die Lehre Heideggers. 3. Die Lehre Schellers. 4. Ausblick. – Namenverzeichnis.

Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie:

Urdistanz und Beziehung

4., verbesserte Auflage 1978, mit einem editorischen Anhang von LOTHAR STIEHM (samt ergänzenden Texten). 59 Seiten.

Inhalt: I. Das Prinzip des Menschseins. – II. Mit den Dingen. – III. Mit den Menschen. – IV. Die Vergegenwärtigung. – Editorischer Anhang (mit ergänzenden Texten).

Der Mensch und sein Gebild

1955. 53 Seiten.

Logos. Zwei Reden

1962. 72 Seiten.

Inhalt: Das Wort, das gesprochen wird. – Dem Gemeinschaftlichen folgen.

Schuld und Schuldgefühle

Vorlesung an der School of Psychiatry in Washington 1957. 2., verbesserte Auflage 1978, mit einem editorischen Anhang von LOTHAR STIEHM (samt ergänzenden Texten). Ca. 100 Seiten.

Gottesfinsternis

Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. 1953. 163 Seiten. - 2., durchgesehene und um ein Namenverzeichnis ergänzte Auflage im Druck.

Inhalt: Vorwort. - Vorspruch: Bericht von zwei Gesprächen. - Religion und Realität. - Religion und Philosophie. - Die Liebe zu Gott und die Gottesidee. - Religion und modernes Denken. - Religion und Ethik. - Von einer Suspension des Ethischen. - Gott und der Menschgeist. - Anhang: Replik auf eine Entgegnung C. G. Jung's.

Bilder von Gut und Böse

3. Auflage 1964. 76 Seiten.

Inhalt: Vorwort. - Erster Teil: I. Der Baum der Erkenntnis. II. Kain. III. Einbildung und Trieb. - Zweiter Teil: I. Die Urprinzipien. II. Die Lüge am Sein. - Dritter Teil: I. Wahrheit der Mythen. II. Unser Ausgangspunkt. III. Das erste Stadium. IV. Das zweite Stadium. V. Das Böse und das Gute.

Zwei Glaubensweisen

1950. 178 Seiten. - 2., durchgesehene und um ein Namenverzeichnis ergänzte Auflage im Druck.

Reden über Erziehung

Neuausgabe (7., verbesserte Auflage der Gesamtausgabe) 1978, herausgegeben von LOTHAR STIEHM. In 2 Teilen. - Teil I: *Reden über Erziehung*. Ca. 90 Seiten. (*Inhalt:* Vorwort. - Über das Erzieherische. - Bildung und Weltanschauung. - Über Charaktererziehung.) - Teil II: *Materialienband*. Ca. 100 Seiten (mit textkritischem Apparat, ergänzenden Texten, Kommentar, Bibliographie und Registern).

Der utopische Sozialismus

2. Auflage des ursprünglich »Pfade in Utopia« genannten Werkes, 1967. 271 Seiten. - 3., verbesserte Auflage 1979, mit einem editorischen Anhang von LOTHAR STIEHM, im Druck.

Inhalt: Vorwort. - Der Begriff. - Die Sache. - Die Ersten. - Proudhon. - Kropotkin. - Landauer. - Versuche. - Marx und die Erneuerung der Gesellschaft. - Lenin und die Erneuerung der Gesellschaft. - Noch ein Experiment. - In der Krisis. - Zwischen Gesellschaft und Staat.

Zwischen Gesellschaft und Staat

1952. 42 Seiten.

Die Schrift

Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig
Neuausgabe [mit Einarbeitung der letzten Änderungen Bubers]

Die fünf Bücher der Weisung

[Pentateuch / Die fünf Bücher des Moses]. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 9., abermals durchgesehene und verbesserte Auflage 1976 der neubearbeiteten Ausgabe von 1954. 582 Seiten. Mit einer 46seitigen Beilage: MARTIN BUBER: *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, und einem Beilageblatt: *Vorbemerkung zur 9. Auflage*.

Inhalt: Das Buch Im Anfang [Genesis]. - Das Buch Namen [Exodus]. - Das Buch Er rief [Leviticus]. - Das Buch In der Wüste [Numeri]. - Das Buch Reden [Deuteronomium].

Bücher der Geschichte

Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 7., abermals durchgesehene und verbesserte Auflage 1978 der Ausgabe von 1955. 519 Seiten.

Inhalt: Das Buch Jehoschua [Josua]. - Das Buch Richter. - Das Buch Schmueel [Samuel]. - Das Buch Könige.

Bücher der Kündigung

Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 7., abermals durchgesehene und verbesserte Auflage 1978 der Ausgabe von 1958. 784 Seiten.

Inhalt: Das Buch Jeschajahu [Jesaja]. - Das Buch Jirmejahu [Jeremia]. - Das Buch Jecheskel [Hesekiel]. - Das Buch der Zwölf: Hoshea [Hosea]. Joel. Amos. Obadja. Jona. Micha. Nachum [Nahum]. Chabakkuk [Habakuk]. Zfanja [Zefanja]. Chaggai [Haggai]. Secharja [Sacharja]. Malachi [Maleachi].

Die Schriftwerke

Verdeutscht von Martin Buber. 4., verbesserte Auflage 1976 der neubearbeiteten Ausgabe von 1962. 701 Seiten. Mit einer 26seitigen Beilage: MARTIN BUBER: *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift*.

Inhalt: Das Buch der Preisungen [Psalmen]. - Das Buch Gleichsprüche [Die Sprüche Salomos]. - Das Buch Ijob [Hiob]. - Die fünf Rollen: Der Gesang der Gesänge [Das Hohelied Salomos]. Das Buch Rut. Das Buch Wehe [Die Klagenlieder Jeremias]. Das Buch Versammler [Der Prediger Salomo]. Das Buch Ester. - Das Buch Daniel. - Das Buch Esra. - Das Buch Nechemja [Nehemia]. - Die Begebenheiten der Tage [1. und 2. Buch der Chronik].

Das Buch der Preisungen

[Psalmen]. Verdeutscht von Martin Buber. 8., durchgesehene Auflage 1975 der neubearbeiteten Ausgabe von 1958. 209 Seiten. Mit einer 11seitigen Beilage: MARTIN BUBER: *Zur Verdeutschung der Preisungen*.

Schriften zur Bibel

Moses

3. Auflage 1966. 248 Seiten.

Inhalt: Vorwort. – Sage und Geschichte. – Israel in Ägypten. – Legende des Anfangs. – Der brennende Dornbusch. – Göttliche Dämonie. – Mose und der Pharao. – Passah. – Das Wunder am Meer. – Sabbat. – Die Murrenden. – Die Schlacht. – Jethro. – Der Adlerspruch. – Der Bundesschluß. – Die Worte auf den Tafeln. – Der eifernde Gott. – Der Stier und die Lade. – Der Geist. – Das Land. – Der Widerspruch. – Der Baal. – Das Ende. – Sachregister.

Der Glaube der Propheten

1950. 335 Seiten. – 2., durchgesehene und um Register ergänzte Auflage im Druck.

Inhalt: Vorwort. – Einleitung. – Der Geschichtssang der Debora. – Zum Ursprung hin: 1. Der Landtag zu Sichem. 2. Am Sinai. 3. JHWH und Israel. – Der Gott der Väter. – Heiliges Ereignis. – Die großen Spannungen: 1. Göttlicher und menschlicher König. 2. JHWH und der Baal. 3. Der Kampf und die Offenbarung. – Die Wendung zum Kommenden: 1. Um die Gerechtigkeit. 2. Um die Liebe. 3. Die theopolitische Stunde. – Der Gott der Leidenden: 1. Gegen das Heiligtum. 2. Die Frage. 3. Das Mysterium.

Königtum Gottes

3., neu vermehrte Auflage 1956. LXIV, 223 Seiten.

Inhalt: Vorwort zur 1., 2. und 3. Auflage. – 1. Der Gideonspruch. – 2. Richterbücher und Richterbuch. – 3. Das Gotteskönigtum im alten Orient. – 4. Der westsemitische Stammesgott. – 5. JHWH der Melekh. – 6. Der Glaube Israels. – 7. Der Königsbund. – 8. Um die Theokratie. – Anmerkungen.

Elija

Ein Mysterienspiel. 1963. 75 Seiten. *Vergriffen.*

Schriften zum Chassidismus

Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott

Der Rabbi Israel ben Elieser, genannt Baal-Schem-Tow, das ist Meister vom guten Namen, Unterweisung im Umgang mit Gott. Aus den Bruchstücken gefügt von Martin Buber. 4., verbesserte Auflage 1978, im Anhang *Zur Erklärung* erweitert. Ca. 125 Seiten.

Inhalt: Vorwort. – Vom Erkennen. – Vom Eifer und vom Werk. – Von den heiligen Funken und ihrer Erlösung. – Wie man dienen soll. – Von Ferne und Nähe. – Von der Heimlichkeit. – Ein Gleichnis vom Gebet. – Von der wahren Ausrichtung. – Von der Macht des Worts. – Von der Hingabe. – Von der Verbundenheit. – Von den ablenkenden Gedanken. – Von Gut und Böse. – Von Hochmut und Demut. – Von der zwiefältigen Bewegung. – Zur Erklärung.

Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre

7. Auflage 1977. 53 Seiten.

Inhalt: I. Selbstbesinnung. – II. Der besondere Weg. – III. Entschlossenheit. – IV. Bei sich beginnen. – V. Sich mit sich nicht befassen. – VI. Hier wo man steht. – Anmerkungen.

Die chassidische Botschaft

1952. 217 Seiten. – 2., durchgesehene und um ein Namenverzeichnis ergänzte Auflage im Druck.

Inhalt: Vorwort. – I. Spinoza, Sabbatai Zwi und der Baalschem. – II. Die Anfänge. – III. Der Grundstein. – IV. Geist und Leib der Bewegung. 1. Geist. 2. Leib. – V. Sinnbildliche und sakramentale Existenz. 1. Die sinnbildliche Existenz in der Welt der Prophetie. 2. Die sakramentale Existenz in der Welt des Chassidismus. – VI. Gott und die Seele. – VII. Gottesliebe und Nächstenliebe. – VIII. Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte.

Zwischen Zeit und Ewigkeit. Gog und Magog

Eine Chronik. 3., durchgesehene Auflage 1978, mit einem editorischen Anhang von LOTHAR STIEHM. 425 Seiten.

Sammelbände

Hinweise

Gesammelte Essays. 2., durchgesehene Auflage im Druck. Ca. 350 Seiten.

Inhalt u. a.: Bücher und Menschen. – Die Lehre vom Tao. – Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit. – Biblisches Führertum. – Was soll mit den Zehn Geboten geschehen? – Mein Weg zum Chassidismus. – Zu Bergsons Begriff der Intuition. – Alfred Mombert. – Moritz Heimann. – Franz Rosenzweig. – Drei Sätze eines religiösen Sozialismus. – Nationalismus. – Gandhi, die Politik und wir. – Was ist zu tun? – Hoffnung für diese Stunde. – Abstrakt und Konkret. – Geltung und Grenze des politischen Prinzips.

Nachlese

1965. 267 Seiten.

Inhalt u. a.: Ein Realist des Geistes. Zu Albert Schweitzers 80. Geburtstag. – Erinnerung an Hammarskjöld. Eine Rede. – Über Leo Schestow. – Über Richard Beer-Hofmann. – Hermann Hesses Dienst am Geist. Ansprache. – Authentische Zweisprachigkeit (Ludwig Strauss). – »Seit ein Gespräch wir sind«. Bemerkungen zu einem Vers Hölderlins. – Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee. – Gemeinschaft und Umwelt. – »Erziehen«. Zum 90. Geburtstag von Paul Geheeb. – Die Aufgabe. – Über den Kontakt. – Stil und Unterricht. – Ein Beispiel. Zu den Landschaften Leopold Krakauers. – Religion und Gottes Herrschaft. (Zu Leonhard Ragaz). – Fragmente über Offenbarung. (A. Der Platz der Vernunft in der Offenbarung. B. Vom Wesen der Autorität in der Religion. C. Die exkl-

sive Haltung der Religionen.) – Gläubiger Humanismus (Dankrede nach der Verleihung des Erasmus-Preises). – Über Religionswissenschaft. – Philosophische und religiöse Weltanschauung. – Zur Situation der Philosophie. – Heilung aus der Begegnung. Zu Hans Trübs gleichnamigem Buch. – Von der Verseeleung der Welt. – Das Unbewusste (Notizen von einem Seminar in der School of Psychiatry in Washington). – Politik aus dem Glauben. – Ein Gespräch mit Tagore. – China und wir. – Über den »bürgerlichen Ungehorsam«. Zum 100. Todestag von Henry Thoreau. – Über die Todesstrafe. – Das edle Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens. – Zur Ethik der politischen Entscheidung. – Zum Problem der »Gesinnungsgemeinschaft«. – Zur Klärung des Pazifismus.

Geleitwort zu: Ernst Simon, Brücken

Gesammelte Aufsätze. 1965. 531 Seiten.

Autobiographische Fragmente und Briefe

Begegnung. Autobiographische Fragmente

Neuausgabe (3., verbesserte Auflage) 1978. Mit einem Nachwort von ALBRECHT GOES und Editorischen Anmerkungen von LOTHAR STIEHM. 115 Seiten.

Inhalt: 1. Die Mutter. – 2. Die Großmutter. – 3. Sprachen. – 4. Der Vater. – 5. Die Schule. – 6. Die zwei Knaben. – 7. Das Pferd. – 8. Philosophen. – 9. Wien. – 10. Ein Vortrag. – 11. Sache und Person. – 12. Der Zaddik. – 13. Der Stab und der Baum. – 14. Frage und Antwort. – 15. Eine Bekehrung. – 16. Bericht von zwei Gesprächen. – 17. Samuel und Agag. Anhang: I. Anfänge. – II. Versuch einer Auskunft. – III. Bücher und Menschen. Anmerkungen. – ALBRECHT GOES: Nachwort. – LOTHAR STIEHM: Editorische Anmerkungen.

Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten

In 3 Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von GRETE SCHAEDEER, in Beratung mit ERNST SIMON und unter Mitwirkung von RAFAEL BUBER, MARGOT COHN und GABRIEL STERN. Band I: 1897–1918. Mit einem Geleitwort von ERNST SIMON und einem biographischen Abriss »Martin Buber« als Einleitung von GRETE SCHAEDEER. (400 Briefe). 1972. 606 Seiten mit 1 Tafel und 21 Faksimiles. – Band II: 1918–1938. (596 Briefe). 1973. 722 Seiten mit 1 Tafel und 24 Faksimiles. – Band III: 1938–1965. (555 Briefe). 1975. 720 Seiten mit 1 Tafel und 30 Faksimiles.

Martin Buber und Ludwig Strauss: Ein Lebenszeugnis in Briefen

Herausgegeben und eingeleitet von TUVIA RÜBNER. 1978. Ca. 240 Seiten mit mehreren Abbildungen und Faksimiles.

Alfred Mombert: Briefe an Martin Buber

[22 Briefe]. In: ALFRED MOMBERT: Briefe 1893–1941. Ausgewählt und herausgegeben von BENJAMIN JOSEPH MORSE. 1961. 273 Seiten. [Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Bd. 26].

Über Martin Buber

Hugo S. Bergman: Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber

Herausgegeben von MOSHE BARASCH. In Vorbereitung für 1979. Ca. 300 Seiten mit 1 Tafel. [Phronesis. Eine Schriftenreihe, Band 1].

Ernst Simon: Martin Bubers lebendiges Erbe

1978. Ca. 130 Seiten, mit 1 Tafel.

Inhalt: Martin Buber und das deutsche Judentum. – Scholem und Buber. – Martin Buber, der Erzieher. – Martin Bubers lebendiges Erbe.

Jochanan Bloch: Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers

1977. 355 Seiten. [Phronesis. Eine Schriftenreihe, Band 2].

Roger Moser OFMCap.: Gotteserfahrung bei Martin Buber

Eine theologische Untersuchung. 1978. Ca. 420 Seiten. [Phronesis. Eine Schriftenreihe, Band 5].

Roy Oliver: Martin Buber. Der Wanderer und der Weg

Aus dem Englischen übersetzt von DOROTHEA FISCHER-BARNICOL. Mit einem Vorwort von HANS FISCHER-BARNICOL. 1968. 168 Seiten.

Inhalt: Adam: Der Wanderer. – Noah: Das wandernde Volk. – Abraham: Der Mensch auf dem Weg. – Moses: Das Volk auf dem Weg. – Der Psalmist: Am Ende des Menschenweges. – Jesaja: Der Weg dieser Welt. – Der Weg des Knechtes. – Literatur-Hinweise.

Dietmar Goltschnigg: Mystische Tradition im Roman Robert Musils. Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« im »Mann ohne Eigenschaften«

1974. 183 Seiten mit 4 Faksimiles (das unveröffentlichte Manuskript »Grenzerlebnisse«) und einer rd. 40seitigen synoptischen Tabelle der Textbelege. [Sammlung »Poiesie und Wissenschaft«, Bd. xxxiv]

Eugen Rosenstock-Huessy: Rückblick auf »Die Kreatur«

In: EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY: Ja und Nein. Autobiographische Fragmente. 1968. (S. 107–118).

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Horwitz, Rivka

Buber's way to "I and Thou": an histor. analysis and the first
publ. of Martin Buber's lectures "Religion als Gegenwart". -
Heidelberg: Schneider, 1978. (Phronesis; Bd. 7)

ISBN 3-7953-0456-3

NE: Buber, Martin: Religion als Gegenwart

The author, Dr. Rivka Horwitz is a German born Israeli, who is at present at the faculty of the Ben Gurion University, Be'er Sheva, Israel. As a graduate of the Hebrew University of Jerusalem, she received her PhD from Bryn Mawr College (United States) – her Dissertation: *Speech and Time in the Philosophy of Franz Rosenzweig*, 1963 – and has published many articles in scholarly journals in Israel and the United States; recently printed: *Buber im heutigen Israel* (in: *immanuel. Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel, Jerusalem / Freiburg i. Br.*, VI/1977; Hebrew in: *Jediot Acharonot*, February 3, 1978).

ΦΡΟΝΗΣΙΣ · Phronesis

Eine Schriftenreihe

Hrsg. von Lothar Stiehm

1 Hugo S. Bergman: Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber

Hrsg. von Moshe Barasch (The Hebrew University, Jerusalem). Ca. 300 S., mit 1 Tafel. *In Vorbereitung.*

2 Jochanan Bloch: Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers

1977. 355 S. »... weit über die zünftige Buberforschung hinaus von Wert und Bedeutung« (Zwi Werblowsky). »... ein Muster- und Meisterstück philosophischer Hermeneutik« (Joachim Günther).

3 Reinhard Veit: Der didaktische Ansatz von Franz Rosenzweig

1978. Ca. 160 S. *Im Druck.*

4 Wiebrecht Ries: Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka

1977. 159 S. »... eine Erörterung auf bedeutendem Niveau, ein ungewöhnlicher Beitrag zum weithin noch ausstehenden angemessenen Kafkaverständnis« (Hermann Schweppenhäuser).

5 Roger Moser OFM Cap: Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung

1978. Ca. 420 S. *Im Druck.*

