

Neuere Literatur zu Martin Buber

Von Bernhard CASPER (Freiburg)

Seit dem Tode Martin Bubers ist es um dessen Denken merklich stiller geworden. Hinter der Auseinandersetzung mit dem Neopositivismus einerseits, mit Neomarxismus und sozialkritischer Schule andererseits, ist die Beschäftigung mit dem dialogischen Ansatz Bubers, der eher in der Nähe der philosophischen Tradition stand, zurückgetreten. Dennoch sind in den letzten Jahren eine Reihe von Veröffentlichungen – unterschiedlichen Ranges – zu dem Denken Bubers erschienen, über die hier zusammenfassend berichtet werden soll.

Nicht eigentlich zu der Literatur über Buber, sondern zum Werke Bubers selbst gehört der Abschnitt „Interrogation of Martin Buber“ in den *„Philosophical Interrogations. Edited, with an Introduction by Sydney and Beatrice Rome, New York 1964“* (dort 13–119). Buber hatte in seinen letzten Lebensjahren noch einmal eine Reise in die Vereinigten Staaten unternommen und stellte sich dort einem Unternehmen, das Paul Weiß, der Herausgeber der *Review of Metaphysics* angeregt hatte. Buber erörterte Fragen seines eigenen Werkes mit ausgesuchten Gesprächspartnern, wie etwa Helmut Kuhn, Emmanuel Levinas, Maurice Nédoncelle und Reinhold Niebuhr. Das Gespräch, das sich auf die sieben Problemkreise der Philosophie des Dialogs (I), der Erkenntnistheorie (II), der Erziehung (III), der Sozialphilosophie (IV), der Religionsphilosophie (V), der Bibel und des Judentums (VI) und des Bösen (VII) konzentriert, bringt dabei wichtige letzte Äußerungen Bubers zutage, die teilweise in Grundzügen auch in Bubers „Antwort“ in dem Band „Martin Buber“ (Philosophen des 20. Jahrh., Stuttgart 1963) enthalten sind. In der Ausführlichkeit, in der wir die hier finden, wurden sie aber deutsch nicht veröffentlicht. Wichtig sind dabei vor allem die Antworten Bubers auf die vom Boden der Phänomenologie Husserls aus gestellten Fragen Levinas', die sich selbst als Fragen „der Philosophie von Sokrates bis Heidegger“ an Buber verstehen (23–28). Buber antwortet auf den Vorwurf der mangelnden Gründung seines Denkens in einer Analyse des Totalität (Ipseitität) meinenden Bewußtseins mit der These, daß Selbstidentifikation zugleich das tiefste Leiden beinhaltet, dessen wir fähig sind. Und daß infolgedessen von daher eine tiefe Dualität sichtbar werde, eine fundamentale Verwiesenheit auf den Anderen, die nicht mehr hintergangen werden könne. Die beiden Positionen bleiben in dem Gespräch zwischen Buber und Levinas unvermittelt nebeneinander stehen. Aber dies aus inneren Gründen, weil hier in der Tat zwei erste Anfänge des Denkens sichtbar werden, die sich nicht miteinander vermitteln lassen; es sei denn dadurch, daß gezeigt würde, daß einer der beiden Ansätze den anderen mitumschließt. Dies haben aber für ihren Teil weder Buber noch Levinas geleistet.

Innerhalb des Problemkreises „Religionsphilosophie“ erscheint der Versuch Bubers, sein Verständnis von Offenbarung gegenüber dem amor fati und dem amor dei intellectualis zu klären, wichtig (92). Der Rekurs Bubers auf die Erfahrung des Glaubenden und der Glaubenden im ursprünglichen Miteinanderleben gibt einen wichtigen Hinweis auf den nur hermeneutisch zu erschließenden Charakter von Offenbarung und Glauben. Die Reflexion darauf ist seit Buber freilich kaum weitergegangen. Gerade die Ausarbeitung der Kriterien für Offenbarung, für die Buber hier Hinweise gibt, ist heute aber ein dringendes Desiderat.

Die beiden Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, wie wichtig diese letzten Äußerungen Bubers sind, die in der Weise der lebendigen Konfrontation einerseits die Absichten seines Werkes klären, andererseits aber auch die ungelösten Fragen und die (notwendigen) Einseitigkeiten des Buberschen Denkens offenbar machen. Künftige Arbeiten werden diese Äußerungen deshalb unbedingt mit zum Corpus der Werke Bubers zählen müssen.

Soll nun über die Buberliteratur im engeren Sinn berichtet werden, so müssen hier zunächst einmal einige Werke genannt werden, die mehr biographischen und Bubers Gedanken vorstellenden Charakter haben. *Grete Schaeder* zeichnet in ihrem großen Buber-Buch *„Martin Buber. Hebräischer Humanismus, Göttingen 1966“* ein äußerst getreues, auf einem intensiven Studium der Dokumente basierendes und aus einer Freundschaft mit Buber in dessen letzten Lebensjahren hervorgegangenes Bild des Lebens und der Werke Bubers. Neben Hans Kohns älterer Buber-Biographie dürfte dies die ausführlichste Darstellung des Lebens und der Werke Bubers sein, die zudem den Vorteil hat, den Aspekt des Werkes deutlich in den Vordergrund zu stellen.

Dabei kommt der Autorin ihre große Belesenheit in der Literatur der zwanziger Jahre zustatten. Im einzelnen kann Grete Schaefer – um hier das philosophisch Wichtige herauszugreifen – viel Erhellendes zu der Gründung der Buberschen Problematik von Ich und Du in Simmels Frage nach dem Verstehen (32), zu der Entwicklung des Buberschen Offenbarungsverständnisses (21, 25 f., 109) und zu der von Buber ja nicht sehr ausgearbeiteten Stellungnahme zu Freud sagen (163 f.). Wir erfahren, daß Buber beabsichtigte, eine Kritik an Freuds Psychoanalyse zu schreiben, diesen Plan jedoch nicht mehr ausführte. Recht darf man Grete Schaefer auch geben, wenn sie meint, daß es zwischen Buber und Heidegger mehr Berührungspunkte gebe, als man dies aufgrund der scharfen (und dogmatischen! 382) Kritik Bubers an Heidegger annehmen könne (352). Und auch wenn sie an der Jesusdeutung Bubers einige vorsichtige Kritik anmeldet. Grete Schaefer sieht richtig, daß die „Zwei Glaubensweisen“ vor allem die evangelische Theologie im Auge haben (329), und daß das Paulusbild Bubers der Korrektur bedarf (335). Dagegen scheint mir der Begriff des „Pansakramentalismus“, auf den die Verfasserin immer wieder Bubers Denken bringt (vgl. etwa 146, 258, 267) näher geklärt werden zu müssen. Die Verfasserin weist mit einigem Recht aufgrund einer früheren eigenen Arbeit darauf hin, daß das Bubersche Verständnis von Sakrament auf dem von Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ herausgestellten Sprachgebrauch von „Sakrament“ zurückgehe (267). Es müßte von hierher dann aber geklärt werden, was das heißt, daß für den dialogischen Buber jede Begegnung Sakrament werden kann; vor allem, worin sich dies von dem ungeschichtlichen „Sakrament der Ekstase“ unterscheidet.

Ebenfalls in die Reihe der Bubers Lehre kommentierend darstellenden Arbeiten gehört der Abschnitt über Martin Buber in dem Buch von *Richard Wisser, Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. Weizsäcker, Guardini, Heidegger*, Mainz 1967 (dort 143–179). Wisser versucht auf dem gegenüber Schaefer freilich sehr viel schmäleren Fundament des Begriffes der Verantwortung den roten Faden des Buberschen Denkens darzustellen. Dabei zeigt sich, daß Verantwortung an Offenbarung gebunden ist (147), daß Buber Verantwortung aus dem Bereich der Sonderethik, d. h. des frei in sich schwebenden Sollens, in die Situation des gelebten Lebens zurückholt (155), daß Verantwortung infolgedessen antworten und sich – wandeln bedeutet (157) und schließlich, daß die Frage der Verantwortung nur im Spielfeld der Sinnfrage und der Gottesfrage erörtert werden kann (159 f.). Wisser sieht dabei deutlich, daß diese Frage heute nur in dem von Hegel einerseits und Nietzsche andererseits aufgerissenen Horizont erörtert werden kann. Er meint, daß Buber klar die Verfehlung Gottes durch Hegel in dem Gedanken des spekulativen Karfreitag und die Verfehlung des Menschen durch Nietzsche in der Theorie des Übermenschen erkannt habe. Und daß er beiden den lebendigen Gott gegenüberstelle, der den wirklichen Menschen antrete in der mitmenschlichen Situation. Diese einfache „Formel“ ist sicher beachtlich und kann eine erste Orientierung anbieten. Wohingegen in der Aufteilung von Ich – Es und Ich – Du auf Philosophie und Religion (173) Religion selbst unbedacht bleibt.

In die Reihe der Darstellungen gehört schließlich auch die Monographie von *M. A. Beek und J. Sperna Weiland, Martin Buber, Baarn 21966*. Diese in einer größeren Reihe von Philosophen-Monographien erschienene holländische Darstellung des Denkens Bubers ist mit größter Umsicht und sehr viel Wissen geschrieben. Sie geht, und dies ist im Blick auf Bubers Gesamtwerk durchaus gerechtfertigt, von den theologischen Themen (Glaube Israels, Reich Gottes, Verdeutschung der Schrift, Chassidismus) aus und führt so sehr behutsam erst an die zentralen Themen der Buberschen Anthropologie und Religionsphilosophie heran. Die Darstellung ist exakt und betont an zentralen Stellen den äußerst bedeutsamen Einfluß Franz Rosenzweigs auf den späteren Buber (vgl. 22, 38, 79, 64), ein Gesichtspunkt, der bei deutschen Darstellungen meistens ausbleibt. Die Verfasser nehmen überdies an einzelnen Stellen kritisch Stellung. So stellen sie die Ich-Es-Welt einerseits in Beziehung zu dem, was Heidegger im Technik-Aufsatz über das Gestell gesagt hat (75). Und sie fragen andererseits, ob Bubers Heidegger-Kritik auch den spätem Heidegger noch treffe (77). In Bubers Religionsphilosophie stellen sie von der „realistischen Mystik“ von „Ich und Du“ zu der geschichtlicheren Auffassung der „Gottesfinsternis“ einen Fortschritt fest (88). Aber sie betonen an der gleichen Stelle auch, daß Gott seinen Willen nicht nur durch uns, sondern auch wider uns in der Geschichte durchsetzen müsse (88; vgl. 100). Die Kritik an den „zwei Glaubensweisen“ drängt sich auf das Argument zusammen,

Buber sei der Meinung, daß man zu dem hinter den Texten des NT liegenden „wirklichen“ Jesus vordringen könne. In Wirklichkeit sei Bubers Jesusbild aber von einem ganz bestimmten Vorverständnis geleitet (107). Im ganzen bietet die Schrift eine gute Einführung in das Gesamtwerk Bubers. Was die eigentlich philosophischen Probleme angeht, so kann sie freilich trotz des klar thematisierten Standpunkts der Verfasser nicht in die Tiefe gehen.

Zu den Schriften, die sich ausdrücklich mit Bubers Philosophie auseinandersetzen gehört hingegen die Arbeit von Arno Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers, Wien 1965*, vermutlich eine Dissertation. Jedoch ist dies in dem Werk selbst nicht angegeben. Anzenbachers Absicht ist es, die „philosophischen Darlegungen Bubers auf einen Lehrzusammenhang zu ordnen“ (94). Dazu erzählt Anzenbacher zunächst das Leben Bubers nach, so wie es aus Kohns Buber-Biographie und den autobiographischen Fragmenten bekannt ist. Ein zweites Kapitel soll die „Ursprünge“ der Lehre Bubers klären. Dabei muß der Autor aber äußerst vordergründig bleiben. Buber hat zwar indische Texte gekannt und chinesische Stoffe behandelt. Man kann sich jedoch fragen, ob es sich deshalb schon rechtfertigt, von „Ursprüngen“ des Denkens Bubers im indischen und chinesischen Denken zu sprechen. Werden dazu diese beiden Themen auf einer bzw. eineinhalb Seiten und lediglich mit Hilfe von ein bis zwei Werken der Sekundärliteratur (Forke, Glasenapp, Radhakrishnan) abgehandelt, so muß man sich fragen, ob hier mehr als eine lexikalische Orientierung vorliegt (13–16). Möglicherweise ist die gedruckte Schrift Anzenbachers aber auch nur ein Auszug aus einer größeren Arbeit, die nicht gedruckt werden konnte. Dies müßte dann aber gesagt werden. Einige Anzeichen weisen darauf hin. So beteuert Anzenbacher z. B. im zweiten Teil, der sich nun ausdrücklich mit Bubers Lehre beschäftigt, er habe „eingehend“ auf den großen Unterschied zwischen den Werken vor „Ich und Du“ und dem Hauptwerk hingewiesen (34). Er gibt jedoch nicht an, wo er dies getan hat. Liest man die 34 Seiten, die dieser Bemerkung vorangehen, nach, so findet man lediglich die Feststellung, mit „Ich und Du“ habe Buber seine mystische Periode überwunden (11). Das Wesen dieser dialogischen Wende wird aber nirgends „eingehend“ behandelt.

Wie die Einleitungskapitel, so leidet denn auch der Hauptteil der Arbeit, der die Stichworte des Buberschen Denkens relativ umsichtig zusammenstellt, unter Verkürzungen. So werden etwa die für das dialogische Denken zentralen Fragen nach „Wort – Geist – Erkenntnis – Wahrheit“ auf eineinhalb Seiten insgesamt abgehandelt (57–58). Oder es kommt der Kürze wegen nicht zu einer Klärung des relationalen Buberschen Weltbegriffes. Den Satz, daß Buber die Es-Welt und Welt überhaupt gleichsetze, belegt Anzenbacher nicht (44). In dieser vorschnellen Identifikation gründet denn auch der Irrtum, der Anzenbachers ganze Darstellung durchzieht, nämlich der, daß Ich-Du-Beziehung die Ich-Es-Beziehung voraussetze, weil die dialogische Beziehung „nachdichhaft“ sei und den monologischen Prozeß der Distanzierung voraussetze (41, vgl. 51, 54, 97). Buber selbst hat in seiner „Antwort“, die Anzenbacher kennt, klargestellt, daß die Urdistanz, über die er in „Urdistanz und Beziehung“ handelt, keineswegs mit der Ich-Es-Beziehung zusammenfällt, sondern die „elementare Voraussetzung aller menschlichen Beziehung“, also sowohl von Ich-Du wie von Ich-Es ist (vgl. Schilpp-Friedman, Martin Buber, Stuttgart 1963, 594). Dadurch wird es aber unmöglich, den Bereich des Es als Voraussetzung für den des Du (54) anzusehen; wie es unmöglich wird, die Ich-Du-Beziehung als „nachdichhaft“ (41) zu begreifen (sie hat vielmehr ihr Ich); wie es schließlich unmöglich wird, nach dem Vorbild positivistischer Sprachtheorien die Sprache schlechthin „in dem im monologischen Sprechen implizierten Vorgang des Bezeichnen“ (55) gründen zu lassen. Auf S. 44 sagt Anzenbacher selbst, daß er „wegen des spärlichen Materials, das diesbezüglich bei Buber vorliegt“, nur eine „oberflächliche erkenntnistheoretische Darlegung“ geben könne.

Von ganz anderem philosophischen Rang als die Arbeit Anzenbachers ist deshalb auch das Werk Albino Babolins, *Essere e Alterità in Martin Buber, Padua 1966*. Dies zeigt sich zunächst schon einmal darin, daß Babolin mit „Sein und Anderheit“ das Grundproblem des Denkens Bubers klar benennt und es bereits in der geschichtlichen Einleitung in die gemäßen Zusammenhänge stellt, nämlich die des religionsphilosophischen Denkens nach Kant und Hegel. Näherhin umreißt Babolin das Thema seines Werkes durch einen Rekurs auf Jacobi und das Problem der Unmittelbarkeit (15–24) und Kierkegaards Kritik an Hegel (24–35) einerseits sowie andererseits auf die dialektische Theologie, die nicht nur Gott zu dem „absolut Anderen“ mache, sondern auch den Wert des Menschen vor dem Angesicht Gottes annulliere (35–45). Dem stellt

Babolin bereits im Einleitungsteil einen Exkurs über Guardini und das Problem der Kommunikation (46–48) an die Seite. Wie sich denn Babolin überhaupt wichtigen Werken Guardinis wie „Welt und Person“, „Der Gegensatz“ und „Das Gute, das Gewissen und die Sammlung“ verpflichtet weiß; von denen hier klar wird, daß sie vielleicht doch zu früh vergessen wurden.

Babolin entfaltet sein Thema sodann in zwei großen Hauptteilen, die er „Die Phänomenologie und die Ontologie“ (67–158) und „Die Dialektik des absoluten Anderen“ (159–255) überschreibt.

Die einzelnen Abschnitte des ersten Hauptteils zeigen in einer vertiefenden Interpretation der Buberschen Gedanken, wie in dem Phänomen des ursprünglichen und sich selbst durchsichtigen Bewußtseins eine Polarität als „tensione del essere“ sichtbar wird, in welcher Anderheit als solche gründet. Babolin versteht es vorzüglich, durch klare Phänomenanalysen aufzuzeigen, wie Buber von der „Innerlichkeit und Subjektivität des egologischen Aktes“ aus die Grundlinien einer „Ontologie des seins als Gegen-wart“ entwirft und d. h. als „Dialektik der Gegenwart des Seins“ (70; um den italienischen Infinitiv „essere“ und dessen verbalen Charakter gemäß wiederzugeben schreiben wir im folgenden sein, dort wo es „essere“ entspricht, klein). Dabei kann Babolin seine These, daß Buber der Sache nach Phänomenologe sei ohne freilich die Implikation der Methodologie Husserls zu übernehmen (106–108), durch seine eigenen Analysen, also gleichsam im Gebrauch der Buberschen Texte selbst, erläutern und erhärten. Buber geht es nach Babolin darum, im Aufzeigen dessen, was sich zeigt, Ontologie in einem kritischen Sinn zu fundieren. Im Gegensatz zu Husserl, dem es um „Wesensschau“ gehe (eine These, die so sicher einseitig ist), stehe bei Buber die Phänomenologie aber im Dienste der „Wesenheit“, d. h. des „metaphysischen Faktums“ (112). Dabei versteht Babolin unter Berufung auf Werke I, 87 („das metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe . . .“) unter metaphysischem Faktum eben die „Ich-Du-Beziehung“ selbst, in der sich die Anderheit als das zu dem „essere“ des Ego Dazugehörige zeigt. In diesem Sinn der geschehenden, unabdingbar zum sein des Selbst gehörenden Beziehung spricht Babolin im folgenden dann überhaupt von Metaphysik und metaphysischer Erkenntnis. Buber habe, so wird 151 erläutert, keine Metaphysik im Sinne eines geschlossenen Systems gegeben, wohl aber eine im Sinne einer offenen Ontologie, die die Enthüllung des Seins in der Erfahrung darlegt. Buber, so meint Babolin, entfaltet durch die Analyse des egologisch Seienden (*l'ente egologico*) eine relationale Ontologie. Das Ich findet sich als ausgebildetes, verfaßtes sein (*essere configurato*) sich selbst und anderem gegenüber. So offenbart sich die Differenz zwischen Seiendem und Sein. D. h. aber in der inneren Anschauung meiner selbst wird das *Eingesetztsein* erfahren. Oder aber, dies ist nur die andere Seite derselben Erfahrung, sein zeigt sich im Modus der *Zeitlichkeit*. Die Transzendenz meiner selbst in mir selbst offenbart das radikale Ausgespanntsein meiner auf das Sein, was sich denn zeigt im Phänomen der *Verantwortung* (119–128).

Damit überwindet Buber aber auch, so meint Babolin, die Grenzen einer bloßen Transzendentalphänomenologie, weil er gerade die Instanz entdeckt, die im bloßen Erscheinen als Erscheinen verborgen bleibt. D. h. die Ontologie Bubers enthüllt nicht nur die Beziehung als Grund des endlichen seins, sondern auch, daß das sein-in-Beziehung selbst erst ins Leben gerufen wird durch das unbedingte Du (152). Buber thematisiert die Absurdität des in sich geschlossenen seins und greift so auf Sartre und Camus vor (154).

Diese „Dialektik des absoluten Anderen“ entfaltet Babolin dann näher in seinem zweiten Hauptteil, der gegenüber Sartres Gottesverständnis zeigt, wie in Bubers Analyse Gott als ursprüngliches Du gerade zur Bedingung meiner Freiheit wird, insofern das ursprüngliche Du die authentische Gegenwart des Ego durch die Zeit hin ermöglicht und ihm die Möglichkeit der Identifikation mit dem Nichts nimmt. Dabei zeigt Babolin gleichzeitig wie Buber in der Analyse des Prozesses der Verinnerlichung, welcher sich als Dialektik des ontologisch-personalen Gegenüber erweist, die Weltlosigkeit des Kierkegaardschen Gottesverhältnisses und die reine Anderheit Gottes, die K. Barth fordert, überwindet (172, 179). Babolin geht von da über zu „der menschlichen Bezeugung des ursprünglichen Du“, d. h. zu dem Phänomen der Offenbarung. Es gelingt ihm hier sehr gut im Umkreis des Phänomens des Ursprünglichen und des Gewissens mit Buber deutlich zu machen, was Offenbarung heißen könne (186–197). Wobei denn nach Ausführungen über die de-ontologische Bedeutung des seins und Bubers Stellung zu Cohen das schöne Kapitel über „Zeit und Ewigkeit“ eine vorzügliche letzte Klärung „der

phänomenologischen Ontologie“ Bubers bietet. Der ontologische Status der weltlichen Wirklichkeit, welche bedingt ist durch die *Kommunikation des seins*, bedeutet *Zeitlichkeit*. „Ciò che ha l'essere pone la condizione indeclinabile a ciò che è l'essere da sé di comunicare l'essere e nel comunicare l'essere di costituire la temporalità ontologica.“ Damit wird denn aber auch in einer mit Buber über Buber hinausführenden Interpretation die Rolle der Vorstellung und der Es-Welt geklärt. Die Vorstellung erweist sich als Vehikel zur Sammlung der Welt (227).

Die ganze Arbeit Babolins zeigt die Fruchtbarkeit einer Auseinandersetzung mit Buber, die von einem den großen philosophischen Traditionen nahestehenden Denken ausgetragen wird. Gerade durch die „Übersetzung“ die Babolin in seinen Analysen durchführen muß, wird die ganze Tiefe des Buberschen Ansatzes sichtbar. Die Babolinsche Arbeit zeigt insbesondere auch, welche Bedeutung eine in Bubers Gedanken gründende aber doch selbständig weitergeführte exakte Phänomenologie der in der dialogischen Beziehung aufscheinenden Anderheit und der Dialektik des absoluten Anderen für das Verständnis der Geschichte und in ihr insbesondere für das Verständnis von Offenbarung und Glauben gewinnen kann.

Es ist deshalb sehr zu bedauern, daß die Dissertation von *Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, München 1970*, auf die abschließend hingewiesen werden soll, von Babolins Überlegungen keinerlei Gebrauch gemacht hat. Freilich will Wachinger die Philosophie des Dialogs auch unter „Verzicht auf streng philosophische Verifizierung und Systematisierung“, wie er sagt, behandeln, um dadurch „eine größere Nähe zu Buber zu gewinnen“ (54). Die Arbeit hat ein vornehmlich theologisches, näherhin oekumenisches Anliegen. Sie versteht sich als Appell an die christliche Theologie das Gespräch mit Buber aufzunehmen (289). Es ist ihr Verdienst, daß sie zu diesem Zweck ein reiches Material zusammenträgt, das deutlich sichtbar werden läßt, wie in dem Felde der gegenwärtigen Exegese und der neueren evangelischen wie katholischen systematischen Theologie Bubers Glaubensverständnis situiert ist. Die Arbeit leidet aber darunter, daß sie einerseits zwar sieht, daß Glaube bei Buber „eher den undifferenzierten religiösen Grundakt meint, wie ihn die Religionsphilosophie beschreibt“ (284), daß sie sogar einen „Glaubensbegriff“ Bubers liefern möchte; daß sie andererseits aber eines „hermeneutischen“ (28) Aprioris wegen gerade nicht philosophisch arbeiten will.

Kritisch anzumerken bleibt zu dem Kapitel II „Die Philosophie des Dialogs“, daß Wachinger hier ähnlich wie Anzenbacher die Urdistanz zu einem „eingeborenen Es“ (66) macht. Trotz der Führungszeichen findet sich dieser Begriff an der von Wachinger angegebenen Stelle in „Urdistanz und Beziehung“ nicht. Und Buber hat ihn meines Wissens auch nie gebraucht, weil für Buber die Urdistanz gerade nicht ein schon konkretes Verhältnis, sondern die den Menschen überhaupt konstituierende *Beziehungsfähigkeit* meint, die sich dann sowohl als Ich-Du, wie als Ich-Es verwirklichen kann.

Zur Darstellung des Glaubens kann man sich fragen, ob, wenn Glaube bei Buber schon vornehmlich „den undifferenzierten religiösen Grundakt“ meint, dann nicht vor allem auch die Auseinandersetzung Bubers mit C. G. Jung aus „Gottesfinsternis“ zur Erhellung des Glaubensverständnisses hätte herangezogen werden müssen. Denn in dieser Auseinandersetzung geht es ja um den Grund der Möglichkeit von Glauben überhaupt. Sowohl Babolin wie Beck/Sperna Weiland haben deshalb die zentrale Bedeutung dieser Auseinandersetzung erkannt und in ihren Darstellungen berücksichtigt. Nicht zur Kenntnis genommen hat Wachinger auch die Fragen Maurice Nédoncelles zu den „Zwei Glaubensweisen“ und Bubers Antwort darauf (s. o. *Philosophical Interrogations* 108ff.). Diese kritischen Bemerkungen wollen freilich den schon betonten theologisch-oekumenischen Wert der Arbeit nicht in Frage stellen.

7. Internationaler Thomisten-Kongreß Rom 7.–12. September 1970

Von Heinrich BECK (Bamberg)

Der 7. Internationale Thomisten-Kongreß vom 7.–12. September 1970 in Rom war wieder eines jener Ereignisse, bei denen sich philosophisch Engagierte der ganzen Welt begegnen, um unter der herausfordernden Schutzherrschaft einer großen Denkergestalt der Geschichte sich Rechenschaft über die geistige Situation zu geben und neue Verantwortung zu übernehmen.