

hinein“ (105). Q. sieht hierin kein Problem, er stellt vielmehr klar: „Es ist eine zentrale Annahme meines Philosophierens, dass wir Kontingenz aushalten müssen“ (ebd.). Freilich dürften wir daraus nicht die falschen Schlüsse ziehen, „alles sei beliebig oder gleichermaßen absurd“ (ebd.). Die Aufgabe von endlichen autonomen Subjekten bestehe vielmehr darin, „Kontingenz zu erfassen, sie einzudämmen und dabei gleichzeitig zu ertragen“ (106). Empirie als Basis muss dabei auch „lebensweltlich-biographische Erfahrungen einschließen“ (ebd.). Zur Erläuterung fügt Q. hinzu: „Es geht auch um unsere geschichtlich-sozialen Erfahrungen und nicht nur um die naturwissenschaftlich generierten Daten“ (ebd.). Zu den zentralen Einsichten von Hegel und Marx gehöre es, dass auch unser naturwissenschaftliches Wissen „sozial geprägt und auf praktische Interessen ausgelegt“ (ebd.) ist. „In diesem weiten Sinn von Erfahrung“, so Q., „machen wir individuelle, kulturelle und soziale Erfahrungen, gegenwärtig zum Beispiel mit veränderten und sich verändernden sozialen Institutionen“ (ebd.). Denn man könne in der Politischen Philosophie oder Sozialphilosophie nicht „unabhängig von den empirischen Daten ermitteln, welche Arrangements zu einem gelingenden guten Leben, in dem Autonomie und soziale Absicherung, soziale Teilhabe und Privatheit möglich sind, beitragen“ (ebd.). Hier handle es sich um Fragen, die „Philosophen nicht alleine beantworten können“ (ebd.). Aber andere Gesellschaftswissenschaften können solche Fragen „ohne Philosophie ebenfalls nicht allein beantworten“ (ebd.). Wir müssen nach Q. also interdisziplinär arbeiten. Das ist in seinen Augen neben dessen „anthropologisch fundierter Ethik das zweite [...] Moderne an Marx“ (ebd.).

Wichtig für das Philosophieverständnis ist nach Q. auch die Antwort auf die Frage, wie das Instrumentarium des Denkens näher zu bestimmen ist. Denn man kann dieses Instrumentarium im Denken verorten oder in der Beobachtung. Hegel hat die Opposition „entweder apriori oder empirisch“ freilich „für eine schlecht formulierte Alternative gehalten“ (107). Denn die Dinge sind ihm zufolge „immer schon ineinander verweben“ (ebd.). Er ist der Meinung, man könne „nur nachträglich auseinanderlegen, welche Elemente begrifflich sind und welche eher aus der Erfahrung stammen“ (ebd.). Man müsse „diesen Dualismus philosophisch auflösen und beides, Begriffe und Erfahrungen, als Aspekte eines Gesamtnetzes, die zu verschiedenen Zwecken verschiedenes leisten, begreifen“ (ebd.). Marx ist dem Hegelschen Procedere „in seinem Hauptwerk *Das Kapital* kompromisslos und bis zuletzt gefolgt“ (ebd.). Daraus ergibt sich für Q. die Schlussfolgerung: „Wer heute über soziale Gerechtigkeit schreiben will, ohne empirische Forschungsergebnisse zur Kenntnis zu nehmen, kann keine kritische Sozialphilosophie betreiben wie sie Marx vorschwebte“ (ebd.). Gleiches gilt auch „für die Medizinethik und andere sogenannte ‚angewandte‘ Teildisziplinen der Philosophie“ (ebd.). Allerdings hält er daran fest, dass die Philosophie ein „normatives Geschäft“ (ebd.) bleibe und fügt erklärend hinzu: „Ich bezeichne ihre Perspektive als hermeneutisch-kritisch und ihr Ziel als orientierend“ (ebd.). Hier wird eine Differenz zu Marx deutlich, der sich in seiner Selbstdeutung von der Philosophie überhaupt abwendet, weil er darunter nur eine für ihn inakzeptable „rein idealistische“ Philosophie verstehen kann bzw. eine für ihn ebenso inakzeptable „abstrakt moralische Philosophie, welche die empirischen Erfahrungen oder auch die naturwissenschaftlichen Fakten nicht in sich aufnimmt“ (108).

H.-L. OLLIG SJ

BOUREL, DOMINIQUE: *Martin Buber. Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biografie.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017. 971 S., ISBN 978-3-579-08537-1 (Hardback); 978-3-641-20056-5 (EPUB).

Martin Buber war eine höchst bedeutende Gestalt im hinter uns liegenden Jahrhundert. Er wurde im Februar 1878 in Wien geboren und starb im Juni 1965 in Jerusalem. In den mehr als acht Jahrzehnten, die ihm zu leben geschenkt waren, hat er sehr viel erlebt und sehr viel geleistet. Er war und ist bekannt als ein Mann, der im Judentum verwurzelt und gleichzeitig über die Grenzen hinweg in viele Richtungen aufmerksam und wirksam war. Er hat in einer durch gewaltige Umbrüche und Herausforderungen geprägten Zeit gelebt. Diese Umwälzungen hat er an vielen Orten, an die ihn seine Reisen führten, und in zahlreichen Begegnungen mit Menschen unmittelbar wahrgenommen.

nommen. Und was immer sich ereignete – es ragte auch in seine Familie hinein. Gelebt und gewirkt hat Buber an sehr unterschiedlichen Orten – in Wien, in Lemberg, in Leipzig, in Berlin, in Frankfurt, in Heppenheim und von 1938 an in Jerusalem – um nur die Orte zu nennen, an denen er auch jeweils für einige Zeit gelebt hat. Buber war ein Mann intensiver Kontakte mit einer großen Zahl von Gesprächspartnern. Er tauschte sich mit ihnen aus, wo immer sie unmittelbar aufeinander trafen, und er unterhielt mit vielen briefliche Kontakte. Der Umfang seiner schriftlichen Konversationen lässt sich erahnen: So zählt sein Nachlass etwa 50000 Briefe. Buber ist bekannt geblieben als bedeutender Erforscher und Förderer der jüdischen Bewegung, die als chassidische bekannt ist und vorwiegend in osteuropäischen Regionen lebendig war. Einige Jahre hindurch setzte er sich auch nachdrücklich im Sinne des Zionismus ein. Seine Reflexionen und seine Intentionen haben in sehr ausgiebiger Weise ihren Niederschlag in Aufsätzen und Büchern gefunden.

Was hier nur stichwortartig angedeutet ist, hat seine minutiöse Darstellung in der umfangreichen Biographie gefunden, die der französische Philosoph und Religionshistoriker Dominique Bourel, der an der Sorbonne in Paris gelehrt hat, verfasst hat. Der Leser dieser Biographie hat immer wieder den Eindruck, er werde auf Wege mitgenommen, auf denen er Station für Station eingeladen wird, mit der Lupe anzuschauen, was Buber jeweils erlebte und bewegte. Die Fülle der Informationen und die Breite der Reflexionen wirken tendenziell erschöpfend. Der Darstellung der Biographie Bubers ist im Anhang eine ausführliche Bibliographie der Primär- und der Sekundärliteratur beigegeben. Dass Bourel dies getan hat, entspricht dem, was in solchen Werken üblich ist. Dass er darüber hinaus eine ausführliche Liste von Biogrammen der Persönlichkeiten, die in dieser oder jener Weise mit Buber zu tun hatten, erstellt hat, ist auffallend und entspricht dem Konzept, das er in dieser Biographie zu realisieren unternommen hat (699–713).

Buber war ein Jude. Er stand dazu, er lebte es, er reflektierte es. So gehörte er für mich, für uns, die wir Christen sind, zu unseren „älteren Brüdern“ – wie vor wenigen Jahren ein Papst, über die Beziehung zum Judentum sprechend, bekannt hat. Buber war seinerseits am Gespräch mit den Christen interessiert und hat sich daran beteiligt, Brücken zwischen dem Judentum und dem Christentum zu bauen. Was er auf diesem Gebiet getan und hinterlassen hat, kommt im vorliegenden Buch auch zur Sprache, allerdings – und vielleicht auch bedauerlicherweise – nur auf recht knappem Raum.

Auf drei für das jüdisch-christliche Gespräch besonders wichtige Themen sei hier hingewiesen:

Das erste Thema: Im Jahre 1923 hat Buber ein Buch zur Grundlegung der Dialogphilosophie verfasst und veröffentlicht. Es trägt den Titel *Ich und Du*. Über das Werden dieses Buches und seine wichtigsten Themen schreibt Bourel in drei knappen Abschnitten: „*Ich und Du*, das Hauptwerk“ (326–329). „Die Quellen von *Ich und Du*“ (329–330), „Die Rezeption von *Ich und Du*“ (330–333). Zu diesem Buch hat Buber 35 Jahre später, also in den 50er Jahren, noch ein „Nachwort“ verfasst. Bourel geht darauf kurz ein (645f.). Die in diesen Reflexionen dargelegte These lautet: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“. Was zunächst unter uns Menschen gilt, wird von Buber dann auch behutsam auf das Miteinander von Mensch und Gott übertragen. Der Höhepunkt seiner Erörterungen liegt hier in dem Satz: „In die unmittelbare Beziehung zu uns tritt Gott als die absolute Person“, – wie es gegen Ende des „Nachworts“ heißt. In alldem zeigt sich, dass es Buber nicht nur im Bereich der Philosophie, sondern auch dort, wo das Stehen des Menschen vor Gott im Zentrum ist, im Sinn der biblischen Zeugnisse um ein dialogisches Geschehen ganz eigener Art geht.

Das zweite Thema: In einem ein wenig umfangreicheren Kapitel erinnert Bourel daran, dass Buber, zunächst zusammen mit Franz Rosenzweig, die hebräische Bibel ins Deutsche übersetzt hat (360–376). Im Jahre 1925 begannen die beiden Genannten mit der Übersetzung und Veröffentlichung der biblischen Bücher. Nach dem Tod von Rosenzweig (1929) und bis in die 50er Jahre hat Buber diese Arbeit allein fortgesetzt. Mit großer Sprachkunst und einem wachen Sinn für die hebräische Sprache hat er Buch für Buch übertragen. Dabei war es ihm wichtig, dem Leser der biblischen Texte das in der hebräischen Sprache beheimatete jüdische Empfinden nahezubringen. Der

christliche Leser der von Rosenzweig und vor allem Buber ins Deutsche übersetzten Bibel ist eingeladen, sich in die Welt der jüdischen Geschichte trotz der zunächst empfindenen Ungewohntheit mitnehmen zu lassen. Bourel erinnert an den Weg, den Buber als Übersetzer der Bibel gegangen ist und den er auch gegenüber Einwänden und Anfragen zu vertreten und zu erläutern hatte.

Das dritte Thema: In einem eher knappen Text erinnert Bourel an die Abfassung und Veröffentlichung des Buches *Zwei Glaubensweisen*, das im Jahre 1950 erschienen ist und das Bubers Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog thematisiert (583–584). Er beschreibt, dass und wie Buber vertreten hat, dass Jesus ein im Sinne des Jüdischen glaubender Mensch gewesen ist. So hat er ihm seine Heimat im Volk der Juden zugewiesen. Bourel stellt heraus, dass sich Buber Jesus, dem jüdischen Bruder, nahe wusste und eine Zuneigung zu ihm empfand. Buber hat im erwähnten Buch zwei Glaubensweisen miteinander verglichen. Die eine ist die jüdische, die andere die christliche. Dass die Christen sich bei der Begründung ihrer Glaubensweise auf Jesus berufen, bildet den Ausgangspunkt ihres Weges. An dieser Stelle erhebt Martin Buber seinen Einspruch: Die Berufung der Christen auf Jesus und seinen Glauben erfolgt grundlos, wenn sie dessen Beheimatung in der jüdischen Welt übersieht oder unterschätzt. In der Sache hat auch Buber die Auffassung vertreten, die bisweilen so formuliert worden ist: Der Glaube Jesu eint uns, der Glaube an ihn trennt uns.

Es ist klar, dass Buber mit seiner Philosophie und seiner Theologie alle Aufmerksamkeit der christlichen Theologen verdient. Der christlich-jüdische Dialog kann, wie auch das vorliegende Buch erkennen lässt, von der ernsthaften Wahrnehmung der Themen und Thesen Bubers nur profitieren. Bourel hat beabsichtigt, das Leben und das Wirken dieses überaus bedeutenden Menschen möglichst erschöpfend in Erinnerung zu rufen. Das ist ihm im Wesentlichen gelungen. Nur auf eine kleine, freilich bedauerliche Lücke sei aufmerksam gemacht. Bourel erwähnt an keiner Stelle, dass ein katholischer Theologe, Hans Urs von Balthasar, in den 50er Jahren ins Gespräch mit Buber eingetreten ist. Und daraus ist damals ein besonders eindringliches, feinfühliges, in der Bibliographie immerhin erwähntes Werk von Balthasar entstanden: *Einsame Zwiesprache*. Martin Buber und das Christentum. Einsiedeln / Freiburg i. Br.: Johannes ²1993. Dort kann man zu erfassen beginnen, welche Bewegungen, die sich für den Christen aus einem ersten Gespräch mit Buber ergeben, möglich, ja wichtig sind. W. LÖSER SJ

SPLETT, JÖRG: *Mensch Sein*. München: Pneuma Verlag 2019. 180 S., ISBN 978–3–942013–48–2.

Das Buch besteht aus einer Sammlung von Artikeln und Vorträgen, die in verschiedenen Aspekten das im Titel angegebene Thema „Mensch Sein“ entfalten. Damit ist bereits auf die Antwort der Frage verwiesen, die das erste Kapitel stellt: „Was ist die Basis für Werte und Tugenden im 21. Jahrhundert?“ Die Auswertung der Begriffsgeschichte ergibt: „Sittlich-moralisch gut heißt ein Mensch, wenn er nicht in dem und jenem, sondern als Mensch gut ist“ (13). Das ist nur dann gegeben, wenn dem unbedingten Sollen des Gewissens gehorcht wird: „Es geht nicht bloß um das, was man will, sei es auch eigentlich und im Grunde, und darum, was gewollt werden *soll*“ (18). Solcher Vernunftanspruch macht das Menschsein aus. Deshalb ist die Konsequenz des Autors: „In der Ethik sehe ich kein christliches Spezifikum“ (21). „Warum Agnostiker und Atheisten aus ihrer Gewissenverpflichtung entlassen? Hieß das nicht vielmehr, ihnen die Menschenwürde abzusprechen?“ (22 f). Der religiös Glaubende weiß, worin die Unbedingtheit des Gewissens letztlich begründet ist, und er kann dies auch vernünftig kommunizieren. „Das Nachdenken über den Menschen führt so zu Gott, aber nicht umgekehrt erst das Reden von Gott zum Gebot der Mit-Menschlichkeit“ (23).

Das zweite Kapitel „Freiheit, selbstversklavt – zum dunklen Thema Schuld“ kann an das erste anknüpfen. „Schuld („culpa“) ist Verfehlung, in der Freiheit Gesolltes verfehlt hat – und darin sich selbst“ (24). Diesen Begriff erreicht weder der „existentiale“ Schuld-begriff Heideggers (25), der auf das Unvermögen hinausläuft, der eigenen Endlichkeit zu entfliehen (27), ähnlich dem „theogonischen“ oder „tragischen“ Mythos (32). Der Adam-Mythos (32 f) nimmt zwar die Verantwortung des Menschen ernst, bleibt aber