

Dissertation

Titel der Dissertation

„Die dialogische Verfasstheit des Menschen in
Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber
und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz“

Verfasserin

Mag. Rita Kiss

Angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. Erwin Bader

Inhaltsverzeichnis

Zu Idee und Aufbau	4
Inhalt	4
Vorgehensweise	11
Prolog	
Ein sphärischer Störfall – die <i>Antithese</i>	15
Hinführendes	
1. Philosophie und Religion im Dialog zwischen Vernunft und Offenbarung	31
1. 1 Noch fliegt die Eule der Minerva	31
1. 2 Der ultimative Beweggrund für die Philosophie	35
1. 3 Religion – Bindung des Menschen an Gott	38
1. 4 Der gedachte Gott versus der geliebte Gott	46
2. Das <i>Neue Denken</i> – eine Darstellung	54
2. 1 Paradigmenwechsel	54
2. 2 Die Bedeutung des dialogischen Denkens für die christliche Theologie	59
2. 2. 1 Unterschiedliche Auffassungen im theologischen Personverständnis zwischen Katholiken und Protestanten	61
2. 2. 2 Dialogisches Denken und Trinität	63
2. 2. 3 Kommunikative Theologie	64
2. 2. 4 Prozesstheologie – der werdende Gott	65
2. 2. 5 Feministische Theologie oder Sein in Beziehung	69
2. 2. 6 Beziehung als soteriologischer Aspekt der Theologie	72
Interfacio	
Aufruf zum Dialog: Sei! – die <i>These</i>	74
Hauptteil	
Teil 1	
Schöpfung als Beginn der dialogischen Verfasstheit des Menschen	81
1. Martin Buber – Im Anfang ist Beziehung	81
1. 1 Anfang	81
1. 2 Tat	83
1. 3 Umkehr	85
1. 4 Wort	87
1. 5 Beziehung	90
2. Joseph Ratzinger – Im Anfang ist das Wort	94
2. 1 Anfang	94
2. 2 Tat	96
2. 3 Umkehr	98
2. 4 Wort	100
2. 5 Beziehung	103

3.	Komparation: Schöpfung	106
3. 1	Anfang	113
3. 2	Tat	115
3. 3	Umkehr	118
3. 4	Wort	122
3. 5	Beziehung	126

Teil 2

In der Welt sein – der *gelebte* Dialog

1.	Martin Buber – Das Leben verwirklichen	131
1. 1	Indigentia Dei oder Gott braucht	131
1. 2	Schechina als ontologisches Heimweh?	135
1. 3	Person ist Relationalität	138
1. 4	Gemeinschaft als Ort der Verwirklichung – der Sinai der Zukunft	143
1. 5	Emuna und Pistis	149
1. 6	Das Heilige	156
1. 7	Ethisches Handeln als Finden der Demarkationslinie	159
1. 8	Adonai chésed	166
2.	Joseph Ratzinger – Vom Weg, der Wahrheit und dem Leben	172
2. 1	Indigentia Dei oder Gott braucht nicht	172
2. 2	Kenose als ontologisches Heimweh?	174
2. 3	Person ist Relationalität	176
2. 4	Gemeinschaft in Christus – der lebendige Sinai	182
2. 5	Glaube und Vernunft	189
2. 6	Der/Die Heilige	197
2. 7	Gegen die Diktatur des Relativismus	200
2. 8	Deus caritas est	208
3.	Komparation: In der Welt sein	214
3. 1	Indigentia Dei	220
3. 2	Schechina/Kenose	226
3. 3	Person	230
3. 4	Gemeinschaft	237
3. 5	Emuna und Pistis/Glaube und Vernunft	246
3. 6	Der/Die/Das Heilige	258
3. 7	Ethik/Relativismus	263
3. 8	Adonai chésed/Deus caritas est	272

Teil 3

Dialogische Unsterblichkeit

1.	Martin Buber – Verwirklichung der Gottesherrschaft	278
1. 1	Messianismus – Königtum Gottes	278
1. 2	Eschaton – Sei ganz!	282
2.	Joseph Ratzinger – Reich Gottes	289
2. 1	Messianismus – Das Kreuz als Zeichen des Königtums Jesu Christi	289
2. 2	Eschaton – Ewig in Gottes Memoria	294
3.	Komparation: Dialogische Unsterblichkeit	303
3. 1	Messianismus	308
3. 2	Eschaton	314

Epilog

Der Vollendungsdialog – die *Synthese*

322

Literaturverzeichnis	333
Texte von Martin Buber	333
Texte von Joseph Ratzinger	337
Allgemeine Literatur	341
Enzykliken	358
Lexika	359
Bibel/Koran/Talmud	360
Zeitschriften	361
Abstract Deutsch	362
Abstract English	363
Lebenslauf	364

Zu Idee und Aufbau

Inhalt

Wir leben im Zeitalter des Dialogs. Der Begriff *Dialog* ist zu einem der meist strapazierten und inflationären Schlagworte unserer Zeit geworden. Er durchzieht öffentliche und private Lebensbereiche sowie die Wissenschaft, etwa die Philosophie, Theologie, Soziologie, Psychologie, Pädagogik und Medizin, um nur die bedeutsamsten zu nennen. Ausgangspunkt für diese wissenschaftliche Arbeit ist das dialogische Denken, das ein „Neues Denken“¹ im 20. Jahrhundert einleitet und dessen Auswirkungen auf Philosophie und Theologie evident sind. Dialogphilosophie ist ein Beispiel dafür, dass Philosophie nicht nur Denken im elfenbeinernen Turm bedeutet, wie es der Philosophie oft vorgeworfen wird. Die „Eule der Minerva“² symbolisiert in der Dialogik nicht die Vergreisung der Welt in einem Grau in Grau, sie stellt höchst aktuell eine Verbindung mit dem faktischen und realen Leben her und wird zum „Hahnenschlag eines neu anbrechenden Morgens“³. Dem Subjekt ist im dialogischen Denken die Autonomie-Grundlage entzogen; es muss sich auf sein In-der-Welt-sein besinnen, es schwebt nicht über den Wassern, es erfährt sich überhaupt erst in der Zurkenntnisnahme, Anerkennung und Wiedererkennung des Gegenüber: im Du.

Hauptanliegen der Dialogiker ist es, Fragen nach einer philosophischen Anthropologie zu stellen, einer Thematik, an der sich die großen Denker der Philosophiegeschichte versuchten, die aber, laut Martin Buber, von keinem befriedigend beantwortet werden konnte. Weil die gegenwärtige Gesichtssituation wie nie zuvor die Frage nach dem Menschen stellt, sagt er: „Erst in unserer Zeit ist das anthropologische Problem zu seiner Reife gelangt,

¹ Vgl. Franz Rosenzweig: *Das Neue Denken*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin 1937: Schocken Verlag/Jüdischer Buchverlag. S. 373-398; S. 373.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Theorie-Werkausgabe. Frankfurt am Main 1978: Suhrkamp Verlag. S. 28.

³ Im Gespräch mit dem Philosophen und Hegel-Herausgeber Carl Ludwig Michelet erklärte sich Hegel 1827 damit einverstanden, dem Bild der „Eule der Minerva“ ein positiveres Bild entgegen zu setzen, und formulierte, dass „(...) die Philosophie aber auch der Hahnenschlag eines neu anbrechenden Morgens ist, der eine verjüngte Gestalt der Welt verkündet.“ (Hermann Klenner: *Preußische Eule oder gallischer Hahn? Hegels Rechtsphilosophie zwischen Revolution und Reform*. In: *Preußische Reformen – Wirkungen und Grenzen*. Sitzungsbericht der AdW der DDR, Nr. 1/G. Berlin/DDR 1982: Akademie Verlag. S. 125-134; S. 134).

d. h. es ist als selbständiges philosophisches Problem erkannt und behandelt worden.“⁴ Reines Denken, seiner Intention nach wortlos, kann nicht den Anspruch erheben, das ursprüngliche Denken des menschlichen Geistes zu sein; es ist eine bereits abgeleitete und spätere Form. „(...) das Denken allein hat nicht die Macht, das wirkliche Leben des Menschen aufzubauen, (...).“⁵

In der modernen Philosophie erfährt die Dialogik demonstrative Geringschätzung und steht heute am Rande des Interesses. Die breite Öffentlichkeit lässt das *Neue Denken* mit seiner spezifischen Begrifflichkeit im Alltagsleben weitgehend unreflektiert: Gedankenlos wird vom *Du* gesprochen, Begriffe wie *Beziehung* und *Begegnung*, *Anrede*, *Antwort* oder *Verantwortung* kursieren nicht nur unter Theologen und Pädagogen als griffige Schlagworte, *Dialoge* zu führen, gilt als zeitgemäß. Am Ende einer Vorlesungsreihe in den USA hielt Buber 1952 eine paränetische Rede in der Carnegie Hall mit dem Titel „*Hoffnung für diese Stunde*“⁶: Der Mensch ist mehr denn je geneigt, sein eigenes Prinzip im Lichte der Reinheit, das Gegnerische hingegen in dessen Deteriorierung zu sehen. Ein unmittelbarer und rückhaltloser Dialog wird schwerer und seltener, immer unbarmherziger drohen Abgründe zwischen Mensch und Mensch. Die Zukunft des Menschen als Mensch hängt von der Wiedergeburt des Dialogs ab, ja, dies „ist die eigentliche Schicksalsfrage der Menschheit“⁷, denn jede große Kultur war eine des Dialogs. In einem zum existentiell gewordenen Misstrauen werden Durchschauung und Entlarvung des Anderen zum Sport; im Innersten des Widerstreits von Misstrauen und Vertrauen verbirgt sich allerdings der Widerstreit zwischen Misstrauen und Vertrauen zur Ewigkeit. Gelingt es dem Menschen, wahrhaft *Du* zu sprechen und in diesem *Du* zum Anderen das ewige *Du* – Gott – zu berühren, besteht Anlass zur *Hoffnung für diese Stunde*.⁸ Aus der Philosophie des Dialogs stellt Buber dar, dass jeder Einzelne durch das menschliche *Du* hindurch das göttliche *Du* nicht verfehlen kann: „Die verlängerten Linien der Beziehung schneiden sich im ewigen *Du*. Jedes geeinzelte *Du* ist ein Durchblick zu ihm.

⁴ Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. 6. Aufl. Gütersloh 1982: Lambert Schneider/Gütersloher Verlagshaus. S. 81.

⁵ Ebd. S. 51.

⁶ Martin Buber: *Hoffnung für diese Stunde*. In: H. Walter Bähr (Hg.): *Wo stehen wir heute?* Gütersloh 1960: C. Bertelsmann Verlag. S. 47-54.

⁷ Ebd. S. 48.

⁸ Vgl. ebd. S. 50ff.

Durch das geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. (...). Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder (Beziehung, Anm. d. Verf.) und vollendet sich an keiner.“⁹

Abgeleitet wird die dialogische Verfasstheit des Menschen sowohl für Buber als auch für Joseph Ratzinger von der Gottes-Vorstellung im Alten Testament. Gott ist ein mitgehender, sich zeigender und handelnder Gott, der mit dem Menschen in ständigem Dialog steht, er ist einer, der den Menschen aufspürt und sucht: „Wo bist du?“ (*Im Anfang* 3,9)¹⁰, lautet Gottes erste Frage an den Menschen, „Wo ist Habel dein Bruder?“ (*Im Anfang* 4,9), die zweite. Du jagst mich wie ein Löwe (vgl. *Job* 10,16), klagt Hiob. Es ist kein Zufall, dass gerade Denker der jüdischen und christlichen Tradition als *die* Dialogdenker schlechthin gelten.¹¹ Wie der Ausgangspunkt des jüdischen dialogischen Denkens das Sprechen Gottes im Alten Testament ist, zielt das christliche Verständnis darüber hinaus auf den Logos des Johannes-Evangeliums. Schon die Differenz zwischen Christentum und Judentum allein bietet zahlreiche Möglichkeiten zur Kontrastierung beider Denker im Vergleich. Eine Komparatistik von Christentum und Judentum wird – wie eine Interpretation beider Denker – in der Arbeit ausdrücklich nicht angestrebt, schwingt in der Kontrastierung jedoch implizit mit.

⁹ Martin Buber: *Ich und Du*. 13. Aufl. Gerlingen 1997: Lambert Schneider Verlag GmbH. S. 91.

¹⁰ Martin Buber: *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 12. verb. Aufl. der Neubearb. Ausg. von 1954. Gerlingen 1997: Lambert Schneider im Bleicher Verlag GmbH. Buber verwendet in seiner Bibelübersetzung die hebräische Variante, die Bücher zu kennzeichnen. Er nennt Genesis *Im Anfang* (בראשית), Exodus *Namen* (שמות), Levitikus *Er rief* (ו'קרא), Numeri *In der Wüste* (נמבר), Deuteronomium *Reden* (הבררם). Diese Kennzeichnungen beziehen sich auf den jeweils ersten Satz der einzelnen Bücher. Sämtliche Zitate aus *Die fünf Bücher des Mose* sind Bubers Übersetzung von *Die fünf Bücher der Weisung* entnommen. Alle hebräischen Begriffe stammen aus dem Buch: Rita Maria Steurer: *Das Alte Testament*. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986. Bd. 1. Genesis-Deuteronomium. Neuhausen/Stuttgart 1989: Hänssler-Verlag.

¹¹ Vertreter der Dialogik aus dem jüdischen Raum sind neben Martin Buber mit seinem philosophischen Hauptwerk (*Ich und Du*, 1923) Hermann Cohen (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1917/18), Franz Rosenzweig (*Stern der Erlösung*, 1921) und Eugen Rosenstock (*Angewandte Seelenkunde*, 1924 sowie *Atem des Geistes*, 1951). Aus dem katholischen Raum sind vor allem drei Namen zu nennen: Ferdinand Ebner (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921), Theodor Steinbüchel (*Der Umbruch des Denkens*, 1936) und Gabriel Marcel (*Journal métaphysique*, 1927 und *Être et Avoir*, 1935). Die protestantische Theologie ist durch Friedrich Gogarten (*Ich glaube an den dreieinen Gott*, 1926), Emil Brunner (*Wahrheit als Begegnung*, 1938), Karl Barth (*Kirchliche Dogmatik III/2*, 1948) sowie Karl Heim (*Glaube und Denken*, 1931) repräsentiert. Zu den nicht in einer Glaubenswirklichkeit verwurzelten Dialogdenkern des frühen 20. Jahrhunderts zählen: Theodor Litt (*Individuum und Gemeinschaft*, 1924), Karl Löwith (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928), Eberhard Grisebach (*Gegenwart*, 1928) und Karl Jaspers (*Philosophie*, 1932). Es ist bemerkenswert, dass es einen gleichzeitigen Aufbruch des dialogischen Denkens in den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts zu verzeichnen gibt.

Buber ist kein typischer Vertreter des Judentums; er webte mit kräftigen Fäden aus dem Judentum und der allgemeinen Kultur einen höchst eigenwilligen Flickteppich – ein neues jüdisches Denken¹², so Klaus Davidowicz in seiner Analyse. Alles „Kirchenhafte“ sowie das Priestertum als die „stärkste menschliche Spezialisierung“¹³ werden von Buber überaus scharf kritisiert. Er lehnte es explizit ab, sich mit dem normativen Judentum zu identifizieren, und hielt nur wenige der jüdischen Bräuche ein, erzählt sein Sohn Rafael;¹⁴ Buber lebte rituell abstinenter und besuchte seit seinem 13. Lebensjahr keine Synagoge, weiß Pinchas Lapide zu berichten.¹⁵ Sein ehemaliger Schüler Gershom Scholem kränkte Buber mit der Behauptung, er wäre ein „religiöser Anarchist, und seine Lehre ist religiöser Anarchismus“¹⁶. Buber argumentiert seine Absage an die Verbindlichkeit allgemeiner ethischer wie religiöser Normen: „Die geschichtlichen Religionen haben die Tendenz, Selbstzweck zu werden und sich gleichsam an Gottes Stelle zu setzen, und in der Tat ist nichts so geeignet, dem Menschen das Angesicht Gottes zu verdecken, wie eine Religion.“¹⁷ Eine Ablehnung der Religion ergibt sich aus dem Ansatz Bubers, wonach Gott wesenhaft kein Es sein kann. „Das ewige Du kann seinem Wesen nach nicht zum Es werden“¹⁸, weil der Mensch sich an aller Es-Rede über Gott verfehlt, Gott nicht erfahren und nicht gedacht werden kann und keine unendliche Summe von Eigenschaften ist. Der religiöse Mensch macht Gott ebenso zu einem Es, indem er sich mit Gott befasst und *über* Gott redet und Gott damit zu einem Glaubensobjekt wird. Der Beziehung zu Gott kann der Mensch nur gerecht werden, wenn er *mit* und *zu* ihm spricht und „nach seiner Kraft, nach dem Maß jedes Tages neu Gott in der Welt verwirklicht“¹⁹.

Buber ist sich nach eigener Aussage bewusst, auf einem schmalen Grat und nicht auf der breiten Hochebene eines philosophischen Systems zu wandeln. Er

¹² Vgl. Klaus Samuel Davidowicz: *Gershom Scholem und Martin Buber*. Die Geschichte eines Mißverständnisses. Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen. Bd. 5. Neukirchen-Vluyn 1995: Neukirchener Verlag. S. 36.

¹³ Martin Buber: *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*. München und Heidelberg 1964: Kösel-Verlag und Verlag Lambert Schneider. S. 213.

¹⁴ Vgl. Werner Licharz (Hg.): *Dialog mit Martin Buber*. Arnoldshainer Texte. Bd. 7. Frankfurt am Main 1982: Haag-Herchen Verlag GmbH. S. 358f.

¹⁵ Pinchas Lapide: *Heinrich Heine und Martin Buber – Streitbare Gottsucher des Judentums*. Wiener Vorlesungen im Rathaus. Bd. 12. Hg. von der Kulturabteilung der Stadt Wien. Redaktion: Hubert Christian Ehalt. Vortrag im Wiener Rathaus am 12. Dez. 1990. Wien 1991: Picus Verlag GmbH. S. 10.

¹⁶ Gershom Scholem: *Judaica 1*. Frankfurt am Main 1968: Suhrkamp Verlag. S. 197.

¹⁷ Martin Buber: *Nachlese*. 3. Aufl. Gerlingen 1993: Lambert Schneider GmbH. S. 102.

¹⁸ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 132.

¹⁹ Ebd. S. 135.

will damit zum Ausdruck bringen, dass es keinerlei Sicherheit eines aussagbaren Wissens über das Absolute, jedoch die Gewissheit der Begegnung mit dem verhüllt Bleibenden gibt.²⁰ „Ich habe keine Lehre“, sagt er, „ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.“²¹

Ich ließ mich von Buber an der Hand nehmen und mir von ihm die dialogische Verfasstheit des Menschen in unnachahmlicher Weise *erzählen*. In einer Zeit der Katastrophen und der leeren Worte zeigt mir Buber einen Weg zum Leben mit meinen Mitmenschen durch alle Katastrophen hindurch und über alle leeren Worte hinweg.

Vielleicht liegt der Grund von Bubers geistesgeschichtlicher Bedeutung gerade darin, dass er jenseits aller konfessioneller Bindung steht und seine subjektive Sicht von Religiosität in der unglaublichen Vielfalt seiner Schaffensbereiche darlegt. Gemeinsam mit den Dialogdenkern des 20. Jahrhunderts gelingt es ihm, bleibende Spuren in der christlichen Theologie zu hinterlassen.²² Allerdings kann ein Zurückwirken seines Werkes auf das Judentum nicht beobachtet werden.²³ Mit seinem Werk *Zwei Glaubensweisen* wird er zum „Paten des christlich-jüdischen Glaubensgesprächs“²⁴.

²⁰ Vgl. Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 131f.

²¹ Martin Buber: *Antwort*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S.589-639; 593. Diese Position der *unmöglichen Möglichkeit* einer Gotteserkenntnis bringt Buber in die Nähe der *Dialektischen Theologie*, was u. a. der Grund dafür ist, dass Buber gerade vom protestantischen Christentum häufiger rezipiert wird als vom katholischen. Die Hauptvertreter der Dialektischen Theologie sind Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten und Dietrich Bonhoeffer.

²² Ich beziehe mich u. a. auf Prozesstheologie, Kommunikative Theologie, Befreiungstheologie oder Feministische Theologie, deren Konzeptionen vom dialogischen Denken und Beziehungsdenken als eine Kategorie christlicher Soteriologie durchdrungen sind.

²³ Ich bin seit dem Jahr 2002 Mitglied der Martin Buber-Gesellschaft und nehme an den Tagungen der *Philosophischen Sektion* in Heppenheim, wo Buber von 1916-1938 mit seiner Familie lebte, teil. Bei der Tagung im Oktober 2008 mit dem Titel „Martin Buber als Philosoph des Religiösen“ stellte ich Prof. Dr. Dr. h. c. Daniel Krochmalnik, Professor für Jüdische Studien in Heidelberg, nach dessen Vortrag „Das ewige Du – Martin Buber und die Gottesfrage“ folgende Frage: Dass Buber Eingang in die christliche Theologie gefunden hat, ist evident; hat er aber auch in das Judentum zurück gewirkt? Seine Antwort: Nein. Die Gesetzestreue des Judentums verhindert eine Rezeption.

²⁴ Pinchas Lapide: *Heinrich Heine und Martin Buber – Streitbare Gottsucher des Judentums*. S. 12.

Ratzinger war und ist „leidenschaftlicher Theologe“²⁵ und ein typischer Vertreter des Christentums; er agiert als Papst genau so wie er das noch vor seiner Zeit als Nachfolger Petri artikulierte: Der wahre Sinn der Lehrgewalt des Papstes besteht darin, dass er Anwalt des christlichen Gedächtnisses und alle päpstliche Macht die Macht des Gewissens ist. Die erste ontologische Schicht des Phänomens Gewissen besteht in der anamnesis; Erinnerung an den Ursprung ist kein begrifflich artikuliertes Wissen, sie ist die Fähigkeit des Wiedererkennens des Guten und Wahren.²⁶

Das dialogische Verständnis gehört zu den Schlüsselvorstellungen in Ratzingers Denken, was er selbst in einem Interview mit Peter Seewald unterstreicht.²⁷ Kein Mensch kann für sich allein leben, jeder *ist* Beziehung: „Ich allein bin gar nicht ich, sondern nur im Du und am Du bin ich Ich-selbst.“²⁸ Des Menschen Zukunft liegt im „Sein-für“²⁹, damit *Hoffnung für diese Stunde* besteht.

Ferdinand Schumacher bezeichnet die Eschatologie Ratzingers als sein Lebensthema.³⁰ Das dialogische Verständnis führt Ratzinger dazu, den herkömmlichen Seelebegriff nicht monologisch, sondern dialogisch zu interpretieren. Das Gewolltsein, Gekanntsein und Geliebtsein von Gott, eine geistige Seele zu haben, heißt, „ein Wesen sein, das von Gott auf ewigen Dialog hin gerufen und darum seinerseits fähig ist, Gott zu erkennen und ihm zu antworten. Was wir in einer mehr substantialistischen Sprache ‚Seele haben‘ nennen, werden wir in einer mehr geschichtlichen, aktuellen Sprache

²⁵ Frank Meier-Hamidi/Ferdinand Schumacher (Hg.): *Der Theologe Joseph Ratzinger*. Quaestiones Disputatae 222. Begr. v. Karl Rahner und Heinrich Schlier. Hg. v. Peter Hünermann und Thomas Söding. Freiburg/Basel/Wien 2007: Verlag Herder. S. 7.

²⁶ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg im Breisgau 2005: Verlag Herder. S. 115f.

²⁷ Im Gespräch mit dem Journalisten Peter Seewald bezeichnet Joseph Ratzinger das Buch „*Der Umbruch des Denkens*“ von Theodor Steinbüchel als Schlüssellektüre. Ratzinger nennt das Buch irrtümlicherweise „*Die Wende des Denkens*“. Es gibt jedoch kein Buch mit diesem Titel von Steinbüchel. Ratzinger meint eindeutig das Buch „*Der Umbruch des Denkens*“, was aus dem Kontext des Interviews klar hervorgeht. (Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Salz der Erde*. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. 4. Aufl. Stuttgart 1996: Deutsche Verlags-Anstalt GmbH. S. 63).

²⁸ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens. Einsiedeln 1996: Johannes Verlag. S. 72.

²⁹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay, 8. Aufl. München 2006: Kösel-Verlag. S. 226.

³⁰ Ferdinand Schumacher: *Ich glaube an die Auferstehung der Toten*. Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers. In: Frank Meier-Hamidi/Ferdinand Schumacher (Hg): *Der Theologe Joseph Ratzinger*. S. 73-99; S. 74.

bezeichnen ‚Dialogpartner Gottes sein.‘³¹ Nicht aus sich selbst kommt der Mensch zur Unsterblichkeit, nicht in einem beziehungslosen Selbersein gelingt ihm das, es gelingt ihm in seiner Bezogenheit und Beziehungsfähigkeit auf Gott hin: „Relation macht unsterblich; (...).“³² Aus den Quellen der Philosophie ist solches Seinsverständnis definitiv nicht entsprungen, es kommt aus der Mitte des christlichen Glaubens. So manifestiert sich das personal-dialogische, das relationale als das eigentlich christliche Denken und als eine Revolution des Weltbildes: „Die Alleinherrschaft des Substanzdenkens wird gebrochen, Relation als eine gleichrangige Urweise des Wirklichen entdeckt.“³³ Damit tritt für Ratzinger eine neue Ebene des Seins in Erscheinung, die dem heutigen philosophischen Denken einen Auftrag erteilt.

Ratzinger ist vom personal-dialogischen Denken in hohem Maß beeinflusst; analoge Anschauungen zur Philosophie der personal-dialogischen Aufbruchszeit sowie das Bewusstsein von einer damit einhergehenden Wende des Denkens finden sich in allen seinen Schriften. Zum Verhältnis der Philosophie und Theologie beruft er sich auf den heiligen Thomas und drückt dies in der Formel aus, die das Konzil von Chalzedon für die Christologie gefunden hatte: „Philosophie und Theologie müssen zueinander im Verhältnis des ‚Unvermischt und Ungetrennt‘ stehen.“ Jede der beiden muss ihre eigene Identität bewahren: Die Philosophie sucht Vernunft in ihrer Freiheit und Verantwortung, sie muss ihre Grenze und ihre eigene Größe und Weite sehen; die Theologie schöpft aus einem Schatz von Erkenntnis, der ihr voraus geht und nie von ihrem Bedenken eingeholt wird, was das Denken deshalb immer neu auf den Weg bringt. Mit dem *Unvermischt* gilt auch das *Ungetrennt*. Die Philosophie steht im großen Dialog der geschichtlichen Weisheit, die sie hörbereit aufnimmt und weiterführt; sie darf sich aber dem nicht verschließen, was der christliche Glaube empfangen und der Menschheit als Wegweisung geschenkt hat.³⁴

³¹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 337.

³² Vgl. Johann Auer und Joseph Ratzinger: *Kleine Katholische Dogmatik IX. Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. 6. erw. Aufl. Regensburg 1990: Verlag Friedrich Pustet. S.133.

³³ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 171.

³⁴ Vgl. Text der Vorlesung, die Papst Benedikt XVI. anlässlich seines Besuches an der Universität "La Sapienza" in Rom am 17. Januar 2008 hätte halten sollen. Der Besuch wurde kurzfristig am 15. Januar 2008 abgesagt. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_ge.html (18. 03. 2010). In *Fides et ratio* verspricht Papst Johannes Paul II.: „Die Kirche verfolgt die Forschung der Philosophen mit Aufmerksamkeit und Sympathie; sie können

Nach einem fulminanten Start als Benedikt XVI. – „Wir sind Papst“³⁵, lautete die begeisterte Schlagzeile der *Bild* am 20. April 2005 –, steht Ratzinger nicht unumstritten weit über die katholische Welt hinaus als *Blockbuster* im Mittelpunkt medialen Interesses. Die Bandbreite der Charakterisierung seiner Person reicht von „Benedikt der Sanfte“ bis zu „Gottes Rottweiler“³⁶. Im Apostolischen Segen *Urbi et Orbi* bezeichnet sich der Papst gleich nach seiner Wahl selbst als einen „einfachen und bescheidenen Arbeiter im Weingarten des Herrn. Mich tröstet die Tatsache, dass der Herr auch mit ungenügenden Werkzeugen zu arbeiten und zu wirken weiß.“³⁷ Mit seinen bislang drei Enzykliken³⁸ wendet er sich an die Gläubigen in aller Welt. Zentrale Themen sind sein Kampf gegen den Relativismus und seine Forderung nach einem Miteinander von Glaube und Vernunft.³⁹

Vorgehensweise

Initialzündung, eine Dissertation über die dialogische Verfasstheit des Menschen zu verfassen, war Buber mit seinem philosophischen Hauptwerk *Ich und Du*. Sein Denken – Vertrauen in die natürliche Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen, der sich nicht von Religionen, Weltanschauungen und Morallehren aufzwingen lässt, was er zu denken, zu tun und zu glauben hat – durchzieht das gesamte Werk. In Eigenverantwortung steht der Mensch in der Welt und verwirklicht sein Leben, indem er Gott verwirklicht. Wirkliche Weltgeschichte ist der Dialog zwischen Gott und Mensch; ein Dialog, in dem der Mensch echter und rechtmäßiger Partner ist, sein eigenes Wort von sich

daher sicher sein, daß die Kirche die berechnete Selbständigkeit ihrer Wissenschaft stets achten wird.“ (*Fides et ratio*. Kathpress/Sonderpublikation der österreichischen katholischen Presseagentur [Hg.]. Nr. 8/1998. Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glauben und Vernunft. S. 57).

³⁵ Die Gesellschaft für deutsche Sprache setzte diese Wendung auf den 2. Platz unter den 10 Wörtern des Jahres 2005. Weiter frohlockte die *Bild* am 20. April 2005: „Es ist eine Jahrtausendsensation! (...) Der erste Deutsche seit 482 Jahren auf dem Heiligen Stuhl!“ www.bildblog.de/565/565/ (18. 03. 2010).

³⁶ Otto Friedrich: *Benedikt der Sanfte*. In: *Die Furche*. Die österreichische Wochenzeitung. 28/13. Juli 2006. 62. Jg. Heinz Nußbaumer (Hg.). Wien: DIE FURCHE Zeitschriftenbetriebsgesellschaft m.b.H.&Co.KG. S. 1.

³⁷ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Apostolischer Segen Urbi et Orbi von Papst Benedikt XVI.*: In: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 168. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.). Bonn 2005. S. 18.

³⁸ *Deus caritas est* (2006), *Spe salvi* (2007) und *Caritas in veritate* (2009).

³⁹ Im September 2008 wurde in Regensburg das Papst-Benedikt-Institut eröffnet, mit dem ich in Mail-Verbindung stehe. Ziel dieser Einrichtung ist es, sowohl das akademische Lebenswerk von Papst Benedikt XVI. zu würdigen und sämtliche Schriften zu einer Gesamtausgabe im Herder-Verlag heraus zu geben als auch wissenschaftliche Arbeiten zu betreuen, wie das in meinem Fall geschehen ist. Leiter des Instituts ist der Theologieprofessor Rudolf Voderholzer aus Trier. Gemeinsam mit sechs Mitarbeitern trägt er sämtliche Veröffentlichungen Ratzingers zusammen.

aus zu sprechen ermächtigt. Das Eingesetztsein des Menschen auf Erden vollzieht sich nach Buber zwischen Gott und Mensch im *gelebten* Dialog des Augenblicks als Wort und Antwort.⁴⁰

Anstoß zum wissenschaftlichen Vergleich von Buber mit Ratzinger gab mir eine Untersuchung zu Ratzingers Eschatologie und Theologie mit dem Titel *Dialogische Unsterblichkeit* von Gerhard Nachtwei: „Der Mensch ist unsterblich, weil Gott den Dialog mit ihm nicht abbricht.“⁴¹ Darin liegt, nach Ratzinger, die fundamentale Bestimmung Gottes durch die Kategorie der Relation. Es bedeutet eine Revolution für die Existenzrichtung des Menschen, wenn das Höchste nicht mehr als geschlossene Autarkie erscheint, sondern „wenn das Höchste zugleich Bezogenheit ist“⁴². Die Frage, wie sich nach Ansicht beider Denker die Relationalität Gottes in der Beziehung zum Menschen zeigt, durchzieht meine gesamte Arbeit.

Die Komparatistik bezieht sich allein auf den Hauptteil, der zwischen Proton und Eschaton angelegt und in drei Abschnitte geteilt ist:

1. Schöpfung als Beginn der dialogischen Verfasstheit des Menschen
2. In der Welt sein – der *gelebte* Dialog
3. Dialogische Unsterblichkeit

Den Ausgangspunkt für die Vergleichsdarstellung in Teil 1 bietet Buber. Seine spezifische Begrifflichkeit bildet die Schnittstelle zwischen Philosophie und Theologie. *Anfang, Tat, Umkehr, Wort* und *Beziehung* sind markante Buber-Begriffe, die mit seinem Schöpfungsverständnis konnotieren. Bei Ratzinger sind dieselben Begriffe im Kontext der Schöpfung zu finden, sie werden in Bezug zu Buber gesetzt und auf Konvergenzen und Divergenzen hin untersucht. Beginnend mit einer allgemeinen Komparation zum Thema Schöpfung, folgt die Differenzierung zu den einzelnen Begriffen. Methodisch sind die Teile 2 und 3 im gleichen Schema angelegt, wobei die Vergleichsdarstellung in Teil 2 von

⁴⁰ Vgl. Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. In: *Der Jude und sein Judentum*. S. 183-195; S. 186.

⁴¹ Gerhard Nachtwei: *Dialogische Unsterblichkeit*. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie. Erfurter Theologische Studien. Im Auftrag des philosophisch-theologischen Studiums Erfurt. Wilhelm Ernst und Konrad Feiereis (Hg.). Bd. 54. Leipzig 1986: St. Benno-Verlag GmbH. S. 47.

⁴² Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 136.

jenen Themen ausgeht, die für Ratzinger konstitutiv und für Buber ebenfalls prägnant sind. In der Bearbeitung der Themen Messianismus und Eschatologie in Teil 3 zeigen sich essentielle Divergenzen, die sich letztlich für beide Vertreter der Relationalität Gottes im Verstehen der „dialogischen Unsterblichkeit“⁴³ und der „ewigen Gegenwart“⁴⁴ auflösen.

Den hermeneutischen Prozess der Textbearbeitung begann ich buchstäblich *ex nihilo*. Nach eingehenden Recherchen zeigte sich, dass eine wissenschaftliche Untersuchung einer Komparation über Buber und Ratzinger nicht vorliegt. Es galt, zuerst geeignete Texte zu kompilieren, was sich in Anbetracht der Textfülle als äußerst zeitaufwändig gestaltete; die zu vergleichenden verstreuten Themen mussten zuerst aus zahlreichen Schriften herausgefiltert werden. Im prozessualen Vorgang des Schreibens verlagerten sich die Schwerpunkte ständig, da sich erst im Schreiben als kreativer Akt der Erkenntnis neue Dimensionen eröffneten. Die Texte bekamen im wahrsten Sinn des Wortes eine *Eigen-Willigkeit*, von der ich mich führen ließ. In meiner Auslegung ging ich den Weg von der Erscheinungsform – der Manifestation – auf den Geist des Text-Schöpfers zurück. Dessen Gedanken zu verstehen, ist die erste Aufgabe der Hermeneutik; dass etwas zum Verstehen verlockt, ist die oberste aller hermeneutischen Bedingungen. In allem Auslegen, Deuten, Verstehen, Interpretieren – und in diesem Fall auch Vergleichen – von Texten geht es um mehr als bloße Reproduktion. Unzweifelhaft brachte ich mich mit meinem individuellen Vorverständnis als Voraussetzung schöpferisch in die Interpretation ein. Ein Vorverständnis von der Sache selbst zu abstrahieren, ist unmöglich, weil es niemals einen völlig voraussetzungslosen Ausgangspunkt geben kann; es führt unausweichlich in den hermeneutischen Zirkel mit seiner kreisförmigen Struktur. Das Vorverständnis konstituiert nach Hans-Helmut Gander die hermeneutische Situation: „*Jeder gelesene Satz gehört zu uns, lagert sich in uns ein und ab.*“⁴⁵ Um während des Schreibens aus dem Bannkreis meiner Vorurteile und Vormeinungen heraus zu finden, blieb ich so nahe wie möglich am Text, um ihn für sich selbst sprechen zu lassen. Manche

⁴³ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 332.

⁴⁴ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 126.

⁴⁵ Hans-Helmut Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt am Main 2001: Vittorio Klostermann GmbH. S. 31.

Ergebnisse der Komparation bleiben hypothetisch und spekulativ; sie sind im Konjunktiv geschrieben und immer mit entsprechenden Zitaten belegt. Im Fortschreiten der Arbeit wurde mir zunehmend bewusst, dass Hermeneutik sich als dialogisches Geschehen darstellt. Hans-Georg Gadamer sagt dazu sinngemäß: Es gibt Wahrheiten, die einem nur durch das Du, das Gegenüber, das Andere, das Fremde sichtbar werden und dadurch, dass man sich vom Du etwas sagen lässt. Die Erfahrung des Du zeigt die Paradoxie, dass ein Gegenüber sein eigenes Recht geltend macht und zur Anerkennung nötigt. Nicht das Du allein soll verstanden werden, sondern das, was es Wahres zu sagen hat.⁴⁶ Der Wahrheit beider zu vergleichenden Autoren und ihrem Denken nachzuspüren, war mir Auftrag und mit Blick auf die hermeneutische Differenz zwischen dem einstigen und heutigen Verständnis stets bewusst. Hoffentlich ist mir das gelungen, was Martin Heidegger zum Text-Verstehen sagt: „In der Auslegung wird das Verständnis nicht etwas anderes, sondern es selbst.“⁴⁷

In thematische Tiefe zu gehen, war nicht beabsichtigt, Priorität hatte die Vielfalt der Vergleichsfaktoren; ich bin mir bewusst, dass jedes Thema der einzelnen Kapitel eine eigene wissenschaftliche Arbeit Wert wäre.

Im Kapitel *Hinführendes* wollte ich den komparativen Ansatz zwischen Philosophie und Theologie vorbereiten; darin kommen zahlreiche andere Autoren neben Buber und Ratzinger zu Wort.

Eingehängt werden *Hinführendes* und *Hauptteil* in den Prolog (Antithese), die Interfacio (These) und den Epilog (Synthese). In einer abschließenden uminterpretierten Version des *Sterns der Erlösung* von Franz Rosenzweig soll graphisch sichtbar werden, dass menschliches Leben zwischen *Schöpfung*, *In der Welt* sein und *Unsterblichkeit* seinen Ort und seine Zeit hat. Das JA Gottes zum Menschen in der Schöpfung, des Menschen NEIN im Sündenfall zu Gott und schließlich die Synthese im JA UND NEIN – des Ineinanderfallens von Gott und Mensch – bilden den großen Überbau der Dissertation.

⁴⁶ Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Aufl. Tübingen 1975: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. XXVII.

⁴⁷ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen 1993: Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG. S. 148.

Prolog

Ein sphärischer Störfall – die *Antithese*



Der Mensch als Ergebnis des Ur-Ja der Schöpfung steht vorerst als bejahtes Geschöpf im unendlichen Raum des Erkennens; das Geschöpf ist statisch und ohne jede Dynamik, denn ein Ja ohne Nein ist nicht feststellbar, ein Ja allein ist nichts. Zu bestimmen ist das Ja erst durch seine Verneinung. Das Geschöpf besitzt ohne Nein keine Standfestigkeit, da es allein steht; es ist sich seiner Individualität nicht bewusst. *Selbstbewusstheit* kann nur in der Vielheit der Fall sein, ihre Bestimmung wäre raumzeitliche Beziehung auf andere Geschöpfe, die noch fehlen. Zu Beginn der Schöpfung hat der Mensch noch kein eigenes Wesen, da er nicht in sich selbst, sondern ausschließlich in seinen Beziehungen Bestand haben kann.¹ Das Ur-Ja der Schöpfung zum Menschen zeigt dessen Schicksal: Immer wieder muss Ja zu ihm gesprochen werden, immer wieder braucht er ein bestätigendes Gegenüber. Erst durch die Anerkennung des Anderen ist der Mensch Mensch.

Gott bejaht den Menschen nach seiner Erschaffung in *Genesis* 1,31 mit einem *Sehr gut*, und das ist außergewöhnlich. An den fünf Schöpfungstagen zuvor bedenkt Gott sein Werk jeweils am Ende des Tages mit einem bloßen *Gut*: „Gott sah, daß es gut ist.“ (*Im Anfang* 1,4; 1,10; 1,12; 1,18; 1,21; 1,25). Am Tag der Erschaffung des Menschen jedoch, am sechsten Schöpfungstag, sieht Gott „alles, was er gemacht hatte, und da, es war sehr gut.“ (*Im Anfang* 1,31).²

Dieses *Sehr* im *Sehr gut* weist über die Schöpfung hinaus, stellen Martin Buber und Franz Rosenzweig übereinstimmend fest. *Sehr* ist eine *Überschöpfung* in

¹ Vgl. Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. 4. Aufl. Haag 1976: Martinus Nijhoff. S. 143.

² Die Summe der als „gut“ bezeichneten Schöpfungsergebnisse plus die ontologische indifferente Erschaffung des Menschen sind zusammen „sehr gut“. Der Mensch wird also nicht direkt bestätigt, sondern indirekt in seinem ausdrücklichen Gegensatz zur Definität allen natürlichen Seins. (Vgl. Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. 3. Bd. Philosophie der Geschichte und Technik: Wille, Schöpfung, Arbeit, Strukturanalyse der Vermittlung, Mehrwertigkeit, Stellen- und Kontextwertlogik, Kenogrammatik, Theorie der Zeit. Hamburg 1980: Felix Meiner-Verlag. S. 22).

der Schöpfung, die im Irdischen ein Überirdisches verkündet, es verkündet „ein andres als das Leben, das doch zum Leben gehört und nur zum Leben, das mit dem Leben als sein Letztes geschaffen wurde und das doch über das Leben hinaus ihm erst Erfüllung ahnen lässt; das ist der Tod. (...) ‚Gar sehr‘, so lehren unsre Alten, gar sehr – das ist der Tod.“³ Nach Buber ist das *Sehr gut* auf den bösen Trieb zurück zu führen, der die Hefe im Teig genannt wird und den Menschen erst in seine *Ganzheit* bringt. Aufgabe des Menschen ist es nicht, den bösen Trieb in sich zu vertilgen, sondern ihn mit dem guten zu vereinen. Das Gebot, Gott mit seinem ganzen Herzen zu lieben, bedeutet, ihn mit dem guten und bösen Trieb gemeinsam – dem geeinten – zu lieben.⁴

Man muß den bösen Trieb mit hereinnehmen in die Liebe zu Gott, so und nur so wird sie vollkommen, und so und nur so wird er (der Mensch, Anm. d. Verf.) wieder, wie er geschaffen war: ‚sehr gut‘. (...). Die beiden Triebe einen, das will sagen: die richtungslose Potenz der Leidenschaft mit der einen Richtung versehen, die sie zur großen Liebe und zum großen Dienste tauglich macht. So und nicht anders kann der Mensch ganz werden.⁵

In dieser talmudischen Einsicht verdichtet sich die Beziehung zwischen Gut und Böse und steht damit im krassen Gegensatz zur üblichen ethischen Anschauung. Als „Thron des Guten“⁶ ist das Böse im jüdischen Denken die unterste Stufe des Guten; eine richtungslose Kraft, die in die Irre greift und nur der korrigierten Richtung auf Gott zu bedarf. Der böse Trieb ist ein Diener, der sich gegen den Herrn auflehnt, so Bubers Metapher, in Wahrheit ist der Diener aber treu und erfüllt seinen Auftrag. Wer sündigt, ist nicht verloren, jeder besitzt das Vermögen zur Umkehr; Gott trägt die Verfehlung und erhebt sie in die obere Welt.⁷

Das *Sehr* des sechsten Schöpfungstages kündigt den Tod an, es zeigt das künftige Nein, durch das der Tod von seiner Latenz in die Aktualität gerufen wird, und beinhaltet das Kommende, in der Schöpfung bereits Angelegte – das *peccatum originale* und seine Folgen.

³ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. S. 173.

⁴ Vgl. Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. Köln und Olten 1952: Jakob Hegner-Verlag. S. 49f.

⁵ Ebd. S. 51f.

⁶ Martin Buber: *Die Chassidische Botschaft*. Heidelberg 1952: Verlag Lambert Schneider. S. 85.

⁷ Vgl. ebd. S. 86.

Er, Gott, gebot über den Menschen, sprechend:
Von allen Bäumen des Gartens magst essen du, essen,
aber vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse,
von dem sollst du nicht essen,
denn am Tag, da du von ihm issest, musst sterben du, sterben. (*Im Anfang 2,16-17*).

Die Schlange war listiger als alles Lebendige des Feldes,
das Er, Gott, gemacht hatte. (*Im Anfang 3,1*).

Die Schlange sprach zum Weib:
Sterben, sterben werdet ihr nicht,
sondern Gott ist bekannt,
daß am Tag, da ihr davon esset, eure Augen sich klären
und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse. (*Im Anfang 3,4-5*).

Sie nahm von seiner Frucht und aß
Und gab auch ihrem Mann bei ihr, und er aß.
Die Augen klärten sich ihnen beiden,
und sie erkannten, –
daß sie nackt waren. (*Im Anfang 3,7*).

Er, Gott sprach:
Da,
der Mensch ist geworden wie unser einer im Erkennen von
Gut und Böse. (*Im Anfang 3,22*).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel stellt die These, der Sündenfall sei für die Menschen ein gefährliches Geschenk, in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* auf.⁸ Mit dem Sündenfall tritt der Mensch in das Reich der Möglichkeit und damit in die Freiheit ein; er weiß, ein endliches Wesen zu sein, und setzt den ersten wesentlichen Schritt in Geistigkeit und Geschichte. Des Menschen Geschichte als historisches Subjekt beginnt; gejagt „in das schrankenlos Mögliche“⁹, ist das anthropologische Drama eingeleitet.

Gott sieht Adam scheinbar nicht, wenn er ruft: *Wo bist du?* Gott kann die von ihm abgelöste menschliche Subjektivität deshalb nicht sehen und nicht erkennen, weil mit dem Essen der Frucht vom verbotenen Baum ein Identitätswechsel der ersten Menschen – Adam und Eva – stattfindet. Auf diesen Identitätswechsel ist das metaphysische Thema der Erzählung vom

⁸ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 17. Frankfurt am Main 1969: Suhrkamp Verlag. S. 76.

⁹ Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 45.

Sündenfall fixiert¹⁰, Adam und Eva werden andere: Die Ursünde macht sie zwar schuldig, aber frei.¹¹ Sie stürzen aus ihrer langweiligen Glückseligkeit, wollen *wissen* und *erkennen*, nehmen dafür den Konflikt mit ihrem Schöpfer und den Tod in Kauf und befinden sich künftig in einem Universum, das ihnen nicht mehr freundlich gesinnt ist. Noch ist die Trennung von Gott, *der Riss in der Schöpfung*, nicht endgültig, denn der Baum des Lebens, von Gott selbst neben den Baum der Erkenntnis in den Garten Eden gestellt, gibt Anlass zur Hoffnung. (Vgl. *Im Anfang* 2,9). Nach der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies stellt Gott Cherubime mit lodernden Flammenschwertern zur Bewachung jenes Weges auf, der zum Baum des Lebens führt. Buber interpretiert: „Daß das leichtherzige Geschöpf nicht, wieder ohne zu wissen, was es tut, auch nach der Frucht des anderen Baumes lange und sich äonische Pein eresse, wehrt Gott ihm die Rückkehr in den Garten (...).“¹² Somit ist die Vertreibung aus dem Paradies nicht Strafe, sie ist Schutz vor sich selbst und vor möglicher ewiger Verdammnis. Allein schon die Bewachung des Zugangs zum Lebensbaum macht deutlich, dass der Mensch den Weg zurück einerseits nicht aus eigener Kraft erzwingen kann, ihm der Weg andererseits nicht für alle Zeiten verschlossen bleiben muss.

Weiteres Merkmal für den Identitätswechsel im Sündenfall ist die Entstehung des menschlichen *Wir*. Eva verwendet es zum ersten Mal, indem sie zur Schlange sagt: „Von der Frucht der Bäume im Garten mögen wir essen, (...)“ (*Im Anfang* 3,2).¹³ In diesem Augenblick manifestiert sich eine Distribution der menschlichen Subjektivität, die über den dualen Gegensatz von Ich und Du hinausgeht: Es entsteht eine trinitarische Distribution der menschlichen Subjektivität über Ich, Du und Wir. „D. h., der von der Schlange empfohlene Akt erzeugt zum ersten Mal die trans-individuelle (...) Kategorie des ‚Wir‘.“¹⁴ In der

¹⁰ Vgl. Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 37.

¹¹ Eveline Goodman-Thau behauptet ganz im Sinne dialogischen Verständnisses provokant, dass zuvor bereits ein Identitätswechsel in Adam allein stattgefunden hat. Adam erkennt sich selbst erst als Mann, nachdem Gott ihm die Frau vorgeführt hat. (*Im Anfang*, 2,21). Die zusätzliche Schöpfung des weiblichen Wesens konstituiert erst die männliche Identität; männliche Identität ist davon abhängig, ob der Mann der Frau eine eigenständige Position in der Welt gibt oder nicht. Die Kabbala drückt das so aus: „Er gibt ihr die Rippe, und sie gibt ihm die Seele.“ (Vgl. Eveline Goodman-Thau: *Adam und Eva: Auf ein Neues*. Eveline Goodman-Thau über die Schöpfungsgeschichte und den Dialog der Geschlechter. 2004.) <http://www.antjeschrupp.de/goodman-thau.html> (12. 07. 2008).

¹² Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S.30.

¹³ Anm. d. Verf.: Woher hat Eva Kenntnis vom Verbot Gottes? (Vgl. *Im Anfang*, 2,17). Sie wurde erst nach der Kundgabe des Verbots erschaffen. (Vgl. *Im Anfang*, 2,22).

¹⁴ Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 42.

zum Wir erweiterten Subjektivität erwacht damit die Fähigkeit, „die Reflexion der Divinität als Geist zu begreifen. Was Eva allein hörte, war die Stimme der Reflexion im Natürlichen. (...) Mit der Distribution des Erlebens über Ich, Du und Wir erwirbt die Erlebniskapazität der menschlichen Seele ein Kommunikationsniveau, auf dem Gott als Geist gehört werden kann, weil jetzt endlich das Ich auf das Übersinnliche trinitarisch abgestimmt ist.“¹⁵ Die Distribution ist jedoch unvollständig, denn nur Eva verwendet das Wir. Adam, von Gott zur Rede gestellt, antwortet als Ich: „Das Weib, das du mir beigegeben hast, sie gab mir von dem Baum, und ich aß.“ (*Im Anfang* 3,12). Adam hätte wie Eva *wir* sagen können, er schiebt aber Gott die Verantwortung für den metaphysischen Irrtum, den Sündenfall, zu. Der Mensch wechselt im *Erkennen* seine Identität für immer, er wird wie „unser einer“ (*Im Anfang* 3,22), wie Gott im Erkennen von Gut und Böse. Die Schlange hatte es ja genau so vorhergesagt: „(...), daß am Tag, da ihr davon esset, eure Augen sich klären und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse.“ (*Im Anfang* 3,5). Wie Gott zu werden, heißt, Mensch zu werden, sagt die feministische Theologin Isabel Carter Heyward provokant. „Anspruch auf die Macht zu erheben, das Gute zu vollbringen und das Böse zu bekämpfen“, ist kein Sündenfall, sondern eine „kreative Entscheidung“¹⁶.

Nach der ersten und wahren Natur des Menschen in der Schöpfung konstituiert der Sündenfall laut christlicher Theologie die *zweite Natur* des Menschen, „deren Kern die Ichverfallenheit – die concupiscentia – ist“¹⁷. Das Erwachen der Vernunft bringt die *concupiscentia* und den Verlust der ursprünglichen Unschuld mit sich. Gottes Verzeihen gewährt es dem Menschen allerdings, die *zweite Natur* zum Bezugspunkt des „Ereignisses der Gnade“, ja zum „ontologischen Ort der Gnade“ werden zu lassen. Gnade setzt Natur voraus, wie es das scholastische Axiom *gratia praesupponit naturam*¹⁸ behauptet. Mit *natura* ist im scholastischen Axiom die „formale Bestimmtheit des Humanum, (...) der

¹⁵ Vgl. Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 42f.

¹⁶ Isabel Carter Heyward: *Und sie rührte sein Kleid an*. Eine feministische Theologie der Beziehung. 1. Aufl. H. Schneek (Übers.). Stuttgart 1986: Kreuz Verlag. S. 173.

¹⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Gratia praesupponit naturam*. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms. In: Joseph Ratzinger und Heinrich Fries (Hg.): *Einsicht und Glaube*. Freiburg/Basel/Wien 1962: Herder. S. 135-149; S. 147.

¹⁸ Dieses Axiom wurde nach dem Ersten Weltkrieg zur „rettenden Macht. Es eröffnete eine ganz neue Möglichkeit christlichen Bewusstseins: Christsein bedeutete keinen Bruch mit der Natur, sondern deren Erhöhung und Vollendung, also das große erfüllende Ja.“ (Joseph Ratzinger: *Gratia praesupponit naturam*. S. 136).

jeweilige Mensch in seinem Menschsein als solchem gemeint“¹⁹. Die *zweite Natur* des Menschen wird fortan zum „Wirkraum der Gnade, ja zum Ort der Fleischwerdung des Gottessohnes“²⁰.

Die Schöpfung des Menschen ist nicht definitiv; der Mensch ist von Anfang an nur ein *Bild* und kein *Sein*. „Machen wir den Menschen in unserem Bild (...)“ (*Im Anfang* 1,26). Als Ebenbild Gottes erscheint der Mensch als eine Spiegelung des Weltschöpfers. Aus dem Schöpfungsergebnis des sechsten Tages folgt trotz des von Gott gesprochenen *Sehr gut* kein objektives Ansichsein, es bleibt ein lebendiger und unabgeschlossener Akt. Die Schöpfung ist nicht vollendet.²¹

Warum ist es dem Menschen verboten, die Frucht vom Baum der Erkenntnis zu essen? Warum hat das Streben der ersten Menschen nach Vernunft Strafe zur Folge? Fragen, die in der Geistesgeschichte oft gestellt werden.²² Shree Rajneesh Bhagwan antwortet darauf: Weil in jenem Moment, in dem man etwas weiß, das Ego auftaucht. Im Moment des Sich-Selbst-Wissens wurde der Mensch vertrieben. Das ist die Erbsünde. Augen, voll mit dem Gefühl des Ich, können das Paradies nicht mehr sehen. „Wenn das Ego verschwindet, bist du wieder im Garten Eden. Der Garten ist offenbart: du warst niemals draußen.“²³ Buber stimmt mit Bhagwan überein: „Aber die Wirklichkeit der Sünde, das ist Ich.“²⁴

Wusste oder wollte Gott, dass Adam sündigen würde? Wagt der Mensch überhaupt zu fragen, was Gott wollte? Warum wurde der Mensch von Gott mit einem derartigen Wunsch nach Erkenntnis ausgestattet? Weshalb sollte er

¹⁹ Joseph Ratzinger: *Gratia praesupponit naturam*. S. 140.

²⁰ Ebd. S. 143.

²¹ Vgl. Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 21f.

²² Im **Islam** gibt es die Erbsünde und den Begriff *Baum der Erkenntnis* nicht. Nach der Übertretung des Verbots, in dem von Erkenntnis und Tod keine Rede ist, verzeiht Gott und wendet sich Adam und Eva gnädig wieder zu. Erkenntnis für den Menschen kommt von Gott selbst, indem er Adam alle Namen lehrt und die Engel daraufhin auffordert, sich vor Adam respektvoll nieder zu werfen. In Sure 2,35 heißt es: „Aber naht euch nicht diesem Baum, sonst gehört ihr zu den Frevlern!“ (Rudi Paret [Übers.]: *Der Koran*. 9. Aufl. Stuttgart 2004: W. Kohlhammer GmbH. S. 15.) Auch im **Judentum** gibt es keine Erbsünde. Die Vertreibung aus dem Paradies ist keine Strafe, sie beschreibt die Bedingung der menschlichen Existenz.

²³ Shree Rajneesh Bhagwan: *Mein Weg: Der Weg der weissen Wolke*. München 1988: Edition TAO. S. 46f.

²⁴ Martin Buber/Emil Brunner: *Das menschliche Handeln und seine Problematik*. Aussprache. In: *Freiburger Rundbrief*. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung. Neue Folge Heft 1-4 1999 (6. Jg.). Freiburg Rundbrief e. V. mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.). Freiburg im Breisgau 1999: O. Verl. S. 26-51; S. 39.

nicht von der Frucht des Baumes der Erkenntnis essen? Weswegen sollte er sich nicht dazu entscheiden, von der Fähigkeit Gebrauch zu machen, mit der er sich selbst und die Welt einschätzen könnte? Ungelöste und unbeantwortete Fragen. Wenn Gott schon nicht folgsame Menschen erschaffen hat, dann zumindest tapfere Wesen, die es wagten, sich über sein Verbot hinweg zu setzen. Das Verbot signalisiert nicht die Lust, es zu übertreten, es signalisiert die erst noch abstrakte Möglichkeit, etwas zu *können*; es weckt die Möglichkeit der Entscheidung und damit der Freiheit. Mit der *falschen Wahl* schufen Adam und Eva erst die Möglichkeit, überhaupt irgendeine Wahl treffen zu können. Dazu Hegel: „(...) dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt: (...)“.²⁵

Für das Können und die Freiheit nimmt der Mensch die Sünde in Kauf. Sören Kierkegaard nennt den Sündenfall den „qualitativen Sprung“²⁶, den die Sünde setzt; mit der Sündigkeit „beginnt die Geschichte des Menschengeschlechts“²⁷. Eine Erklärung der Erbsünde²⁸ ist dem Denken jedoch entzogen, sie muss aus der Offenbarung geglaubt werden. Erbsünde ist das „schwerste Menschenwort, das ich kenne“²⁹, sagt Buber, dessen Haltung zur Erbsünde pelagianisch ist. Folge der Erbsünde ist, dass der Mensch sich niemals *richtig* entscheiden kann und immer chancenlos ist. Genau das ist die Erbsünde, konstatiert Emil Brunner im Gespräch mit Buber über die Problematik menschlichen Handelns, „diese durch alles Menschliche hindurchgehende Gebundenheit in der Entscheidung“³⁰.

Immer schon entzündete sich das abendländische Denken an der Frage nach der Herkunft des Bösen als Kardinalproblem. Die Schlange als Erklärung anzubieten, provoziert eine höchst prekäre Fragestellung: „Waren die Menschen erst zum Bösen fähig, nachdem sie vom Baum der Erkenntnis des

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. S. 76.

²⁶ Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst*. Vorworte. Emanuel Hirsch (Übers.). Regensburg 1958: Eugen Diederichs Verlag. S. 46.

²⁷ Ebd. S. 51.

²⁸ Im *Lexikon für Theologie und Kirche* ist unter dem Begriff *Erbsünde* zu lesen, „daß die Elendssituation der Menschheit (...) in der ersten Sünde ihre Ursache hat“ und „daß alle Menschen persönliche Sünden begehen“, wobei dies eher vom angeborenen Hang zum Sündigen als von einem ererbten sündigen Zustand herrührt. (J. Blinzler: *Erbsünde*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Josef Höfer und Karl Rahner [Hg.]. 2. Aufl. 8. Bd. Freiburg 1963: Verlag Herder. S. 965-971; S. 965f).

²⁹ Martin Buber/Emil Brunner: *Das menschliche Handeln und seine Problematik*. S. 30.

³⁰ Ebd. S. 38.

Guten und Bösen gegessen hatten, oder war das Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen selber schon die erste böse Tat? Und hätte es ein (...) Bewusstsein dieser Tat geben können, ohne vom Baum der Erkenntnis gegessen zu haben?“³¹ Buber argumentiert: „Der ganze Vorgang ist aus Spiel und Traum gesponnen; (...). Es ist offensichtlich: die zwei Täter wissen nicht, was sie tun, mehr noch: sie können nur tun, nicht wissen.“³² Demnach kann die Sünde nur durch die Sünde in die Welt gekommen sein, weil sie sich selbst voraussetzt, auch wenn das dem Verstand ein Ärgernis ist, wie Kierkegaard behauptet.³³ Heyward dagegen: „(...), wir fallen nicht in Sünde, sondern kommen zur Erkenntnis unserer Macht, das Gute zu tun. (...). Mit eben dieser Macht können wir auch das Böse zerstören, (...).“³⁴ Dass das Risiko des Bösen im Spielraum der weltlichen Freiheit enthalten ist, sagt auch Joseph Ratzinger, denn „Unberechenbarkeit ist ein Implikat der Freiheit“. Im „Raum der Liebe“, in dem Gott uns alle Freiheiten gewährt, wird das „Geheimnis des Dunkels um des größeren Lichtes willen“ gewagt.³⁵

Laut Ratzinger ist die Sünde ein wunder Punkt unserer gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation, ein verschwiegene Thema unserer Zeit; das Wort Sünde wird oft ironisch oder als Unterhaltungselement verwendet, Soziologie und Psychologie versuchen es als Illusion oder Komplex zu entlarven. Sünde ist jedoch „Absage an die Wahrheit“, der „Mensch kann nur heil werden, wenn er wahr wird“³⁶. Der Sitz der *Erbsünde* ist in einem kollektiven Netz zu suchen, das als geistige Vorgegebenheit der einzelnen Existenz vorausgeht und nicht in einer biologischen Vererbung völlig getrennter Einzelner. Seit dem Sündenfall kann kein Mensch mehr „am Punkt Null, in einem ‚status integritatis‘ (= von der Geschichte völlig unversehrt), anfangen“³⁷. Jeder Mensch tritt in diese kollektive Verflechtung ein. Ist also Sünde der Preis für Wissen und Freiheit? Bringt nicht erst die Freiheit die Möglichkeit mit sich, überhaupt zu lieben, auch Gott zu lieben? Versteht sich der Sündenfall als Ursünde oder Ursegen? Der menschliche Verstand – größtes und

³¹ Konrad Liessmann: *Philosophie des verbotenen Wissens. Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens*. Wien 2000: Paul Zsolnay Verlag. S. 268.

³² Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 18.

³³ Vgl. Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst*. S. 29.

³⁴ Isabel Carter Heyward: *Und sie rührte sein Kleid an*. S. 181.

³⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 148.

³⁶ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott*. S. 64ff.

³⁷ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 234.

gefährlichstes Geschenk Gottes – ist es letztlich, der *in der Liebe* einen Bogen von der unüberbrückbar scheinenden Kluft des „beseelten Lehmlings“³⁸ hin zum Absoluten spannt, denn Liebe ohne Freiheit kann es nicht geben. In der Bibel heißt Erkennen gleichzeitig auch Lieben.³⁹ Dazu Max Scheler: Der Mensch lernt nur das kennen, was er liebt. Und lieben kann er nur das, was er kennt.⁴⁰ Erkenntnis bringt Liebe, und Liebe bringt Erkenntnis – eine logische Schlussfolgerung. Das Ziel der Erkenntnis ist die Liebe zu Gott, und deshalb ist die provokante Behauptung, dass aus Ursünde Ursegen entsteht, richtig. „Bei Gott sind (...) Wissen und Lieben (...) ein und dasselbe. In analoger Weise wird auch das menschliche Erkennen und Lieben verstanden, die allerdings einen langen Weg vor sich haben, bis sie mit der göttlichen Liebe und Erkenntnis ähnlich werden.“⁴¹

In der Sprache christlicher Tradition heißt es, Leiden sei Strafe für Sünde, obwohl die Geschichte des so genannten Sündenfalls nicht von der Sünde, sondern vom Erwachsenwerden der *Menschheit* handelt, wie Lucia Scherzberg in ihren feministisch-theologischen Überlegungen behauptet. Erwachsen werden geht schließlich nicht ohne Schuld und Schmerz vor sich. Es gibt keine andere Wahl, als vom Baum der Erkenntnis zu essen, wenn der Mensch das Leben bestehen will, daher kann der Sündenfall nicht eine völlige Verderbtheit der menschlichen Natur zur Folge haben. Die Menschen sind zwar „gebrochene Wesen“, aber sie behalten für alle Zeiten ihre Fähigkeit zu lieben.⁴² Schmerz ist der Preis für Wissen und Freiheit; mit dem Erwachen seines Bewusstseins fällt der Mensch aus der Einheit und tritt in den weltlichen Schmerz ein. Verstand und Leid schaffen die Möglichkeit, mit vollendetem Bewusstsein in die verlorene Einheit zurück zu kehren; nur aus Trennung kann Vereinigung entstehen. Das Leiden wird solchermaßen zur Rettung des Menschen, denn der „Aufstand des Menschen gegen Gott bricht im Leiden

³⁸ Peter Sloterdijk: *Sphären. Mikrosphärologie*. Bd.1. *Blasen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1998: Suhrkamp Verlag. S. 37.

³⁹ „Da, ich habe zwei Töchter, die noch keinen Mann kennen, (...).“ (*Im Anfang*, 19,8). So spricht Lot und meint damit, dass seine Töchter noch jungfräulich sind.

⁴⁰ Vgl. Max Scheler: *Erkenntnis und Liebe*. 2. Aufl. Bern 1970: A. Francke AG Verlag. S. 5.

⁴¹ Ashraf Sheikhalaslamzadeh: *Philosophie der Liebe bei Jalal ad-Din Rumi*. In: *Polylog* 18. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Weltzivilgesellschaft. Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (Hg.). Wien 2007: Druckerei Reproprint. S. 63-76; S. 76.

⁴² Vgl. Lucia Scherzberg: *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie*. Mainz 1991: Matthias-Grünwald Verlag. S. 102.

zusammen“⁴³. Im Hebräerbrief findet sich die lapidare Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens: „(...), lernte er an dem, was er litt, den Gehorsam, (...)“⁴⁴. Adam und Eva wollten nicht lernen, gehorsam zu sein; daraus erwuchs die Schuld als Erbsünde. Schuld ist demnach eine weitere Strafe für die Sünde, obwohl, laut Paolo Flores d’Arcais, das Sollen, die Norm, in der Natur nicht vorhanden und der Mensch selbst der Schöpfer seiner eigenen Normen ist. Wir bilden uns nur ein, so Flores d’Arcais, dass die Norm vom Jenseits kommt. Ursünde ist Ungehorsam gegen eine inhaltsleere Norm, weil Adam und Eva *nur* gegen Gottes Forderung, ihm zu gehorchen, verstoßen haben. Der Mensch versenkt seine selbst geschaffenen Normen ins Unerforschliche und begreift sich lieber als von unauslöschlicher Schuld belastet denn als Norm setzendes Wesen. „Die Norm, die wir selbst schaffen, aber als empfangen auf Distanz halten, ist in Wirklichkeit das Geheimnis der ontologischen Differenz, die Wahrheit des Unterschieds zwischen dem Seienden und dem Sein des Seienden, die nur mit dem Menschen entsteht.“⁴⁵

Ohne Schuld keine Erlösung, ohne Trennung keine Vereinigung. Kann die Schlange, verantwortlich für die Trennung, auch Erlöser des Menschen sein? Sie bedingt die Möglichkeit, den Menschen nach seinem Fall aus der göttlichen Einheit mit vollem Bewusstsein und voller Identität in die Einheit mit Gott zurück zu führen. Führt Luzifer, der Lichtträger, gemäß seinem Namen zurück ins Licht, zurück zur Einheit?

Die luziferischen Wesen hatten um ihrer selbst willen das Interesse, den menschlichen Verstand auszubilden, ihn hinzulenken auf die Dinge der Erde. Sie wurden damit für die Menschen die Lehrer von alledem, was durch den menschlichen Verstand vollbracht werden kann. Aber sie konnten auch nichts weiter sein als die *Anreger*. Sie konnten ja nicht *in sich*, sondern eben nur *im Menschen* den Verstand ausbilden.⁴⁶

Wer der Schlange die Macht der Zerstörung einräumt, erhebt sie zu Gottes Nebenbuhler. Die Schlange des Alten Testaments ist kein Gegengott, sie ist

⁴³ Vgl. Robert Spaemann: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. 2. Aufl. Stuttgart 2007: Klett-Cotta. S. 219.

⁴⁴ *Der Brief an die Hebräer*, 5,8. In: *Die Bibel*. Vollständige Ausgabe des Alten und Neuen Testaments. Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel und Josef Kürzinger (Übers.). Augsburg 2007: Verlagsgruppe Weltbild GmbH. Alle Zitate aus dem Neuen Testament sind dieser Bibelausgabe entnommen.

⁴⁵ Paolo Flores d’Arcais: *Eine Kirche ohne Wahrheit*. In: Joseph Ratzinger und Paolo Flores d’Arcais: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. 1. Aufl. Berlin 2006: Verlag Klaus Wagenbach. S. 69-106; S. 85.

⁴⁶ Rudolf Steiner: *Aus der Akasha Chronik*. 6. Aufl. Dornach 2002: Rudolf Steiner-Verlag. S. 126f.

eine listige Kreatur, die Unordnung in die Ordnung bringt, erläutert Buber. Gut und Böse sind kein Gegensatzpaar wie Rechts und Links. *Gut* weist in die Richtung der Heimkehr, *Böse* ist der Wirbel der „richtungslos kreisenden Möglichkeitskraft des Menschen“⁴⁷. Das pneumatische Tier erlöst und verführt zugleich, es erlöst aus der Unwissenheit und verlockt den Menschen, so wie Gott sein zu wollen. Satan belebt den Menschen, und der Mensch belebt Satan; ohne den Menschen kann Satan nicht existieren, ohne den Menschen ist er bloß das Gesetz der Materie. Der englische Begriff *evil*, das Böse, heißt rückwärts buchstabiert *live*, leben.⁴⁸ Friedrich Weinreb, ein großer Kenner der Kabbala, schreibt in *Zahl-Zeichen-Wort*:

Die Schlange hat dem Menschen etwas anzubieten, nämlich nichts weniger als das Königreich von dieser Welt – das Königreich der unendlichen Entwicklung! Die Schlange ist der leibliche Messias, könnte man sagen. Da aber eine weitere Entwicklung nicht der Sinn der Schöpfung ist, sondern gerade das Gegenteil, die Rückkehr, entsteht die Spannung und damit die Alternative. Das Wort Schlange, *nachasch*, 50-8-300, hat den Totalwert 358. Das ist jedoch auch der Totalwert des Wortes Messias, 40-300-10-8, *maschiach*. Sie Schlange ist der Erlöser auf der „anderen Seite“. Sie schlägt vor, die Entwicklung selber in die Hand zu nehmen. Dies ist die List der Schlange, daß sie den Erlöser spielt.⁴⁹

Erkenntnis und Tod bedingen einander und zugleich den Fortschritt in der Geistigkeit der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung. Der Mensch nimmt seine Entwicklung in die Hand, das *live* nimmt seinen Lauf, dem ersten Nein folgen unzählige – der Dialog und die dialogische Verfasstheit des Menschen beginnen.

Dialog entsteht bereits im Moment der Schöpfung, behauptet Ratzinger: „Obwohl es nur ein einziges ursprunggebendes Sein gibt, entsteht im Gegenüber von Schöpfer u. Geschaffenem eine reale Dualität, (...) im Sinn des Gegenübers von Wort u. Antwort, das ein Gegenüber zweier Freiheiten

⁴⁷ Vgl. Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. In: Martin Buber: *Das dialogische Prinzip*. 9. Aufl. Gütersloh 2002: Lambert Schneider/Gütersloher Verlagshaus GmbH. S. 199-267; S. 261.

⁴⁸ Vgl. Neale Donald Walsch: *Gespräche mit Gott. Kosmische Weisheit*. 3. Aufl. Bd. 3. S. Kahn-Ackermann (Übers.). München 1999: Wilhelm Goldmann Verlag. S. 385.

⁴⁹ Friedrich Weinreb: *Zahl-Zeichen-Wort. Das symbolische Universum der Bibelsprache*. 1. Aufl. Eiler im Allgäu 1986: Thauron Verlag GmbH. S. 100.

unterstellt.“⁵⁰ Auch wenn der Mensch Gott gegenüber den Dialog verweigert, ist Dialog keine Zugabe der Schöpfung. Die dialogische Existenz des Menschen ist vielmehr Strukturgesetz der Schöpfung und unentrinnbares Schicksal. „Die grundsätzliche Hingeordnetheit zur Wahrheit, zu Gott, die das Nichtsein ausschließt, bleibt bestehen“, der Mensch kann nämlich die Schöpfung Gottes nicht aufheben, er kann sich „immer nur innerhalb der Schöpfung bewegen, sie nicht selbst hervorbringen und sie nie ins reine Nichts hinabstürzen“⁵¹. In der Sünde bricht der Mensch allerdings den Dialog von seiner Seite her ganz ab. Vom *Erlösungsdialog*, von Christus her, wird der Schöpfungsdialog für Ratzinger von menschlicher Seite aus wieder vollziehbar. Christus ist der voll realisierte Dialog, und der Dialog geschieht im Leib Christi. „Erst in der Versöhnung, die Christus heißt, löst sich die menschliche Zunge und wird der Dialog möglich, (...)“⁵²

Schöpfung ist Dialog, schreibt Gotthard Günther, weil der Schöpfer im Vorgang des Schaffens sein erstes Subjektsein abstößt und eine neue Identität erwirbt, indem ihm ein Gegenüber entsteht. In der zuvor noch nicht geoffenbarten Gottheit liegen ursprünglich alle schöpferischen Kräfte in der Einheit. Schöpfung beginnt damit, dass sich aus der Einheit eine Kraft herauslöst, die sich dem Schöpfer gegenüber als Widerstand aufrichtet.⁵³ Die Hervorhebung der Differenz von Gott und Welt geschieht zu Recht; nur wo Differenz ist, kann ein Dialog geführt werden.

In der Terminologie der Theologie bedeutet Sünde Trennung, Fernesein von Gott, und daher bricht nach Ratzinger im Moment des Sündenfalls der Dialog zwischen Gott und Mensch ab, weil der Mensch sich von Gott lossagt: „Sünde ist Leugnung der Beziehung, (...). Sünde ist Beziehungsverlust.“⁵⁴ Da der Mensch Beziehung ist, leugnet er in der Sünde Beziehung. Sünde ist Beziehungsstörung, und deshalb ist sie nicht allein eingeschlossen ins einzelne Ich, sondern trifft zugleich die anderen *Beziehungsträger*, das Ganze. Jeder Mensch tritt ab dem Sündenfall in eine „von der Beziehungsstörung geprägte

⁵⁰ Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 9. Freiburg 1964: Verlag Herder. S. 46-466; S. 461.

⁵¹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Kleine katholische Dogmatik. Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. S. 131.

⁵² Ratzinger Joseph: *Eschatologie*. S. 133.

⁵³ Vgl. Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 24.

⁵⁴ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 72f.

Welt ein“⁵⁵. Für Ratzinger kann ausschließlich der Schöpfer selbst unser Erlöser sein: „Erlöst werden können wir nur, wenn der, von dem wir uns abgeschnitten haben, neu auf uns zugeht und uns die Hand reicht.“⁵⁶ Mit Christus beginnt das Menschsein neu, „das Kreuz ist der wieder zugänglich gewordene Lebensbaum“⁵⁷, den die Cherubime bewachen.

In der Philosophie sind Trennung und Gegensätzlichkeit Voraussetzung für Erkenntnis, ein Gegenüber ist erkenntnistheoretisch notwendig für den Dialog. „Im Schauen eines Gegenüber erschließt sich dem Erkennenden das Wesen.“⁵⁸ Alles in der Welt wird durch die Zweiheit bestimmt. Was immer auch gemessen wird, liegt zwischen den zwei Äußersten, zwischen Null und Unendlich. Mit der Bibel beginnt die Welt der Zwei. „Die 2 wurde von Gott erschaffen; denn: Im Anfang schuf Gott ‚Himmel und Erde‘, schuf damit die 2, welche sich nun in allem fortsetzt.“⁵⁹ Der Baum der Erkenntnis stellt das Wesen der Zweiheit dar, jene Zweiheit, aus der die Vielheit und Verschiedenheit der Welt und der Menschen folgt. Es ist der Mensch, der durch sein Leben, sein Denken und Handeln die Zweiheit aufheben soll, um jene ursprüngliche Einheit wieder herzustellen. Endgültiges Ziel des Menschen ist die *Wieder-Einsmachung*, die Harmonie des Urbeginns. „Gott schuf daher die Welt aus dem Verlangen, der Schöpfung all das zu gewähren, was er selbst ununterbrochen kennt (...). In diesem großen Wunsch, Freude und Glück zu schenken, zeigt sich Gott (...) als derjenige, der die Zweiheit schuf, wodurch auch der Mensch entstehen konnte, um *mit* der Welt den Weg von der Zweiheit zur Einheit zu gehen.“⁶⁰

Schöpfung ist *transzendente* Bedingung für den Dialog und die dialogische Verfasstheit des Menschen; des Menschen Nein zum Ur-Ja des Schöpfers ist die erste Antithese, die das Reich des Relativen, die Welt der Gegensätzlichkeit und Empirie zur Folge hat. Adam und Eva treten aus dem Reich des Absoluten in das Reich des Relativen ein. Der Mensch als Mensch, Gottes Gegenüber in der Schöpfung, bleibt so lange statisch und latent, bis der Sündenfall den

⁵⁵ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 73.

⁵⁶ Joseph Ratzinger: *Berührt vom Unsichtbaren*. Jahreslesebuch. Freiburg im Breisgau 2000: Verlag Herder. S. 94f.

⁵⁷ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 75.

⁵⁸ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 50f.

⁵⁹ Friedrich Weinreb: *Der göttliche Bauplan der Welt*. Der Sinn der Bibel nach der ältesten jüdischen Überlieferung. 5. Aufl. Bern 1978: Origo Verlag. S. 60.

⁶⁰ Friedrich Weinreb: *Zahl Zeichen Wort*. S. 96.

Menschen in die Aktualität des menschlichen Seins ruft, da die Zukunft im Latenten bereits gegenwärtig war. Die Eins bestand aus der „Zweiheit in Ruhe“⁶¹. Im Moment des ersten Nein entsteht menschliche Reflexion, denn jetzt erst bemerken Adam und Eva, dass sie nackt sind. (Vgl. *Im Anfang* 3,10).⁶² Mit der Reflexionsfähigkeit, der Geburtsstunde der Philosophie, entsteht der Dialog, den die Gegensätzlichkeit bedingt.⁶³ Buber erhärtet diese These: „(...): durch das Erkennen der Gegensätzlichkeit bricht die in der Schöpfung immer schon latent vorhandene Gegensätzlichkeit in die aktuelle Wirklichkeit aus: sie wird existent.“⁶⁴ Die Erkenntnis von Gut und Böse bedeutet demnach keine moralische Wertung, sie ist nichts anderes als die Erkenntnis der Gegensätze, die Kenntnis der Welt überhaupt, die „Ja-Lage und die Nein-Lage des Daseins“⁶⁵; sie ist die Selbstaussetzung des Menschen an die Gegensätzlichkeit, schon im frühen Schrifttum des Menschengeschlechts mit eben den beiden Begriffen als Gut und Böse bezeichnet. „In der Terminologie des modernen Denkens können wir das Gemeinte umschreiben durch: zureichendes Bewusstsein der Gegensätzlichkeit alles innerweltlichen Seins, und das heißt vom biblischen Schöpfungsglauben aus: zureichendes Bewusstsein der in der Schöpfung latenten Gegensätzlichkeit“⁶⁶, führt Buber aus. Sein Denken der Gegensätzlichkeit dokumentiert sich bereits in den ersten Sätzen von *Ich und Du*: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte (...). Die Grundworte sind (...) Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; (...) Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig.“⁶⁷ Der Sündenfall richtet die Schranke zwischen Subjekt und Objekt auf, das Grundwort Ich-Es, das Wort der Trennung, ist gesprochen. Im Sündenfall entstehen somit die Grundworte, entsteht die Trennung des Ganzen in Ich-Du und Ich-Es. Von diesem Moment an gibt es kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundwortes Ich-Du und

⁶¹ Vgl. Friedrich Weinreb: *Zahl Zeichen Wort*. S. 95.

⁶² In Kapitel 2,25 steht nämlich noch: „Die beiden aber, der Mensch und sein Weib, waren nackt, und sie schämten sich nicht. Das Reich der Gegensätzlichkeit war ihnen zum damaligen Zeitpunkt noch unbekannt.“

⁶³ Vgl. Saul Perlmutter: *Die geheimnisvolle Macht dunkler Materie. Woher kommt die Welt?* „Jedes Teilchen des Universums bedingt sein Gegenteil“, sagt der amerikanische Astronom Saul Perlmutter in der Fernsehsendung *Woher kommt die Welt* am 11. April 2008 auf 3Sat. <http://www.3sat.de/3sat.php?http://www.3sat.de/hitec/magazin/120742/index.html> (20. 07. 2008).

⁶⁴ Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 26.

⁶⁵ Ebd. S. 25.

⁶⁶ Ebd. S. 22f.

⁶⁷ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 9.

das Ich des Grundwortes Ich-Es. Wenn der Mensch Ich sagt, meint er immer eines von beiden – die Sphäre der menschlichen *Zwiesprache* ist eröffnet. „Der Gegensatz der zwei Grundworte hat in den Zeiten und Welten viele Namen; aber in seiner namenlosen Wahrheit inhäriert er der Schöpfung.“⁶⁸ Ein aristotelischer Syllogismus erbringt folgenden Beweis für die Aktualität des Dialogs im Moment des Sündenfalls:

Differenz ist Bedingung für den Dialog

Im Sündenfall entsteht Differenz

Der Sündenfall ist der Beginn des Dialogs⁶⁹

Die Conclusio dieses Syllogismus ergibt: *Der Sündenfall, die erste Antithese der Menschheit, ist die Geburtsstunde des Dialogs und damit auch der dialogischen Verfasstheit des Menschen.*

Zugleich ist der Sündenfall die Geburtsstunde von Philosophie und Religion. Nach dem verlorenen Paradies beginnt der Mensch zu fragen – Philosophie als die Wissenschaft des Fragenstellens entsteht im Moment des *sphärischen Störfalls*.⁷⁰ Dass die Philosophie ihren Grund in der Erbsünde hat, diagnostiziert bereits Bonaventura: „Die Weisheit also und die Teuerliebe sind die ersten Früchte (des Sündenfalls, Anm. d. Verf.), (...).“⁷¹ Und weiter: „Wer daher lernen will, der suche das Wissen im Quell, in der Heiligen Schrift, denn bei den Philosophen gibt es kein Wissen zur Sündenvergebung, (...).“⁷² Für Bonaventura führt die Philosophie nicht zum Heil – das gelingt nur der Religion. Religion als Rückbeziehung und Rückbesinnung auf Gott entsteht im Moment

⁶⁸ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 32.

⁶⁹ Die erste Prämisse (Obersatz) des Syllogismus ist universell. Die zweite Prämisse (Untersatz) ist für das Christentum theologisch gültig. Der Mittelbegriff der beiden Prämissen heißt *Differenz*. Die Conclusio zeigt die angestrebte Behauptung. Die vier Figuren des Syllogismus ergeben sich aus den verschiedenen Möglichkeiten, die es für die Stellung der drei Begriffe im Syllogismus gibt: Mittelbegriff (M), Subjektbegriff (S) und Prädikatbegriff (P). Folgende Schlussfigur ergibt sich aus dem genannten Syllogismus:

$$\begin{array}{cc} M & P \\ S & M \\ \hline S & P \end{array}$$

⁷⁰ Im Gespräch mit Joseph Ratzinger sagt Paolo Flores d'Arcais dazu sinngemäß: Eine Folge von Fehlern in der Verdoppelung der DNA eines Affen führte zur Ausbildung eines ungewöhnlichen Gehirns, das fragen kann. Fragen stellen ist daher nur möglich, weil sich eine bestimmte Variante der DNA durchgesetzt hat. (Vgl. Joseph Ratzinger/Paolo Flores d'Arcais: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. 1. Aufl. Berlin 2006: Verlag Klaus Wagenbach. S. 85.)

⁷¹ Bonaventura: *Das Sechstageswerk*. Lateinisch und deutsch. W. Nyssen (Übers.). Darmstadt 1964: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 587.

⁷² Ebd. S. 591.

der Trennung von Gott, weil der Sündenfall die Möglichkeit konstituiert, Gott auf dem Kommunikationsniveau des *Du-Sagens* zu erkennen. Philosophie und Religion schöpfen seither ihre Fragen in einem unendlichen Regress aus dem ersten Nein, dem größten Einzelereignis der Menschheitsgeschichte.

Hinführendes

1. Philosophie und Religion im Dialog zwischen Vernunft und Offenbarung

1. 1 Noch fliegt die Eule der Minerva

Philosophen aller Zeiten beantworteten die Frage nach der Philosophie niemals zufriedenstellend und endgültig. Hegel bedient sich in der Vorrede zu seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* der Eulensymbolik, indem er sarkastisch meint: „Wenn die Philosophie ihr Grau in grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Abenddämmerung ihren Flug.“¹ Im Zitat vergleicht Hegel die Philosophie mit einer Eule, die das Vergreifen der Welt symbolisiert, weil die Eule erst in der Abenddämmerung ihren Flug beginnt und während der Nacht fliegt, wenn alles schläft. Auch die Philosophie kommt erst am Abend der Ereignisse, also am Ende der Geschichte, zum Tragen. Ein Philosoph kann demnach immer erst in der Rückschau analysieren, sobald die Ereignisse zu einem Ende gekommen sind, er kann erst dann Resultate vorlegen, nachdem die Wirklichkeit abgeschlossen ist. Philosophie ist nie auf eine vorauslaufende Definition festzulegen, denn eine Definition müsste ja einer Meta-Philosophie entnommen sein, die es aber nicht gibt. Da die menschliche Geschichte ein Kontinuum darstellt, ist, zumindest bis jetzt, Philosophie nicht endgültig definiert und daher vergleichbar mit dem Sartre'schen Existentialismus, der besagt, dass sich ein Mensch erst nach seinem Tod beurteilen lässt. Das Leben des Menschen ist bestimmt von Anfang und Ende und wird erst dann ein Ganzes und in sich Geschlossenes, wenn es endet.² Ähnlich bleibt eine Definition der Philosophie offen, bevor die Menschheit nicht an ihr Ende gekommen ist. Die Philosophie kommt in der Eulen-Metapher immer zu spät: Sie kann weder erklären, was und wie die Welt ist, noch kann sie die Menschen belehren, wie

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. S. 28.

² Vgl. Jean Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. Reinbeck bei Hamburg 2000: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH. S. 116.

sie leben sollen. Sie hinkt ihrer Zeit hinterher, sie wacht eben nur, wenn andere schlafen, sie ist *nicht* ihre in Gedanken gefasste Zeit.

Im Gespräch mit dem Philosophen Carl Ludwig Michelet erklärt sich Hegel 1827 schließlich bereit, dem tristen Bild der Philosophie, die den Menschen nie wirklich erreichen kann, ein positiveres Bild entgegen zu setzen – dass nämlich „die Philosophie aber auch der Hahnenschlag eines neu anbrechenden Morgens ist, der eine verjüngte Gestalt der Welt verkündet“³. Ist nun die Philosophie Eule oder Hahn?

Was ist das – die Philosophie? fragt Martin Heidegger. Sie ist „die geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Daseins“⁴ überhaupt. Die Philosophie steht nach Heidegger auf der Geburtsurkunde unserer Geschichte und ruft uns in die Geschichte der griechischen Herkunft der Philosophie hinein. Was die Philosophie ist, „lernen wir nur kennen und wissen, wenn wir erfahren, wie, auf welche Weise die Philosophie ist. Sie ist in der Weise des Entsprechens, das sich abstimmt auf die Stimme des Seins des Seienden.“⁵

Karl Jaspers stellt fest, dass Philosophie auf das Ganze des Seins zielt, weil Philosophieren zum Menschsein gehört: „Der Weg des denkenden Menschen ist ein Leben, das philosophiert. (...). Er (der Mensch, Anm. d. Verf.) ist in der Welt das einzige Wesen, dem durch sein Dasein das Sein offenbar wird.“⁶ Jaspers verwendet die Meeressymbolik dafür, dass es in der Philosophie um Wahrheit geht, die aufleuchtet und tiefer greift als jede andere wissenschaftliche Erkenntnis: „Im Umgang mit dem Meer liegt von vornherein die Stimmung des Philosophierens. (...). Das Meer ist Gleichnis von Freiheit und Transzendenz. Es ist wie eine leibhafte Offenbarung aus dem Grund der Dinge. Das Philosophieren wird ergriffen von der Forderung, es aushalten zu können, daß nirgends der feste Boden ist, aber gerade dadurch der Grund der Dinge

³ Hermann Klenner: *Preußische Eule oder gallischer Hahn?* S. 134.

⁴ Martin Heidegger: *Was ist das – Die Philosophie?* 10. Aufl. Pfullingen 1992: Verlag Günther Neske. S. 10.

⁵ Ebd. S. 29.

⁶ Karl Jaspers: *Der Philosophische Glaube*. Frankfurt am Main 1960: Fischer Bücherei KG. S. 65.

spricht.“⁷ Kein fester Boden unter den Füßen; kein allgemein gültiges Ergebnis, an dem festgehalten werden kann; ständig im Stadium der Vorläufigkeit; keine exakte Wissenschaft; keine Einmütigkeit des bereits Erkannten; kein Besitz der Wahrheit; ohne sichere Antworten; im „Wartesaal der Geschichte“⁸ – das, und noch vieles andere mehr, sind die entmutigenden Gegebenheiten der Philosophie. Sie ist wie ein Würfel, von dem man bloß drei Seiten gleichzeitig sieht, obwohl er sechs hat. Übertragen auf die Ebene der Philosophie, heißt das: Es gibt keine Allwissenheit und kein absolutes Wissen; nur Teilwahrheiten sind zu erkennen, die sich im Lauf der Geschichte in zahlreichen Modifikationen äußern.

Philosophie ist das Suchen nach Wahrheit – um sie nicht nur in Negationen zu bestimmen. Sie ist ein immer währendes radikales, sich auf sich selber stellendes Fragen; sie ist Anwendung der menschlichen Vernunft, auf Wesensforschung gerichtet und stets auf der Suche nach der Begründbarkeit von Normen; sie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die den letzten Zweck der menschlichen Vernunft zeigt. Nach Hegel besteht die Aufgabe der Philosophie darin, das, was ist, zu begreifen, denn das, was ist, ist die Vernunft, und ihre Aufgabe ist es, die logische Klärung der Gedanken vorzunehmen.⁹ Für Karl Lugmayer ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie „eine G e n e r a l a n a l y s e des menschlichen Denkens, die womöglich zu einer Generalsynthese führen soll“¹⁰.

Nach Platon ist Philosophie dem Namen nach Liebe zur Weisheit, denn die Weisheit gehört zum Schönsten auf Erden. Sie ist daher verbunden mit dem Eros, der notwendigerweise weisheitsliebend und daher auch philosophisch ist.¹¹ Platon drückt damit aus, dass es ein grundgelegtes erotisches Begehren nach Philosophie im Menschen gibt. Die Philosophie beweist, dass Denken ein menschliches Vermögen, ein Grundbedürfnis und somit unausweichlich ist, dass sogar einer philosophiert, der es gar nicht weiß, dass Denken die

⁷ Karl Jaspers: *Was ist Philosophie?* Ein Lesebuch. München 1975: R. Piper & Co. Verlag. S. 7.

⁸ Peter Sloterdijk: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1987: Suhrkamp Verlag. S. 120.

⁹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 28.

¹⁰ Karl Lugmayer: *Philosophie der Person*. Salzburg 1956: Österreichischer Kulturverlag. S. 9.

¹¹ Vgl. Platon: *Symposion*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. 2. Aufl. Friedrich Schleiermacher (Übers.). Reinbeck bei Hamburg 2000: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH. S. 78: 204a, b.

Quintessenz des Lebendigseins ist und *der* ein Schlafwandler, der nicht denken will. Ein Leben ohne Denken ist sinnlos. Wer allerdings nicht gründlich über das Allerwichtigste nachdenken will, nämlich über das, was wahr ist, der ist ein weichlicher Mensch, meint Sokrates' Gesprächspartner Simmias im *Phaidon*. Simmias schämt sich nicht, alles gründlich zu hinterfragen, auch wenn er dann das Ergebnis einen „Notkahn“ nennt: „(...), daß etwas Sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder gar schwer; aber was darüber gesagt wird, nicht auf alle Weise zu prüfen und nicht eher abzulassen, bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, daß das einen gar weichlichen Menschen verrät.“¹²

Sokrates, der reinste Denker des Abendlandes, stellt sich in den *Zugwind* des Denkens und steckt die Menschen mit seiner Ratlosigkeit an. Das ist für Heidegger die einzige Art, wie Denken gelehrt werden kann.¹³ *Warum ist etwas und nicht nichts?* – eine immerwährende Ratlosigkeit und gleichzeitig Frage der Philosophie, von der Naturwissenschaft stets belächelt. Seit Jahrtausenden, so ihr ironisch gemeintes Argument, bemühen sich Philosophen, diese Frage einer Lösung zuzuführen. Hat nun der Philosoph mit dem Fragen aufzuhören, wenn Fragen nicht beantwortbar sind? In der Philosophie gilt der Leitsatz, vom Unbeweisbaren die Finger zu lassen. Peter Sloterdijk äußert sich dazu sarkastisch und sagt, dass aus der „Liebe zur Weisheit ein multinationaler Irrtumsvermeidungskonzern geworden ist, der Sicherheit verspricht, wie die Erste Allgemeine“¹⁴. Wer von vornherein auf ein mögliches Ziel verzichten, wer ein Scheitern in Sachen Wissen in Kauf nehmen kann, der darf über alles nachdenken – dem Positivismus oder der analytischen Philosophie zum Trotz. Sind Fragen, die auf keine beweisbare Antwort hoffen können, sinnlos? Öffnen sie nicht erst die Welt? So behauptet es zumindest Lotte Ingrisch: „Jede Frage ist ein Anfang, jede Antwort ein Ende. In der Frage fließen, in der Antwort erstarren wir. (...) Denn nicht von Antwort zu Antwort wachsen wir, sondern von Frage zu Frage.“¹⁵ Die menschliche Vernunft zeigt des Menschen besonderes

¹² Platon: *Phaidon*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. *Lysis, Symposium, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. 2. Aufl. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Reinbeck bei Hamburg 2000: Rowohlt S. 144: 85c, d.

¹³ Vgl. Martin Heidegger: *Was heisst Denken?* S. 52.

¹⁴ Peter Sloterdijk: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. Ästhetischer Versuch. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1987: Suhrkamp Verlag. S. 90.

¹⁵ Lotte Ingrisch: *Schmetterlingsschule oder Die Veränderung der Welt im Kopf*. 1. Aufl. o. O. 1986: Verlag Österreichische Staatsdruckerei. S. 211.

Schicksal, nämlich von Fragen *belästigt* zu werden. Aber Fragen zu stellen, ist schließlich *das Geschäft* der Philosophie.

Geschäft der Philosophie ist nicht nur das Fragen, sondern in erster Linie das Denken, das in den meisten Fällen ein Nach-Denken im wahrsten Sinn des Wortes ist. Ein Nachdenken dessen, was von einem Denker bereits vor-gedacht wurde, ein Nachdenken also, ein Mitdenken, Weiterdenken, Vordenken, Umdenken oder Querdenken. Hannah Arendt fragt: „Wo sind wir, wenn wir denken?“¹⁶ Die Frage nach dem Ort des denkenden Ich beantwortet sie mit „nirgends“ oder „überall“. Das Ich ist somit „heimatlos“, „was die frühe Entstehung eines kosmopolitischen Geistes bei den Philosophen erklären könnte“¹⁷. Parmenides würde Arendts Frage so beantworten: „Denn dasselbe ist Erkennen und Sein.“¹⁸ Wenn der Mensch denkt und erkennt, ist er dem zufolge nicht heimatlos – im Gegenteil: Er ist ganz bei sich, ganz im Sein, im Hier und Jetzt. „*Der Anfang der positiven Philosophie ist das allem Denken zuvorkommende Sein*“¹⁹, schreibt Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung*, ja sogar das „*ewige Sein Gottes kommt selbst seinem eigenen Denken zuvor*“²⁰.

1. 2 Der ultimative Beweggrund für die Philosophie

Das Staunen darüber, dass etwas ist und nicht nichts, zieht sich wie ein roter Faden als Ausgangspunkt für das Philosophieren durch die Philosophiegeschichte des Abendlandes. Dem Menschen ist das viel strapazierte Staunen als Beweggrund für die Philosophie jedoch abhanden gekommen; er staunt nicht mehr, er hat es in der hedonistischen Selbstverständlichkeit des alltäglichen Lebens verlernt. In der Antike galt das Staunen noch als Ursprung der Philosophie schlechthin. Theaitetos spricht zu Sokrates in Platons Spätdialog: „Bei den Göttern, Sokrates, ich staune über die Maßen, wie das eigentlich ist, (...).“ Darauf Sokrates: „Denn gerade das ist ja

¹⁶ Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Mary McCarty (Hg.). Aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter. München. Zürich 1998: Piper Verlag GmbH. S. 193.

¹⁷ Ebd. S. 195f.

¹⁸ Parmenides: *Die Fragmente*. 2. Aufl. griechisch-deutsch. Hg., übers. und erläutert von Ernst Heitsch. München und Zürich 1991: Artemis Verlag. S. 17.

¹⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. M. Frank (Hg.). 1. Aufl.

Frankfurt am Main 1977: Suhrkamp Verlag. S. 156

²⁰ Ebd. S. 163.

das eigentliche Erlebnis des Philosophen, das Staunen. Es gibt nämlich keinen anderen Ursprung der Philosophie als diesen, (...).“²¹ Das philosophische Staunen bezieht sich nicht nur auf die Bewunderung dessen, was ist, sondern auch darauf, dass gerade in einer Welt des vermeintlichen Wissens alles in seiner Selbstverständlichkeit bezweifelt werden kann. Was jedoch niemals bezweifelt werden kann, ist die Endlichkeit des Menschen, die wiederum metaphysische Überlegungen zur Folge hat. „(...), die Gleichung, ‚Sterblichkeit + Bewusstsein, sterblich zu sein‘ ist ein Cocktail, der wie im Keim die Quelle sämtlicher philosophischer Fragen enthält“²², so Luc Ferry und drückt aus, dass die Angst vor dem Tod *der* ultimative Beweggrund zum Philosophieren ist. Für Cicero ist das Leben des Philosophen Vorbereitung auf den Tod: „Tota enim philosophorum vita (...) commentatio mortis est.“²³ Die Furchtlosigkeit des wahrhaften Philosophen vor dem Tod spricht Platon an: Eine Absonderung der Seele vom Leib, „sie zu lösen streben immer am meisten (...), und allein die wahrhaft Philosophierenden; und eben dies also ist das Geschäft der Philosophen, Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe; (...)“²⁴.

Welches Instrumentarium könnte die Philosophie der Menschheit in die Hand geben, um die Angst vor dem Tod zu überwinden? Führt die Erkenntnis, sich selbst zum Ausgangspunkt des Denkens zu machen, sich selbst ein Rätsel zu sein im Angesicht des großen Rätsels Tod, nicht doch wieder zurück zum Staunen? Sollte nicht auch die Basislehre der Stoiker, dass nicht die Dinge an sich den Menschen beunruhigen, sondern einzig und allein dessen Sicht der Dinge, zu mehr Gelassenheit und Freiheit führen? Ausgeglichenheit und Gelassenheit sind Ziele der stoischen Philosophie, die die menschliche Lebensdauer mit nur einem Augenblick begrenzt und die Philosophie als einzige und alleinige Lebenshilfe gelten lässt. „Ihre Hilfe besteht darin, den göttlichen Geist in unserem Innern vor Schaden und Verletzung zu bewahren, auf daß er Lüsten und Schmerzen überlegen sei, nichts planlos tue, ohne Lug und Trug und unabhängig sei vom Tun oder Lassen eines anderen, (...)“

²¹ Platon: *Spätdialoge. Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann. Kratylos*. Übertragen von Rudolf Rufener. Zürich und Stuttgart: 1965: Artemis Verlag. S.26: 155d.

²² Luc Ferry: *Leben lernen: Eine philosophische Gebrauchsanweisung*. Lis Künzli (Übers.). München 2007: Verlag Antje Kunstmann GmbH. S. 27.

²³ Marcus Tullius Cicero: *Tusculanae disputationes*. Ernst Alfred Kirlfel (Übers.u. Hg.). Stuttgart 1997: Philipp Reclam jun. GmbH. & Co. S. 104.

²⁴ Platon: *Phaidon*. S. 121: 76d.

schließlich den Tod mit heiterer Gelassenheit erwarte, (...).“²⁵ Klingt diese Weisheit nicht wie die Anleitung aus einem New-Age-Handbuch oder Management-Seminar? Die Stoiker geben Antworten auf die Angst vor dem Sterben und befinden sich mit ihrem Aufruf zu Ruhe und innerer Gelassenheit in einiger Nähe zur buddhistischen Philosophie. Epiktet sagt lakonisch: „Das eine steht in unserer Macht, das andere nicht.“²⁶ Es kann nur das, was in unserer Macht steht, Anlass zum Nachdenken sein; das andere steht eben nicht in unserer Macht und damit nicht zur Debatte. Der Tod ist für jenen Menschen keine Bedrohung, der immer schon weiß und akzeptiert, dass er sterben wird. Seneca verwirklicht die Zielvorstellung der Stoiker, indem er ohne Panik – und bis zum letzten Atemzug philosophierend – in den Tod geht; nach Seneca ist Philosophieren *Sterben lernen, ars moriendi*. Andererseits aber führt die Beschäftigung mit dem Tod auch zu einem tieferen Verständnis des Lebens und lehrt, worauf es im Leben wirklich ankommt: „Einer, der wirklich gelebt hat, ist immer zum Sterben bereit. Einer, der wirklich sein Leben ausgekostet hat, ist in jedem Augenblick bereit, den Tod zu akzeptieren. Aber das Wort akzeptieren ist nicht gut. Es ist besser zu sagen, den Tod willkommen zu heißen, ihn glücklich und freudevoll zu empfangen. Dann wird der Tod zum Abenteuer.“²⁷

Das Bewusstsein der menschlichen Endlichkeit erweckt im Menschen Fragen nach Transzendenz und Metaphysik. Sinnentleerte Gelehrsamkeit, die den Menschen in seiner existentiellen Ganzheit vergisst, kann diese Fragen gewiss nicht beantworten. Die Philosophie als Gipfelpunkt in einer auf Ausübung hin gegründeten Heilslehre, sich nicht mit der simplen Suche nach Weisheit zu begnügen, vielmehr ein geglücktes Leben und Sterben anzustreben, bekommt in der Frage nach dem Absoluten, nach Gott, ihre eigentliche Herausforderung und Dimension als mögliche humanistische Soteriologie. Dem steht die Religion gegenüber, die zumindest in ihrer christlichen Ausprägung den Anspruch auf die wahre Heilsehre mit der zu allen Zeiten kontrovers zitierten

²⁵ Marc Aurel: *Wege zu sich selbst*. München 2003: Piper Verlag GmbH. S. 23.

²⁶ Epiktet. Teles. Musonius: *Wege zum Glück*. Neuübers. V. Wilhelm Capelle. München 1991: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG. S. 17.

²⁷ Shree Rajneesh Bhagwan: *Mein Weg: Der Weg der weissen Wolke*. S. 386.

Behauptung *Extra ecclesiam nulla salus*²⁸ stellt. Zwei Sichtweisen, sich der Heilsfrage zu nähern, bilden das Gegensatzpaar: die Philosophie mit dem Postulat, Heil durch die eigene Kraft des Menschen – die Vernunft – zu bringen, und die Religion, die Heil durch *den* Anderen – durch Gott – gewährleistet.

1.3 Religion – Bindung des Menschen an Gott

Nur der Mensch weiß, dass seine Tage gezählt sind. So wie die Philosophie ihre tiefste Quelle in Reflexionen über die menschliche Endlichkeit findet, sucht die Religion nach Lösungen für Fragen, Antworten und Lehren aus dem Angst-Reservoir. „(...) Religion ist für den Menschen vielleicht nur der Gefrierpunkt gegen den Wahnsinn. Vor der Kälte des Universums zieht sich das Wasser als Haut zusammen, so vor der Kälte des Unbegreiflichen der Geist zur Weisheit, das Herz zum Glauben“²⁹, lautet ein Aphorismus Christian Morgensterns und wirft Fragen auf: Stellen Weisheit und Glaube die Rettung des Menschen vor dem Wahnsinn dar? Können Geist und Herz die Kälte des Universums *erwärmen* und das Eis schmelzen?

Grundfragen nach der Wahrheit, nach Leben und Tod, nach den letzten Dingen und damit verbunden religiösen Erscheinungen stellen sich in jeder Kultur. Lässt sich die Vielfalt der Weltreligionen darauf zurückführen, dass in allen Menschen ein Sinn für Religion angelegt ist? Dass es eine *natürliche* Religion gibt, die als *A-priori* dem geoffenbarten Wort den Weg bereitet hat? Weist das Beharren eines religiösen Bedürfnisses auf etwas der menschlichen Existenz Inhärentes hin? Viktor Frankl behauptet in der Existenzanalyse, eine unbewusste Religiosität im Sinne einer unbewussten Gottbezogenheit sei dem Menschen immanent. Er nennt das Phänomen ein transzendentes Unbewusstes, den *unbewussten Gott*.³⁰

Was darf ich hoffen? fragt Kant. Es wird der Philosophie allein nicht gelingen, das Geheimnis nach dem Ursprung der Welt und der Menschheit zu lüften. In

²⁸ Der Satz „*Extra ecclesiam salus non est*“ wird Thascius Caecilius Cyprianus, Bischof von Karthago, 3. Jh. n. Chr., zugeschrieben. Cyprian wird in der katholischen Kirche als Heiliger verehrt.

²⁹ Christian Morgenstern: *Stufen*. Eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuch-Notizen. München 1936: R. Piper & Co. Verlag. S. 225.

³⁰ Vgl. Viktor Frankl: *Der unbewusste Gott*. Psychotherapie und Religion. 5. Aufl. München 1999: Kösel Verlag GmbH & Co. S. 47.

der Philosophie, der Kunst des Fragenstellens, bringt jede Antwort weitere Fragen in einem endlosen Regress hervor, in der Religion hingegen überlagert der Geheimnischarakter der Antwort alle Fragen. Philosophie ist kein Ersatz für Religion. Kann aber Religion zufrieden stellende Antworten auf eschatologische Fragen des Menschen liefern? Eine kritische Einschätzung der Religion gegenüber ist in unserem heutigen Denken mehr denn je gefragt. Dem Primat der Kritik muss sich auch die Religion als legitimes Thema der Philosophie unterwerfen, was in der Religionsphilosophie geschieht. Die Religionsphilosophie – ihre beiden Väter sind Religion und Philosophie – ist nicht aus der Selbstreflexion der Religion, sondern aus der Begegnung mit ihr entstanden.³¹

Religionsphilosophie sucht dem Phänomen des Religiösen in der Weise philosophischen Verstehens und Deutens nahe zu kommen. Dadurch unterscheidet sie sich von der im Rahmen der Religionswissenschaft untersuchten Phänomenologie der Religion, von der Religionspsychologie und Religionssoziologie, aber auch von der Theologie; erwartungsgemäß ergeben sich thematische Überschneidungen. Religionsphilosophie bewegt sich, ebenso wie die Religion, nicht im Zeitlosen. Sie braucht das *Zuvor* der Religion, damit das philosophische Denken darauf reflektieren kann. Vom Vorgegebenen ausgehend, nämlich der Religion, und in der philosophischen Reflexion Sein und Wesen klärend und Maßstäbe gewinnend, muss die Religionsphilosophie Folgen haben, die umgekehrt wieder in den Bereich der Religion zurückdringen. Dann kommt zeitlich zwar einerseits die Philosophie nach der Religion, andererseits aber die kritisch reflektierte Religion nach der Philosophie.³²

Der Begriff Religion hat eine lange Bedeutungsgeschichte und geht zurück bis in die Zeit, in der die Menschen *keinen* Begriff dafür hatten. Unter Religion wird jede Verehrung transzendenter Mächte oder die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Bereich des Göttlichen verstanden; sie ist immer das Resultat einer Objektivierungstendenz, die unvermeidbar ist, um über das Göttliche sprechen zu können. Laut Buber muss Gott, *das ewige Du*, zu einem Es werden, um über ihn sprechen zu können: „Das ewige Du kann seinem Wesen

³¹ Vgl. Abraham Joshua Heschel: *Gott sucht den Menschen*. Eine Philosophie des Judentums. Neukirchen-Vluyn 1980: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH. S. 9ff.

³² Vgl. Bernhard Welte: *Religionsphilosophie*. 5. überarb. u. erw. Aufl. Bernhard Casper und Klaus Kinezler (Hg.). Frankfurt am Main 1997: Verlag Josef Knecht. S. 66.

nach nicht zum Es werden; (...). Und doch machen wir das ewige Du immer wieder zum Es, zum Etwas, machen Gott zum Ding (...).“³³

Auf die Frage, was Religion ist, gibt es ein Konglomerat möglicher Antworten: Religion ist Ausgangspunkt der Selbsterkenntnis des Menschen als Geistwesen, sie ist Herz, Gewissen und Gedächtnis der Kulturen, sie ist Besinnung auf das Wunder des Lebens und seiner Grenze in der Sterblichkeit. Religion stiftet Beziehung und Gemeinschaft, erweckt Ehrfurcht gegenüber dem Sein und ist Sinngebung des Lebens. Sie schärft das Gewissen, fördert den inneren Frieden der Menschen und die Liebe zum Leben, sie ist geistig-mystisch und übersteigt alle Formen übrigen Lebens.³⁴ Religion ist Bindung des Menschen an Gott. Mit ihr einher geht das Postulat, eine Atmosphäre der Innerlichkeit im einzelnen Menschen entstehen zu lassen, damit der Mensch das Eigentliche erkennen kann. Es entspricht dem Wesen der Religion, den Menschen durch spirituelle Übungen auf sein Innerstes aufmerksam und ihm die ethische Dimension des Seins bewusst zu machen.³⁵ Das Gewissen der Gläubigen so zu formen, dass sie *Überbringer des Friedens und der Brüderlichkeit* sein können, erhebt der Präsident des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog, Jean-Louis Kardinal Tauran, vor zweihundert Vertretern des Judentums, des Christentums und des Islam zum Credo.³⁶ Ganz gewiss gehört Religion *nicht* in den Bereich der Subjektivität, wie das die modernen Wissenschaften mit ihrer Lobpreisung der Materie behaupten; Gott als handelndes Subjekt zu erkennen, ist die allererste Aufgabe der Theologie, meint Ratzinger.³⁷

Den Ursprung der Metaphysik jeder Art verortet Scheler im erkennenden Geist des Menschen, das Absolute zu erfassen und sich in es einzugliedern. Um nicht ins pure Nichts zu fallen, konnte der Mensch aufgrund seines ungeheuren

³³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 132f.

³⁴ Vgl. Erwin Bader: *Durch Religion zum Ethos des Friedens*. In: *Dialog der Religionen. Ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden*. Erwin Bader (Hg.). 2. Aufl. Wien 2006: LIT Verlag GmbH. S. 12-26; S. 12f.

³⁵ Vgl. Erwin Bader: *Weltethos und Globalisierung aus der Sicht der Philosophie*. In: *Weltethos und Globalisierung*. Erwin Bader i. A. der Initiative Weltethos Österreich.(Hg.). Wien/Berlin 2008: LIT Verlag GmbH & Co. KG. S. 17-36; S. 32.

³⁶ Die Madrider Konferenz fand im Juli 2008 auf Initiative des saudischen Königs Abdullah ibn Abdelas Al Sa'ud statt. Der König besuchte im November 2007 als erstes saudisches Staatsoberhaupt Papst Benedikt XVI. im Vatikan. (Vgl. *L'Osservatore Romano*. 38. Jg. Nr. 30/31 – 25. Juli 2008. S. 3).

³⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*. 1. Aufl. Bad Tölz: Verlag Urfeld GmbH. S. 24f.

Phantasieüberschusses die Seinssphäre der Metaphysik mit beliebigen Gestalten bevölkern, um sich in deren Macht durch Kult und Ritus und unter deren Schutz und Hilfe zu begeben. Die Überwindung dieses Nihilismus ist das, was Religion genannt wird.³⁸

Religion ist nach Hegel als Selbstbewusstsein Gottes bestimmt, denn sie ist Idee und auch „das Wissen des Geistes von sich selbst als Geist“³⁹. Für Kant ist Religion sowohl ein „heiliges Gut“ als auch „Afterdienst“, wenn der Mensch durch bloße äußere Befolgung der Statuten auf das Erreichen von Glückseligkeit hofft.⁴⁰ Bernhard Welte prägt den wohl schönsten Begriff von Religion: Religion ist „der vorläufige Widerschein des Ewigen in der Zeit“⁴¹.

Gnadenlos analysiert Flores d'Arcais Religion im Streitgespräch mit Ratzinger: Er stellt die Fähigkeit der Religion, dem Leben Sinn zu verleihen, in Frage. „In der Brühe der Existenz“ wird Religion bei ihm zum „Geschmacks-verstärker des Sinns“. Auf dem „Jahrmarkt des Religiösen, auf dem das Geheimnis des Lebens als Fastfood und mit trostreichen Numinosa garniert feilgeboten wird“⁴², nutzt die Kirche das herrschende Klima, um den unbequemen Fragen der skeptischen und atheistischen Denktradition auszuweichen. Der Mensch weiß genau, dass es nicht um Sinnsuche, sondern um die Beanspruchung von Sinn geht.⁴³ „Kein ‚darum‘ beseelt die Welt, sondern einen Sinn des Lebens kann es nur geben, wenn man ihn herstellt.“⁴⁴ Religion als Sinnfindung bleibt immer vom Scheitern bedroht, argumentiert Flores d'Arcais: „Eine Religion der Sinnfindung (statt der Wahrheit) ist nicht mehr eine Religion von Menschen, sondern von Konsumenten (von Sinn).“⁴⁵ Als Balsam für die Seele wird Religion zum Make-up, das nach Belieben verändert werden kann, zum Glauben als „Wegwerfreligiösität: heute Buddha, morgen pfingstbewegt und übermorgen Zeuge Jehovas oder Re-Konvertit der heiligen römisch-katholischen Kirche“⁴⁶.

³⁸ Vgl. Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München 1947: Nymphenburger Verlagshandlung. S. 82f.

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. S. 192.

⁴⁰ Vgl. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Unveränd. Abdruck 1961 der 6. Aufl. v. 1956. Karl Vorländer (Hg.). Hamburg 1961: Felix Meiner Verlag. S. 181ff.

⁴¹ Bernhard Welte: *Religionsphilosophie*. S. 325.

⁴² Paolo Flores d'Arcais: *Eine Kirche ohne Wahrheit?* S. 87.

⁴³ Vgl. ebd. S. 94.

⁴⁴ Ebd. S. 94.

⁴⁵ Ebd. S. 89.

⁴⁶ Ebd. S. 87.

Sinnstiftend, tröstend, versöhnend und erlösend ist der „postmoderne Gott (der sich der Auseinandersetzung um die Wahrheit entzieht), der Ersatz für den Ersatz, und deshalb ein neuer Götzendienst“⁴⁷. Es ist eine Ausflucht, dass der Mensch ein *homo religiosus*, gleichzeitig mit dem *homo sapiens* entstanden, sei, im Gegenteil: Der Mensch bringt den Atheismus hervor, während die Religion nichts anderes ist als ein intellektuell angereicherter Restbestand eines primitiven Animismus. Einziger Ausweg aus dem Dilemma ist der Glaube als reiner Glaube, der sich jeder rationalen Begründung radikal verweigert, ein Glaube, der keine Vernunftgründe braucht, um zu überzeugen. „Einmal mehr: *Credo quia absurdum*.“⁴⁸

Buber spricht darüber, dass Religion zwar auf Heilserwartung ausgerichtet und der Ort der Begegnung zwischen Menschlichem und Göttlichem ist, dass sie uns aber wie nichts anderes das Antlitz Gottes verstellt und Exil des Menschen sein kann.⁴⁹ Erst wenn Religion aufhört, die *Spezialität Religion* zu sein und wirkliches Leben sein will, kann sie das Exil verlassen.⁵⁰ Das Geheimnis im gelebten Alltag, die Fülle jeder sterblichen Stunde an Anspruch und Verantwortung, das Angesprochen-werden und Antworten im Wissen, wer spricht und Antwort heischt – falls das Religion genannt werden kann, „ist sie einfach *alles*, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache“⁵¹. Am Begriff *Exil* lassen sich Bubers Vorbehalte gegenüber den Offenbarungsreligionen Judentum, Christentum und Islam am besten erläutern. Die drei monotheistischen Religionen machen Wahrheitsansprüche geltend, wie Buber kritisch an einem prägnanten Beispiel aus dem Johannes-Evangelium anmerkt: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich Zeugnis gebe für die Wahrheit. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.“ (*Joh* 18,37). Für Buber hat keine Religion ein Monopol auf Gott; er sieht Wahrheitsanspruch und Missionsauftrag von Religionen als Hindernis für den Dialog an, weil ein gleichwertiger Partner als Prämisse nicht gegeben ist. Seinen Vorstellungen von einem echten Dialog steht die Neigung von

⁴⁷ Paolo Flores d'Arcais: *Eine Kirche ohne Wahrheit?* S. 88.

⁴⁸ Ebd. S. 91.

⁴⁹ Vgl. Martin Buber: *Zwiesprache*. In: *Das dialogische Prinzip*. 9. Aufl. Gütersloh 2002: Lambert Schneider/Gütersloher Verlagshaus GmbH. S. 137-196; S. 165.

⁵⁰ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Zürich 1953: Manesse Verlag. S. 42.

⁵¹ Vgl. Martin Buber: *Zwiesprache*. S. 159.

Theologen gegenüber, sich in Diskussionen ihrer Wahrheit erschreckend gewiss zu sein. Wer im Besitz vermeintlicher Wahrheit ist, kann nicht mit dem Anderen reden; echte Kommunikation ist unmöglich, weil das Monopol absoluter Wahrheit ein beträchtliches Gewaltpotential in sich birgt.

Über den Wahrheitsanspruch von Religionen stellt Jan Assmann in *Die Mosaische Unterscheidung* eine spannende These auf. Ihr Kernpunkt ist, dass erst mit dem Monotheismus die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion entsteht. Nicht die Unterscheidung zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern ist das Kriterium, sondern zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube. Er spricht von der *Mosaischen Wende*, einer regulativen Idee, die ihre die Welt verändernde Wirkung über Jahrtausende hindurch in Schüben entfaltet. Das eigentlich Neue an Assmanns These sind der exklusive Wahrheitsanspruch und ihr ausgrenzender Charakter. Das Falsche wird erkannt und ausgegrenzt, das Wahre in ein normatives Gebäude aus Richtlinien, Dogmen, Lebensregeln und Heilslehren zusammengefasst. Allerdings sieht Assmann die *Mosaische Unterscheidung* nicht realgeschichtlich, er sieht sie als theoretisches Konstrukt.⁵²

Spaemann geht ebenfalls der Frage nach, wozu Religion gut sein soll. Er betont die Unangemessenheit einer funktionalen Deutung der Religion und bezieht sich dabei auf den japanischen Philosophen Nishitani Eiji, der mit der Gegenfrage antwortet: Wozu existieren wir? „Deshalb verdunkelt die Frage: ‚Warum brauchen wir Religion?‘ von Anfang an den Weg zur Antwort. Sie blockiert den Weg, auf dem wir uns selbst zur Frage werden.“⁵³ Religion ist eine Verwandlung der Perspektive, innerhalb derer die Problemstellung nach ihrer Funktion erst ihren Sinn erhält. Das Dilemma des Funktionalismus in der Religion liegt darin, dass Religion in gewisser Weise jenes Problem verursacht, für dessen Lösung sie Anspruch erhebt. Religion als Kontingenzbewältigungspraxis hat in der Wissenschaft, deren Ziele Kontingenzbeseitigung, Zurückführung des Unbekannten auf das Bekannte und des Neuen auf das Alte

⁵² Vgl. Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*. München/Wien 2003: Carl Hanser Verlag. S. 11ff.

⁵³ Keiji Nishitani: *Was ist Religion?* 1. Aufl. v. Verf. autor. dt. Übers. v. Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main 1982: Insel Verlag. S. 41.

sind, einen mächtigen Konkurrenten. Im Gegensatz zur Wissenschaft ist Religion Steigerung der Kontingenzerfahrung und nicht Leugnung des Wunders, sie ist Weckung des Sinns für das Wunderbare und Geheimnisvolle.⁵⁴ „Religion löst nicht eine anderwertig zu klärende Frage, warum letzten Endes alles ist, wie es ist – sie lässt diese Frage überhaupt erst entstehen.“⁵⁵

Wie steht es mit der Vernunftfrage in der Religion, wenn selbst Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* betont, dass er das Wissen von Gott aufheben musste, um zum Glauben Platz zu bekommen? Nimmt der Glaube in der Religion den Platz der Vernunft ein? Erhebt er sich sogar dagegen? Der Verstand muss dem Vertrauen weichen; nicht durch sich selbst zu denken, sondern auf einen anderen zu vertrauen – das war der christlichen Religion lange inhärent. Wahrscheinlich liegt darin der größte und bedeutsamste Unterschied zwischen Philosophie und Religion. Augustinus fordert im *Gottesstaat* den Menschen zur Demut auf, indem er auf den Gebrauch seiner Vernunft verzichtet. Im Anschluss an dieses Postulat wurde die Philosophie zur *ancilla* der Religion und konnte sich aus den Fesseln dieses hierarchisch untergeordneten Verhältnisses jahrhundertlang nicht befreien.

Religion, in erster Linie die christliche, ködert mit dem Versprechen auf einen erfüllenden Sinn des Lebens und mit der Zusage auf das ewige Leben. Sie lässt kaum Wünsche offen und besänftigt unsere Todesängste mit der Aussicht auf Unsterblichkeit nach dem biologischen Tod. Alle, die wir lieben, werden wir wiedersehen, es gibt keine Auslöschung des Ich wie in der stoischen Heilslehre oder im buddhistischen Denken. Zu schön, um wahr zu sein, sagt Ferry. Zu schön und auch nicht weniger unglaubwürdig die Vorstellung eines persönlichen Gottes, der wie ein Vater zu seinen Kindern ist.⁵⁶ „Wishful thinking“⁵⁷, nennt das Flores d’Arcais lakonisch. Eine Religion ohne Gott ist für abendländisches Denken unvorstellbar; sie ist die Sicht der Welt „*sub specie divinitatis*. Eine Theorie der Religion unter der Voraussetzung *Etsi Deus non*

⁵⁴ Vgl. Robert Spaemann: *Das unsterbliche Gerücht*. S. 106ff.

⁵⁵ Ebd. S. 110f.

⁵⁶ Vgl. Luc Ferry: *Leben lernen*. S. 24.

⁵⁷ Paolo Flores d’Arcais: *Eine Kirche ohne Wahrheit?* S. 93.

daretur ist wie eine solipsistische Theorie der Liebe, die davon abstrahiert, daß sie etwas ist, das zwischen zwei Personen stattfindet.“⁵⁸

Verlockende Versprechungen wie die Religion bietet die Philosophie nicht an. Johann Gottlieb Fichte schreibt in seiner *Anweisung zum seligen Leben*: „Nur das Metaphysische (...) macht selig; (...).“⁵⁹ Es gibt kein „Seyn und kein Leben, ausser dem unmittelbaren göttlichen Leben“⁶⁰. Soteriologische Aspekte liefert die Philosophie bloß mit dem Ruf nach der Autonomie der Vernunft nicht.

Religion behauptet sich trotz einer zunehmend säkularen Umgebung. Weil der Mensch an kein Ende kommt, kommt auch die Religion nie an ihr Ende. Sie wird die Philosophie weiterhin zur Reflexion über den Gottesbegriff drängen, denn die Art und Weise des Philosophierens hängt vom jeweiligen Gottesbegriff ab. Die Philosophie des Abendlandes mit ihrer Vorstellung von einem monotheistischen Gott unterscheidet sich deshalb wesentlich von der Philosophie des Ostens. Im Buddhismus werden alle Fragen mit dem Intellekt beantwortet; Wahrheit ist das Ergebnis einer individuellen religiösen Erfahrung, und nichts beruht allein auf Glauben. Das Verhältnis zwischen der Philosophie und Religion besteht in erster Linie im Gottesbegriff, der für die Philosophie im Lauf der abendländischen Geschichte wegweisend ist. Philosophie nahm die zweite Stelle hinter der Religion ein, sie musste lange Zeit *ancilla* sein, wie es Scheler ausdrückt: „Und demgemäß musste der Rang des *Philosophos* oder des *Weisen* vor dem Range des *Heiligen* an die zweite Stelle rücken, und der Philosoph bewußt sich dem Heiligen unterordnen – (...).“⁶¹

Die Frage, ob die erste Ursache von Geist weniger als Geist gewesen sein kann, stellt sich nur in Religionen mit der Vorstellung eines persönlichen Gottes. Ist Materie von Anbeginn an schlafender Geist, „so müssen wir hinzufügen, dass die wirklich erste, die schöpferische Ursache von schlafendem

⁵⁸ Robert Spaemann: *Das unsterbliche Gerücht*. S. 119.

⁵⁹ Johann Gottlieb Fichte: *Anweisungen zum seligen Leben*. Fichtes Werke. Bd. V. Zur Religionsphilosophie. Berlin 1971: Walter de Gruyter & Co. S. 399-580; S. 485.

⁶⁰ Ebd. S. 475.

⁶¹ Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*. Gesammelte Werke Bd. 5. 4. Aufl. Scheler Maria (Hg.). Bern 1954: Francke Verlag. S. 72.

Geist nur wacher Geist sein kann“⁶². Nach Hans Jonas ist dies zwar kein Beweis, aber eine der Vernunft erlaubte Vermutung. Sloterdijk nennt den menschlichen Geist salopp den „Juniorpartner des Absoluten“⁶³. Und die Thematik, ob der Mensch etwas sein könne, was Gott nicht ist, führt schließlich zum Verhältnis zwischen dem Gott der Philosophen – dem gedachten Gott – und dem Gott der Religion – dem geliebten Gott. „Zu einem bloß gedachten Gott betet man nicht. Wenn aber der Gott, den das Denken findet, nun im Innern einer Religion als sprechender und handelnder Gott begegnet, dann sind Denken und Glauben versöhnt.“⁶⁴

1.4 Der gedachte Gott versus der geliebte Gott

Die Gottesfrage spiegelt das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion im Wandel menschlichen Denkens und Lebens wider. Welche Verbindung besteht zwischen dem Gott der Philosophen, der in ein System gezwängt ist, und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs? Buber zitiert Pascal, der – vom Glauben überwältigt – mit dem Gott der Philosophen nichts mehr anfangen kann. Der Gott Abrahams, jener Gott, den Abraham glaubt und liebt, kann nicht in einem Gedankensystem *untergebracht* werden. Er transzendiert jedes System, denn was die Philosophen Gott nennen, ist notwendigerweise nur eine Idee. Nach Pascal ist die Konkupiszenz der Philosophen Hochmut: Sie bieten anstelle von Gott ein System an. Letztlich muss der Mensch wählen, für welchen Gott er sich entscheidet: für den Gott der Philosophen, also für ein System oder eine Idee, oder für den Gott der Menschen, der *liebbar* ist. Sollte der Philosoph darauf verzichten, Gott in irgendeiner begrifflichen Form in ein System zu zwängen, oder sollte er erkennen und bekennen, dass seine Idee des Absoluten dort aufgehoben wird, wo das Absolute lebt, wo das Absolute liebt, weil das Absolute nicht mehr das Absolute ist, über das philosophiert werden kann, weil es Gott ist?⁶⁵

⁶² Hans Jonas: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1992: Insel Verlag. S. 234.

⁶³ Peter Sloterdijk: *Schäume. Plurale Sphärologie*. Bd. III. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2004: Suhrkamp Verlag. S.18.

⁶⁴ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft*. Aufruf zum Dialog der Kulturen. Augsburg 2007: Sankt Ulrich Verlag GmbH. S. 30.

⁶⁵ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 58ff.

Wie spricht die Philosophie von Gott? Kann sie eine Begriffsbildung Gottes liefern? Sobald Gott gedacht wird, befindet er sich sogleich innerhalb der *Seinssage*; Gott untersteht damit der Ontologie, versucht Levinas die philosophische Rede von Gott *einzubegreifen*. Wenn die Theologie hingegen das Niveau des philosophischen Denkens nicht erreicht, dann deshalb nicht, weil sie Gott als Seiendes erklärt, ohne zuvor das Sein dieses Seienden zu klären; sie ist nicht dem Zwang ausgesetzt, ihre Rede als wahr oder falsch zu erweisen. Der Gott der Bibel bedeutet auf unwahrscheinliche Weise das Jenseits des Seins, die Transzendenz, und ist nicht den Kriterien der Philosophen unterworfen. Theologie entzieht zugunsten der Religion einen gewissen Bereich der philosophischen Überprüfung und gibt mit vollem Bedacht zu, dass dieser Bereich philosophisch nicht kontrollierbar ist. Nicht zufällig war die Geschichte der abendländischen Philosophie eine Destruktion der Transzendenz.⁶⁶ „Die Transzendenz Gottes kann in der Begrifflichkeit des Seins, dem Element, hinter dem die Philosophie nur Nacht sieht, weder gesagt noch gedacht werden.“⁶⁷ Der philosophische Geist gibt sich nicht mit Mutmaßungen zufrieden, er muss Beweise beibringen. Um Gottesbeweise rang die Philosophie, seit es sie gibt. Schließlich gelangte die Philosophie zur Einsicht, dass es keine Beweise für Gott gibt. Gottesbeweise sind als Herausforderung des Denkens deswegen aber nicht hinfällig, weil sie ihren Beweischarakter verloren haben, erst durch den Bestand der Unbeweisbarkeit lässt sich nämlich über den Gottesbegriff unendlich weiter nachdenken, eine philosophische Arbeit im besten Sinn, ja, in hohem Maß davon affiziert.

Gottesfrage und Gottesbegriff sind mit der anthropologischen Frage aufs Engste verbunden: Nach Gott fragt der Mensch, um sich selbst näher und dem Rätsel *Was ist der Mensch?* auf die Spur zu kommen. Die Gottesfrage ist die Frage nach dem Menschen schlechthin. Für Rosenzweig hat der Gottesbegriff selbst keine Sonderstellung, er ist nicht unerschwinglicher als der Mensch- und Weltbegriff. Das Wesen des Menschen und das Wesen der Welt sind nicht

⁶⁶ Vgl. Emmanuel Levinas: *Gott und die Philosophie*. In: *Gott nennen*. Phänomenologische Zugänge. B. Casper (Hg.). Freiburg/München 1981: Verlag Karl Alber. S. 81-123; S. 81ff.

⁶⁷ Ebd. S. 121.

leichter erreichbar als das Wesen Gottes. „Wir wissen von allem gleich viel, gleich wenig. Nämlich alles und nichts.“⁶⁸

Gott ist eine in die Welt eingebaute Unruhe, ein Aufbruch, eine Verunsicherung, um die Menschheit voranzubringen. *Gott* ist „Fata Morgana“ und steht als „Wahngestalt (...) am Horizont der Menschheitsgeschichte“.⁶⁹ Welches Wort der Menschensprache wurde und wird öfter missbraucht, befleckt, geschändet? „Ja, (...), es ist das beladenste aller Menschenworte, keines ist so besudelt, so zerfetzt worden.“⁷⁰ *Gott* – das Wort trägt alle Last der geängstigten Menschen. Für dieses Wort wurde gelitten, getötet und gestorben, es trägt das Blut der Menschengeschlechter. Gibt es ein Wort, das dem Wort *Gott* gleicht? Auch im „funkelndsten Begriff der innersten Schatzkammer der Philosophen“⁷¹ ist nur ein unverbindliches Gedankenbild eingefangen, nicht aber die Gegenwart dessen, der immer ein Du ist, das einzige Du, das seinem Wesen nach niemals Es werden kann – das ewige *Du*.⁷² Ist das absolute und unendliche Geheimnis personal zu verstehen? Darf der Mensch zu *Gott* überhaupt *Du* sagen? Versucht er damit nicht, einen Grundzug des menschlichen Verhaltens auf das Geheimnis zu übertragen und anzuwenden? Ist eine solche Analogie zulässig? „Ob man *Gott* als Er oder als Es beredet, es ist immer Allegorie. Sprechen wir aber *Du* zu ihm, dann ist die ungebrochene Wahrheit der Welt von sterblichem Sinn gewortet.“⁷³ Je höher die Abstraktheit des Gottesbegriffs geht, umso stärker muss sie durch das Zeugnis lebendiger Erfahrung ausgeglichen werden; je weiter der Begriff sich von allen Anthropomorphismen entfernt, umso mehr bedarf er der organischen Ergänzung durch den Ausdruck der Unmittelbarkeit und gleichsam leibhaftige Nähe, legitimiert Buber das Anrecht des Menschen auf *Gott* als *Du*.⁷⁴

Ein weiterer legitimer Anthropomorphismus im Gottesdenken gründet in der Frage: „Soll ihm (*Gott*, Anm. d. Verf.) fehlen, was wir haben?“⁷⁵ Der

⁶⁸ Franz Rosenzweig: *Das Neue Denken*. S. 380.

⁶⁹ Burkhard Müller: *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*. In: *Merkur*. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Heft 2, 61. Jahrgang. Februar 2007. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 93-102; S. 101.

⁷⁰ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 13.

⁷¹ Ebd. S. 14.

⁷² Vgl. ebd. S. 14.

⁷³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 118.

⁷⁴ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 19.

⁷⁵ Hans Jonas: *Philosophische Untersuchungen*. S. 235.

philosophische Gottesbegriff hingegen ist ein reines Gedachtes und wird mit Sicherheit nicht angerufen in großer Not. Er ist abstrakt, er ist Theorie, Idee, reine Vernunft und fühllose Geometrie des Weltalls – also bloß Wortkonstrukt, das niemals *relatio* herstellen kann. Flores d’Arcais ist dafür, einen gänzlich neuen Begriff für die abgründige Andersartigkeit Gottes zu suchen, einen Begriff, „der die radikale Unvergleichlichkeit mit allen menschlichen Bedeutungen zum Ausdruck bringt? Nennen wir sie nicht mehr Gerechtigkeit, sondern göttliches Überwissen beispielsweise oder Transontologie oder einfach göttliches ‚X‘.“⁷⁶ Ist es vorstellbar, in großer Not nach einem *göttlichen X* zu rufen? Flores d’Arcais versteht Gott als den ganz Anderen, das ganz Andere – eine bekannte Finte der Philosophie, um Widersprüche und Missverständnisse durch unzulängliche Analogien zu vermeiden. Gott ist nicht einfach der „erste Andere“ oder der „Andere schlechthin“ oder der „absolut Andere“, er ist in „anderer Weise ein Anderer, (...), dessen Andersheit der Andersheit des Anderen, (...), vorausliegt und der sich von jedem Nächsten unterscheidet“⁷⁷. Gewiss ist Gott das ganz Andere, sagt Buber, er ist aber auch das ganz Selbe, das ganz Gegenwärtige, das mir näher ist als mein Ich.⁷⁸

Gott so zu denken, dass er zugleich persönlich und alles ist, ist eine schwierige Zusammenführung, die Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung postuliert: Gott wird „erkannt und unterschieden von anderen Einzelwesen als das Einzelwesen, das alles ist“⁷⁹. Das Göttliche kann nicht auf eine einzige Gestalt festgelegt werden, die alle anderen ausschließt, es kann nicht nur einen Weg aufzeigen, der für alle verpflichtend ist. Der Wege und Bilder sind viele, alle spiegeln etwas vom Ganzen, und keines ist selbst das Ganze. Dem Ethos der Toleranz – in jedem Anderen ein Stück Wahrheit zu erkennen, das Eigene nicht höher zu stellen als das Fremde und sich friedvoll in der vielgestaltigen Symphonie des ewig Unzulänglichen einzufügen – fühlt sich Ratzinger verpflichtet.⁸⁰ Dass der Geist Gottes den Vielklang zusammenhält und es

⁷⁶ Paolo Flores d’Arcais: *Eine Kirche ohne Wahrheit?* S. 81.

⁷⁷ Vgl. Emmanuel Levinas: *Gott und die Philosophie*. In: *Gott nennen*. S. 108.

⁷⁸ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 95f.

⁷⁹ Friedrich Wilhelm Josef Schelling: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*. 1. Buch. 8. Vorlesung. Schellings Werke. Nach der Originalausg. in neuer Anordnung hg. von M. Schröter. 6. Ergänzungsbd. München 1954: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung. S. 174.

⁸⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends. In: Joseph Ratzinger und Paolo Flores d’Arcais: *Gibt es Gott?* S. 7-18; S. 14.

ermöglicht, die polyphonen Dissonanzen als Harmonien hören zu können, das war bislang Wunschdenken im Dialog der Religionen.

Die Frage, ob es Gott gibt, bietet drei mögliche Antworten zum Sein Gottes an: 1. Es gibt nur einen Gott. 2. Es gibt viele Götter. 3. Es gibt keinen Gott. Dass die Menschen einen Gott brauchen, hält Ferry für fatal. Nur weil wir etwas brauchen, muss es deshalb nicht wahr sein. Ganz im Gegenteil: Die Gefahr ist groß, dass uns die Notwendigkeit dazu führt, einen Gott zu erfinden und zu verteidigen, weil wir an ihm hängen. Deshalb ist die Notwendigkeit Gottes der größte Einwand gegen ihn.⁸¹

Es ist ein „nicht zum Schweigen zu bringendes Gerücht“⁸², dass es ein Wesen gibt, das *Gott* heißt, und dass dieses Wesen nicht ein Teil dessen ist, was in der Welt vorkommt, spöttelt Spaemann. „Es soll vielmehr Grund und Ursprung des Universums sein. Daß allerdings in der Welt selbst Spuren dieses Ursprungs und Hinweise auf ihn zu entdecken sind, gehört mit zu dem Gerücht. Und das allein ist der Grund, warum man verschiedene Sätze über Gott sagen kann.“⁸³ *Verschiedene Sätze* nennt Spaemann lapidar die unendlich gegebenen Möglichkeiten des philosophischen und theologischen Sprechens über Gott und bezieht sich auf das thematisch verminten Gelände zwischen Philosophie und Religion.

Wenn wir über Gott sprechen, unterstreicht Buber, machen wir Gott zu einem *Es*, zum Objekt, das *besprochen* und nicht *angesprochen* wird. Gott kann nicht in die Gegenständlichkeit abgleiten, er kann sich nicht verobjektivieren, macht sich nicht zum fassbaren begrenzten Gegenstand der menschlichen Erkenntnis und ist keine Summe von Eigenschaften. Ja, er kann nicht einmal gedacht werden. Das Schweigen Gottes ist Voraussetzung, denn Gott gießt sich nicht in Worte. Daher verwirklicht sich die Beziehung des Menschen zum ewigen Du am reinsten im Schweigen.⁸⁴ Bubers Gedankengang kommt dem fernöstlichen Denken von Bhagwan verblüffend nahe: „Die Theologen haben selbst Gott in

⁸¹ Vgl. Luc Ferry: *Leben lernen*. S. 267.

⁸² Robert Spaemann: *Das unsterbliche Gerücht*. S. 11.

⁸³ Ebd. S. 11f.

⁸⁴ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 97ff.

ein totes Ding verwandelt. Sie haben ihn zu Tode erklärt. Sie haben zu viele Fragen über Gott beantwortet. Darum ist Gott tot.“⁸⁵

Schlüsseltext des alttestamentlichen Gottesverständnisses ist die Erzählung vom *Brennenden Dornbusch* in Exodus. Moses fragt Gott nach seinem Namen, denn die Söhne Israels wollen den Namen dessen wissen, mit dem Moses spricht:

Gott sprach zu Mosche:
Ich werde dasein, als der ich dasein werde.
Und er sprach:
So sollst du zu den Söhnen Ji[srael sprechen:
ICH BIN DA schickt mich zu euch. (*Namen*, 3,14)

Im Exodus-Text entsteht ein Gottesbild, das den Gedanken des Seins als Deutung Gottes ins Spiel bringt.⁸⁶ Der Seinsgedanke deckt sich mit der denkerischen Vergangenheit der griechischen Philosophie, die die Idee des Seins als angemessensten Ausdruck des Göttlichen betrachtete. Musste das nicht als eine geradezu verblüffende Bestätigung für die Einheit von Glauben und Denken erscheinen?, fragt Ratzinger. Die Kirchenväter jedenfalls sahen in diesem Punkt die tiefste Einheit von Philosophie und Glauben, von Platon und Moses, von griechischem und biblischem Geist aufgedeckt, wenn sie in Vers 14 das *Ich bin*, der *Ich bin* mit *Ich bin der Seiende* übersetzten. Der biblische Gottesname wird mit dem philosophischen Gottesbegriff gleichgesetzt.⁸⁷

Indem der christliche Glaube sich allein für den Gott der Philosophen entschied und den christlichen Gott zu jenem Gott erklärte, zu dem man beten kann und der zu den Menschen spricht, verwandelte er den Gott der Philosophen nachhaltig. Jener Gott, der zuvor als das reine Sein oder als das reine Denken, ewig geschlossen und um sich kreisend, jede Beziehung zum Menschen ausschließt, erscheint nun als Gott der Menschen, „der nicht nur Denken des Denkens, ewige Mathematik des Weltalls, sondern Agape, Macht

⁸⁵ Shree Rajneesh Bhagwan: *Mein Weg: Der Weg der weissen Wolke*. S. 63.

⁸⁶ „J-H-W-H ist das hebräische Wort für Sein. Interessanterweise gibt es im Hebräischen keine Gegenwartsform für Sein. Die einzige Gegenwart in der Welt ist Gott, es gibt kein anderes Da-Sein. Das ist auch der Grund, warum in der jüdischen Tradition das Tetragramm nicht ausgesprochen wird.“ (Eveline Goodman-Thau: *Liebe und Erlösung. Das Buch Ruth*. Wien 2006: LIT Verlag GmbH & Co. Kg. S. 51, Fußnote 57).

⁸⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 108f.

schöpferischer Liebe ist“⁸⁸. Ein Gott, der sich dem einzelnen Menschen zuwendet, der sich mit der kleinen, erbärmlichen Welt voller Sorgen, Nöte und Sünden befasst, ist ein Gott der Größe und zeigt das wahre Wesen des absoluten Geistes: die Überschreitung des Größten und das Hineinreichen in das Kleinste. Ratzinger zitiert aus Hölderlins *Hyperion* „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est“⁸⁹ und erklärt: „Zugleich aber zeigt sich hier eine Umwertung von Maximum und Minimum, (...), die für das christliche Verständnis des Wirklichen kennzeichnend ist.“⁹⁰ Ratzinger weiter: „Gott ist das wahre Subjekt der Theologie und nicht ihr Objekt (...) – das bedeutet, dass wir an einen handelnden und redenden Gott glauben.“⁹¹

Für Ratzinger soll der Unterschied zwischen Glauben und Philosophie bestehen bleiben. Philosophie könne nicht in Glauben umgewandelt werden, Philosophie und Theologie müssten ihre eigene Identität bewahren:

Die Philosophie bleibt vielmehr als solche das andere und eigene, worauf der Glaube sich bezieht, um sich an ihm als dem anderen auszusprechen und verständlich zu machen. Und weiterhin wird der Begriff des Absoluten, wenn er aus seiner philosophischen Eigenexistenz (...) herausgelöst und in das Beziehungsfeld des Glaubens eingefügt wird, notwendig eine tiefgehende Reinigung und Wandlung durchmachen müssen. (...): die Erkenntnis, daß Gott Person ist, Ich, das dem Du begegnet, diese Erkenntnis erfordert zweifellos auf der ganzen Linie eine neue Überprüfung und Durchdenkung der philosophischen Aussagen, die noch nicht genügend geleistet ist.⁹²

Johannes Paul II. formuliert in der Enzyklika *Fides et ratio*: Die katholische Kirche hält an der Überzeugung fest, dass sich Glaube und Vernunft wechselseitig Hilfe leisten können, da sie füreinander die Funktion einer kritisch-reinigenden Prüfung inne haben und im Sinne eines Ansporns agieren. Das philosophische Denken ist oft das einzige Terrain für den Dialog mit Andersgläubigen und Atheisten.⁹³ „Die Kirche verfolgt die Forschung der Philosophen mit Aufmerksamkeit und Sympathie; sie können daher sicher sein,

⁸⁸ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 132.

⁸⁹ Friedrich Hölderlin: *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*. Sämtliche Werke. Kritische Textausgabe. Bd. 11. D. E. Sattler (Hg.). Darmstadt und Neuwied 1984: Hermann Luchterhand Verlag GmbH. & Co. KG. S. 10.

⁹⁰ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 135.

⁹¹ Joseph Kardinal Ratzinger: *Skandalöser Realismus?* S. 23.

⁹² Joseph Ratzinger: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis. 2. Aufl. H. Sonnemans (Hg.). Leutendorf 2005: Johannes Verlag., S. 33f.

⁹³ *Fides et ratio*. S. 55f (100 und 104).

dass die Kirche die berechnigte Selbständigkeit ihrer Wissenschaft stets achten wird.“⁹⁴ Mit diesem Gedanken spricht Johannes Paul II. jene an, die Philosophie lehren. Anlässlich der Präsentation von *Fides et ratio* argumentiert Ratzinger noch als Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation: Wenn die einzige Art der Vernunft nur die wissenschaftliche ist, beraubt man den Glauben jeder Form der Rationalität und der Intelligibilität. Der Glaube wird in den Subjektivismus verbannt und ist nicht mehr in der Lage, sich auf rationaler Ebene Geltung zu verschaffen. Glaube und Vernunft sollten keine Angst voreinander haben, da sie sich am besten in der Begegnung zum Ausdruck bringen, sie sollten miteinander in einen Dialog eintreten. „Der Glaube setzt die Vernunft voraus und vervollkommenet sie, und die vom Glauben erleuchtete Vernunft findet die Kraft, sich zur Erkenntnis Gottes (...) zu erheben.“⁹⁵ *Fides et ratio* ist immer aktuell, weil die Enzyklika zeigt, dass der Glaube als Annahme der Wahrheit Gottes weder für die Vernunft noch für die Freiheit eine Bedrohung darstellt. Der Glaube zerstört die Vernunft nicht, er schützt und bewahrt sie.⁹⁶ Das wahre Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie soll geschwisterlich sein, fordert Rosenzweig, es müsste bei ihren Trägern zur Personalunion führen, um die theologischen Probleme ins Menschliche zu übersetzen und die menschlichen Probleme ins Theologische aufzunehmen.⁹⁷

Im *Cogito ergo sum* von Descartes weiß der Philosoph, dass er *ist*, weil er *denkt*; im *Cogitor ergo sum* Franz von Baaders existiert der Mensch, weil er sich von Gott erkannt, spricht geliebt, weiß: „(...), wenn also der Mensch von Gott gedacht ist und ohne dieses von Gott Gedachtwerden nicht wäre, so kann er auch seines Seins nur gewiß sein, indem er sich von Gott weiß. Daher genügt nicht das *Cogito ergo sum*, sondern nur das *Cogitor (a Deo) ergo sum*.“⁹⁸ Paulus drückt es im Ersten Brief an die Korinther ähnlich aus: „Denn jetzt schauen wir durch einen Spiegel im unklaren Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, so wie ich auch erkannt bin.“ (1. Kor. 13,12). Wenn der Mensch in

⁹⁴ *Fides et ratio*. S. 57 (106).

⁹⁵ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft*. S. 9.

⁹⁶ Vgl. ebd. S. 20.

⁹⁷ Vgl. Franz Rosenzweig: *Das Neue Denken*. S. 389.

⁹⁸ Franz Xaver von Baader: *Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin*. Friedrich von der Osten-Sacken (Hg.). Neudruck der Ausg. Leipzig 1860. Sämtliche Werke. Bd. 12. Aalen 1963: Scientia Verlag. S. 283.

der Einsamkeit des Ich verbleibt, kommt er nicht zum wirklichen Menschsein. Menschliches Erkennen ist nur als „Erkanntwerden“ Wirklichkeit.⁹⁹ So wie Erkennen ohne Erkanntwerden nicht möglich ist, ist auch Gedachtsein nicht ohne Denken möglich. Der Mensch kann nur erkennen, weil er erkannt ist, und nur lieben, weil er zuvor schon geliebt ist. In der Verbindung von Sein und Liebe wird der Grund der *analogia caritatis* deutlich.

2. Das Neue Denken – eine Darstellung

2.1 Paradigmenwechsel

Wir leben im Zeitalter des Dialogs. Der Begriff *Dialog* selbst ist heute eines der strapaziertesten und inflationärsten Schlagworte.¹⁰⁰ Er durchzieht öffentliche und private Lebensbereiche und die Wissenschaft, etwa die Philosophie, Theologie, Soziologie, Psychologie, Pädagogik und Medizin, um nur einige zu nennen. Das dialogische Denken, ein Novum in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts, hat als Neues Denken¹⁰¹ Auswirkungen auf die Theologie im Allgemeinen¹⁰² sowie die Theologie Ratzingers im Besonderen.

Die Dialogphilosophie ist nicht auf dem Nährboden des griechischen Denkens und der neuzeitlichen Metaphysik gewachsen, sie stammt aus den Wurzeln des jüdisch-biblischen Verständnisses für die Begegnung zwischen Gott und Mensch. Kein Zufall, dass gerade Denker der jüdischen und christlichen Tradition als *die* Dialogdenker schlechthin gelten.¹⁰³ Bemerkenswert ist, dass es ein gleichzeitiges Auftreten des dialogischen Denkens in den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts zu beobachten gab.¹⁰⁴ Seit Descartes war das Denken auf einen Weg geraten, auf dem Denken und Sein auseinander drifteten und in

⁹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 232.

¹⁰⁰ „Für die D.-Philosophie des 20. Jh. bedeutet <D.> ein Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung jeder Art zu einem interpersonalen ‚Zwischen‘ [1], d. h. zu einem den Partnern gemeinsamen Sinnbestand führt. – In der Antike und im Mittelalter war <D.> primär ein literarischer Gattungsbegriff (...).“ (J. Heinrich: *Dialog*. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2: D-F. Ausschnitt aus der umfassenden Begriffsdefinition Darmstadt 1972: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 226-229; S. 226).

¹⁰¹ Franz Rosenzweig: *Das Neue Denken*. S. 373.

¹⁰² Vgl. S. 5 Fußnote 22.

¹⁰³ Vgl. Heinz-Horst Schrey: *Dialogisches Denken*. 3. unveränd. Aufl. Darmstadt 1991: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 103.

¹⁰⁴ Martin Buber selbst bezieht sich auf die Gleichzeitigkeit des Auftretens der Ich-Du-Philosophie im *Nachwort* seines Werks *Das dialogische Prinzip*. (Vgl. Martin Buber: *Nachwort*. In: *Das dialogische Prinzip*. 9. Aufl. Gütersloh 2002: Lambert Schneider/Gütersloher Verlagshaus GmbH. S. 301-320).

eine Sackgasse führten. Intention der Dialogphilosophie sollte es sein, Wege aus dieser Sackgasse zu finden.

Schon Friedrich Heinrich Jacobi im 18. Jahrhundert und Ludwig Feuerbach anfangs des 19. Jahrhunderts vermittelten eine Ahnung, dass das Du-Sagen des Ich im Ursprung allen Menschwerdens steht. Auch Kierkegaard, der „große Erzprüfer der Christenheit“¹⁰⁵, stellt die Frage, wie der Mensch zu seinem Selbst kommt. Er wies, laut Buber, eindringlich darauf hin, dass das Denken sich selbst nicht beglaubigen kann, sondern von der Existenz des denkenden Menschen aus beglaubigt wird.¹⁰⁶ Bei Kierkegaard ist es nicht mehr das absolute Ich des Idealismus, das Gegenstand seines philosophischen Denkens ist, es ist nicht das Ich, das sich eine Welt schafft, indem es die Welt denkt, es ist die wirkliche menschliche Person, die in das Verhältnis von Person zu Person das Absolute mit einschließt. Kierkegaards Anthropologie ist damit auch eine theologische Anthropologie.¹⁰⁷

Dialogphilosophie versteht sich als Opposition gegen die Philosophie des reinen Bewusstseins und des Ich im Idealismus. Der Abstraktion des idealistischen Erkenntnissubjekts wird das faktische Ich mit der bei Buber typischen Unterscheidung von Ich-Du und Ich-Es entgegengesetzt. Ebner nennt das Ich des Idealismus „eine Seifenblase des spekulativen Verstandes, die der nächstbeste Windhauch aus der Welt der Wirklichkeiten des menschlichen Lebens zum Zerplatzen bringt“¹⁰⁸. Die Konstituierung des Ich in der Dialogphilosophie stellt, im Gegensatz zur Selbstsetzung des Ich im Idealismus, eine neue Sicht in der Philosophiegeschichte des beginnenden 20. Jahrhunderts dar und wird von Karl Heim als „kopernikanische Tat“¹⁰⁹

¹⁰⁵ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S.138.

¹⁰⁶ Vgl. Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 89.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S. 92.

¹⁰⁸ In seinem Hauptwerk legt Ebner ein dialogisches Sprachdenken vor: Im Du gründet die Ansprechbarkeit, im Ich die Möglichkeit des Sich-Aussprechens. Das Wort ist etwas, das sich zwischen Ich und Du ereignet. Ich und Du sind für Ebner die „geistigen Realitäten des Lebens“. (Vgl. Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Frankfurt am Main 1980: Suhrkamp Verlag. S. 15f).

¹⁰⁹ Heim bezieht sich in seiner Aussage auf Buber, Ebner und Löwith und sagt: „Das Ich hat keine absolute Existenz, denn es existiert nur im Verhältnis zum Du. (...) Man wird vielleicht einmal später in dieser Erkenntnis eine ‚kopernikanische Tat‘ sehen, die zum ersten Mal wirklich über das kartesianische cogito ergo sum, den Einsatz der ganzen idealistischen Philosophie, entscheidend hinausführt.“ (Karl Heim. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Neue Folge. In Verbindung mit D. Bornhausen, D. Heim, D. Steinmann, D. Horst Stephan (Hg.). 11. Jg. Heft 1. Tübingen 1930: Verlag J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]. S. 332f).

bezeichnet. Protagonisten des *Neuen Denkens* richten sich mit ihrem personal-dialogischen Ansatz durchgehend gegen den Absolutismus des Ich sowie das abstrakte reine Denken der Transzendentalphilosophie¹¹⁰ und des Idealismus. Dem Subjekt wird im dialogischen Denken die Autonomie-Grundlage entzogen, es muss sich auf sein In-der-Welt-sein besinnen, es schwebt nicht über den Wassern, es erfährt sich überhaupt erst in der Zurkenntnisnahme, Anerkennung und Wiedererkennung des Gegenüber: im Du. Dialogphilosophie versteht die Seinsweise der menschlichen Existenz, resultierend aus dem Verhältnis zum Anderen im Angesprochenwerden, in Begegnung und in Beziehung: Im welteröffnenden Bezug der Sprache zum Du gründet jedes einzelne Ich. „Der Mensch wird am Du zum Ich.“¹¹¹ Das ist das Ende der kantischen Autonomie, für die das Selbstwerden des Selbst aus der sich selbst entfaltenden Mündigkeit der Vernunft bezeichnend ist.

Gemeinsames philosophisches Grundanliegen der dialogphilosophischen Denker ist ein Opponieren gegen das traditionelle Menschenbild: Philosophie ist demnach nicht ein Prozess des überpersönlichen Denkens, sie ist das Mühen des jeweiligen wirklichen Denkers, ohne den es keine Philosophie gäbe. Nicht der absolute Geist, der real existierende Denker denkt den Begriff vom Sein und sein eigenes Sein im Seienden. Der Mensch im Idealismus ist betrogen um das Ich, das wirkliche, konkrete und geschichtlich besondere Ich seiner selbst. Das Philosophen-Ich ist unwirklich und reduziert von seiner eigenen Wirklichkeit, es kennt ja nur sich und nicht das Du, in dessen Verbindung es sein Sein als Ich erst erhält. Der idealistischen Identität von Denken und Sein tritt der Dialog zwischen Ich und Du entgegen, in dem sich das Sein erst enthüllt, in dem sich Wahrheit als Erkenntnis des Seins zeigt. Das idealistische Ich kennt keinen göttlichen Richter, es ist sich selbst Gesetz, es verschließt sich in sich selbst und kommt zur Icheinsamkeit anstatt zur

¹¹⁰ Bubers Begriff des „eingeborenen Du“ als „Apriori der Beziehung“ (Vgl. *Ich und Du*. S. 36) wird oft mit dem transzendentalen Ich als Bedingung der Erkenntnis verglichen. Michael Theunissen behandelt in seinem Werk *Der Andere* die Ohnmacht des dialogischen Denkens gegenüber der Macht der Transzendentalphilosophie: „(...), dass die Philosophie des Dialogs das der Transzendentalphilosophie entgehende Phänomen selber im wesentlichen nur vom Boden der Transzendentalphilosophie aus zu entdecken vermag“, indem sie sorglos „transzendentalphilosophische Mittel verwendet.“ (Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin 1965: Walter de Gruyter & Co. S. 485).

¹¹¹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 37.

Duoffenheit¹¹², formuliert Steinbüchel, der Ratzinger mit seinem Denken wesentlich inspirierte. Ebner dazu: „Die Icheinsamkeit ist nichts Ursprüngliches im Ich, sondern das Ergebnis eines geistigen Aktes in ihm, einer Tat des Ichs, nämlich seiner Abschließung vor dem Du.“¹¹³ Genau diese Icheinsamkeit gilt es in der Dialogphilosophie zu überwinden – ein Anliegen, das den dialogischen Denkern gemeinsam ist.

Das Neue Denken fragt nicht nach dem Wesen, weil diese Frage ausschließlich tautologisch beantwortet werden kann: „Gott ist nur göttlich, der Mensch nur menschlich, die Welt nur weltlich; (...).“¹¹⁴ *Das Neue Denken* hängt nicht am Lieblingsgedanken der Neuzeit, nämlich der Zurückführung auf das Ich: „(...); die philosophieübliche Behauptung der Allgegenwart des Ich in allem Wissen verzerrt den Inhalt dieses Wissens.“¹¹⁵ *Das Neue Denken* macht die Methode des gesunden Menschenverstandes zur Methode des wissenschaftlichen Denkens. Geheimnis und ganze Weisheit der neuen Philosophie ist „das Verstehen zur rechten Zeit“¹¹⁶. *Das Neue Denken* weiß wie das uralte des gesunden Menschenverstandes, dass es nur *in* der Zeit erkennen kann und nicht unabhängig von ihr: „Gott, Welt, Mensch erkennen heißt erkennen, was sie in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht.“¹¹⁷ *Das Neue Denken* bewährt sich in der Vollständigkeit, denn die Position des alten Denkens bleibt einsehbar.¹¹⁸ Philosophieren im *Neuen Denken* *beginnt* nicht mit erkenntnistheoretischen Überlegungen, es *schließt* damit. Rosenzweig belegt diese Einsicht mit folgender Metapher: Eine Theaterkritik hat erst nach der Aufführung Sinn; mag der Theaterkritiker noch so klug sein, vorher hat er zum Theaterstück nichts zu sagen: „(...): so wenig hat Erkenntnistheorie einen Sinn, die vor dem Erkennen, vor diesem Erkennen, vorhergeht.“¹¹⁹

Ist das *Neue Denken* wirklich neu? Warum tritt es in der Geschichte der Philosophie erst so spät auf? Ist der Mensch nicht immer schon wesentlich Mit-

¹¹² Vgl. Theodor Steinbüchel: *Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*. Darmstadt 1966: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 87ff.

¹¹³ Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*. S. 14.

¹¹⁴ Franz Rosenzweig: *Das Neue Denken*. S. 380.

¹¹⁵ Ebd. S. 382.

¹¹⁶ Ebd. S. 384.

¹¹⁷ Ebd. S. 385f.

¹¹⁸ Vgl. ebd. S. 389.

¹¹⁹ Ebd. S. 394.

Mensch und auf ein Du verwiesen? Kennt die philosophische Reflexion das heutige Problem der Du-Beziehung nicht als eines der ewigen Probleme des menschlichen Denkens? Weshalb bedurfte es einer langen philosophischen Entwicklung bis hin zur Frage, ob dieser eigenen Seinsart des Menschen auch eine eigene Erkenntnisart entsprechen müsse? Josef Böckenhoffs konkrete Fragen rühren an die Wurzeln der Philosophie. Erst zu Beginn der Neuzeit wird der Andere zu einem Problem; zu Beginn des philosophischen Denkens war er nicht problematisch, sondern selbstverständlich. Die Überbetonung des Ich im deutschen Idealismus fordert als Reaktion das Aufgeben des Ich-Standpunktes.¹²⁰ Eine Erklärung dafür, dass das dialogische Denken spät in die philosophische Reflexion einfließt, bietet Buber mit der Metapher der *Behaustheit* und *Hauslosigkeit* in der Menschheitsgeschichte. In Epochen der Behaustheit lebt der Mensch wie in einem Haus, in Epochen der Hauslosigkeit wie auf einem freien Feld; in den ersteren gibt es den anthropologischen Gedanken nur als einen Teil des kosmologischen Denkens, erst in den hauslosen Epochen gewinnt der anthropologische Gedanke seine Tiefe und mit ihr seine Selbständigkeit.¹²¹ Für Buber kann es in behausten Zeiten, in denen der Mensch seinen festen Platz im Universum hat, keine eigentliche Anthropologie geben – und erst recht kein Problem des Anderen mit der Frage *Was ist der Mensch?*

Im dialogischen Denken erweist sich die Beziehung zum Du als Bedingung der Möglichkeit, Ich zu werden. Die menschliche Person ist keine Substanz, sie konstituiert sich am Du und in Beziehung zum Du und der Welt. Das Substanzdenken wird durch eine relationale Ontologie ersetzt. Gegenseitige Abhängigkeit ist ontologisch gegeben, der Mensch kann sich ihr nicht entziehen. Sloterdijk in seinen dialogischen Untersuchungen *Die Sonne und der Tod*: „(...) wir rehabilitieren endlich die Relation auf Kosten der Substanz; (...) das Akzidentielle auf Kosten des Essentiellen, die Situation auf Kosten der Komponenten.“¹²² Erste gemeinsame Tätigkeit der Menschen ist nicht die Jagd, ist nicht die Sexualität und ist nicht die Aufzucht der Nachkommen, sind auch

¹²⁰ Vgl. Josef Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie*. Ihre Geschichte – Ihre Aspekte. Freiburg/München 1970: Verlag Karl Alber. S. 13f.

¹²¹ Vgl. Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 22f.

¹²² Peter Sloterdijk und Hans-Jürgen Heinrichs: *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2001: Suhrkamp Verlag. S. 150.

nicht Ackerbau, Viehzucht oder Industrie, nein – es ist „die Erzeugung einer Resonanz zwischen den Zusammenlebenden“¹²³.

2.2 Die Bedeutung des dialogischen Denkens für die christliche Theologie

Obwohl es kein theologischer Denkansatz ist, war es die Theologie, die dem *Neuen Denken* zum Durchbruch verhalf. Die *Du-Philosophie* des 20. Jahrhunderts prägte das Verhältnis von Philosophie und Theologie entscheidend und leitete den *Umbruch des Denkens* – „ein neues Menschenempfinden, ein anderes Existenzgefühl“¹²⁴ – ein. Dazu Kierkegaard in seiner *Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*: „Der subjektive Denker aber ist ein Existierender, und ist doch ein Denkender; (...). In all seinem Denken hat er also das mitzudenken, daß er selbst ein Existierender ist.“¹²⁵

Christliches Denken findet sich heute mit fremden Welten und fremden Erfahrungen des Göttlichen in einer Art und Weise gegenüber gestellt, wie es in der Geschichte noch nie der Fall war. Nicht nur innerhalb der eigenen Geschichte mit vielen differenzierten Weisen des Christseins und der Glaubensaussagen liegt die besondere Herausforderung, das Christentum ist wie nie zuvor mit den anderen großen Weltreligionen konfrontiert und zum Dialog gerufen; es ist gerufen, sich auf dem Weg der Begegnung zu bewähren im Wissen, dass Sein und Wahrheit nie endgültig zu habende Besitztümer sind. Für die globale Bewusstseinsbildung der Menschheit ist die Orientierung an der Fähigkeit des Menschen, im Bedürfen des Anderen dessen absolute Würde zu achten und sein Anderssein ernst zu nehmen, von epochaler Bedeutung für den Frieden in der Welt, ein Wissen, das nicht zuletzt dem Denken Rosenzweigs, Ebners und Bubers zu verdanken ist, denn dialogisches Denken in den Bereich der Theologie zu transponieren, heißt, Theologie als die menschliche Rede von Gott zu verstehen – eine Theologie, die nur in der Tradition, also Überlieferung

¹²³ Vgl. Peter Sloterdijk und Hans-Jürgen Heinrichs: *Die Sonne und der Tod*. S. 245.

¹²⁴ Theodor Steinbüchel: *Der Umbruch des Denkens*. S. 10.

¹²⁵ Sören Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. In: *Gesammelte Werke*. E. Hirsch, H. Gerdes und H. M. Junghans (Hg.). 3. Aufl. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus. S. 56.

und Übersetzung, möglich ist. Sprache als sich ereignendes dialogisches Seinsverständnis, das sich immer neu in der Begegnung konstituiert, entspringt dem dialogischen Denken des 20. Jahrhunderts.¹²⁶ Daraus resultiert beispielsweise der geforderte und geführte Dialog der Religionen.

Steinbüchel argumentiert in *Der Umbruch des Denkens*, dass der gläubige Christ immer schon eine Philosophie suchte, die geeignet ist, seinem Glauben und in ihm auch seine Auffassung vom Menschen und dessen Gottbezug gedanklich auszudrücken. In diesem Anliegen sieht Steinbüchel die dialogischen Denker mit einem neuen Menschenempfinden als Resultat ihrer Philosophie verflochten.¹²⁷ Das dialogische Denken, als *Umbruch des Denkens*, scheint einen Weg zu weisen, die ursprüngliche Botschaft der Bibel verbindlicher in die Gegenwart zu übersetzen. Als eine Folge des *Denkumbruchs* bemühten sich seither viele Theologen, im Denken und Reden über Gott und Mensch das für die Person eigentümliche Sein und Wirken aufmerksamer zu beachten und hervorzukehren als je zuvor in der Theologie. Nicht das Geistige im Menschen allein ist als Person gemeint, es ist der ganze Mensch: „(...) der Geist des Menschen lebt nur im Ganzen des Menschseins, in der Einheit des Leib-Seele-Geist-Wesens Mensch.“¹²⁸

Wie wird die Tatsache der Du-Begegnung erfahren? Ist das Du der Anrufende oder ist es unser Gewissen selbst, das uns ruft? Ist der „Du-Rummel“¹²⁹ des dialogischen Denkens eine Vermenschlichung oder Verpsychologisierung der Religion? Fragen der Begegnungstheorie, die nach Böckenhoff geradewegs zu einem persönlichen Gott und damit in die Religion hinein führen. Nur wenn das Du wirklich der Anrufende ist – aus sich oder als Repräsentant Gottes –, haben Begegnungsphilosophie und Dialogphilosophie Recht, ansonsten wären sie überflüssige Hypothesen. Begegnungsphilosophie, auf der Dialogphilosophie aufbauend, vermag auf Gott hinzuweisen, sie macht treffende Analysen und mit

¹²⁶ Vgl. Bernhard Casper: *Das dialogische Denken*. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg/Basel/Wien 1967: Herder Verlag. S. 350ff.

¹²⁷ Vgl. Theodor Steinbüchel: *Der Umbruch des Denkens*. S. 10ff.

¹²⁸ Vgl. Theodor Steinbüchel: *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*. Frankfurt am Main 1951: Knecht Verlag. S. 205.

¹²⁹ Josef Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie*. S. 405.

guten Erklärungen religiöse Wahrheiten einsichtig; ob nicht gerade sie *die* Philosophie des Christentums sein müsste?¹³⁰

2. 2. 1 Unterschiedliche Auffassungen im theologischen Personverständnis zwischen Katholiken und Protestanten

Das dialogische Verständnis des Wortes und der menschlichen Person ist inzwischen in einem solchen Ausmaß in die katholische und evangelische Theologie eingegangen, dass kaum ein Teilgebiet der Theologie davon unberührt blieb. Vor allem die Vertreter der *Dialektischen Theologie* nahmen die Dialogphilosophie so begeistert auf, weil sie davon überzeugt waren, in ihr eine Theorie gefunden zu haben, die den Bruch mit der *Liberalen Theologie* des 19. Jahrhunderts klar zum Ausdruck bringt. Alle Theologen, die dialogisches Denken in ihr Werk implementierten, übernahmen essentielle Gedanken von Buber; ohne ihn wäre eine wissenschaftliche Expertise in der theologischen Rezeption des Dialogismus undenkbar. Das Weiterwirken des dialogischen Denkens lässt sich im evangelischen und im katholischen Christentum in den Schriften so unterschiedlicher Theologen wie Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer, Karl Heim, Paul Tillich, John Cullberg, Reinhold Niebuhr, Heinrich Ott, Bernhard Casper, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Otto Semmelroth, Dorothea Sattler, Dorothea Sölle und Isabel Carter Heyward finden. Speziell an Brunner und Gogarten ist zu belegen, wie zwei Hauptvertreter der *Dialektischen Theologie* in der Lage waren, unter Verwendung des dialogischen Denkens einen radikalen Neuanfang gegenüber der idealistischen Philosophie herbeizuführen.¹³¹

Aktualistisches und metaphysisch-substantialistisches Personverständnis sind die Haupttypen theologischen Personverständnisses, das vom Dialogischen her entwickelt wurde oder das Dialogische mit einbezog. In weiten Kreisen der protestantischen Theologie wird der Aktualismus vertreten, hingegen hält die katholische Theologie am metaphysischen Begriff substantieller Person fest.

¹³⁰ Vgl. Josef Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie*. S. 405.

¹³¹ Vgl. Michael Leiner: *Gottes Gegenwart*. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner. Gütersloh 2000: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. S. 25ff.

Nach der aktualistischen Auffassung entsteht Person erst im Akt subjektiver Entscheidung.¹³² Im Gegensatz dazu versteht der Begriff substantieller Person, dass dem personalen Akt ein Sein der Person zugrunde liegt, das den Akt vollzieht. Die Verschiedenheit in der Grundauffassung ist auf charakteristische Unterschiede zwischen der evangelischen und katholischen Theologie insgesamt zurückzuführen. Evangelische Theologie wandte sich früher dem dialogischen Personalismus zu als die katholische. Bubers Denken bestimmte weitgehend die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts.¹³³ „Erst die Beobachtung, daß Buber Aspekte der Gegenwart Gottes so treffend formuliert hat, daß wir als Christen darin auch unsere Beschreibung der Gegenwart Gottes wieder finden, erlaubt es, ihn im Rahmen einer christlichen Dogmatik zu zitieren.“¹³⁴ Gegenwärtig sind es eher katholische Theologen und Theologinnen, die in dieser Richtung Grundsätzliches und Weiterführendes lehren und publizieren.¹³⁵ Dialogische Kategorien – die Betonung des Wortes und ein persönlich subjektives Verhältnis zwischen Gott und Mensch – schienen wie geschaffen für den systematischen Aufbau evangelischer Theologie. Auf katholischer Seite entstand der Eindruck, dialogisches Denken sei im Protestantismus beheimatet und mit dem Aktualismus verbunden. Daher fand die neue Personlehre erst wesentlich später und nur zaghaft Eingang in die katholische Theologie.¹³⁶ Ansatz und bleibende Mitte der inhaltlichen Entfaltung ist der Dialog zwischen Gott und Mensch. Von Seiten der evangelischen Theologie aus ist man geneigt, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Urform des Dialogs anzusehen; in der katholischen Forschung bildete sich die Überzeugung, die trinitarischen Relationen seien Voraussetzung für das Urbild des Dialogs, ansonsten wäre Gott erst durch die Schöpfung Person im dialogischen Sinn.¹³⁷

¹³² Vgl. Karl Lugmayer: „Ein Wesen aber, das unterscheidet und entscheidet, nennen wir P e r s o n.“ (Karl Lugmayer: *Philosophie der Person*. S. 9).

¹³³ Besonders hervorzuheben sind u. a. Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Karl Heim, Wolfhart Pannenberg, Paul Tillich.

¹³⁴ Michael Leiner: *Gottes Gegenwart*. S. 21.

¹³⁵ Dazu gehören u. a. Gisbert Greshake, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Otto Semmelroth, Theodor Steinbüchel.

¹³⁶ Vgl. Bernhard Langemeyer: *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn 1963: Verlag Bonifacius-Druckerei. S. 107f.

¹³⁷ Vgl. ebd. S. 269f.

2. 2. 2 Dialogisches Denken und Trinität

Für jene Theologen, die ihre Reflexionen betont im Dialog mit nichtchristlichen Weltdeutungen und der Philosophie der Gegenwart entfalteten, schien die Trinitätslehre ein Hindernis zu bedeuten; sie wurde relativiert und nach dem Motto Kants in den Hintergrund gestellt: „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, lässt sich schlechterdings *nichts fürs Praktische machen*, (...).“¹³⁸ Mit der Frage, ob es denn nicht schon schwer genug wäre, ohne detaillierte „Zusatzauskünfte“ überhaupt an Gott zu glauben, wurde der Diskurs über den dreieinen Gott vielen Theologen für einen langen Zeitraum irrelevant.¹³⁹ Die Notwendigkeit, Dialog und Trinität zu unterscheiden und dennoch zueinander in Bezug zu setzen, trat im Laufe der theologischen Debatte erst mit Ende der Siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts deutlicher hervor: Das Bild eines gemeinschaftlichen Gottes entspricht dem Verlangen des heutigen Menschen nach Einheit, Ganzheit und Vernetzung. Daraus resultiert eine neue Bereitschaft, sich dem Thema als das „unterscheidend Christliche“ intensiver zu widmen.¹⁴⁰ Der Glaube an Christus besteht darin, sich dem Menschen Jesus als dem göttlichen Sohn des Vaters zuzuwenden und damit dem Vater selbst. Zum Heilsdialog gehört das Insein des Heiligen Geistes als personale Relation, die eine dialogische Kategorie übersteigt.¹⁴¹ Dazu Ratzinger: „Ja, in Gott selbst gibt es ewig den Dialog von Vater und Sohn, die beide im Heiligen Geist wirklich ein und derselbe Gott sind.“¹⁴²

Um die Bedeutung der Zahl *drei* aufzuzeigen, erklärt die Mystikerin und Seherin Elisabeth Haich: Es gibt in der Welt keine Möglichkeit, die Zahl *zwei* in einer Einheit zu finden. Nach der Offenbarung des dimensionslosen Punkts, der aus der Einheit noch nicht herausgetreten ist, entsteht ohne die Zahl *zwei* sofort die Zahl *drei*. Jede Linie, die sich aus dem Punkt entwickelt, hat Anfang und Ende und trägt somit die Zahl *drei* in sich. Drei ist demnach die Schlüsselzahl der eindimensionalen Welt. „In der Ideenwelt ist die Form des gleichseitigen

¹³⁸ Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg 1959: Verlag Felix Meiner. S. 34.

¹³⁹ Vgl. Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie. Sonderausgabe (5., nochmals erw. Aufl. d. Erstausgabe). Freiburg im Breisgau 1997/2007: Herder Verlag. S. 16.

¹⁴⁰ Vgl. ebd. S. 18.

¹⁴¹ Vgl. Bernhard Langemeyer: *Der dialogische Personalismus*. S. 270.

¹⁴² Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 2007: Verlag Herder. S. 369.

Dreiecks das symbolische Bild Gottes, in welchem der Erkenner, das Erkannte und die Erkenntnis ein einziges ist: *eins in drei und drei in eins*.¹⁴³ Das *Dritte* im Verständnis des dialogischen Denkens zeigt sich deutlich in Bubers *Zwischen*, das zwischen Ich und Du liegt und eine ontologische Kategorie darstellt. Die Drei gehört wesentlich zur Liebe, in der das Ich das Du liebt und die Gemeinsamkeit von Ich und Du. Ich und Du vermitteln sich über das *Zwischen*, weil das dialogische Geschehen nur „von dem aus, was, beide transzendierend, zwischen ihnen west“¹⁴⁴, erfasst werden kann. Theologisch ist von Gott zu sprechen, der auf der transzendenten Ebene die tragende und erscheinende Instanz des Dritten ist, „das Zwischen allen Zwischen“¹⁴⁵, das der Grundfigur der Liebe entspricht. Interpersonales Geschehen ist wesentlich tripolar und nicht bipolar, der trinitarische Gott bildet sich in der menschlichen Personwelt ab.¹⁴⁶

Bubers viel beachtete und oft interpretierte Aussage, „Im Anfang ist die Beziehung“¹⁴⁷, könnte trinitätstheologisch so gedeutet werden, dass der dreieine Gott eben in sich selbst Beziehung ist und Bestand hat. Sattler hält dagegen: Die Vorstellung von Gottes personaler Relationalität ist mit dem Begriff Beziehung verfehlt und provoziert im theologischen Zusammenhang des Trinitätsverständnisses Missverständnisse, denn die Analogizität einer Redeweise, die bei der Rede von Gottes Beziehungen beachtet werden muss, ist nicht durch menschliche Erfahrung gedeckt.¹⁴⁸

2. 2. 3 Kommunikative Theologie

Ist der Begriff *Kommunikative Theologie*¹⁴⁹ eine Verdoppelung, wenn Kommunikation zentraler Inhalt der Theologie und die Theologie selbst ein

¹⁴³ Elisabeth Haich: *Einweihung*. 6. Aufl. Hammelburg 2005: Drei Eichen Verlag. S. 269.

¹⁴⁴ Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 167. Buber liegt es fern, das Zwischen als Drittes auch nur in die Nähe eines trinitarischen Gottes zu bringen. Er nennt das Zwischen die Wirklichkeit schlechthin oder das Sein selber. Das Zwischen gewährt das „Ja des Seindürfens“. (Martin Buber: *Werke*. Drei Bände. Bd. 1. Schriften zur Philosophie. München 1962: Kösel Verlag und Heidelberg: Verlag Lambert Schneider. S. 423).

¹⁴⁵ Vgl. Michael Theunissen: *Der Andere*. S. 336.

¹⁴⁶ Vgl. Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott*. S. 158.

¹⁴⁷ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 25.

¹⁴⁸ Vgl. Dorothea Sattler: *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*. Bedeutung und Grenzen. Freiburg/Basel/Wien 1997: Herder Verlag. S. 486.

¹⁴⁹ Kommunikative Theologie versteht sich als Theologie im Prozess. Konkretes Handlungsfeld dieses Prozesses ist der Universitätslehrgang *Kommunikative Theologie* an der Universität Innsbruck unter der Leitung von Prof. Dr. Matthias Scharer, Ordinarius für Katechetik und Religionspädagogik. Der Ansatz der Kommunikativen Theologie ermöglicht u. a. ein vertieftes Verständnis kommunikativer Prozesse in der

kommunikatives Geschehen ist? Das Axiom des Kommunikationswissenschaftlers Paul Watzlawick, dass der Mensch, „wie immer man es auch versuchen mag, nicht *nicht* kommunizieren kann“,¹⁵⁰ entspricht der menschlichen Erfahrung vom Beginn des Lebens an.

Theologie als „Gott-Rede“ ist im christlichen Sinn gleichzeitig Rede vom Menschen. Gegenstand der Theologie bildet das Kommunikationshandeln aus dem Glauben an den einen und dreieinen Gott, der in sich selbst Beziehung ist und der dies auch mitteilt. Entscheidende Grundlage einer Kommunikativen Theologie ist in der Offenbarung eine sich selbst mitteilende *Kommunikation* Gottes mit den Menschen. Die Suche nach „Wahrheit in Beziehung“ kennzeichnet theologisches Fragen, das auf ein kommunikatives Geschehen weist.¹⁵¹

Kommunikative Theologie bezieht sich explizit auf Buber mit seiner Beschreibung des Menschen als dialogisches Wesen. Das Kommunizieren von Glaubensgehalten entspricht Bubers Ich-Es-Beziehung; der Mensch in betender oder feiernder Kommunikation mit Gott und den Gläubigen steht in Analogie zur Ich-Du-Beziehung. Erst durch die Selbstoffenbarung Gottes wird Gott zu einem Beziehungswesen. Daher lautet das Konzept der Kommunikativen Theologie: „Nur weil Gott eine Beziehung mit uns eingeht, weil er mit uns Gemeinschaft haben will und mit uns Kommunikation aufnimmt, deshalb können wir überhaupt von Gott, zu Gott und über Gott reden.“¹⁵² Vom kommunikativen Gott zu reden, setzt Gottes Kommunikation mit den Menschen voraus.

2. 2. 4 Prozesstheologie – der werdende Gott

Prozessphilosophie und dialogisches Denken entstehen gleichzeitig Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Schlüsselfiguren für die Herausbildung

Schule und im Religionsunterricht. Die im Buch *Kommunikative Theologie* von Scharer und Hilberath genannten Grundlagen der Kommunikativen Theologie sind keineswegs abgeschlossen und bedürfen einer weiterführenden Forschung, die derzeit an der Universität Innsbruck intensiv geleistet wird.

¹⁵⁰ Paul Watzlawick: *Menschliche Kommunikation*. Formen, Störungen, Paradoxien. 4. Aufl. Bern. Stuttgart. Wien 1974: Verlag Hans Huber. S. 51

¹⁵¹ Vgl. Matthias Scharer/Bernd Jochen Hilberath: *Kommunikative Theologie*. Eine Grundlegung. Mainz 2002: Matthias Grünewald Verlag. S. 25f.

¹⁵² Ebd. S. 77.

des Prozessdenkens sind Alfred North Whitehead¹⁵³ und Charles Hartshorne, der die theologischen Aspekte und Implikationen der Philosophie Whiteheads auslegte und fortführte. Die zeitgenössische Theologie ist stark von der Prozessphilosophie beeinflusst, was mit einem Zitat Ratzingers eindrücklich belegt werden kann, Ratzinger selbst damit jedoch keineswegs in die Nähe eines Prozesstheologen gerückt werden soll: „Er (Gott, Anm. d. Verf.) tritt in Beziehung zu uns und ermöglicht uns, dass wir in Beziehung stehen zu ihm. Das aber bedeutet: Er gibt sich irgendwie in unsere Menschenwelt hinein. Er ist ansprechbar und daher auch verletzbar geworden. Er nimmt das Risiko der Beziehung, des Mitseins mit uns auf.“¹⁵⁴ Ratzinger spricht ein fundamentales Element im Gottesverständnis der Prozessphilosophie und -theologie an: die Leidensfähigkeit und Mit-Leidensfähigkeit Gottes, die keine Weise der Unvollkommenheit darstellt; Gottes höchste Macht erweist sich darin, sich aller Macht gänzlich zu begeben. Welt ist kein Zustand, Welt ist ein Prozess, *ein* Geschehnis folgt auf das andere. Die Gegenwart ist von der Vergangenheit beeinflusst, und sie beeinflusst ihrerseits die Zukunft¹⁵⁵, lautet die Maxime des Prozessdenkens. Höchste Integration der Gegensätze und Ursprung ihrer Differenz ist nach Roland Faber das „Ereignis Gott“ als „Ort der versöhnten Ur-Differenz der beiden Pole“¹⁵⁶. Einen werdenden Gott beschreibt Rosenzweig im *Stern der Erlösung*: „Die Einheit ist also in Wahrheit nur Werden zur Einheit, sie ist nur indem sie wird. Und sie wird nur als Einheit Gottes; nur Gott ist – nein eben: nur Gott wird die Einheit, die alles voll-endet.“¹⁵⁷ Gott untersteht einem Werden, das keiner Bedürftigkeit gleichkommt, sondern einer Freiwilligkeit:

So wird er (Gott, Anm. d. Verf.) bis zum Ende. Alles, was geschieht, ist an ihm Werden. (...) so ist jenes Werden Gottes für ihn kein Sichverändern, kein Wachsen, kein Zunehmen, sondern er ist von Anfang an und ist in jedem Augenblick und ist immer im Kommen; und nur wegen dieses Zugleichs seines Immerwährend-, Allzeit- und Ewigseins muß man das Ganze als ein Werden bezeichnen. (...). Die Ewigkeit macht eben den Augenblick zum Immerwährenden; sie ist Verewigung.¹⁵⁸

¹⁵³ Whiteheads Hauptwerk *Process and Reality: An Essay in Cosmology* entstand im Jahr 1929 und gilt als wichtigste systematische Darlegung der Prozessphilosophie.

¹⁵⁴ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 178.

¹⁵⁵ Vgl. John B. Cobb, Jr./David R. Griffin: *Prozess-Theologie*. Eine einführende Darstellung. Marianne Mühlberg (Übers.). Göttingen 1979: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 14.

¹⁵⁶ Vgl. Roland Faber: *Prozesstheologie*. In: *Theologien der Gegenwart*. Eine Einführung. Darmstadt 2006: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 179-197; S. 186.

¹⁵⁷ Franz Rosenzweig: *Stern der Erlösung*. S. 287.

¹⁵⁸ Ebd. S. 287f.

Die Kategorie des Werdens ist der Realität angemessener als die Kategorie des Seins; Beziehung ist grundlegender als Substanz und Absolutheit.¹⁵⁹ Wirklich zu sein, heißt, ein Prozess zu sein. Alles, was nicht Prozess ist, ist eine Abstraktion davon und nicht Wirklichkeit im vollen Sinne, denn unser Erleben setzt sich aus Einzelmomenten der Wirklichkeit zusammen. Die Zeit ist nicht ein ununterbrochener glatter Strom, sie entsteht vielmehr in kleinen Tropfen. Mit dieser Metapher will Whitehead das Prozessdenken erklären und einen sich stets verändernden – einen werdenden – Gott als schöpferisch erweiternde Liebe postulieren.¹⁶⁰

Sölle bezieht sich, den Gedankengang eines werdenden Gottes aufnehmend, ausdrücklich auf Buber:

Im Gegensatz zum Begriff eines Gottes *a se* betrachtet das Prozeßdenken Beziehungskraft als notwendiges Wesenselement dessen, was wir überhaupt Gott nennen können. Auf etwas bezogen zu sein ist essentiell für Gott und kein zufälliges und zusätzliches Merkmal. „Im Anfang ist Beziehung“, heißt es bei Martin Buber. Das Prozeßdenken stimmt mit Buber überein, dass, weil für Gott „Beziehung“ nicht zufällig ist, darum die Welt nicht akzidentiell und zufällig entstanden angesehen werden kann. Die Wirklichkeit ist ein Beziehungsgeflecht von miteinander in Verbindung stehenden Prozessen, Ereignissen und Gelegenheiten von Erfahrung. Die Absolutheit Gottes wird durch diese Vorstellung relativiert.¹⁶¹

Buber kannte Whitehead und Hartshorne¹⁶²; er erwähnt in *Gottesfinsternis* Whitehead und nennt ihn einen namhaften Philosophen „unserer Tage“¹⁶³. Das Leben ist für den Menschen ein Prozess in der Wirklichkeit jedes einzelnen gelebten Augenblicks; der gelebte Augenblick in seiner Unvorhersehbarkeit und Unwiederbringlichkeit ist der Ort der Begegnung zwischen Menschlichem und

¹⁵⁹ Die Prozesstheologen weisen darauf hin, dass die von den Griechen entlehnte traditionelle philosophische Begrifflichkeit das Sein und die selbstgenügsame Absolutheit höher bewerte als das Werden und die Relation. Geht man jedoch von der Basis normaler menschlicher Erfahrung aus, besteht Anlass genug, diese antiken Urteile in Frage zu stellen.

¹⁶⁰ Vgl. John B. Cobb, Jr./David R. Griffin: *Prozess-Theologie*. S. 12.

¹⁶¹ Dorothee Sölle: *Lieben und arbeiten*. Eine Theologie der Schöpfung. 1. Aufl. Hamburg 1999: Hoffmann und Campe. S. 43f.

¹⁶² Charles Hartshorne schreibt in Paul Arthur Schilpps und Maurice Friedmans Buch *Martin Buber* einen Beitrag mit dem Titel *Martin Bubers Metaphysik*. S. 42-61. Buber antwortet im gleichen Buch unter dem Titel *Antwort* darauf mit Humor: „Sie beginnen, lieber Hartshorne, mit dem Satz, ich sei kein Metaphysiker und einer der größten Metaphysiker. Nach aufmerksamem Lesen Ihres Aufsatzes bin ich (...) überzeugt, daß wir nur die erste Hälfte des Satzes zur Grundlage eines Einverständnisses machen können.“ (Martin Buber: *Antwort*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman [Hg.]: *Martin Buber*. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 615).

¹⁶³ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 45.

Göttlichem, der Mensch selbst kann in der Erfahrung eines zunächst unverständlichen Gottes über die Gottesfurcht zur Gottesliebe kommen. Buber: „Das ist es doch wohl, was Whitehead selbst meint, wenn er sagt, Religion sei der Uebergang von God the void zu God the enemy und von ihm zu God the companion.“¹⁶⁴

Das Wagnis des Werdens im Gegensatz zur Sicherheit des Habens beschreibt Buber in seinem Frühwerk *Daniel*: „(...); jede Religiosität entartet zu Religion und Kirche, (...): wenn sie statt des Einen, das not tut, eine zu glaubende Übersicht des Dies- und Jenseits gibt und statt des Werdens das Haben, statt der Gefahr die Sicherheit verspricht.“¹⁶⁵ Der Mensch ist ein Werdender, das Leben steht im Wandel des Werdens, daher ist ein *werdender* Gott dem Menschen aus der Erfahrung seines eigenen Lebens verständlicher als ein absolutes Sein, ein *mit-leidender*¹⁶⁶ Gott näher als ein *unbewegter Bewegter*; ein werdender Gott, der vom Anfang an Beziehung ist, Freund und Liebender.

Ein Gott, der als höchste Weise des Seins das Element der Beziehung mit einschließt, bedeutet nach Ratzinger eine Revolution für die Existenzrichtung des Menschen. Ein Gott, der nicht mehr als die „absolute, in sich geschlossene Autarkie erscheint, sondern (...) zugleich Bezogenheit ist, schöpferische Macht, die anderes schafft und trägt und liebt“¹⁶⁷, ist dem Menschen nahe, ist ihm ein immerwährendes Du. Ein Gott, der all seine bekannten Attribute und im Auf-den-Menschen-bezogen-sein auch seine Absolutheit verliert, der unfertig und werdend ist – einen solchen Gott zu ertragen, kommentiert Max Scheler wie folgt: „Meine Antwort darauf ist, daß Metaphysik keine Versicherungsanstalt ist für schwache, stützungsbedürftige Menschen.“¹⁶⁸

¹⁶⁴ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 46.

¹⁶⁵ Martin Buber: *Daniel*. Gespräche von der Verwirklichung. Leipzig 1919: Insel Verlag. S. 71.

¹⁶⁶ Gott als einen Leidenden zu sehen, galt im traditionellen Gottesverständnis als häretisch. Die Frage nach Freiheit und Schicksal Gottes steht in diesem Denkansatz im Mittelpunkt. (Vgl. Peter Koslowski: *Der leidende Gott als Problem der spekulativen Philosophie und Theologie*. In: Peter Koslowski und Friedrich Hermann [Hg.]: *Der leidende Gott*. Eine philosophische und theologische Kritik. München 2001: Wilhelm Fink Verlag. S. 12).

¹⁶⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 136.

¹⁶⁸ Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. S. 85.

2. 2. 5 Feministische Theologie oder Sein in Beziehung

Ein Weiterwirken des dialogischen Denkens lässt sich deutlich bis in die Schriften der feministischen Theologie verfolgen, und zwar mit dem Schwerpunkt, herkömmliche theologische Fachsprache aufzubrechen. Wenn Existenz und Wesen Gottes angefragt sind, braucht Theologie eine neue Basis und eine neue Sprache. Von Gott zu reden, das ist etwas, woran sie immer wieder scheitert, bedauert Sölle und greift auf den Hinweis Bubers zurück,¹⁶⁹ der behauptet, dass die Beziehung zum Du und zu Gott sich am reinsten im Schweigen äußert: „Nur das Schweigen zum Du, das Schweigen *aller* Zungen (...) lässt das Du frei, steht mit ihm in der Verhaltenheit, (...).“¹⁷⁰ Alle Gottesnamen bleiben geheiligt, „weil in ihnen nicht bloß von Gott, sondern auch zu ihm geredet worden ist“¹⁷¹. Als „theologische Fachsprache ohne existentielle Substanz“¹⁷² bezeichnet Heyward die bisherige Ausdrucksweise der männlichen Theologen. Feministische Theologie weist darauf hin, dass ein Zusammenhang zwischen dem Gottesbild und der Entwicklung der eigenen Identität besteht. Männern steht ein männliches Gottesbild zur Identifikation offen, Frauen dagegen nicht. Daraus entwickeln sich verschiedene Wege, Gott zu begreifen. Heyward will die Fesseln lockern, die sich Frauen von einem *falschen Gott* und männlichen Theologen anlegen ließen. Steht Gott abseits von menschlicher Erfahrung, teilnahmslos als der *ganz Andere*, wird die Welt zu einem gottlosen Ort, ist Gott ein vollkommen nutzloser Gott. Gottes Anderssein macht uns zu Fremdlingen auf Erden. Die Forderung an die Menschen, eine kalte Gottheit zu lieben, ist eine Projektion des patriarchalischen Verlangens, die Welt zu beherrschen und zu kontrollieren.¹⁷³

¹⁶⁹ In Sölles Werdegang war die Beschäftigung mit dem Judentum wichtig. Gogarten hatte sie auf Martin Buber hingewiesen, den sie schließlich in Israel kennenlernte. Als Folge wuchs das Judentum tiefer in ihr Denken hinein.

¹⁷⁰ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 50.

¹⁷¹ Ebd. S. 91.

¹⁷² Isabel Carter Heyward: *Und sie rührte sein Kleid an*. S. 50. Heyward, geb. 1945, ist amerikanische Theologin, Pfarrerin und Professorin für Theologie an der Episcopal Divinity School in Cambridge. Ihre Arbeit im Bereich einer *Theologie der Beziehung* wird als feministische Befreiungstheologie eingeordnet. Heyward betont die Beziehungsmacht als die Wirkweise des Göttlichen in der Welt. Gott ist ein Beziehungsgeschehen, das sich immer wieder neu vollzieht. Die feministische Theologie greift die Begrifflichkeit der Dialogphilosophie in hohem Maße auf und bezieht sich explizit auf sie.

¹⁷³ Vgl. ebd. S. 50.

Der patriarchalische Gott ist der

(...) ewige König, der Vorsitzende des Aufsichtsrats, der Präsident der Institution, der Guru der Jugend, der Ehemann der Frau, der General der Armee, der oberste Richter, der Herr des Universums, der Vater der Kirche. Er residiert über uns allen. Er ist (...) nie unser Freund. Diese Gottheit verheißt uns, dass im Anfang nicht die Beziehung (...) ist; kein Berühren, (...); keine menschliche, sondern nur göttliche ‚Kreativität‘. (...) die Negation-durch-Unterwerfung von allem, was atmet, wächst und sich verändert: die Negation der Menschheit an sich und aller Schöpfung.¹⁷⁴

Durch den selbst gewebten „Mythos von der Entfremdung zwischen Gott und Mensch“ sind wir unserer eigenen „possibilitas“ entfremdet: Ich bin allein, und du bist ebenfalls allein,¹⁷⁵ kein Ich und Du, kein Wir, kein Gott, der als Freund, Geliebter und Liebender in Beziehung zum Menschen steht. Feministische Theologie will den omnipotenten Gott aus der „Zwangsmacht“¹⁷⁶ befreien und arbeitet mehr oder weniger erfolglos an der Überwindung der traditionellen Sprache von Gott. Ratzinger verteidigt das Vaterbild Gottes vehement. Er hält ausschließlich das Bild vom Vater dafür geeignet, die Andersheit von Schöpfer und Geschöpf sowie die Souveränität seines Schöpfungsaktes auszudrücken:

Nur durch den Ausschluss der Mutter-Gottheiten konnte das Alte Testament sein Gottesbild, die reine Transzendenz Gottes zur Reife bringen. Aber auch wenn wir keine absolut zwingende Begründung geben können, bleibt für uns die Gebetssprache der ganzen Bibel normativ, in der, wie gesagt, trotz der großen Bilder von der mütterlichen Liebe ‚Mutter‘ kein Gottestitel, keine Anrede für Gott ist.¹⁷⁷

Wir beten das *Vater unser* eben so, wie Jesus es uns gelehrt hat, und nicht, wie es uns selber einfällt oder gefällt. „Nur so beten wir recht.“¹⁷⁸

Wiederholt weist feministische Theologie darauf hin, dass Frauen ihr Selbst in einem Netzwerk von Beziehungen erleben und es für viele von ihnen befreiend ist, nicht mehr nur Gegenüber männlichen Denkens, sondern auch Subjekt der Theologie zu sein. Über die Art und Weise von *Beziehungen* resümiert Elisabeth Moltmann-Wendel, dass sie hierarchisch strukturiert sind und

¹⁷⁴ Isabel Carter Heyward: *Und sie rührte sein Kleid an*. S. 179.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. S. 179.

¹⁷⁶ Dorothee Sölle: *Lieben und arbeiten*. S. 48.

¹⁷⁷ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 174.

¹⁷⁸ Ebd. S. 174.

demnach Brüchen unterliegen. Die Macht geht von oben, vom aktiv Starken und Gebenden aus, der untere ist passiver Empfänger. Es ist eine Täuschung, dass Geben die Grundstruktur menschlicher Beziehung ausmacht. Beziehung kommt aus der Gegenseitigkeit, aus dem gelebten Gegenüber von Ich und Du. Moltmann-Wendel nennt sie „energetische Beziehung“, eine Beziehung, „die nimmt und gibt, die nimmt, indem sie gibt“¹⁷⁹. Als Modell für alle Formen einer Beziehung kann die „energetische Beziehung“ eine Liebe in den Menschen wecken, die „energetisch, nicht hierarchisch und nicht mehr nur brüderlich-demokratisch ist, und die unser aller Verhältnisse verändern könnte“¹⁸⁰. Ein neues Verständnis von Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem basiert auf dem Postulat dreier moderner Ansätze in der heutigen Theologie. Prozesstheologie, feministische Theologie und materialistische Bibelexegese geben Anlass zur Hoffnung, „den klassischen Imperialismus in der Schöpfungstheologie zu überwinden“¹⁸¹.

Dasein als „Sein in Beziehung“¹⁸² zu verstehen – wie es die feministische Theologie tut –, entspricht voll und ganz Bubers Denkweise. Unsere tiefe Beziehungslosigkeit führt dazu, dass die Menschen eher am Nicht-Sein als am Sein partizipieren. Buber sieht diese Entwicklung in seiner Analyse der Ich-Es-Beziehung voraus. „(...) ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.“¹⁸³ Die Es-Welt überwuchert die Du-Welt: Die Es-Welt einer jeden Kultur wird umfänglicher als die der vorangegangenen Kultur. Mit dem Wachsen der Es-Welt muss die Fähigkeit, sie zu erfahren und zu gebrauchen, zunehmen, sie entwickelt sich auf Kosten der Beziehungskraft des Menschen – „der Kraft, vermöge deren allein der Mensch im Geist leben kann“¹⁸⁴. „Denn Du ist mehr, als Es weiß. Du tut mehr, und ihm widerfährt mehr, als Es weiß. Hierher langt kein Trug: hier ist die Wiege des Wirklichen

¹⁷⁹ Elisabeth Moltmann-Wendel: *Das Land, wo Milch und Honig fließt*. Perspektiven einer feministischen Theologie. Gütersloh 1985: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. S. 152.

¹⁸⁰ Ebd. S. 153.

¹⁸¹ Dorothee Sölle: *Lieben und arbeiten*. S. 43. Zur materialistischen Bibelexegese sagt Sölle: „In den letzten Jahren wurden neue Wege der Bibelauslegung im Sinne einer materialistischen Exegese diskutiert. Dabei werden – im Unterschied zu einer ‚idealistischen‘ Exegese – Leiblichkeit und Gesellschaft ernst genommen. Damit ist nicht nur eine neue Entwicklung in der exegetischen Forschung angezeigt, sondern auch eine Verschiebung der philosophischen (...) Fragestellung. (...) Mein Versuch, die Schöpfung im Licht so irdischer Phänomene wie Arbeit und Liebe zu interpretieren, ist ein Beispiel für eine philosophisch-materialistische Deutung.“ (Ebd. S. 50).

¹⁸² Ebd. S. 232.

¹⁸³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 44.

¹⁸⁴ Ebd. S. 48f.

Lebens.“¹⁸⁵ Das Leben im Es ist die Abwesenheit von Beziehung; zwischen Mensch und Mensch sowie zwischen Gott und Mensch darf es keine Beziehungslosigkeit geben. Nur „wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung“¹⁸⁶.

2. 2. 6 Beziehung als soteriologischer Aspekt der Theologie

Mit Blick auf das relationale Dasein des Menschen eignet sich der Begriff *Beziehung* in anthropologischer Hinsicht zum Brückenschlag zwischen theologischem und dialogphilosophischem Denken. In ihrer Studie *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre* stellt Sattler die Dimension *Beziehung* in der gegenwärtigen theologischen Rede von Heil und Erlösung als soteriologischen Entwurf dar. Mit ihrem feministischen Denkansatz „In Beziehung heil werden“¹⁸⁷ stellt die Autorin eine Beziehung zur Dialogik her. „Bei relational denkenden soteriologischen Konzeptionen ist die Rezeption der Ideen des dialogischen Personalismus – insbesondere Martin Bubers und Franz Rosenzweigs – (...) zum Verständnis des Heils ebenso unübersehbar wie das Bemühen, (...) die Beziehungsdimension in pastoralpsychologische Konzepte einer ‚heilenden Seelsorge‘ einzubringen.“¹⁸⁸ Sattler zieht Buber in Erweiterung der Dialogmöglichkeiten als Stütze des Gedankens von der das Ich bestimmenden und wandelnden Beziehung zum Du heran. *Beziehung* und *Begegnung*, eine sich an Buber anlehrende Begrifflichkeit, inspiriert vor allem die systematisch-theologische Soteriologie, die eine Chance erkennt, ihrer Option für mehr Lebensnähe entsprechen zu können. Die Suche nach gelingenden Beziehungen bestimmt die menschliche Alltagswirklichkeit, der Gedanke an *Heilen durch Beziehung* durchdringt zahlreiche Lebensbereiche und trägt wissenschaftlich-interdisziplinäre Züge, etwa in der Psychoanalyse.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 16.

¹⁸⁶ Ebd. S. 11. Das Zitat impliziert die Thematik, das Du als Nichts zu denken, und fordert zahlreiche Buber-Interpreten auf, über die Ontologie des Du nachzudenken. Ist das Du nun nichts oder ist es alles?, fragt Michael Theunissen in *Der Andere* und bezieht sich auf ein weiteres Zitat Bubers: „Was weiß man also vom Du? – Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr.“ (Martin Buber: *Ich und Du*. S. 17f). „Indes fällt auf, daß nicht das Sein, sondern das Nichts in Bubers Theorie des Du dominiert. Die fast durchgehende Negativität der (...) Bestimmungen des Du macht das hinlänglich deutlich.“ (Michael Theunissen: *Der Andere*. S. 307).

¹⁸⁷ Dorothea Sattler: *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*. S. 84.

¹⁸⁸ Ebd. S. 19.

¹⁸⁹ Es gehört zu den wichtigsten Entdeckungen der Psychoanalyse, dass Heilung aus neurotischer Verstrickung nicht nur durch „Reden über“ gelingt, sondern durch „Reden mit“. (Vgl. Dorothea Sattler: *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*. S. 97).

Buber bezieht sich in seinem Essay *Heilung aus der Begegnung* auf die Psychoanalyse und betont die schwierige Arbeit des Psychotherapeuten, der in seiner Methodik in eine echt „personhafte Begegnung zwischen dem Hilfsbedürftigen und dem Helfer“¹⁹⁰ eintreten muss und schließlich als Veränderter aus ihr hervorgeht. Der christliche Glaube an den Bundesgott, der in sich Beziehung ist, der Beziehung zu den Menschen eröffnet und sich in Beziehungen offenbart, lässt sich in seiner Bedeutung besser begreifen, wenn psychologische Erkenntnisse über den Stellenwert der Beziehungsdimension vermittelt werden.¹⁹¹

Die soteriologisch-theologische Rede vom Heilwerden in Beziehung korreliert mit der anthropologischen Grundposition, dass der Mensch in seinem Selbst vom Anderen bestimmt ist. Viele systematisch-theologische Beiträge verweisen ausdrücklich auf Denker des Dialogischen Personalismus. Bubers Bestimmung, alles wirkliche Leben als Begegnung aufzufassen, wurde in der theologischen Literatur oft rezipiert. „Ich werdend spreche ich Du“¹⁹² ist Impulsgeber für Theologen und Theologinnen, sich für eine stärkere Gewichtung der Beziehungsdimension in der Soteriologie auszusprechen. Ein neues Verständnis des Menschen im Erlösungsgeschehen und im Bild eines erlösenden Gottes ist gegeben. Gottes Beziehungswille ermöglicht die Erlösung; die von Gott gestiftete und in der Sünde von ihm erhaltene Beziehungsfähigkeit der Geschöpfe verwirklicht die Erlösung.¹⁹³

¹⁹⁰ Martin Buber: *Heilung aus der Begegnung*. In: Martin Buber: *Nachlese*. 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 128-133; S. 130.

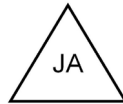
¹⁹¹ Vgl. Dorothea Sattler: *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*. S. 96.

¹⁹² Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 18.

¹⁹³ Vgl. Dorothea Sattler: *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*. S. 485.

Interfacio

Aufruf zum Dialog: Sei! – die *These*



Dass Welt und Mensch Resultat der Schöpfung sind, ist eine These, die unzählige Fragen nach sich zieht. Sich von ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu überzeugen, sie zu verifizieren oder zu falsifizieren, beschäftigte das Disputationswesen der Philosophie und Theologie sowie der Naturwissenschaften Jahrhunderte hindurch. Dabei geht es weniger um Überprüfungs- oder Widerlegungstechniken und schon gar nicht um die Funktion des Debattierens und ihre Folgen an sich. *Schöpfung* wird als Thema einer Dialektik der Erörterung und des Anspruchs auf vernünftige Begründung angenommen. *Dass Schöpfung ist* – Setzung einer Behauptung –, ist der Ausgangspunkt für den schriftlichen „modus communicandi veritatem“¹.

Schöpfung bedeutet das Ur-Ja Gottes zu seiner Welt und seinen Geschöpfen. Gott aber erbittet das Ja des Menschen zurück, er verfügt nicht einfach aus seiner Macht heraus, er schuf im Menschen ein freies Gegenüber: Das Ja des Menschen muss auf Freiheit gründen. Der Mensch nimmt das *Bejahtsein* an, indem er in die Gemeinschaft mit Gott, zu der er gerufen wird, tritt; er behält das Bejahtsein aber nicht für sich, er schenkt es an seinen Nächsten weiter: „(...) einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins.“² Das Ja des *Seindürfens* bestätigen die Menschen einander als Folge des ersten Ur-Ja Gottes und treten damit ein in eine Welt, die Beziehung ist. Wie existentiell notwendig das *Ja-Sagen* zueinander ist, betont Ratzinger im Hinblick auf Erlösung: Der Mensch braucht die Setzung seines Seins durch Zustimmung; er

¹ Walter Sparr: *These*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10. J. Ritter und K. Gründer (Hg.). Darmstadt 1972: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 1177-1180; S. 1179.

² Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie. 4. verb. Aufl. Heidelberg 1978: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 37.

muss vom Du angenommen werden, weil das Ich ohne das gutheiende Du nicht vollends konstituiert wird. Es ist die Liebe, die den Menschen erlöst.³

Zuerst muss jedoch Welt *da* sein, um den Menschen in die Welt stellen zu können. Das apriorische Perfekt dazu heißt: Welt muss immer schon da gewesen sein, damit der Mensch in ihr Stand haben kann, denn es gibt für den Menschen keinen voraussetzungslosen Anfang. Daher wird die Welt laut *Genesis* in den ersten fünf Schöpfungstagen geschaffen, bevor Gott am sechsten Tag den Menschen ins Dasein ruft und ihm die Schöpfung anvertraut. Schöpfung ist Übergabe: „(...) fllet die Erde und bemchtig euch ihrer!“ (*Im Anfang*, 1,28). „ER, Gott, nahm, den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, ihn zu bedienen und ihn zu hüten.“ (*Im Anfang*, 2,15).

Die Erschaffung des Menschen tritt im Genesis-Bericht in zwei verschiedenen Versionen auf: einmal als Schlussakt des Sechstages-Werkes, einmal als Anfangsakt zu weiteren Kreationen mit ausdrücklicher Betonung des „Einhauchens“⁴, so Sloterdijk in *Blasen*. Beide Schöpfungsberichte der Genesis liefern Stoff für Spekulationen in Philosophie und Theologie von schier unendlicher Flle.

Gott sprach: Machen wir den Menschen in unserem Bild nach unserem Gleichnis! (...) Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, (...), männlich, weiblich schuf er sie. (*Im Anfang*, 1,26-27).⁵

³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*. In: *Erlösung und Emanzipation*. Leo Scheffczyk (Hg.). Quaestiones Disputatae 61. Karl Rahner und Heinrich Schlier (Hg.). Freiburg.Basel.Wien 1973: Herder Verlag. S. 141-155; S. 148.

⁴ Vgl. Peter Sloterdijk: *Blasen*. S. 31.

⁵ über den Plural, den Gott hier verwendet, werden zahlreiche Theorien und Interpretationen aufgestellt. Rudolf Steiner spricht von sieben Elohim (Elohim ist bemerkenswerterweise ein Pluralwort im Hebräischen), die den Menschen in einer Art Gruppenarbeit schaffen. Erst im Akt des Schaffens erhalten die sieben Elohim ein Einheitsbewusstsein, und die Siebenheit wird als Ganzes zu einer einzigen „Elohimheit“. (Vgl. Rudolf Steiner: *Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte*. Das Sechstageswerk im 1. Buch Moses. Dornach 2006: Rudolf Steiner-Verlag. S. 136). Ähnliche Parallelen sind zu finden in der *Genesis* der Maya-Indianer, die ebenfalls von einem *Teamwork* der Götter berichtet. (Vgl. Viktor Farkas/Peter Krasska: *Lasset uns Menschen machen*. Schöpfungsmythen beim Wort genommen. München 1985: Meyster Verlag GmbH. S. 61). Gotthard Günther zur selben Thematik mit der Begründung eines Identittswechsels Gottes in der Schöpfung: „Mit einem tiefen mythologischen Instinkt haben die alten Autoren (...) den Plural des Pronomens gesetzt. Bloße Seinsidentitt, wie die des physischen Universums, kann sich im Singular konstituieren, lebendige Reflexionsidentitt eines erlebenden und wollenden Ichs aber nur im Plural. Daher die plötzliche ‚polytheistische‘ Wendung.“ (Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 24). Joseph Ratzinger zum Plural: „Er (Gott, Anm. d. Verf.) ist einer, aber als der übergroße, ganz andere, überschreitet er selbst die Grenzen von Singular und Plural, liegt jenseits von ihnen.“ (Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 114).

(...) und Er, Gott, bildete den Menschen, Staub vom Acker, er blies in seine Nasenlöcher Hauch des Lebens, und der Mensch wurde zum lebenden Wesen. (*Im Anfang*, 2,7).

Der erste Schöpfungsbericht beginnt mit einer Zwei-heit: Himmel – Erde, Licht – Finsternis, Wasser – Land. Schließlich wird am sechsten Tag der Mensch in seiner Zwei-heit als männlich und weiblich geschaffen. Sobald die *Zwei* ist, hat sich die *Eins* geteilt, es entsteht eine neue Situation: Die *Drei* ist denkbar. Der zweite Schöpfungsbericht, beginnend mit *Gen.* 2,4, stellt den Menschen schon an den Beginn. Aus einem *Erdenkloß* erschaffen, wird dem Menschen der lebendige Odem Gottes eingeblasen.⁶

Sloterdijk schreibt vom Menschen als Kunstgebilde, das nur auf zweimal erschaffen werden konnte. Im ersten Arbeitsgang wird der Mensch aus Lehm geformt, der Schöpfer ist nichts weiter als ein Keramiker: „Metaphysik beginnt als Metakeramik.“⁷ Mit dem Inspirationsakt der Atemeinblasung meldet die zweite Phase der „Menschenherstellung“⁸ ihre Rechte an. Ohne diese Ergänzung wäre der Mensch nur ein „bizarres Lehm-Kunstwerk“⁹ geblieben. Dem „adamitischen Halbfabrikat“¹⁰ musste in einem zweiten Arbeitsgang der entscheidende „pneumatische Mehrwert“¹¹ hinzugefügt werden. Sloterdijks kühne These: „Mögen sich der Hauchende und der Angehauchte auch zeitlich wie Erstes und Zweites gegenüberstehen, so tritt doch, (...), eine reziproke, synchron hin und her gespannte Beziehung zwischen den beiden Polen der Hauchung in Funktion. (...): Man könnte geradewegs sagen, der sogenannte Urheber ist dem pneumatischen Werk nicht präexistent, sondern erzeugt sich synchron mit diesem selbst als inniges Gegenüber von seinesgleichen.“¹² Das Ursprüngliche bekundet sich von Anfang an als korrelative Zweiheit; für Sloterdijk ist im Anfang Beziehung gegeben. Der Atem zeigt, so Ratzinger, das

⁶ Vgl. Friedrich Weinreb: *Der göttliche Bauplan der Welt*. S. 31ff.

⁷ Peter Sloterdijk: *Blasen*. S. 33.

⁸ Ebd. S. 33.

⁹ Ebd. S. 33.

¹⁰ Ebd. S. 35.

¹¹ Ebd. S. 35.

¹² Ebd. S. 40.

Gottfähige im Menschen, das göttliche Element in der Schöpfung, das des Menschen Fähigkeit zur Transzendenz versinnbildlicht.¹³

Günther schreibt zum ersten Schöpfungsbericht, dass der Mensch laut *Gen.* 1,26 kein Sein hat, sondern nur ein Bild, eine Spiegelung des Wertschöpfers ist.¹⁴ Am Beginn des zweiten Berichts in *Gen.* 2,7 ist der Mensch allerdings immer noch unvollständig, bis schließlich die Schöpfung des Du in *Gen.* 2,22 geschieht. Die Aufgabe einer Spiegelung des Subjekts als lebendige Subjektivität ist erst in der Reflexion an einer anderen Ich-Identität, einem Du, möglich. Das weibliche Du wird jedenfalls nicht angehaucht, es wird vielmehr aus dem Material des bereits durch lebendige Subjektivität belebten Körpers des Ich erschaffen. Eine Begegnung des Menschen mit dem Tier löst keinerlei Selbstreflexion im menschlichen Bewusstsein aus, erst das Auftauchen des ebenbürtigen Du erschließt im Menschen die Selbstbewusstheit. In *Gen.* 2,7 kommt der Mensch als Seele *an sich* in seine Existenz; durch die Konfrontation mit einer zweiten Subjektivität wird er Seele auch *für sich* selbst.¹⁵ Ratzinger: „(...) erst gemeinsam stellen beide (Mann und Frau, Anm. d. Verf.) die Ganzheit des Menschseins dar, werden ‚ein Fleisch‘ miteinander.“¹⁶

Buber nimmt ebenfalls Bezug zu den beiden Schöpfungsberichten und sagt, dass sie einander genau ergänzen, so wie Natur und Geist. Am Schluss des ersten Berichts steht ein doppelter Segen, am Schluss des zweiten ein doppelter Fluch, zwischen beiden steht die Sünde. Mit dem Segen ist der natürliche Mensch eingesetzt, mit dem Fluch der geschichtliche, mit beiden zusammen das Doppelwesen und das *Doppellos* des Menschen.¹⁷ Die Doppeldeutigkeit der Welt und das Bild der *Doppeltheit* des Menschen betont auch Ratzinger: „Es zeigt sowohl seine (des Menschen, Anm. d. Verf.) Zugehörigkeit zum Kosmos, als auch seine Direktheit zu Gott.“¹⁸

¹³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 2000. München 2005: Deutsche Verlag-Anstalt GmbH. S. 66.

¹⁴ Vgl. Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlage einer operationsfähigen Dialektik*. S. 21.

¹⁵ Vgl. ebd. S. 27ff.

¹⁶ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. Vatikanstadt 2006: Libreria Editrice Vaticana. S. 28.

¹⁷ Vgl. Martin Buber: *Abraham der Seher*. In: *Werke*. 2. Bd. Schriften zur Bibel. München 1964: Kösel Verlag und Heidelberg: Lambert Schneider GmbH. S. 873-893; S. 876f.

¹⁸ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 66.

Ratzinger erklärt die beiden Schöpfungsberichte des Alten Testaments gegensätzlich zu Buber und verweist darauf, dass das Alte Testament nur durch die Neuauslegung des Neuen Testaments Verbindlichkeit besitzt: „Die bloße Gegenüberstellung von Gn 1 u. 2 läßt z. B. bereits deutlich werden, daß die (in beiden Berichten gegensätzlichen) Einzelheiten der Verlaufsschilderung nicht zur eigentl. Aussage gehören können. Dazu ist (...) hinzuzunehmen, daß, (...), das AT für den Christen Verbindlichkeit nur besitzt in der Neuauslegung, die es vom NT empfangen hat.“¹⁹

Selbst die bahnbrechend neuen Erkenntnisse und Erfindungen der heutigen Technik können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Schöpfung als absolut anzusehen ist, argumentiert Günther. Von der Schöpfung kann nichts verloren gehen und ihr nichts hinzugefügt werden, beweist der Energieerhaltungssatz des deutschen Physikers Hermann von Helmholtz: Die Gesamtenergie in einem abgeschlossenen System bleibt konstant, sie kann nur umgewandelt werden.²⁰ Der wahre Erhaltungssatz der Schöpfung heißt hingegen nach Ratzinger: „Operi Dei nihil praeponatur.“²¹ Paränetisch wendet sich Ratzinger gegen die falsche Anbetung des Fortschritts, gegen die Anbetung der Veränderung, die den Menschen zertritt, weil er den Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, falsch versteht. Anstatt die Schöpfung zu bewahren, wird sie im Fortschrittswahn missbraucht.

Einen Ausblick auf den künftigen Weg der Schöpfung und damit des Menschen skizziert Günther. Bisher war der Mensch fähig, ein Bild seines Ich nur im eigenen Körper zu entdecken; er hat nicht begriffen, dass „Subjektsein nicht feste Seinsidentität, sondern wechselndes Bild, d. h. Reflexionsidentität ist“²². Günthers provokante Frage lautet: Wer wagt zu behaupten, dass das Körper-Bild das Einzige ist, in dem der Mensch seine Subjektivität entdecken kann? Der Menschheit steht ein Wandlungsprozess bevor, der einen neuerlichen Identitätswechsel des Menschen zur Folge haben und die nächste Epoche der kosmischen Geschichte des Menschen einleiten wird. Erst wenn das Ich nicht

¹⁹ Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. S. 463.

²⁰ Vgl. Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 19. (Der Energieerhaltungssatz gilt nicht in der Allgemeinen Relativitätstheorie.)

²¹ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott*. S. 44.

²² Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 54.

mehr in einem winzigen Sektor, nämlich im menschlichen Körper, behaust ist und Selbstreflexion ohne Vermittlung erwerben kann, eröffnen sich neue Dimensionen des Seins.²³ Eine Vision, die in der Kybernetik²⁴ und der Quantenphysik realisiert werden könnte. Quantenphysiker entdeckten, dass sich Information absolut zeitgleich quer durch das Universum übertragen lässt und die geringfügigste Änderung einer einzigen Variablen genügt hätte, um die Entstehung des Universums und des Lebens zu verhindern. Mit diesem Argument erscheint selbst Naturwissenschaftlern die Existenz einer ordnenden geistigen Macht plausibel. Dazu äußert sich der französische Biochemiker und Nobelpreisträger Jacques Monod²⁵ in *Zufall und Notwendigkeit*: Dass überhaupt Leben auf der Erde möglich wurde, hat sich sehr wahrscheinlich ein einziges Mal im Universum abgespielt, da die „a priori-Wahrscheinlichkeit dieses Ereignisses fast null war“²⁶. Indessen existiert das Universum unwidersprochen. „Das Universum trug weder das Leben, noch trug die Biosphäre den Menschen in sich. Unsere ‚Losnummer‘ kam beim Glücksspiel heraus. Ist es da verwunderlich, daß wir unser Dasein als sonderbar empfinden – wie jemand, der im Glücksspiel eine Milliarde gewonnen hat?“²⁷ Für Monod ist der Mensch ein Produkt zufälliger Fehler, ein Glücksfall, der nicht aus dem Willen Gottes kommt. „Ich müsste nicht sein“, sagt Ratzinger hingegen, „aber ich bin, und du, o Gott, hast mich gewollt.“²⁸ Schöpfungsglaube wird zum anthropologischen Grundentscheid in der Liebe, die sagt: *Ich will, dass du bist*. Die Liebe wird zum Creativum, zur einzig schöpferischen Macht, die hervorbringen kann, ohne das Eigene zu verlieren. Zum christlichen Glauben gehört konstitutiv, das Mysterium als Mitte der Wirklichkeit anzunehmen: Der Mensch existiert aufgrund einer Liebe; der Auftrag lautet, Schöpfung als Liebe anzunehmen und von da aus zu

²³ Vgl. Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. S. 55f.

²⁴ Schon Martin Heidegger sprach von einem Umsturz der Wissensordnung durch Kybernetik und vom Ende der Philosophie. Er prophezeite, dass die Kybernetik die Hauptrolle in der Wissenschaft übernehmen werde. In: Vgl. Erich Hörl: *Heidegger und die Kybernetik*. Zur historischen Epistemologie der „Weltfrage des Denkens“ in der Wissensordnung des Kalten Krieges. http://www.ruhr-uni-bochum.de/ifm/seiten/03institut/mitarbeiter/hoerl_weltfrage.htm (25. Nov. 2008).

²⁵ Jacques Monod (1910-1976) erhielt im Jahre 1965 den Nobelpreis für *Physiologie oder Medizin*.

²⁶ Jacques Monod: *Zufall und Notwendigkeit*. Philosophische Fragen der modernen Biologie. F. Griesse (Übers.). 4. Aufl. München 1979: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. Kg. S. 128.

²⁷ Ebd. S. 129.

²⁸ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 55.

leben. „Die Zukunft kann nur gewonnen werden, wenn wir die Schöpfung nicht verlieren.“²⁹

Das Universum ist grenzenlos, alle Galaxien driften von der Erde weg und werden immer schneller. Die Kosmologie lehrt aber auch ein umgekehrtes Bild von jenem Universum, das ursprünglich kleiner und kleiner und kleiner war, bis es auf jenen Punkt reduziert wird, aus dem der Urknall geschah und dessen Rauschen man heute noch hören kann. Das Rausch-Phänomen entdeckten Wissenschaftler im Jahr 1965 als kosmisches Rauschen aus dem Weltall – genannt das *Echo des Big Bang*.³⁰ Und was war vor dem Big Bang? Die Antwort der Wissenschaft ist die Überraschung schlechthin: Vor dem Big Bang gab es ein Vorgängeruniversum. Statt eines Anfangs von allem gibt es einen Zyklus von sich ständig wiederholenden Zeiten; die Entstehung der Welt war also keine Geburt, sondern, laut Wissenschaft, eine Wiedergeburt.³¹

Ob die Evolutionslehre als Universaltheorie alles Wirklichen auftreten darf, über die hinaus weitere Fragen nach Ursprung und Wesen der Dinge nicht mehr zulässig und nötig sind, oder ob solche Letztfragen nicht doch den Bereich des rein naturwissenschaftlichen Erforschbaren überschreiten, fragt Ratzinger.³² Letztlich geht es um die Alternative, die sich naturwissenschaftlich und philosophisch nicht mehr auflösen lässt: „(...), ob das Wirkliche aufgrund von Zufall und Notwendigkeit (...), also aus dem Vernunftlosen entstanden ist, (...) oder ob wahr bleibt, was die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens und seiner Philosophie bildet: In *principio erat Verbum* (...).“³³

²⁹ Joseph Kardinal Ratzinger: *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*. Gastvorlesung bei der Thomasfeier der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg am 14. März 1979. Salzburg-München 1980: Univ.-Verlag. A. Pustet. S. 19.

³⁰ Für die Entdeckung dieses Phänomens, der „kosmischen Mikrowellen-Hintergrundstrahlung“, bekamen die beiden Physiker Arnold Allan Penzias (geb. 1933 in München) und Robert Woodrow Wilson (geb. 1936 in Houston) im Jahr 1978 den Nobelpreis für Physik.

³¹ Vgl. Saul Perlmutter: *Die geheimnisvolle Macht dunkler Materie. Woher kommt die Welt?* <http://www.3sat.php?http://www.3sat.de/hitec/magazin/120742/index.html> (20. 07. 2008).

³² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft*. S. 38ff.

³³ Ebd. S. 40.

Hauptteil

Teil 1

Schöpfung als Beginn der dialogischen Verfasstheit des Menschen

1. Martin Buber – Im Anfang ist Beziehung

1.1 Anfang

Buber und Rosenzweig übersetzen den Beginn der Genesis in bewusster Distanz zum *Am Anfang* älterer Bibelübersetzungen: „**Im Anfang** schuf Gott den Himmel und die Erde.“ (*Im Anfang*, 1,1).

Jüdische Rabbinen deuteten die ersten Worte der Genesis so, dass Gott „Um des Anfangs willen – um der Thora willen, (...), um Israels willen (...)“¹ die Welt erschaffen habe. Nach jüdischer Interpretation verlangt Gott vom Menschen nur das Anfangen: „(...) daß er anfangte, das Rechte zu tun, und Gott wird ihm helfen, es zu vollenden (...).“² Gott fordert vom Menschen nicht die Erfüllung eines Ideals, sondern die Verwirklichung *des Rechten* an jedem Tag. Der Mensch muss nicht wissen, wie weit er heute kommen kann; er kann jedoch sicher wissen, dass es am kommenden Tag einen neuen Anfang geben wird. „Das Wesen des Dienstes ist eben das Anfangen (...)“³, die Schöpfung der Welt als Anfang hat ihre Entsprechung in der menschlichen Tat als Anfang.⁴ Was wäre der Mensch für ein elendes, in schale Dauer geworfenes Geschöpf, könnte er nicht an jedem Morgen aus dem Abgrund des Schlafs wieder neu anfangen, neu entscheiden und neu handeln?, fragt Buber in *Daniel*.⁵

Am Beispiel jüdischer Schriftauslegung über den Anfang – im Christentum unverrückbar verbunden mit der Geburt Jesu, die von nun an die Zeit in *Vorher* und *Nachher* trennt – wird versucht, die historische Stunde des Anfangs zu

¹ Martin Buber: *Im Anfang*. In: *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden. 2. durchges. und erw. Aufl., Neuausg. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 240.

² Ebd. S. 240.

³ Ebd. S. 240.

⁴ Vgl. ebd. S. 240.

⁵ Vgl. Martin Buber: *Daniel*. S. 8.

sprengen und existentiell zu deuten. *Anfang* ist als qualitativer Sprung der menschlichen Erkenntnis zu verstehen: Was vor diesem Anfang liegt, ist nicht wahrnehmbar, weil nicht menschlich erlebt, ist erst von da an als richtig oder falsch erkennbar oder entscheidbar. Gott schuf die Welt, sagen die Rabbinen, um des Anfangs willen, um die Entscheidung des Anfangs zu erkennen. Er schuf die Welt aber auch um der Tora willen.⁶ Ein Beispiel dafür, wie sehr die Rabbinen den Anfang mit der Gabe der Tora verbanden, findet sich im folgenden Midrasch⁷ des Babylonischen Talmuds:

Res Laqis sagte: Es heißt: *es ward Abend und es ward Morgen, der sechste Tag*; wozu ist das überflüssige *He* (der, Anm. d. Verf.) nötig? Dies lehrt, daß der Heilige gepriesen sei er, mit dem Schöpfungswerke eine Vereinbarung traf und zu ihm sprach: Nehmen die Jisraéliten die Tora an, so sollt ihr bestehen, wenn aber nicht, so verwandele ich euch wieder in Öde und Leere.⁸

Die Annahme der Tora durch Israel gewährleistet demzufolge den Fortbestand der Welt. Natürlich wussten die Rabbinen, dass die Tora am Berge Sinai gegeben wurde, also erst nach der Schöpfung, sie rissen aber diesen Tag aus dem historischen Kontext und setzten ihn an den Anfang, an den sechsten Schöpfungstag, an dem der Mensch geschaffen wurde: Es ist der Tag, an dem die Welt einen Anfang hat – ein Anfang, der eine Entscheidung braucht, um zur Beziehung zu werden, wie Buber das in *Ich und Du* betont: „Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung.“⁹ Der sechste Tag ist der Tag, mit dem die Welt steht oder fällt, ein Tag, der erst durch menschliche Beziehung eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft und eine Gegenwart als Ausgangspunkt für das menschliche Handeln schafft. Es ist der Tag, an dem Gott zum Menschen das erste Mal Du sagt, es ist der Tag der Beziehung schlechthin. Seit dieser Zeit des Anfangens steht der Mensch als Statthalter der Zeit in der Geschichte mit der Aufgabe zur Verwirklichung des Guten in der

⁶ Nach rabbinischer Auffassung war die Tora ursprünglich ein Angebot Gottes an alle Völker der Welt. Nur Israel hat das Angebot angenommen.

⁷ Der *Midrasch* ist eine eigenständige Textsammlung der Schriftauslegung im Judentum; im Midrasch werden Parallelen gesucht, eine Textstelle wird durch eine andere erklärt.

⁸ Lazarus Goldschmidt (Übers.): *Der babylonische Talmud*. Berakoth/Misna Zeraim/Sabbath. 1. Bd. 4. Aufl. Darmstadt 1996: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 694. Bei den fünf vorangehenden Schöpfungstagen fehlt der Artikel, daher die Betonung auf „He“.

⁹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 12.

Welt.¹⁰ Gott wollte, dass seine Schöpfung nicht ein Ende in sich sei; er wollte, dass seine Welt ein Weg sei, den jeder Mensch von sich aus, und immer wieder von sich aus, gehen müsse. *Im Anfang* – das ist ein Postulat der Prolongierung des *Immer-wieder-Anfangens*. Wie Gott sein Schöpfungswerk Tag um Tag erneuert, bringt der Mensch durch sein Handeln den Anfang als das Gute in die Welt.

1.2 Tat

Gott will seine Schöpfung nicht anders als mit unserer Hilfe vollenden können, er braucht unser Tun: Es ist ein menschliches Handeln an der Welt um Gottes willen. Empfangend und handelnd stehen Du und Ich vor Gott im Dienst an der Schöpfung. Buber gibt zwei Sichtweisen vor, die unterschiedlicher nicht sein können: Handeln als *Unrecht tun* in *Gebrochenheit* und *Gebundenheit* des Menschseins sowie Handeln als *geheiligt*.

Fragen, woher sich menschliches Handeln legitimiert, ob und wie letztgültiges menschliches Handeln möglich ist, wie wir vor Gott gültig zu handeln vermögen, stellt Buber in einem Gespräch mit Emil Brunner.¹¹ Buber: „(...), gibt es überhaupt ein letztgültiges menschliches Handeln, oder ist alles menschliche Handeln seinem Wesen nach problematisch gebrochen, eigentlich sinnwidrig?“¹² Brunner argumentiert, dass der Mensch seit dem Sündenfall nur unzulänglich zu handeln vermag. In der Schrift wird folgende Antwort gefunden: „(...) das ist der Mensch; so ist der Mensch; (...); so ist sein Handeln.“¹³ Buber kann den Ernst des Sündenfalls ohne den Ernst der Schöpfung nicht fassen: Ist durch den Sündenfall die wirkliche Struktur der Schöpfung verändert? Bedeutet die Verändertheit der Struktur, dass jene schöpfungsmäßige Entscheidungsmöglichkeit nicht mehr besteht? Ist die Entscheidungsfähigkeit

¹⁰ Vgl. Eveline Goodman-Thau: *Martin Buber: Von Gog und Magog zu Herzl und der Historie*. In: *Im Gespräch*. Hefte der Martin Buber Gesellschaft. Nr. 9, Herbst 2004. Potsdam 2004: Verlag für Berlin-Brandenburg. S. 2-19; S. 3ff.

¹¹ Bei der Aufarbeitung des Buber'schen Nachlasses wurde die maschinenschriftliche Niederschrift eines Gesprächs zwischen Martin Buber und Emil Brunner aus dem Jahr 1928 gefunden. Es handelt sich um eines der wichtigsten dokumentierten Gespräche des 20. Jahrhunderts zwischen Martin Buber einerseits und einem christlichen Theologen andererseits. Buber stellt die Frage nach dem legitimierten Handeln des Menschen aus der Erfahrung des Ersten Weltkrieges heraus. Aus dieser Katastrophe entstand die *ernsteste* Frage, in die sich denkende Menschen durch die Erschütterung des Krieges hineingerissen fanden.

¹² Martin Buber: *Das menschliche Handeln und seine Problematik*. S. 26.

¹³ Ebd. S. 29.

wirklich durch den Sündenfall gemindert? Konnte der Mensch dermaßen Ungeheures gegen Gott bewirken, dass er die Entscheidungsmöglichkeit verwirklichte?¹⁴ Er glaubt nicht daran: „(...) göttliche Schöpfungsintention ist mächtiger als die Sünde des Menschen. (...) daß es wohl Belastung durch Urzeit und Zeit, aber keine übermächtige Erbsünde gibt, die ihn, den Spätgeborenen, hinderte, im Entscheiden frei wie Adam zu sein (...).“¹⁵

Menschliche Entscheidung kann nur von Gott geschenkt sein: „Gott ist und der Mensch kann sich entscheiden“¹⁶, sagt Buber. Entscheiden wir uns jemals recht?, fragt daraufhin Brunner. Die Freiheit der Entscheidung ist die Freiheit eines Gefangenen, und *dies* ist die Erbsünde: die durch alles Menschliche hindurchgehende Gebundenheit in der Entscheidung. Darauf Buber: „Ich bin wirklich nur, wenn ich mich zu entscheiden habe.“¹⁷ In der Entscheidung, das Rechte zu tun, wird der Mensch zum Helfer und Gefährten Gottes, in der Entscheidung bringt der jüdische Mensch die Welt zur Einheit. „Schöpfung – sie geschieht an uns, sie glüht sich uns ein, glüht uns um (...). Schöpfung – wir nehmen an ihr teil, wir begegnen dem Schaffenden, reichen uns ihm hin, (...).“¹⁸ Jenen Weg zu gehen, der als Weg „keine Hürde auf der Bahn zu Gott“¹⁹, vielmehr die Bahn selbst ist, ist des Menschen Auftrag und Schicksal. Der Weg zwischen Anfang und Vollendung mit der wiederkehrenden Möglichkeit zur Umkehr als Rettung ist Chance und Wagnis zugleich: „Auch wenn man das Rechte tun will, muß man wagen.“²⁰ Dennoch heißt Leben Unrecht tun, aber „ich will *nicht mehr Unrecht tun als ich muß*. (...). Also müssen wir so viel Unrecht auf uns nehmen, als not tut. Das ist viel schwerer als unschuldig sein wollen.“²¹ Handlung geschieht in der Präsenz des anderen Menschen, ist auf ihn gerichtet und entspricht Bubers Grundwort Ich-Du.

¹⁴ Vgl. dazu den katholischen Theologen Maurus Heinrichs: Die ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch „liegt nämlich so tief im Wesen und in der Existenz des Menschen verankert, daß selbst die Radikalität der Sünde nicht bis in diese Tiefe hineinreichen kann. Geschöpfsein und Sündersein können nicht zu einer radikalen Deckung kommen.“ (Maurus Heinrichs: *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*. Werner Dettloff [Hg.]. Paderborn;München;Wien;Zürich 1984: Verlag Ferdinand Schöningh. S. 359).

¹⁵ Martin Buber: *Brennpunkt der jüdischen Seele?* In: *Der Jude und sein Judentum*. Köln 1963: Joseph Melzer Verlag. S. 196-206; S. 200.

¹⁶ Martin Buber: *Das menschliche Handeln und seine Problematik*. S. 36.

¹⁷ Ebd. S. 26.

¹⁸ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 99.

¹⁹ Vgl. Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 218.

²⁰ Martin Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft*. In: *Werke*. Bd. 1. Schriften zur Philosophie. S. 1111-1122; S. 1120.

²¹ Martin Buber: *Ein Land und zwei Völker*. Zur jüdisch-arabischen Frage. Paul R. Mendes-Flohr (Hg.). 1. Aufl. Frankfurt am Main 1983: Insel Verlag. S. 120f.

Handeln aus dem Grundwort Ich-Du ist für Buber ein durch und durch ethisches Verhältnis, das die Ablehnung aller *Sonderethik*, aller Ethik als *Sondersphäre*, wie sie aus der Geistesgeschichte des Abendlandes allzu bekannt ist, zeigt.²²

Die Welt ist in sieben Tagen erschaffen worden; am siebenten Tag bekam sie das Potential zur Heiligkeit durch das menschliche Handeln, lautet Bubers zweite Sichtweise. Als Partner Gottes nimmt der Mensch teil an der Verwirklichung der Schöpfung in seiner aktiven Mitverantwortung für die Welt. Jeder Ort, jede Handlung, jede Gegenwart kann durch die Intention des Handelnden heilig werden. „Die Grundanschauung des Judentums ist die Anschauung von dem *absoluten* Wert der Tat als einer Entscheidung“, sie wirkt „tief und heimlich ins Schicksal der Welt“ und ist „mit Gottes Tat im Bunde“²³. Durch die Unbedingtheit der Tat, die in Reinheit und mit aller *Seelenmacht* erfüllt wird, geschieht Heiligung und Vergöttlichung der Welt. In der Tat offenbart sich der wahre Sinn des Lebens. Jede Handlung, die in der Intention auf das Göttliche hin geschieht, ist der Weg zum Herzen der Welt, jede Handlung ist heilig, wenn sie auf Heil gerichtet ist. Die Tat ist das Lebenszentrum der Religiosität, das Schicksal der Welt liegt als Schöpfungsauftrag in der Hand des *Täters*. Durch die geheiligte Handlung werden die gefallenen göttlichen Funken in Dingen und Menschenseelen befreit, der Handelnde wirkt mit an der Erlösung der Welt.²⁴

Vor der Tat steht die Entscheidung: „In der Entscheidung entscheidet sich die entzweite Welt zur Einheit. (...); aber wenn er (der Mensch, Anm. d. Verf.) mit der ganzen Seele wählt, vollzieht sich das Mysterium, und der Geist Gottes schwebt über den Wassern.“²⁵

1.3 Umkehr

Als größte *Gestalt* des Anfangens gilt im Denken Bubers – wie im jüdischen Denken überhaupt – die *Umkehr*. Umkehr begibt sich unmittelbar in der

²² Vgl. Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 188.

²³ Vgl. Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. In: *Der Jude und sein Judentum*. S. 45-63; S. 53f.

²⁴ Vgl. Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main 1911: Literarische Anstalt. Rütten & Loening. S. 84ff.

²⁵ Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 52.

Wirklichkeit zwischen Mensch und Gott in der Realität einer „Ur-Gegenseitigkeit“, sie „geschieht an der ganzen Person, mit der ganzen Person“²⁶, sie ist eine menschliche Tatsache und eine weltumgreifende Macht. Erzählt wird, dass Gott seine Schöpfung vorbedachte und sie vor sich auf einen Stein hinritzte. Er sah, dass die Welt keinen Bestand haben würde. Daher schuf Gott die Umkehr, erst nun war der Welt, „wenn sie sich von Gott weg in die Abgründe der Selbstheit verlief, die Rettung erschlossen“²⁷. Nicht als Rückkehr in einen früheren sündenfreien Zustand ist Umkehr zu verstehen, sie ist „Wesensumschwung“, denn nur wer umkehrt, gerät wieder in die Wegspur Gottes. Umkehr ist nichts Allmähliches als Summe kleiner Veränderungen, keinesfalls Fortsetzung und Verbesserung, sie ist etwas Plötzliches und Ungeheures. Buber glaubt an die Möglichkeit des elementaren Umschwungs im Leben eines jeden Menschen, an Krisis und Erschütterung, die ein Neuwerden von der Wurzel bis in alle Verzweigungen des Daseins mit sich bringen. In der Umkehr als Wesenstat entsteht die verschüttete Beziehungskraft des Menschen wieder auf und erneuert die Schöpfung.²⁸

Kehret um! schallt es aus dem Mund der Propheten an Israel. „Kehre um, Israel, zum Herrn, deinem Gott“, heißt es bei *Hosea* 14,2, und der Prophet *Joel* ruft: „Bekehrt euch zum Herrn, eurem Gott!“ (*Joel*, 2,13). Der echte Prophet will nämlich nicht vorhersagen, sondern die Menschen mit der Entscheidung konfrontieren. Die dialogische Tiefe der Gegenseitigkeit von Himmel und Erde wird in der Prophetie Israels am stärksten zum Ausdruck gebracht. Zukunft ist nicht festgelegt, das zeigt sich im Ruf der Propheten. Als prophetisches Theologem spricht es für die Freiheit des Menschen, der eine Alternative besitzt und nicht determiniert handeln muss. Prophetie als original Jüdisches zeigt auf, dass das „Sonderwesen Mensch zu einem Überraschungszentrum der Schöpfung erschaffen ist“²⁹. Dazu gehören Wagnis und Wandlung. In der Umkehr weitet sich die „Gewohnheitsseele“ zur „Überraschungsseele“³⁰.

²⁶ Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 189.

²⁷ Ebd. S. 189.

²⁸ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. 119f.

²⁹ Martin Buber: *Sehertum*. Anfang und Ausgang. Köln und Olten 1955: Jakob Hegner Verlag. S. 59. Buber stellt in dieser Schrift die geistesgeschichtlichen Kategorien Prophetie und Apokalyptik einander gegenüber: Der Prophet redet zu Personen, die ihn hören sollen; Reden ist sein Auftrag. Der Apokalyptiker hingegen redet nicht, er schreibt nur und kennt keinen Auftrag. Für die Apokalyptiker gibt es keine Umkehr und die von ihr ausgehende Wendung im Schicksal der Welt.

³⁰ Ebd. S. 56ff.

Als die ersten Menschen, erzählt die jüdische Sage, am Tag ihrer Erschaffung Gott verworfen hatten und aus dem Garten vertrieben worden waren, sahen sie zum ersten Mal die Sonne untergehen. Sie entsetzten sich, denn sie konnten es nicht anders verstehen, als daß durch ihre Schuld die Welt ins Chaos rückversinken solle. Die beiden weinten, einander gegenüberstehend, die ganze Nacht, und ihre Umkehr geschah. Da dämmerte der Morgen. Adam erhob sich, fing ein Einhorn und brachte es an seiner statt zum Opfer dar.³¹

Umkehr und Heil bedingen einander. Buber glaubt an eine künftige Vervollkommnung der Gesellschaft und an eine künftige Verwandlung der Welt. Beim Bau der Fundamente für beides darf der Mensch selber mit Hand anlegen, denn es gibt keine höhere Aktivität als den Ruf zur Umkehr.³²

Voraussetzung für die so entscheidende Möglichkeit zur Umkehr sind die beiden „metakosmischen Grundbewegungen der Welt“³³: ihre Hinwendung zum Urgrund sowie die Abwendung davon. Die Ausbreitung in das Eigensein und die Umkehr zur Verbundenheit finden ihre höchste menschliche Gestalt in der Geschichte des menschlichen Verhältnisses zu Gott. Die Doppelbewegung entfaltet sich schicksal- und gnadenhaft in der zeitlosen Schöpfung: Die Abwendung vom Urgrund erhält das All im Werden, die Hinwendung zum Urgrund erhält das All im Sein.³⁴

Wie wichtig in Bubers Denken die prophetische Kategorie der Umkehr ist, belegt der letzte Satz in *Ich und Du*: „Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gotteseite heißt Erlösung.“³⁵

1.4 Wort

Dadurch, dass Gott den Menschen anspricht, stellt er ihn in die Sprache und macht ihn zu einem Du. „Schöpfertum bedeutet (...) den göttlichen Anruf an das im Nichtsein verborgene Wesen.“³⁶ Rede als Anrede gebiert den Beginn des Du, der Alltag wird geheiligt, wenn Welt Anrede Gottes ist. Nie ist Sprache

³¹ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 32.

³² Vgl. Martin Buber: *Antwort*. S. 613.

³³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 137

³⁴ Vgl. ebd. S.120.

³⁵ Ebd. S. 141.

³⁶ Martin Buber: *Reden über Erziehung*. 9. Aufl. Gerlingen 1998: Verlag Lambert Schneider. S 15.

gewesen, ehe Ansprache war: Monolog konnte erst Sprache werden, nachdem der Dialog abbrach. Erst im Partnersein wird dem Menschen Welt und Geschick zur Sprache; die Zwiesprache des Menschen mit der Welt ist immer Zwiesprache mit Gott, sie stellt sich als Kundgabe und Kundnahme einer aktuellen Situation zwischen Menschen dar, die durch ein Aufeinanderangewiesen-sein miteinander verbunden sind. Der Mensch allein kann sprechen, weil er das anzusprechen vermag, was er zuvor in Distanz gesetzt hat. Im Zusammenwirken von Distanz und Beziehung manifestiert sich das Doppelverhältnis von Distanz und Beziehung so umfassend wie im Wort. Indem der Mensch den Anderen anspricht, tritt er in die Beziehung ein. Jede genetische Untersuchung bestätigt die Einsicht, dass das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung eins sind.³⁷

Nach chassidischer Grundanschauung heißt es, dass die Welt das schrankenlose Licht Gottes nicht zu empfangen vermochte und Gott es deshalb beschränkte. JHWH stieg zum Berge Sinai hernieder, um dem *Menschengeschlecht Israel* das beschränkte Licht als Wort zu geben. Das Wort konnten die Menschen zwar empfangen; die Tora jedoch – ihrem Wesen nach das schrankenlose Licht selbst – vermag Israel nicht wahrhaft und völlig zu empfangen.³⁸

Das Judentum erkennt Sprache als ein über die Welt hinausgreifendes Geschehen. Gottes Schöpfungsakt ist Sprache wie jeder gelebte Augenblick es ist. Was dem Menschen widerfährt, ist Anrede, was er tut oder lässt, kann Antwort oder Versagen der Antwort sein. In einem unendlichen Regress wird der Mensch angedet und zur Antwort herausgefordert. Weltgeschichte gestaltet sich so zum Dialog zwischen Gott und seiner Kreatur, ein Dialog, in dem der Mensch echter und rechtmäßiger Partner ist, ermächtigt, sein eigenes Wort von sich aus zu sprechen. Die Erfahrung der dialogischen Situation zwischen Gott und Mensch ist nach Buber nicht unbedingt eine ausschließliche Erfahrung des Judentums, aber „es ist mir gewiß, daß keine andere Menschenschar an diese Erfahrung solche Kraft und Innigkeit hingegeben hat

³⁷ Vgl. Martin Buber: *Das Wort, das gesprochen wird*. In: *Logos*. Zwei Reden. Heidelberg 1962: Verlag Lambert Schneider. S. 7-29; S. 17ff.

³⁸ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 166.

wie die Juden“³⁹. Vor dem ihn in der Schöpfung ansprechenden ewigen Du steht der Mensch in Wort und Antwort – in *Verantwortung*. „Echte Verantwortung gibt es nur, wo es wirkliches Antworten gibt.“⁴⁰ Gesprochenwerden ist eine Seinsweise der Sprache; das Wort, das gesprochen wird, hat dialogischen Charakter im Vernehmen.⁴¹

Buber steht in der Tradition der Logosmystik von Meister Eckhart, Jakob Böhme und Nikolaus von Kues.⁴² Logosmystik betont die schöpferische Macht und Performativität der Sprache. Schon in seiner Dissertation beruft sich Buber auf das Sprachdenken der Genesis, die Welterschöpfung beginnt mit einer Kette performativer Akte: „Gott sprach: Licht werde! Licht ward.“ (*Im Anfang*, 1,3). Performativität zeigt sich darin, dass Benennung und Schöpfung der Welt in eins fallen und „die Schrift ihren Gott schon welterschaffend *reden* lässt“⁴³. Die setzende Kraft der Sprache des *fiat lux* findet ihre Fortsetzung in der adamitischen Ursprache des Paradieses. Logosmystikern gilt dies als Inbegriff des Sprechens, analysiert Andreas Hetzel Bubers *Sprachdenken*. Namen sind nicht arbiträr, sie drücken das Wesen der benannten Lebewesen aus, indem sie es anreden und mit der Anrede ins Sein rufen. Im Sinne einer sprachlichen Setzung korrespondiert das Performative bei Buber mit einem Ent-setzen, weil er eben nicht behauptet, dass die Welt wie im Idealismus sprachliche Setzung eines souveränen Subjekts ist, sondern das Ablassen von der eigenen Intentionalität hin zu einem Innewerden.⁴⁴ Ein Gespräch zu führen, heißt für Buber nicht so sehr *Entwerfen*, es ist *Vernehmen* oder *Bejahen* der Anderheit, es ist „Akzeption der Anderheit“⁴⁵. Buber hebt hervor, dass der Mensch hören lernen und auf jenen Weg geraten soll, auf dem die Stimme zu hören ist. Das Hinhören auf den Anderen, auf die Anderheit des Anderen, ist notwendige Voraussetzung für ein echtes Gespräch. *Hören* besitzt im Judentum einen

³⁹ Vgl. Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 186.

⁴⁰ Martin Buber: *Zwiesprache*. S. 161.

⁴¹ Vgl. Martin Buber: *Das Wort, das gesprochen wird*. S. 8ff.

⁴² Martin Buber promovierte im Jahr 1904 an der Universität Wien. Sein Thema hieß: „Zur Geschichte des Individuationsproblems: Nikolaus von Cues und Jakob Böhme“. Im Jahr 1941 wurde ein Verfahren zur Aberkennung der deutschen Staatsbürgerschaft sowie die Entziehung des Dokortitels veranlasst und vom Reichsminister für Wissenschaft und Volksbildung, Bernhard Rust, eingeleitet.

⁴³ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 241.

⁴⁴ Vgl. Andreas Hetzel: *Bubers Sprachdenken und die Tradition der Logosmystik*. In: *Im Gespräch*. Nr. 8, Frühjahr 2004. Potsdam 2004: Verlag Berlin-Brandenburg. S. 41-51; S. 44ff.

⁴⁵ Vgl. Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 30.

höheren Stellenwert als *Sprechen*, das zeigt sich allein schon im *Schma Israel!* (Höre Israel!), dem zentralen Glaubensbekenntnis des Judentums.⁴⁶

Buber begreift den menschlichen Logos als Anrede und Kraft der Hervorbringung von Subjekt und Welt.⁴⁷ Subjekt ist einer, der angerufen wird und der dem Logos antwortet; Subjekt wird vom Logos ins Sein gerufen und geht dem Logos nicht voraus. Das Wort Gottes, das *Unvorhergesehene*, *Unvorhersehbare*, ist Wort, das in keinem Wörterbuch steht. „Gewortetes“ Wort, das nach Antwort heischt, ist Verantwortung, die dem Subjekt niemand abnehmen kann.⁴⁸ Worauf hat der Mensch zu antworten? Auf alles, „was einem widerfährt, was man zu sehen, zu hören, zu spüren bekommt. Jede konkrete Stunde mit ihrem Welt- und Schicksalsgehalt, die der Person zugeteilt wird.“⁴⁹ Verantwortlich sein kann der Mensch nur dem ewigen Du als letzte Instanz, die ein *Ansprechender* ist und der er Rede und Antwort zu stehen hat. Um Gottes Willen kann ich in meiner Sprache Du sagen, um des *Unsprechbaren willen* gibt es Ich und Du und Zwiesprache, gibt es Sprache, gibt es den Geist, „dessen Urakt sie ist, gibt es in Ewigkeit das Wort“⁵⁰.

1.5 Beziehung

„Im Anfang ist die Beziehung“⁵¹ bedeutet, dass Beziehung eine Kategorie des Wesens, eine Bereitschaft, fassende Form und „Seelenmodell“ zugleich ist.⁵² „*Das eingeborene Du*“⁵³, jedem Menschen eingepflanzt, ist das Apriori der Beziehung; es verwirklicht sich an jeder Beziehung und vollendet sich an

⁴⁶ Der Text wird in hebräischer Sprache zweimal täglich gebetet; der Beginn des Gebetes ist aus dem Deuteronomium entnommen: „Höre, Ji[srael] Er und Gott, ER Einer! Liebe denn IHN deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht.“ (*Reden*, 6,4).

⁴⁷ Schon Gorgias spricht von der Macht der Rede, die auf einer Stufe mit der Macht der Götter steht. Ihm gilt zwar der Logos nicht als transzendent, aber als hervorbringend. Diese rhetorische Tradition des vorsokratischen Griechenlands spielt in Bubers Denken keine explizite Rolle, sie war ihm jedoch sicherlich vertraut.

⁴⁸ Vgl. Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 244f.

⁴⁹ Martin Buber: *Zwiesprache*. S. 161.

⁵⁰ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 113.

⁵¹ Ebd. S. 25.

⁵² Buber spricht von *Beziehung* nur im Zusammenhang mit Ich und Du, sonst verwendet er die Begriffe *Relation*, *Verhältnis* oder *Begegnung*. Er verteidigt den Begriff *Beziehung* gegen den Terminus *Begegnung* mit folgender Begründung: Begegnung bedeutet etwas Aktuelles, Beziehung eröffnet hingegen die Möglichkeit der Latenz. Neben dem „Skelettwort“ *Beziehung* könnten je nach Kontext andere Termini verwendet werden, wie z. B. Begegnung, Kontakt oder Kommunikation; ersetzt kann der Begriff *Beziehung* jedoch von keinem anderen Terminus werden. (Vgl. Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 49).

⁵³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 36.

keiner.⁵⁴ Erlebte Beziehungen sind Realisierungen des eingeborenen Du am begegnenden Du. Der Mensch ist auf ein *Miteinander-Zu* geschaffen und hat das Apriori der Beziehung an der Welt zu bewähren; er hat das eingeborene Du am begegnenden Du zu verwirklichen, ansonsten entfaltet sich das Ich im Selbstwiderspruch, denn das Wort „Ich“ ist das wahre Schibboleth der Menschheit⁵⁵ und besitzt ohne aposteriorische Erfüllung im begegnenden Du keine Beziehungskraft. Es gibt kein Ich an sich, es gibt nur das Ich des Grundwortes Ich-Du oder das Ich des Grundwortes Ich-Es. Prinzip des Menschseins ist Beziehung, die durch das Sprechen des Grundwortes Ich-Du verwirklicht wird. Steht das Ich, das erfahrende Subjekt, dem Du, dem erfahrbaren Objekt, gegenüber, kann sich etwas ereignen, was jede gegenständliche Erfahrung transzendiert. Beziehung wird zum Ereignis, das durch Unmittelbarkeit, in der Ich und Du einander begegnen, gekennzeichnet ist. „Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung.“⁵⁶ Das Beziehungsereignis ist ausschließlich: „Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.“⁵⁷ Du in der Beziehung ist nicht Du neben anderen Du. Nur im Bereich des Es gibt es ein Ordnungsgefüge und Koordinierbarkeit; das Du ereignet sich in der Weile der Gegenwart, in der es kein Früher oder Später gibt, und nicht im Ablauf der messbaren Zeit.

Sagt der Mensch Ich ohne Du, lebt er im Selbstwiderspruch und erreicht den „Rand des Lebens. Ein Unerfülltes ist in den wahnwitzigen Schein einer Erfüllung geflüchtet.“⁵⁸ Erst „das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung“⁵⁹. Ein Ich, das unfähig ist, Du zu sprechen, ist eine „allgewaltig gewordene Ichheit“⁶⁰, die das „Himmelslicht“ verstellt, schreibt Buber in *Gottesfinsternis*. Die vollkommene Beziehung ist „alles – all die Welt mit im Du begreifen, der Welt ihr Recht und ihre Wahrheit geben, nichts neben Gott, aber auch alles in ihm fassen“⁶¹.

⁵⁴ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 36.

⁵⁵ Ebd. S. 79. Schibboleth ist ein hebräisches Wort und bedeutet „Getreideähre“, wird aber in der Bedeutung „Kennwort“ verwendet.

⁵⁶ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 19.

⁵⁷ Ebd. S. 18.

⁵⁸ Ebd. S. 85.

⁵⁹ Ebd. S. 12.

⁶⁰ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 152f.

⁶¹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 95.

Die Erschaffung des Menschen als ein Beziehungswesen, das sein Dasein und Sosein als Verwiesenheit auf andere erfährt, ist in der Schöpfungsordnung grundgelegt: „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, männlich, weiblich schuf er sie.“ (*Im Anfang*, 1,27). Noch deutlicher wird Kapitel 2, 18: „ER, Gott, sprach: Nicht gut ist, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Hilfe machen, im Gegenpart.“ (*Im Anfang*, 2,18). Beziehung zwischen zwei Wesen bedeutet eine „Urchance des Seins“, sie ermöglicht Teilhabe am Sein. *Im Anfang ist Beziehung* gilt für jedes einzelne Leben wie für den Schöpfungsbeginn, „daß also das Du-Sagen des Ich im Ursprung alles einzelnen Menschwerdens steht“⁶².

Der Mensch steht in der Schöpfung als selbständiges Gegenüber Gottes und damit als Wesen, „durch dessen Sein das Seiende von ihm abgerückt und in sich anerkannt wird“⁶³. Aus der *Allheit* ist ein Wesen entsprungen, das begabt und befugt ist, die Welt von sich abzusetzen und sich zu einem Gegenüber zu machen. Diese dem Menschen verliehene Gabe bringt aus der Allheit das Weltsein als *Für-sich-seiendes* hervor, zu dem der Mensch in Beziehung zu treten vermag. *Urdistanz und Beziehung* zeigen das Doppelprinzip des Menschseins; in Beziehung treten kann man nur zu einem selbständig gewordenen Gegenüber. Distanz ist Voraussetzung für Beziehung. So sehr die beiden Bewegungen auch miteinander verknüpft sind, bilden sie keineswegs zwei Seiten desselben Vorgangs. Erst mit dem *In-Erscheinung-treten* der Urdistanz ist Raum für Beziehung gegeben. Ob und wann sich Beziehung manifestiert, hängt nicht von der ersten Bewegung ab: Der Mensch kann distanzieren, ohne zu dem Distanzierten in Beziehung zu treten, er kann den Beziehungsakt in der Anerkennung der Tatsächlichkeit der Urdistanz vollziehen und den Distanzierungsakt mit dem Willen zur Beziehung füllen. Beide Bewegungen können miteinander ringen. Auf Seiten des Distanzaktes sind die großen Phänomene universal, auf Seiten der Beziehungsakte personal. Die Tatsache der Urdistanz beantwortet die Frage: Wie ist der Mensch möglich? Die Tatsache der Beziehung beantwortet die Frage: Wie verwirklicht sich das

⁶² Martin Buber: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*. In: *Werke*. 3. Bd. München: 1962. Kösel Verlag. Verlag Lambert Schneider. S. 293-305; S. 293.

⁶³ Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 14.

Menschsein?⁶⁴ „(...) Urdistanz stiftet die menschliche Situation, die Beziehung das Menschwerden in ihr.“⁶⁵ In Schöpfung freigelassen, geht der Mensch in Abkehr und Ferne oder in Beziehung und Nähe den Weg seiner Verwirklichung; es gibt nicht die Präsenzlosigkeit Gottes, es gibt Gottesferne, die vom Menschen aus gesetzt wird.⁶⁶ Gott als *ewiges Du* belegt: Der Moment der Ewigkeit ist immer da, der Moment des Du hängt allein vom Menschen ab.

Ein beziehungswilliger Gott setzt ein Du ins Dasein, das auf ein anderes Du verwiesen ist. Als Gott den Menschen schuf, ist er selbst Person geworden, um den Menschen zu lieben und von ihm geliebt zu werden. In der Wirklichkeit der religiösen Beziehung personalisiert sich das Absolute, womit aber keine Wesensaussage über das Absolute getan ist, die es auf Personhaftigkeit reduziert. Die Personhaftigkeit Gottes ist eine dem Menschen zuliebe getane Tat.⁶⁷ Gott nimmt seine Absolutheit sozusagen in die Beziehung zum Menschen mit hinein und tritt als *absolute Person* in unmittelbare Beziehung zu ihm.⁶⁸ Umgekehrt gelangt der Mensch nur als Person zu Gott, zu seinem *wahren Du*. Jene Radien, die von allen „Ichpunkten“⁶⁹ zur Mitte ausgehen, schaffen einen Kreis in der Gemeinsamkeit der Beziehung zu Gott.⁷⁰ Als Gemeinschaft gleichursprünglicher und gleichberechtigter Wesen, von denen keines über das andere verfügt, ist es das Ich-Du-Verhältnis, dem der Name *Beziehung* zukommt. Beziehung ist Gegenseitigkeit, ohne sie gibt es kein dialogisches Verhältnis.⁷¹

Menschliche Vorstellungen von Beziehungen wechseln; die Wahrheit der Beziehung ist unwandelbar, weil sie in ewiger Gegenseitigkeit steht. Nicht der Mensch bestimmt seinen Zugang zur Beziehung, der Schöpfer mit der Eindeutigkeit seiner Erschaffung des Menschen tut es. Auf unsere Beziehungen zu den Wesen angewandt, bedeutet das: „(...)“: erst wenn alle Beziehungen,

⁶⁴ Vgl. Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 18f.

⁶⁵ Ebd. S. 20.

⁶⁶ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 118.

⁶⁷ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 117.

⁶⁸ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 159.

⁶⁹ Ebd. S. 136.

⁷⁰ Vgl. ebd. S. 136.

⁷¹ Vgl. ebd. S. 14.

unverkürzt, in die eine hereingenommen werden, legen wir den Ring unsrer Lebenswelt um die Sonne unseres Seins.“⁷²

Menschen verdanken ihr Sein der Möglichkeit des Du-Sagens zu Gott. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du, heißt: Der Mensch ist Mensch durch die Beziehung zu Gott,⁷³ die „Schöpfung offenbart ihre Gestaltigkeit in der Begegnung“⁷⁴.

2. Joseph Ratzinger – Im Anfang ist das Wort

2.1 Anfang

In Martin Luthers deutscher Bibelübersetzung steht „Am Anfang schuf Gott“.⁷⁵ Neuere Bibelübersetzungen und Einheitsübersetzungen verwenden das bereits allgemein geläufige *Im Anfang*.⁷⁶ Der Anfang, den die Bibel nennt, ist jener Anfang, der auf den verweist, „der die Macht hatte, Sein zu setzen; zu sagen: Es werde – und es ward.“⁷⁷ Seit diesem Anfang wird die Zeithaftigkeit des Seins sichtbar; es ist der wirkliche Anfang der Geschichte, „der als solcher nicht aus dem vorher Gegebenen abgeleitet werden kann, sondern sich aus sich selber öffnet“⁷⁸. Schöpfung ist nicht ein ferner Anfang, sie betrifft das Sein als zeitlich und werdend; das Ganze der Seinsbewegung, und nicht bloß der Anfang, ist ebenfalls Schöpfung. Hinsichtlich der Erschaffung des Menschen ist die Schöpfung kein ferner Anfang, mit Adam ist jeder von uns gemeint: „Jeder Mensch ist direkt zu Gott.“⁷⁹ Jeder ist von Gott gewollt, nicht bloß als ein Wesen, das *da ist*, vielmehr als ein Wesen, das Gott kennt, nicht als Gebilde, das Gott gedacht hat, sondern als Existenz, die ihn wieder denken kann. Das

⁷² Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 221f.

⁷³ Vgl. Martin Buber: *Antwort*. S. 596.

⁷⁴ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 34.

⁷⁵ Die Luther-Bibel von 1534/Vollständiger Nachdruck. *Das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch*. Martin Luther: Wittenberg. A. D. XXXIII. Das Alte Testament. Köln o. J.: Taschen. O. S. Die Luther-Bibel ist die klassische deutsche Bibelübersetzung und weit verbreitet. Martin Luther nutzte seinen unfreiwilligen Aufenthalt in der Wartburg im Winter 1521/22, um das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche zu übersetzen. 1534 erschien die gesamte Bibel, an deren Vervollkommnung Luther bis an sein Lebensende weiter arbeitete. Seit 1999 liegt die Lutherbibel in neuer Rechtschreibung vor.

⁷⁶ Im deutschsprachigen Raum gibt es etwa fünfzig verschiedene Bibelübersetzungen, alljährlich kommen neue hinzu. Die im Oktober 2006 erschienene *Bibel in gerechter Sprache* fachte die Diskussion über Bibelübersetzungen und ihre theologische Beurteilung heftig an.

⁷⁷ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott*. S. 33.

⁷⁸ Joseph Ratzinger: *Schriftauslegung im Widerstreit*. In: *Schriftauslegung im Widerstreit*. Joseph Ratzinger (Hg.). Freiburg/Basel/Wien 1989: Herder Verlag. S. 15-44; S. 36.

⁷⁹ Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. München/Freiburg/Br. 1973: Erich Wewel Verlag. S. 159.

erste Du, von Menschenmund zu Gott gesagt, bezeichnet den Moment, in dem der Geist in der Welt aufgestanden war: „Hier war der Rubikon der Menschwerdung überschritten.“⁸⁰

Am Anfang allen Seins steht nicht irgendein Bewusstsein, am Anfang steht eine schöpferische Kraft, die Freiheiten schafft:

Die Welt als geschaffen im christlichen Sinn verstehen bedeutet die gesamte Seinswirklichkeit auf eine sie setzende Freiheit zurückzuführen, aber so, daß sie dabei nicht ein Moment in der Selbstentfaltung dieser Freiheit ist, sondern von letzterer in die Freiheit eigenen Seins entlassen wird.⁸¹

Der Kern christlichen Schöpfungsbegriffs sieht die Freiheitsidee als Kennzeichen christlichen Gottesglaubens an. In die Freiheit des Menschen kann nur ein Gott hineinwirken, der seiner Freiheit die Sinngebung anbietet, die wieder Freiheit ist und schafft. Freiheit und Heil sind aneinander gebunden, das Heil des Menschen liegt im Heil der anderen, er muss erlösen, um erlöst zu werden. Heil wird in der Freiheit universal, „nur das Freie ist Heil“⁸². Demzufolge ist Heil in der Schöpfung vorbereitet, denn Gott ist mit der Schöpfung nicht abgetreten.⁸³ Das eigentlich Erlösende ist in der „Gottebenbildlichkeit als Erwartung und als Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt“⁸⁴.

Weil Freiheit konstitutiv zur geistigen Existenz des Menschen gehört, kann der Einzelne sein Leben selbst entwerfen und mit seinem Ja den Weg gehen, der seinem Wesen entspricht. Ratzinger bezeichnet die Freiheit als eine *Schöpfungsgabe*, die bereits am Anfang steht.⁸⁵

Mit der Erde wurde eine Stätte für die Tora bereit, die eine *Liebesgeschichte* zwischen Gott und Mensch verkörpert. Die Tora macht sichtbar, dass die Welt einen geistigen Sinn hat, dass Raum für den Bund sein kann, in dem sich Gott

⁸⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 157ff.

⁸¹ Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. S. 460.

⁸² Vgl. Joseph Ratzinger: *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*. S. 145ff.

⁸³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 51.

⁸⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 33.

⁸⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 81.

mit dem Menschen verbindet. Am Anfang war die Tora; sie war bei Gott, durch sie ist alles geworden, sie war das Licht, und sie war das Leben der Menschen.⁸⁶ Laut Ratzinger braucht Paulus diese Formeln nur noch aufzunehmen, um zu sagen: „(...): alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen.“ (Kol 1,16). Gemeint ist damit Christus, „der ja die Vollgestalt des Menschen ist, (...)“.⁸⁷ Jesus Christus ist der *exemplarische Mensch*, mit dem die Menschwerdung an ihr Ziel kommt, er ist der endgültige Mensch, auf den die Schöpfung hin entworfen wurde.⁸⁸

2.2 Tat

Arbeit und Tun haben in einer von der Sünde geprägten Welt den Charakter der Strafe, postuliert Ratzinger im Lexikon für Theologie und Kirche zu *Schöpfung* und bezieht sich dabei auf *Gen. 3,17ff.*⁸⁹ In der Buber-Übersetzung steht: „Zu Adam sprach er: (...), sei verflucht der Acker um deinetwillen, in Beschwer sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. (...) Im Schweiß deines Antlitzes magst du Brot essen, (...)“ (*Im Anfang*, 3,17-19).⁹⁰ Aus diesem Gedanken heraus entwickelte sich die mosaische Gesetzgebung des Sabbats als Kern einer Sozialordnung. Sabbat bedeutet mehr als nur am Sabbat nicht zu arbeiten: So wie Gott am siebenten Schöpfungstag geruht hat, so soll der Mensch ebenfalls ruhen.⁹¹ Am Sabbat wird die Schöpfung gefeiert, er ist eine Art *Nachahmung Gottes*, wie es der Rabbiner Neusner ausdrückt. Wenn wir Gott nachahmen, werden wir Gott ähnlich.⁹²

In *Deus caritas est* richtet Papst Benedikt XVI. einen tröstlichen Appell an alle Menschen: Die Liebe ist das Licht, „das eine dunkle Welt immer wieder erhellt und uns den Mut zum Leben und zum Handeln gibt“⁹³. Für Ratzinger bedarf es des Muts zum richtigen Tun, weil es im Menschen einen Hochmut des Machens

⁸⁶ Vgl. Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 38.

⁸⁷ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 99.

⁸⁸ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 222.

⁸⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. S. 465.

⁹⁰ Arbeit wurde bei den Babylonern und Griechen als Geschenk der Götter gesehen. Von der Antike bis ins Mittelalter lagen Erfüllung und Sinn des Lebens in der Muße (griech. *scōle*), eine völlige Umwertung des heutigen Lebensentwurfs, der in Arbeit und Leistung denkt.

⁹¹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 140.

⁹² Vgl. Jacob Neusner: *Ein Rabbi spricht mit Jesus*. Ein jüdisch-christlicher Dialog. München 1997: Claudius Verlag. S. 77ff.

⁹³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 82

gibt, der am Größenwahn, alles machen zu können, scheitern wird. Alles Tun in der Welt soll im Bewusstsein Gottes gemacht werden: „Operi Dei nihil praeponatur“ – der wahre Erhaltungssatz der Schöpfung.⁹⁴

Schlechtes Handeln ist durchaus menschlich, zitiert Ratzinger Paulus, der im 7. Kapitel des Römerbriefes schreibt: „(...) ; denn nicht das [Gute], das ich will, tue ich; sondern, was ich hasse [das Böse], das tue ich.“⁹⁵ Zweifelsfrei eine Störung der Schöpfung, die seit dem Sündenfall nicht mehr den reinen Willen Gottes spiegelt: Die Lust am Widerspruch, die Bequemlichkeit der Lüge, das schlechte Handeln, der Wille zum Nein sind im Menschen vorhanden. Wer erlöst uns von diesem inneren Widerspruch?⁹⁶

Im Verhältnis zwischen Gott und Mensch offenbart sich ein Vermittlungszusammenhang, der handlungsorientiert ist: Gott, der sich als Logos gezeigt hat, handelt liebend für uns, indem er uns bejaht. Damit will Ratzinger die wirkliche Analogie zwischen Gott und uns, zwischen „seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft“⁹⁷ dokumentieren. Unsere Handlungsfähigkeit ist auf Gott zurückzuführen; unter diesem Aspekt kann der Mensch Mitarbeiter am Werk der Schöpfung sein, ohne sich an Gottes Stelle setzen zu dürfen, so der paränetische Aufruf des Papstes in einer Ansprache in Castel Gandolfo an Jugendliche.⁹⁸ Gottes Handeln erweist sich als Prinzip der Verständlichkeit der Geschichte in einer an ihr Ziel kommenden Heilsgeschichte. Er bezieht sich auf Thomas von Aquin, der die Epochen der menschlichen Geschichte in der *Christustat* vereint sieht, auf der die Beziehung des Menschen zu Gott beruht.⁹⁹ Wort Gottes, Wirklichkeit und Geschichte sind untrennbar miteinander verbunden: „Denn das Wort Gottes wirkt, was es bezeichnet; von ihm her kann es keine Trennung zwischen Tat und Wort geben.“¹⁰⁰

⁹⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 44.

⁹⁵ Vinzenz Hamp und Meinrad Stenzel (Hg.): *Die Bibel. Der Brief an die Römer*. S. 1056f.

⁹⁶ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 43f.

⁹⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube, Vernunft und Universität*. In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (6. 11. 2008).

⁹⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Verantwortungsvoller Umgang mit der Schöpfung*. (L'Osservatore Romano. 31. Oktober 2008/Nr. 44. S. 9).

⁹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Schriftauslegung im Widerstreit*. S. 39.

¹⁰⁰ Maximo Arias Reyero: *Thomas von Aquin als Exeget*. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen. Einsiedeln 1971: Johannes Verlag. S. 102

2.3 Umkehr

Umkehr ist ein Begriff, der bei Ratzinger eher in begrenztem Ausmaß zu finden ist, sagt Bruno Hidber. Dringt man jedoch tiefer in Ratzingers Werk ein, ist *Umkehr* eine Art *Sauerteig* in allen großen Themenbereichen und ein strukturierendes Element in seinem theologischen Denken.¹⁰¹

Der Begriff selbst kommt aus der Prophetie, wird in seinem Wortverständnis ins Neue Testament aufgenommen und bedeutet eine existentielle Um-Wendung des Menschen. Bis in die Siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts ist der Terminus Umkehr im katholischen Raum wenig gebräuchlich und wird gegenüber dem Begriff Buße kaum differenziert. Erst die Theologie im Umfeld des Zweiten Vatikanums bot Grund, die Rede von Umkehr neu zu verorten und zu gewichten. Statt eines punktuellen Geschehens bekommt die Umkehr nun den Charakter des Prozesshaften und wird als Ergebnis einer intensiven Selbstreflexion gesehen, erläutert das Lexikon für Theologie und Kirche den Begriff *Umkehr*.¹⁰² Umkehr – griechisch *metanoia* – ist für Ratzinger allerdings etwas Umfassendes und Radikales: Es bezeichnet „einen Vorgang, der die ganze Existenz und der die Existenz ganz, das heißt endgültig, in der Ganzheit ihrer zeitlichen Erstreckung betrifft und weit mehr als bloß einen einzelnen oder auch wiederholten Akt des Denkens, des Fühlens oder des Wollens meint“¹⁰³.

Umkehr als *Be-kehrung* heißt, dass der Mensch sich innerlich herumwenden muss, um zu sehen, wie sehr er bisher das Eigentliche versäumt hat. Er versäumt das, was dem Menschen wahrhaft menschliche Existenz gewährt, was ihn erst als menschlich Seienden konstituiert. Er muss sich herumwenden, um zu erkennen, wie blind er ist, falls er nur das für wahr hält, was seine Augen erblicken. *Be-kehrung* zum Glauben – das ist es, was Ratzinger unter Umkehr versteht: Wer in einer täglich neuen Wende eine Wende des Seins vollzieht, empfängt den Glauben. Erst in einer lebenslangen Bekehrung wird der Mensch

¹⁰¹ Vgl. Bruno Hidber: *Umkehr im theologischen Denken von J. Ratzinger*. In: PATH. Pontificia Academia Theologica – 2007/1. Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger. Citta del Vaticano 2007: Libreria Editrice Vaticana. Citta del Vaticano. S. 199-220; S. 199.

¹⁰² Claus-Peter März, Konrad Hilpert und Bernd Lutz: *Umkehr*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 10. 3. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg-Basel.Rom.Wien 2001: Herder Verlag. S. 364-368; S. 367f.

¹⁰³ Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982: Erich Wewel Verlag. S. 57.

gewahr, was es heißt, *ich glaube* zu sagen.¹⁰⁴ Mit Umkehr ist nicht irgendein Aspekt des Christseins, das Wesen des Christseins schlechthin ist angesprochen: „Christliche Metanoia ist sachlich mit Pistis (Glaube, Treue) identisch, (...).“¹⁰⁵ Nicht die Kehre zu sich selbst rettet den Menschen, vielmehr die „Wegkehr von sich in den rufenden Gott hinein“¹⁰⁶. Es braucht die Reinigung des Herzens, damit der Mensch die Möglichkeit bekommt, Gott zu sehen, wie das in *Mt 5, 8* versprochen wird: „Selig, die lauterer Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“

Wie schwer Glauben derzeit ist, weiß Ratzinger: „Tausend vernünftige Einwände sind möglich – (...), heute wohl mehr denn je. Denn wir haben einen Begriff von Realität gebildet, der die Transparenz des Wirklichen zu Gott hin ausschließt.“¹⁰⁷ Gotteserkenntnis als überprüfbares Experiment einfordern zu wollen, ist nicht möglich, weil Gotteserkenntnis den ganzen Menschen fordert – eine Erkenntnis, die es ohne Umkehr nicht gibt. Umkehren heißt, Gott aus einer tiefen Sehnsucht heraus neu zu suchen und sich mit Christus auf den Weg zu machen. „Die Umkehr bewahrt zwar nicht vor Problemen und Unglücksfällen, aber sie erlaubt es, ihnen ‚anders‘ entgegenzutreten“¹⁰⁸, und sie besiegt das Böse von der Wurzel her.

Gotteserkenntnis wird möglich, wenn ihr die Selbsterkenntnis vorangegangen ist: „Die *Conversio* (die ‚Bekehrung‘, die Umkehr) ist mit Selbsterkenntnis identisch und Selbsterkenntnis ist der Kern aller wahren Erkenntnis.“¹⁰⁹

Umkehr ist für Ratzinger eng mit Erlösung, die auf einem schweren Weg zu erlangen ist, verbunden. Nicht das bequeme Bleiben bei sich selbst erlöst. Um Erlösung zu finden, braucht es die Umkehr, die den Menschen offen hält für Gottes und von der Gemeinschaft der Kirche her kommenden Anruf. Umkehr wird zu einer soteriologischen Konstanten in einem Kontext des Füreinander, weil der Mensch zu seinem Heil auf Empfangen angewiesen ist. In einem

¹⁰⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 45.

¹⁰⁵ Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 65.

¹⁰⁶ Ebd. S. 62.

¹⁰⁷ Joseph Ratzinger: *Jesus von Nazareth*. S. 232.

¹⁰⁸ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Umkehr zu Gott*. Der Fastenkalender. Leipzig o. J.: St. Benno-Verlag GmbH. O. S.

¹⁰⁹ Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 372.

Ineinander von Geschenk und Aufgabe mag Erlösung gelingen, verweist Ratzinger auf das Wort Jesu in *Mt 18,3*: „Wenn ihr euch nicht bekehrt und nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“ Das tägliche Empfangen und Geben – einfache Mitte der metanoia – führt als *der kleine Weg* im Leben des Menschen zum Heil.¹¹⁰

2. 4 Wort

Am 15. Oktober 2008 fand in Rom eine Bischofssynode mit 236 Synodenvätern statt; Generalrelator Marc Kardinal Quellet verlas die *Relatio post disceptationem* zum Thema *Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche*, abgedruckt im *L'Osservatore Romano* in den Wochenausgaben des Herbstes 2008. Zu Beginn der Synodenversammlung erinnerte Papst Benedikt XVI. in einem Kommentar zu Psalm 119 – „Ein Lobgesang auf Gottes Wort“¹¹¹ – daran, dass das Wort Gottes stark, die eigentliche Wirklichkeit, das feste und beständige Fundament der gesamten Schöpfung und Ausdruck der Freude des Erlöstseins ist. Das Wort Gottes, in der Heiligen Schrift bezeugt, birgt unterschiedliche Bedeutungsebenen in sich: Es beschreibt Gott selbst, der spricht, sein göttliches Wort, sein schöpferisches und heilbringendes Wort und schließlich das Wort in Jesus Christus, das menschengewordene Wort. *Lukas* setzt das Wort mit der mündlichen Lehre Jesu und der österlichen Botschaft gleich. Das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes ist ein dialogisches und trinitarisches Wort. Um den Menschen in die trinitarische Gemeinschaft einzuführen, wird ihm das Wort in Jesus Christus angeboten. Gemäß dem Johannes-Prolog richtet sich das personale Wort Gottes an die gesamte Menschheit:¹¹² „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, denen, die glauben an seinen Namen, (...). Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, (...).“ (*Joh 1, 12-14*).

Vom Johannes-Prolog her steht der Begriff Logos im Mittelpunkt des christlichen Glaubens. Logos heißt Vernunft, Sinn, Wort – ein Sinn, der Wort ist,

¹¹⁰ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 67ff.

¹¹¹ Psalm 119. In: *Die Bibel* in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständige Schulausgabe. S. 676.

¹¹² Vgl. Marc Kardinal Ouellet: *Nur das Wort Gottes ist das Fundament der Wirklichkeit*. In: *L'Osservatore Romano*. 7. Nov. 2008/Nummer 45. S. 15f.

Beziehung ist, schöpferisch ist. Die Welt kommt aus Gottes ewiger Vernunft, die im Wort Schöpfungskraft wurde. „ (...), und diese Vernunft ist Person, ist Liebe – das ist es, was uns der biblische Glaube über Gott sagt. (...) Damit ist der Schöpfungsbegriff mitgegeben.“¹¹³ *Im Wort am Anfang* wurde die Welt für die Vernunft geöffnet. Die Frage, ob „die Vernunft ein zufälliges Nebenprodukt des Unvernünftigen und im Ozean des Unvernünftigen letztlich auch bedeutungslos ist, oder ob wahr bleibt, was die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens und seiner Philosophie bildet: *In principio erat Verbum*“¹¹⁴, erübrigt sich für Ratzinger. Daher ist der christliche Glaube heute wie damals die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen und Leitthema Benedikts XVI.¹¹⁵

Logos als Sinn tragende Kraft ist Idee und Rede; Gott ist also Rede und Handlung zugleich.¹¹⁶ Der Schöpfungsbericht leitet jede Schöpfungstat mit *Gott sprach* ein. Nachdrücklich ist damit belegt, dass das Wort die Dinge entstehen lässt, dass „die Stimme des Herrn voll Kraft, die Stimme des Herrn voll Pracht“ ist. (Ps 29,4). Himmel und Erde, Tag und Nacht bergen das lautlose Wort Gottes in sich, sie rühmen seine Herrlichkeit: „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes; (...). Tag gibt dem Tag die Botschaft weiter, Nacht verkündet der Nacht die Erkenntnis. Ohne Rede und ohne Worte, man hört ihre Stimme nicht.“ (Ps 19,2-4).

Mit dem Schöpfungsbericht im Alten Testament ist der Weg noch nicht zu Ende. Erst im Neuen Bund wird der endgültige Schöpfungsbericht gefunden, führt Ratzinger in einer der *Vier Münchener Fastenpredigten* über Schöpfung und Fall aus.¹¹⁷ Gemeint ist der Johannes-Prolog: „Im Anfang war der Logos – das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. (...). Alles ist durch dieses geworden, und ohne es wurde auch nicht eines von dem, was geworden.“ (Joh 1,1.3). Johannes korrigiert den Anfang der Genesis, schreibt Johann Gottlieb Fichte in seiner *Anweisung zum seligen Leben*: „(...), im

¹¹³ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 24.

¹¹⁴ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft*. S. 40.

¹¹⁵ Paolo Flores d'Arcais sagt im Gespräch mit Ratzinger: Wenn der katholische Glaube die „*summa*“ von Vernunft und Menschsein ist, dann ist folgendes zwingend logisch: „(...) wer mit den Geboten des Glaubens (...) in Konflikt gerät, geriete dann auch in Konflikt mit der Vernunft (...) des Menschen.“ (Joseph Ratzinger und Paolo Flores d'Arcais: *Gibt es Gott?* S. 22).

¹¹⁶ Vgl. Joseph Ratzinger: *Gott und die Welt*. S. 98.

¹¹⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 25.

directen Widerspruche, und anhebend mit demselben Worte, und statt des zweiten falschen an derselben Stelle das rechte setzend, um den Widerspruch herauszuheben, - nein, sagt Johannes: im Anfange, (...), d. h. ursprünglich und vor aller Zeit, schuf Gott nicht, und es bedurfte keiner Schöpfung, – sondern es – war schon; es war das Wort – und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht.“¹¹⁸ Fichtes Argumenten folgt Ratzinger und führt sinngemäß aus: Die Rückführung des ganzen Seins auf den Logos, die Totalrückführung der gesamten Wirklichkeit auf den sie sprechenden Geist, die Rückführung allen Seins auf die Kategorie *Wort* erscheint schon in der frühesten christlichen Theologie mit großer Selbstverständlichkeit.¹¹⁹ Christliches Denken betrachtet von Anbeginn an die Schöpfung als eine Realität, in der der Logos präsent ist. Logos ist mathematische Struktur und Wegweiser für das richtige Leben.¹²⁰ Aus dem Logos allen Seins kommt zwingend der Dialog: „Ja, vielleicht ist das Geheimnis Gott von Anbeginn die zwingendste und die nie zum fertigen Resultat führende Herausforderung der Menschen zum Dia-log, der, wie versperrt und verstört er auch sein mag, den ‚Logos‘, das eigentliche Wort, durchtönen lässt, von dem alle Wörter kommen (...).“¹²¹

In *Deus caritas est* steht: „(...) – der *Logos*, die Urvernunft – ist zugleich ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe. Damit ist der *Eros* aufs Höchste geadelt, aber zugleich so gereinigt, daß er mit der *Agape* verschmilzt.“¹²² Die Zusammenführung von Logos und Liebe ist Ratzinger so wichtig, dass er sie in vielen Texten hervorhebt: „Gott allein, die ewige Vernunft, die die ewige Liebe ist, hat die Welt geschaffen, (...).“¹²³ „Primat des Logos und Primat der Liebe erwiesen sich als identisch. (...). Die wahre Vernunft ist die Liebe, und die Liebe ist die wahre Vernunft. In ihrer Einheit sind sie der wahre Grund und das Ziel alles Wirklichen.“¹²⁴ Gott ist Logos, behauptet der heilige Johannes, er „ist eine Vernunft, die spricht, das heißt sich in Beziehung setzt. Damit stehen wir bereits vor einer Neufassung des Begriffs der Vernunft.“¹²⁵ In

¹¹⁸ Johann Gottlieb Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*. S. 479f.

¹¹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. S. 460f.

¹²⁰ Vgl. Joseph Ratzinger und Paolo Flores d'Arcais: *Gibt es Gott?* S. 56.

¹²¹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 86f.

¹²² Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 26.

¹²³ Joseph Ratzinger: *Berührt vom Unsichtbaren*. S. 34.

¹²⁴ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft*. S. 41f.

¹²⁵ Joseph Ratzinger im Gespräch mit Paolo Flores d'Arcais. In: Joseph Ratzinger und Paolo Flores d'Arcais: *Gibt es Gott?* S. 25.

seinen *Gedanken zur Regensburger Vorlesung* kommentiert Spaemann Ratzingers Aussagen über die Vernunft:

Vernunft heißt: Selbsttranszendenz, Öffnung zur Wirklichkeit. (...). Die volle Öffnung heißt: Liebe. (...). Wir können Liebe (...) definieren als „Wirklichwerden des Anderen für mich“. (...). Insofern ist Liebe die Erfüllung der tiefsten Intention der Vernunft. Wer das verstanden hat, wird nichts Erstaunliches darin finden, daß Benedikt XVI., der unerbittliche Verteidiger der Wahrheitsfähigkeit der Vernunft auf der Cathedra des Professors, dort wo er *urbi et orbi* von der Cathedra Petri aus spricht, seine Botschaft anfängt mit dem Wort: „Gott ist die Liebe“. Dieser Satz aus dem Brief des Apostels Johannes und der Satz am Anfang des Johannesevangeliums „Im Anfang war der Logos“ gehören unzertrennlich zusammen und erläutern einander.¹²⁶

Der Leitgedanke zum Logosbegriff, den Ratzinger zu Johannes postuliert, eröffnet eine neue Dimension des Logosdenkens. „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, (...)“ (*Joh 1,14*). Der, der unter uns wohnte, ist Wort; er ist Gesprochensein und damit die reine Beziehung. „So ist Logos-Christologie als Wort-Theologie abermals Eröffnung des Seins auf den Gedanken der Beziehung hin. (...). Jesus ist ‚Wort‘, und so zeigt sich, dass seine Lehre er selber ist.“¹²⁷ Der Dialog Gottes mit dem Menschen hat in Jesus sein Ziel erreicht, wenn im Wort sich Du und Du berühren. Demnach ist in Jesus das Ziel der Schöpfung erreicht – ein Ziel, das keine starre Grenze bildet, sondern einen offenen Raum darstellt. Die Menschheit kann nicht weiter und höher kommen, jeder scheinbare Fortschritt über *Ihn* hinaus ist ein Sturz ins Leere; insofern ist Jesus Christus das Ende. Aber die Menschheit muss in Christus „hineinkommen – insofern ist er erst der wirkliche Anfang“¹²⁸.

2. 5 Beziehung

Wird vom Menschen gesagt, er sei ein Ebenbild Gottes, so bedeutet dies, dass er auf Beziehung angelegt ist. Durch alle Beziehungen und in allen Beziehungen sucht der Mensch jene Beziehung, die der Grund seines Daseins

¹²⁶ Robert Spaemann: *Gedanken zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.* In: *Gott, rette die Vernunft!* Die Regensburger Vorlesung des Papstes in der philosophischen Diskussion. Augsburg 2008: Sankt Ulrich Verlag GmbH. S. 147-170; S. 164. Mit „dem Brief des Apostels Johannes“ ist der 1. Johannesbrief, 4,8 gemeint: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe.“

¹²⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum.* S. 176.

¹²⁸ Vgl. ebd. S. 247f.

ist: den Bund mit Gott. Der Gottesbund – ein Bild aus der Sphäre des Rechts – ist Zeichen für die Beziehung zwischen Gott und Mensch und zugleich Antwort auf die Gottesebenbildlichkeit. Für Gott, der ganz Beziehung ist, ist Bund nicht etwas Äußerliches in der Geschichte abseits des Wesens Gottes, Bund ist das Offenbarwerden seiner selbst, schreibt Ratzinger in seiner Reflexion über das Bundesthema. Was heute *Bund* genannt wird, ist in der Bibel kein symmetrisches Verhältnis zweier Partner, weil der Gedanke einer Partnerschaft auf gleicher Ebene mit dem biblischen Gottesbild unverträglich ist. Kommt es zu einer Beziehung zwischen Gott und Mensch, dann durch freie Setzung Gottes, dessen Souveränität unangetastet bleibt. Der *Bund* ist eine Gabe der Liebe, Gott bindet sich freiwillig aus Liebe selbst an einen Partner. Israel erkennt in der Selbstbindung das Wesen Gottes; der biblische Gott ist ein Gott-in-Beziehung und dem in sich geschlossenen philosophischen Gott entgegen gesetzt.¹²⁹

Der monotheistische Gott hat seinen Namen¹³⁰ genannt: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“ (*Namen*, 3,14). Mit der Kundgabe des Namens stellt Gott Beziehung her, der Name schafft die Möglichkeit des Anredens und Rufens. Ein *rufbarer* Gott begibt sich in die Menschenwelt und nimmt das Risiko der Beziehung mit ihr auf.¹³¹ „Ich bin, der ich bin“, zitiert Ratzinger die Übersetzung des Gottesnamens.¹³² Dieser Gott *ist* einfach. „Ich bin’s“, sagt er und zeigt damit seine immerwährende Präsenz.¹³³ Ein in der Anrufbarkeit zugänglicher Gott tritt in die Relation der Mitexistenz, aber Gott wurde erst anrufbar, indem er seinen Namen selbst bekannt gab. Relation kann also nur von Gott aus hergestellt werden. In der Religion ist Gott einer, der sich offenbart und nennt, und nicht einer, der erdacht wird; Beziehung zwischen Mensch und einem gedachten Gott ist absurd. Es ist ein kühnes Wagnis des Monotheismus, das Absolute als den Absoluten anzusprechen, aus dem Gott der Philosophen, den

¹²⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 1. Aufl. Hagen 1998: Verlag Urfeld GmbH. S. 77ff.

¹³⁰ In der jüdischen Tradition ist der Name Gottes unaussprechlich und als Vorkehrung gegen eine Verdinglichung zu sehen. Das Tetragramm JHWH hat keine Vokalisierung, daher weiß man nicht, wie es ausgesprochen wird. In der Septuaginta, der Vulgata und der Luther-Bibel wird der Gottesname mit Adonai – Herr – übersetzt. Moses Mendelssohn übersetzt Gott mit „Der Ewige“.

¹³¹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 177f.

¹³² Zum Gottesnamen: „Sein Name ist Geheimnis, sein Name stellt ihn heraus aus jeder Vergleichbarkeit. (...); er ist immer Gegenwart: ‚Ich bin‘.“ (Joseph Ratzinger: *Der Gott Jesu Christi*. Betrachtungen über den dreieinen Gott. 2. unveränd. Aufl. München 1977: Kösel Verlag. S. 17).

¹³³ Buber zum Gottesnamen: Gott muss nicht beschworen werden, er ist ohnehin immer da; man braucht ihn nicht zu suchen, denn es gibt nichts, wo er nicht zu finden ist. (Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 96. „Das Seiende ist da, nichts weiter.“ In: Ebd. S. 132).

deus otiosus, den Gott der Menschen zu machen. Gott wird zu einem welt- und menschbezogenen Gott, der in die Geschichte hineinwirkt. Dass Gott Person ist – ein Ich, das dem Du begegnet –, erfordert eine neue Überprüfung und Durchdenkung der philosophischen Aussagen über Gott, lautet Ratzingers Auftrag an die Philosophie.¹³⁴

Ein Schrei nach dem Du – das ist die gesamte Existenz des Menschen. Fürs erste kann die Einsamkeit des Menschen durch ein menschliches Du gestillt werden, aber jedes Du, das der Mensch findet, erweist sich letztlich als unerfüllte und unerfüllbare Verheißung. Hinter jedem menschlichen Du steht der Ruf nach dem absoluten Du. Beziehungsfähigkeit ist Gottfähigkeit. Durch das menschliche Du verwirklicht sich zwar das Ich, aber der Mensch ist am meisten dann Mensch, wenn er fähig ist, zu Gott Du zu sagen. Im *Vater-unser-Gebet* wird uns erlaubt, mit Gott per Du zu sein, wir dürfen *Vater* zu ihm sagen, dürfen deshalb *Vater* zu Gott sagen, weil es jener zuvor sagte, der es durfte: Jesus.

Durch die Schöpfung redet uns Gott ständig an. Er sagt zu uns: „Sucht mich doch!“ Er läuft uns förmlich nach, damit wir nicht aufhören, ihn zu suchen. Nicht aufhören, ihn zu suchen, den Sinn der Welt, ihn, der jenes Du ist, „das nicht selbst offene Frage, sondern der keines anderen Grundes bedürfende Grund des Ganzen ist“¹³⁵.

Das erste Du des Menschen zu Gott bezeichnet jenen Moment, in dem der Geist in der Welt aufgestanden war; das Wesen von Geist ist *In-Beziehung-sein*. Die Fähigkeit, unmittelbar zu Gott zu sein, ist die Mitte des Schöpfungsglaubens selbst: Der Mensch ist „das Wesen, das in Ewigkeit zu Gott Du sagen soll“¹³⁶. Weil Gott in seinem ganzen Wesen Beziehung ist, schuf er den Menschen, der ebenfalls Beziehung ist. Die ursprünglich lebendige Beziehung mit Gott wurde in der Erbsünde zerrissen, der Mensch verlor die heiligmachende Gnade, Gott wurde dunkel. Seither tritt der Mensch mit der Geburt in eine beziehungsgestörte Welt. Gott versuchte, die gestörte Beziehung wieder neu zu knüpfen und zu heilen und stellte das Du im Mitmenschen hin,

¹³⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. S. 18ff.

¹³⁵ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Berührt vom Unsichtbaren*. S. 221.

¹³⁶ Vgl. Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 160.

sodass sich das Gottesverhältnis über den Menschen entwickeln konnte. Gott wollte, dass er durch Menschen zum Menschen kommt. Im Doppelgebot *Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben* und *Du sollst deinen Nächsten lieben* ist alles enthalten: Gott und der Nächste gehören untrennbar zusammen. Jeder muss zum Nächsten werden, damit jeder seinen Nächsten findet und umgekehrt von ihm gefunden werden kann.¹³⁷ „Gott, der Ferne, hat sich in Jesus Christus zum Nächsten gemacht.“¹³⁸ Es bedarf immer Gottes, um Nächster zu werden. „Dies geschieht im Glauben an Jesus, der Dialog, lebendige Beziehung mit dem Vater ist (...).“¹³⁹ Der Dialog Gottes mit dem Menschen hat in Jesus sein Ziel erreicht¹⁴⁰: „Er, der vom Grund her Beziehung und Bezogensein ist: der Sohn – er stellt die Beziehungen wieder richtig.“¹⁴¹

Ratzinger verwendet eine wunderbare Metapher, um die Möglichkeit menschlicher Selbsttranszendenz zu symbolisieren: Jeder Einzelne muss aus der Verslossenheit in sich selbst heraustreten, muss seinen eigenen Exodus gehen, um ins *Gelobte Land* zu gelangen. Das Grundgesetz der Selbstüberschreitung ist der Weg in die Liebe hinein und mit dem Sichverlieren verbunden, also mit der Mühsal eines Exodus. Aus dem Raum der Liebe verstoßen zu sein – das wäre die absolute Leere, das wäre die Hölle. Die erlösende Tat Jesu Christi besteht darin, dass er uns das Geliebtsein von Gott begreifbar macht und das Heil bringt.¹⁴²

3. Komparation: Schöpfung

Am komparativen Vorgehen lässt sich beweisen, dass Buber und Ratzinger die dialogische Verfasstheit des Menschen bereits aus der Schöpfung herleiten. *Im Anfang ist Beziehung* gilt für Ratzinger wie für Buber *Im Anfang ist das Wort*. Beziehung und Wort lassen sich nicht auseinander nehmen und sind aufeinander verwiesen. Gott, dessen performatives Wort Schöpfung begründet, setzt ein selbständiges Gegenüber in die Welt, zu dem er in Beziehung tritt. Die erste Bewegung der Schöpfung ist Trennung, *Weg-Bewegung* in die

¹³⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 235ff.

¹³⁸ Ebd. S. 241.

¹³⁹ Ebd. S. 313.

¹⁴⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 247.

¹⁴¹ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 75.

¹⁴² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 161f.

Selbständigkeit; die zweite Bewegung ist *Zu-Wendung* zum abgerückten Seienden. „(...) dem abgerückten Zusammenhang des Seienden wendet sich der Mensch zu und tritt zu ihm in Beziehung.“¹⁴³ Erste und zweite Bewegung sind nicht als zeitliche Abfolge zu verstehen, die erste ist nur Voraussetzung der zweiten Bewegung, wann sie erfolgt, ist nicht relevant. Mit dem Zeitpunkt der Manifestation der zweiten Bewegung setzt die eigentliche Geschichte des Geistes ein: Der Mensch kann distanzieren und diesen Akt selbst mit dem Willen zur Beziehung füllen.¹⁴⁴ Gott und der Mensch, die „Wesensgleichen“¹⁴⁵, „sind die zwei Träger der Urbeziehung, die von Gott zum Menschen Sendung und Befehl, vom Menschen zu Gott Schauen und Vernehmen, zwischen beiden Erkenntnis und Liebe heißt“¹⁴⁶.

Aus christlicher Sicht gibt es ein Ich und Du in Gott selbst – deshalb benützt Gott den Plural in *Genesis* 1,26, konstatiert Ratzinger; Dialog ist in Gott selbst angelegt und durch die Gottebenbildlichkeit dem Menschen immanent. Da Gott substantial gesehen Einer ist, es in ihm jedoch das Phänomen des Dialogischen gibt, erhielt das christliche Denken in der Kategorie der *Relatio* eine neue Bedeutung. Die Erfahrung eines dialogisierenden Gottes, der zugleich *Logos* und *Dialogos* ist, sprengte die antike Aufteilung in Substanz und Akzidentien; seither steht neben der Substanz die *Relatio* als eine ursprüngliche Form des Seins. Durch die christliche Trinitätslehre tritt *Relatio* aus dem Substanz-Akzidenz-Schema heraus, Gott wird *relatio subsistens*. Die *drei Personen* in Gott sind nicht Personen im modernen Sinn, sondern Bezogenheit, *Relatio*. Im „Hin-sein“ zum Sohn ist Gott Vater, im „In-sein“ seiner selbst ist er einfach Gott.¹⁴⁷ In Gott selbst findet der Dialog der Liebe statt, ja, Gott selbst *ist* dieser Dialog.¹⁴⁸ Die Trinität und Jesus, der als personifiziertes Du Gottes verstanden wird, stellen für das Judentum und für das Denken Bubers eine gewaltige Hürde dar. Ratzingers Aussage „Der Sinn der Welt ist das Du“¹⁴⁹,

¹⁴³ Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 15.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. S. 18f.

¹⁴⁵ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 102.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. S. 102.

¹⁴⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 169f.

¹⁴⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 395.

¹⁴⁹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 72

würde Buber gewiss widerspruchslös bejahen, jenes Du, „das nicht selbst offene Frage, sondern (...) Grund des Ganzen ist“¹⁵⁰.

Das Schöpfungsthema ist für Ratzinger nicht in *einem* hingestellt, es geht mit Israel durch die Geschichte hindurch; der Alte Bund ist ein Unterwegssein mit dem Wort Gottes. Als Weg gehören Altes und Neues Testament zusammen. Darin widerspricht Ratzinger Buber, der behauptet, das Christentum hätte sich vom Alten Testament entfernt: In allen Schriften lehnt Ratzinger Marcion dezidiert ab, er betont Wert und Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Testaments. Das Alte Testament ist für den Christen – im Gegensatz zu Bubers Denken – ein Vorwärtsgen auf Christus zu. Alles Einzelne empfängt seinen Sinn vom Ganzen, von Christus her; der Schöpfungsbericht wird mit Christus neu gelesen.¹⁵¹

Das Christentum hätte sich vom Alten Testament entfernt, so der Vorwurf Bubers, als es in seiner frühen Theologie Offenbarung und Erlösung „im Christus verschmelzen“ ließ; das Alte Testament sei für das Christentum zum Prolog für das Neue zusammengeschrumpft. Offenbarung könne nicht durch eine andere Offenbarung „überboten“ werden, jede gelte gesondert für sich. Die eine Offenbarung in Christi werde vom Christentum absolut gesetzt und dadurch die weitere Geschichte ihres inneren Ernsts beraubt, weil sie nur die Erwartung der Wiederkunft des bereits Gekommenen sei.¹⁵²

Die treue Sonderung von Schöpfung (das Gewordensein), Offenbarung (das Geschehen) und Erlösung (das Werdensollen) sind als Stadien im „Verkehr“ Gottes mit der Welt zu sehen – als „unausweichliches Tor zur biblischen Wirklichkeit“¹⁵³. Gott erneuert alltätlich das Werk des Anfangs, er nimmt gleichzeitig alltätlich das Werk des Endes vorweg. „Wohl ist Schöpfung und Erlösung nur von der Gegenwärtigkeit der Offenbarung aus wahr, aber was Schöpfung, was Erlösung ist, könnte ich nie verstehn, wenn nicht an mir

¹⁵⁰ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 72.

¹⁵¹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 20.

¹⁵² Vgl. Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 193.

¹⁵³ Martin Buber: *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*. In: *Werke*. 2. Bd. *Schriften zur Bibel*. München 1964. Kösel Verlag und Heidelberg: Lambert Schneider GmbH. S. 849-869; S. 855.

Schöpfung, an mir Erlösung geschähe.“¹⁵⁴ Bubers Verständnis von Schöpfung, das im Chassidismus seine Wurzeln hat, entspricht diesem Gedankengang völlig und wird durch den für das Judentum so bedeutsamen Gedanken massiv untermauert: „Gott will zum Werk an der Vollendung seiner Schöpfung den Menschen brauchen.“¹⁵⁵

In den *Vier Münchener Fastenpredigten* betont Ratzinger die „Dringlichkeit des Schöpfungsglaubens“¹⁵⁶, der mit Erlösung zusammen gedacht wird und damit in Gegenposition zu Buber steht. Obwohl Schöpfungsspiritualität und christlicher Erlösungsglaube verschiedentlich gegeneinander ausgespielt werden, sind Schöpfung und Erlösung in ihrer Ganzheit zu sehen. Dadurch kommt Schöpfung zu ihrem Recht und wird der Mensch wahr, das heißt erlöst.¹⁵⁷ Dass Gott den Menschen zur Vollendung seiner Schöpfung braucht, ja dass Gott den Menschen überhaupt braucht, ist ein genuin jüdischer Gedanke und dem christlichen Denken Ratzingers fremd: „Gott bedarf nicht der Welt. Das hat der christliche (...) Glaube immer sehr nachdrücklich herausgehoben.“¹⁵⁸

Von der Schöpfung her ist der Mensch bereits zum Dialog gerufen, eine Auffassung, die beiden Denkern gemeinsam ist. Was die Tradition des Judentums anbelangt, zeigt sich die dialogische Verfasstheit des Menschen vom Schöpfungsbeginn an; davon zeugt das Volk Israel. Schließlich sind für Buber die *großen Äußerungen* des Judentums, mit den biblischen beginnend und mit den chassidischen endend, das „stärkste mir bekannte Zeugnis für den Primat des Dialogischen“¹⁵⁹. Für Ratzinger und das Christentum geschieht Dialog durch und in Christus. „Die volle Menschwerdung des Menschen setzt die Menschwerdung Gottes voraus“; jener Anfang, die Schöpfung, kommt in die höchste Möglichkeit, „als erstmals ein Wesen aus Staub und Erde (...) Du zu Gott zu sagen vermochte“, ¹⁶⁰ und im voll realisierten Dialog, manifestiert in der Person Jesu. Ratzinger argumentiert, dass der Mensch den in der ersten Sünde abgebrochenen Dialog von sich aus niemals wieder hätte aufnehmen können.

¹⁵⁴ Martin Buber: *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*. S. 855f.

¹⁵⁵ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 24.

¹⁵⁶ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 11.

¹⁵⁷ Vgl. ebd. S. 11.

¹⁵⁸ Joseph Ratzinger: *Gott und die Welt*. S. 86.

¹⁵⁹ Vgl. Martin Buber: *Antwort*. S. 638.

¹⁶⁰ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 221.

„Der Grunddialog, der den Menschen allererst als Menschen konstituiert, geht bruchlos über in den Gnadendialog, der Jesus Christus heißt.“¹⁶¹ Bubers Haltung zur Erbsünde ist hingegen pelagianisch: Die Erbsünde verdarb die menschliche Natur nicht. Buber bezweifelt, dass der Mensch etwas so Ungeheures gegen Gott bewirken konnte, nämlich die ursprüngliche Schöpfungsintention Gottes zu zerstören. Bei ihm braucht es keinen *Gnadendialog* in Christus, er äußert seinen tiefen Respekt Jesus gegenüber in *Zwei Glaubensweisen*: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, (...). Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden (...).“¹⁶² Gott ist im Christentum ausschließlich „im Anschluss an ihn, den Christus, anredbar (...); der ‚Weg‘ zum Vater ging nur noch durch ihn“¹⁶³. Als Kenner des Neuen Testaments sieht Buber die christliche Position in der Aussage des *Johannes* 14,6 gegeben: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ Der jüdische Gott ist dagegen ein unmittelbarer, er ist dem Menschen stets ein Gegenüber und ohne Zwischeninstanz ansprechbar. Missverständlich ist Buber allerdings mit der Aussage, dass alles Mittel Hindernis ist und nur dort, wo alles Mittel zerfallen ist, Begegnung geschehen kann.¹⁶⁴ Welt und Du werden von Buber häufig als Mittler zu Gott genannt. Da die Welt Gottes Welt ist, ist sie es wiederum selbst, die mittelnd vor Gott hinführt: „(...), in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise. (...) Durch alle (Sphären, Anm. d. Verf.) strahlt die eine Gegenwart.“¹⁶⁵ Das Mittlertum ist die unvermittelte Wirklichkeit der Welt; sie vermittelt nichts anderes als ihre eigene Unmittelbarkeit zu Gott. Weltbeziehung ist Mittler zur Gottesbeziehung. Andernorts heißt es: „Die Geschöpfe sind mir in den Weg gestellt, damit ich, (...), durch sie und mit ihnen zu Gott finde.“¹⁶⁶ Dem geeinzelden Du kommt ein „Mittlertum“ zu, das uns zum ewigen Du führt: „Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die

¹⁶¹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 338.

¹⁶² Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. Mit einem Nachwort von David Flusser. 2. Aufl. Gerlingen 1994: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 15.

¹⁶³ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 12.

¹⁶⁴ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 19.

¹⁶⁵ Ebd. 120f.

¹⁶⁶ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 218.

Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen (...).“¹⁶⁷ Moltmann folgert aus der Geschichte der Divergenzen zwischen Christentum und Judentum: „Der Jude hat seine Existenz vor Gott in sich selbst. Der Christ hat seine Existenz vor Gott und Christus.“¹⁶⁸

Buber spricht als Philosoph und betont häufig, keine Lehre vom Urgrund zu bieten. Er fühle sich dazu weder befähigt noch befugt, dafür sei die Theologie zuständig, und er zeuge nur für jene Begegnung, in der alle Begegnungen gründen.¹⁶⁹ Schöpfung – das ist die „Einsetzung der konkreten Wirklichkeit“¹⁷⁰, von der der philosophierende Mensch absehen müsse, wollte er philosophieren. Philosophieren beginne mit einem „elementaren Abstraktionsakt“¹⁷¹, was nicht einfach die innere Bewegung des Menschen, sich über die konkrete Situation in die Sphäre der strengen Begrifflichkeit zu erheben, sondern das von den Bedingtheiten befreite Sein als Gegenstand des Denkens bezeichne. Philosophie ist auf der Voraussetzung aufgebaut, das Absolute im Allgemeinen zu sehen. Im Gegensatz dazu muss die Religion behaupten, dass sie den Bund des Absoluten mit dem Konkreten schließt. Die Frage, ob das Allgemeine auch Anteil an der Wirklichkeit hat, im scholastischen Universalienstreit oft gestellt, spiegelt das uralte *Gefecht* zwischen Philosophie und Religion.¹⁷²

Über den für das jüdische Verständnis typischen Gedanken des Zimzum¹⁷³ in der Schöpfung meint Buber: Die Selbstbeschränkung Gottes ergibt sich gleichsam von selber, indem er die Welt von sich absetzte, als er die Welt schuf. Wohl bleibt er in sich der *Schrankenlose*, aber er muss sich beschränken, weil jetzt Welt da ist. Es liegt allerdings im Willen Gottes, die Welt zu schaffen und seinen Geschöpfen wohl zu tun. Durch die Sünde verwirkte der Mensch, Empfänger des „schrankenlosen Lichts“¹⁷⁴ zu werden; die

¹⁶⁷ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 91.

¹⁶⁸ Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1972: Chr. Kaiser Verlag. S. 99.

¹⁶⁹ Vgl. Martin Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft*. S. 1112f.

¹⁷⁰ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 48.

¹⁷¹ Ebd. S. 48.

¹⁷² Vgl. ebd. S. 48ff.

¹⁷³ Zum Gedanken des Zimzum – Kontraktion – sagt Gershom Scholem: „Es ist damit eine Konzentration des göttlichen Wesens auf sich selbst gemeint, ein Hinabsteigen in seine eigenen Tiefen, eine Verschränkung seines Wesens in sich selber (...).“ (Gershom Scholem: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1970: Suhrkamp Verlag. S. 85).

¹⁷⁴ Mit dem „schrankenlosen Licht“ ist im Chassidismus die Tora gemeint. (Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 166).

Beschränkung ist eine begrenzte. Warum wurde die schrankenlose Gottheit zu einer eingeschränkten und von einer absoluten Person ohne Gegenüber zu einer, der ein Empfänger gegenüber steht? „Aus Güte“ und „aus Verlangen nach dem Empfänger, dem sie ihr Licht schenken könnte“¹⁷⁵. Beide Antworten sind eine einzige, es gibt nämlich keine vollkommene Liebe ohne Gegenseitigkeit.¹⁷⁶ Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch ist für Ratzinger ebenfalls „die Mitte des Schöpfungsglaubens überhaupt“¹⁷⁷. Beziehung ist möglich, wenn sich die Partner füreinander frei entscheiden können, und das ist von Anfang an der Fall, weil Freiheit eine Gabe der Schöpfung ist. Die dialogische Verfasstheit des Menschen, im Anfang in den Menschen eingeschrieben, wird in der Gegenseitigkeit wahr.

Von der christlichen Mystik und Theologie aufgegriffen, verbindet sich die Grundvision des Zimzum mit dem Gedanken der göttlichen Kenose. In der Schöpfung – sei sie nun mit der Selbsteinschränkung Gottes begründet oder nicht – steht der göttlichen Allmacht die Schöpfung selbst gegenüber. Der Gedanke des Zimzum ist in der Trinitätslehre überflüssig, weil Gott kein in sich stehendes Absolutum, sondern immer schon ent-äußert ist. Die göttliche Person empfängt ihr Gottsein von den beiden Anderen her und schenkt sie ihnen; die Personen in Gott gewähren von ihrer innersten Eigenart Raum neben sich. Gott muss sich nicht erst einschränken, um den Geschöpfen Platz zu gewähren. Trinitarisches Zimzum ist nicht Zurücknahme, es ist Hineinnahme, Nähe, Teilhaben-Dürfen. Nicht die Idee des Zimzum, sondern ein trinitarischer Gottesbegriff zeigt den *Selbstand* der Schöpfung.¹⁷⁸ Auffallend ist, dass Buber den Gedanken des Zimzum vertritt und nahe an trinitarischen Denkstrukturen des Christentums sagt: Man muss „von einem Verhältnis in Gott selbst, also, wie man zu sagen pflegt, zwischen Attributen Gottes, richtiger: zwischen Gott als einem Vorsehenden und Gott als einen Freigebenden reden“¹⁷⁹.

Gott gibt den Menschen zum dialogischen Sein frei; verwirklichen kann der Mensch seine dialogische Verfasstheit in der Welt. In all seiner Bedingtheit

¹⁷⁵ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 169.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. S. 163ff.

¹⁷⁷ Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 160.

¹⁷⁸ Vgl. Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott*. S. 232f.

¹⁷⁹ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 160.

transzendiert sich der Mensch selbst, er rührt durch seinen dialogischen Charakter an die Absolutheit. Trotz seiner Einzigartigkeit findet er nie ein Sein in der Welt, das in sich ganz ist. Erst im Verhältnis zu einem anderen Selbst wird der Mensch ganz, sei es noch so begrenzt und bedingt. „(...), im Miteinander wird Unbegrenztes und Unbedingtes erfahren.“¹⁸⁰ Als Mensch ist er verloren, wenn er nicht mehr mit seinem ganzen Wesen zu einem anderen Menschen Du sagen kann; dann ist er nur ein Schein des wirklichen Lebens.

3.1 Anfang

Bubers Formulierung *Im Anfang* ist inspiriert vom Prolog des Johannes-Evangeliums: „Im Anfang war der Logos – das Wort (...)“ (*Joh* 1,1). Gott ist demnach weniger als Ausgangspunkt der Schöpfung zu begreifen denn als ihr Vollzug. Die Formulierung *Im Anfang* lässt keinen Unterschied zwischen Gott, dem Logos, und dem Anfang selbst zu. Damit befindet sich Buber in der Nähe des christlichen Schöpfungsverständnisses von Ratzinger.

Die Möglichkeit des Anfangens, die Chance des Neu-Anfangen-Könnens zeichnet einen tröstlichen und hoffnungsvollen Lebensweg jedes einzelnen Menschen vor. Nicht einmalig, *allmalig* steht es der Kreatur frei, Gott zu wählen oder ihn zu verwerfen.¹⁸¹ Dass Gott den Menschen um des Anfangens willen erschaffen hat, steht im Zentrum der Idee des Anfangs, ist ein genuin jüdischer und ein Buber-Gedanke, der sich im christlichen Schöpfungsdenken nicht finden lässt. Der christliche Schöpfungsglaube führt nach Ratzinger die gesamte Seins-Wirklichkeit auf eine sie setzende Freiheit zurück, die am Anfang allen Seins steht. Schöpfung ist von der Freiheit in Freiheit gesetztes und in Verantwortung gerufenes Sein. Am Anfang liegt im christlichen Konzept der Schwerpunkt auf Freiheit als *Schöpfungsgabe* der Schöpfung. Im Sein gehalten wird die Schöpfung durch die vorbehaltlose Anerkennung Gottes; Gott will die Schöpfung, und der Mensch ist aufgerufen, das Bejahtsein anzunehmen.

¹⁸⁰ Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 102f

¹⁸¹ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 23.

Wie Buber betont Ratzinger den prägenden Gedanken des frühen Judentums, der Schöpfung der materiellen Welt sei die Tora vorausgegangen: „*Gott sah in die Thora, sagt man, und schuf nach diesem Bauplan die Welt.*“¹⁸² Mit der Tora wurde die Welt erschaffen, die Welt ist eine Stätte für sie.¹⁸³ Die Liebesgeschichte Gottes mit Israel besteht in der Gabe der Tora; Gott öffnet die Augen der Menschen für ihr wahres Wesen.¹⁸⁴ Der Unterschied zwischen beiden Denkern eröffnet sich in Ratzingers Analyse: Wohl ist die Tora *Brot* von Gott her, aber sie zeigt uns nur den Rücken Gottes, sie ist „Schatten“¹⁸⁵, denn das Brot Gottes ist jener, der von sich sagt: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmermehr dürsten.“ (Joh 6,35). Explizit weist Ratzinger darauf hin, dass Johannes schon den ersten Satz der Tora bewusst aufnahm; die Tora verweist bereits auf den eigentlichen Sinn der Welt: „Gott hat die Welt erschaffen, um ein Mensch zu werden (...).“¹⁸⁶ Die Schöpfung ist demnach ein Vorentwurf auf den endgültigen Menschen hin, der letztlich mit Christus und darin mit Gott selbst eins werden kann. *Im Anfang* bedeutet eine Verwiesenheit der Schöpfung auf Christus, den „zweiten Adam“¹⁸⁷. „Ein Wesen des Übergangs“¹⁸⁸ ist der Mensch bis zum Einssein mit Gott, er ist noch nicht er selbst, er muss es erst endgültig werden. „Hier tritt mitten im Schöpfungsgedanken bereits das österliche Geheimnis, (...).“¹⁸⁹ Jesus Christus als Ziel der Schöpfung¹⁹⁰ – mit diesem Gedanken erreicht Ratzinger wohl die weiteste Buber-Ferne. Heil in Christus und damit „die Gottebenbildlichkeit als Erwartung“¹⁹¹ ist bei Ratzinger im christologischen Sinn und in der Schöpfung angelegt. Christus ist Ziel der Schöpfung und der wirkliche Anfang.¹⁹²

Ohne von Gott am Anfang in Freiheit gesetzt zu sein, könnte der Mensch zu Gott nicht Du sagen; ein Dialog zwischen Gott und Mensch wäre unmöglich. Menschwerdung besteht im Aufstehen des Geistes, der sich und Gott zu

¹⁸² Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 97.

¹⁸³ Vgl. ebd. S. 97.

¹⁸⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 24.

¹⁸⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 312.

¹⁸⁶ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 38.

¹⁸⁷ Ebd. S. 52.

¹⁸⁸ Ebd. S. 52.

¹⁸⁹ Ebd. S. 52.

¹⁹⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. S. 436.

¹⁹¹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 33.

¹⁹² Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 248.

verstehen versucht und der jenes Wesen ausmacht, „das in Ewigkeit zu Gott Du sagen soll“¹⁹³. Der dialogische Gedanke Ratzingers, der den Anfang der dialogischen Verfasstheit des Menschen postuliert, steht in vollkommener Buber-Übereinstimmung. Dass *Im Anfang* bereits die Potentialität zur Erlösung liegt, allerdings ohne Christus, sieht Buber so: Das Licht, das in die Welt kommt, ist Offenbarung und Erlösung zugleich, in seinem In-die-Welt-Kommen offenbart sich Gott, und dadurch allein wird die Seele erlöst: „Schöpfergott“ und „Erlösergott“ sind eins.¹⁹⁴ Im Durchdrungensein der dialogischen Situation gründet sich das unzerstörbare Wissen des Judentums auf die „Dreiheit im Dreiklang der Weltzeit: Schöpfung, Offenbarung, Erlösung“¹⁹⁵.

3.2 Tat

Im Judentum ist die Tat Lebenszentrum der Religiosität, sie ist etwas typisch Jüdisches und zeugt für ein „g r o ß e s Judentum“, erläutert Buber in *Drei Reden über das Judentum*. „Im Mittelpunkt des Urchristentums steht die Tat“¹⁹⁶, es lehrte noch die „Unbedingtheit der Tat“¹⁹⁷. Erst im synkretistischen Christentum des Abendlandes wurde der dem Okzidental vertraute Glaube zur Hauptsache. Die *Tat* als Urjüdisches steht versus *Glauben* als Christliches.¹⁹⁸ Buber hält mit Paulus (*Römer* 3,22)¹⁹⁹ fest, dass im späteren Christentum an die Stelle des Lebens aus dem Tun das Leben aus dem Glauben trat; aus ihm allein komme die Gerechtigkeit Gottes und seine Rechtssprechung des Menschen. Dieser Glaube ist allerdings der Glaube an den Gekommenen, an den am Kreuze Gestorbenen und Auferstandenen.²⁰⁰ Der jüdische Mensch repräsentiert hingegen den motorischen Menschen in seiner deutlichsten Ausprägung, das Tun ist ihm wichtiger als das Erleben.²⁰¹

Buber bezieht sich in seinen Analysen und Argumenten oft auf den Unterschied des griechischen Denkens – Nährboden für christliches Denken – zum

¹⁹³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 160.

¹⁹⁴ Vgl. Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 193.

¹⁹⁵ Ebd. S. 193.

¹⁹⁶ Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. S. 83.

¹⁹⁷ Ebd. S. 84.

¹⁹⁸ Vgl. ebd. S. 83ff.

¹⁹⁹ „Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus für alle [und über alle], die [an ihn] glauben.“

²⁰⁰ Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 53f.

²⁰¹ Vgl. Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 51.

jüdischen Denken: *Athen versus Jerusalem* heißt das im Sprachgebrauch des Judentums. Der Grieche will die Welt bewältigen, der Jude will sie im Tun vollenden; für den Griechen ist Welt da, für den Juden *wird* sie; der Grieche steht der Welt gegenüber, der Jude ist ihr verbunden. „(...)“; für den Griechen ist die Tat in der Welt, für den Juden ist die Welt in der Tat.“²⁰² Buber bezeichnet den Juden als den „offenbarsten Widerpart des Griechen“²⁰³.

Gott durch jeden reinen Akt erreichen zu können sowie die Tat des Menschen zum Faktor der Erlösung zu machen, ist ein weiterer bedeutsamer Unterschied zur Theologie Ratzingers, der die Erlösung des Menschen naturgemäß im Erlöser selbst, also in Jesus Christus, sieht. Jakob Taubes wirft Buber in *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie* vor, er postuliere „das menschliche Handeln als Agent der Erlösung“²⁰⁴. Buber entgegnet: Selbstverständlich liegen alle menschlichen Entscheidungen und Handlungen in Gottes Hand. Dem Willen Gottes wird keine Abhängigkeit vom Menschenwillen zugeschrieben; wenn das Volk sich zu Gott umkehrt, kehrt sich Gott ihm zu. Fern jeglicher Dialektik waltet das „Geheimnis der Urbeziehung zwischen Gott und Mensch, je und je sich in Momenten faktischen Geschehens in Biographie und Geschichte kundgebend“²⁰⁵.

Dass Ratzinger in seiner ersten Enzyklika den *Mut zum Handeln* betont, belegt, wie sehr es ihm um die Basis des gelebten, gefeierten, besungenen und bedachten Glaubens und nicht um Dogmen geht. Mit dem Grundsatz „Mut zum Glauben und Mut zum Handeln“²⁰⁶ bewegt sich der Papst deutlich auf das Judentum zu, dem gerechtes Tun immer wichtiger war als richtiges Denken, analysiert Wolfgang Treitler.

Bubers „mit Gottes Tat im Bunde“²⁰⁷ steht Ratzingers Analogiedenken, wie er es in seiner Regensburger Rede vertritt, nahe: „(...) daß es zwischen Gott und uns (...) eine wirkliche Analogie gibt, in der zwar (...) die Unähnlichkeiten

²⁰² Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 53.

²⁰³ Ebd. S. 53.

²⁰⁴ Jakob Taubes: *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. S. 398-413; S. 405.

²⁰⁵ Vgl. Martin Buber: *Antwort*. S. 625.

²⁰⁶ Vgl. Wolfgang Treitler: *Liebe und Liebe*. In: *Die Furche*. Die österreichische Wochenzeitung. H. Nußbaumer und W. Stadler (Hg.). Nr. 5/2. Februar 2006. Wien: Styria Verlag. S. 11.

²⁰⁷ Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 54.

unendlich größer sind als die Ähnlichkeiten, aber eben doch die Analogie und ihre Sprache nicht aufgehoben werden.“²⁰⁸ Ratzinger sieht ähnlich wie Buber den Menschen als Mitarbeiter an der Schöpfung, doch Gott gibt dem menschlichen Tun Richtung und Maß.²⁰⁹ Dass Gott unser Tun braucht, um die Schöpfung zu vollenden – diesen Gedanken findet man bei Ratzinger nicht. Die Vollendung der Schöpfung liegt allein im Glauben, nicht im Tun. Im Christentum heißt es Glaube versus Tat: Erst der Glaube öffnet die Tür zum Verstehen, mit dem Glauben unterwerfe ich mich dem, den ich nicht verstehe, und daher weiß ich, „daß ich gerade dadurch die Tür zum richtigen Verstehen öffne“²¹⁰, begründet Ratzinger die christliche Position.

Handeln in Gebrochenheit und eine geminderte Entscheidungsfähigkeit des Menschen als Folge der Sünde, der innere Widerspruch sowie ein Gesetz der Grausamkeit – ein Rätsel der Schöpfung. Ratzinger sieht das ebenso: „Die Schöpfung spiegelt nicht mehr den reinen Willen Gottes, das Ganze ist irgendwie verzerrt.“²¹¹ Die Frage, wer uns von diesem inneren Widerspruch erlöst, wird von Ratzinger – nicht im Einklang mit Buber – beantwortet: „Wer erlöst mich denn von diesem inneren Widerspruch!? Und das ist der Punkt, an dem Paulus Christus eigentlich erst richtig begriffen hat – und von dem aus er dann Christus als die erlösende Antwort in die damalige heidnische Welt hineingetragen hat.“²¹²

Das einheitsstiftende Prinzip der vergangenen und gegenwärtigen Geschichte beruht auf einer einzigen Tat, auf dem historischen Christusereignis: der *Christustat*. „Das bedeutet dann, daß die im Alten Testament geschehenen Taten auf einer zukünftigen Tat fußen und erst von ihr her richtig verstanden werden können.“²¹³ Ratzinger legt weniger Augenmerk auf das menschliche Tun als vielmehr auf das göttliche, das sich durch Jesus vermittelt: „Göttliches Handeln ist immer gott-menschliches Handeln, also durch einen anderen

²⁰⁸ Christoph Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg 2007: Verlag Friedrich Pustet. S. 20.

²⁰⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 24.

²¹⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Salz der Erde*. S. 35f.

²¹¹ Joseph Ratzinger: *Gott und die Welt*. S. 69.

²¹² Ebd. S. 44.

²¹³ Joseph Ratzinger: *Schriftauslegung im Widerstreit*. S. 39.

Menschen (den Gott-Menschen Jesus Christus in seiner Leiblichkeit) vermitteltes Handeln.“²¹⁴

Wir sind zwar auf die Gnade Gottes angewiesen, sagt Buber, aber wir vollziehen Gottes Willen nicht, wenn wir uns auf die Gnade verlassen, nicht bei uns beginnen und selber *tun*. Erst das Tun führt uns der Gnade zu.²¹⁵

3.3 Umkehr

Die Geschichte der jüdischen Prophetie ist zugleich eine Geschichte der jüdischen Theologie. *Umkehr* ist eine typisch geistesgeschichtliche Kategorie der Prophetie, die in der Geschichte des Judentums eine alte und vielgestaltige Tradition hat, im Christentum aber erstaunlich wenig theologische Aufmerksamkeit bekommt. In der *Umkehr* erhebt sich die Frage, ob ich das Neue wage oder mich ins Unvermeidliche meines So-Seins füge; sie stellt die Frage, in welcher Beziehung dieser Augenblick zum Kommenden gesehen wird. Der Mensch als *Überraschungszentrum der Schöpfung* zeigt die Absicht der Schöpfung – die Freiheit.²¹⁶

Nach Buber ist die urchristliche Bewegung von den Prinzipien der Umkehr und Tat getragen. Das dauernd Zeugende im Christentum beinhaltet jüdisches Urgut, Jesu erstes Wort in der Predigt bei den Synoptikern hieß: Kehret um! Es ist das Grundwort der Propheten. „Die Schwungkraft der Botschaft Jesu ist die altjüdische Forderung der unbedingten Entscheidung, die den Menschen wandelt und ins Gottesreich hebt. Und sie ist die Schwungkraft des Christentums geblieben, auf die es zurückgreift, sooft es sich erneuern wollte – und wenn es sich noch so sehr zu entjuden vermeinte.“²¹⁷

Der *Umkehr* in der jüdischen Prophetie steht der Begriff *Reue* in der christlichen Theologie gegenüber. Beide Begriffe sind in verschiedenen Kontexten verständlich und besitzen eine unterschiedliche Dynamik. Reue zieht Buße

²¹⁴ Joseph Kardinal Ratzinger: *Kirche, Ökumene und Politik*. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987: Johannes Verlag. S. 120f.

²¹⁵ Vgl. Martin Buber: *Die Brennpunkte der jüdischen Seele*. S. 200.

²¹⁶ Vgl. Martin Buber: *Sehertum*. S. 51ff.

²¹⁷ Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 56.

nach sich und ist als deren Vorbedingung zu sehen. In ihr gesteht der Mensch falsches Handeln ein und bedauert es. Sie signalisiert einen Gesinnungswandel und beinhaltet die Hinwendung zu Gott, womit sie der Umkehr sehr ähnlich wird.²¹⁸ Der Ruf nach Umkehr wie der Ruf nach Reue und Buße kommen aus dem Wunsch zur Wiederherstellung einer gestörten Beziehung. Die Umkehr weist allerdings den Weg in eine neue Zukunft; Buße jedoch zwingt den Blick zurück und zu einer Handlung, die als Wiedergutmachung zu verstehen ist. Das Thema Buße ist im katholischen Bereich belastet durch die Assoziation des *Bezahlenmüssens* für ein strafwürdiges Vergehen, das auf die Tilgung einer Schuld hinzielt. Buße ist Leistung, mit der Gott *versöhnlich gestimmt* werden kann. Zentrum dieses Gedankens ist Jesus Christus, der den Weg zur Umkehr eröffnet und ermöglicht.²¹⁹

„Im Glauben an Jesus Christus besteht unsere Bekehrung“²²⁰, lautet das Thema einer Ansprache von Benedikt XVI. am Fest der Bekehrung des Apostels Paulus. Paulus' Bekehrung besteht im Glauben an Jesus; Umkehren bedeutet für jeden Christen, daran zu glauben, dass Jesus sich im Tod am Kreuz hingegeben hat. Im Augenblick der *Kehre* versteht Paulus, dass Heil nicht von den guten Werken allein abhängt, sondern vom Glauben an Jesus; Umkehr wird zu einem einmaligen Ereignis. Bei Buber und im Judentum geschieht Umkehr immer wieder. Umkehr liegt im Bereich des Ethischen, sie liegt in der Befolgung der Tora.

In den Paulus-Briefen ist kaum von Umkehr die Rede, stellt Buber fest; Paulus kennt nur den Anschluss an Christus, durch den allein das Grundverhältnis zu Gott wieder hergestellt wird. Eine eschatologische Vergebung gibt es für jene Menschen, die sich zu Christus bekennen. Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch im Gebet²²¹, von Jesus selbst bekundet, findet sich bei Paulus nicht. Die Äußerungen des *christlichen Pneumatikers* stehen außerhalb einer

²¹⁸ Im Christentum ist der Aschermittwoch ein Tag des Aufrufs zur Umkehr. Das Aschenkreuz ist „Zeichen unserer Umkehr und Buße“, predigt Papst Benedikt XVI. in der römischen Stationskirche *Santa Sabina* auf dem Aventin. (Vgl. Papst Benedikt XVI.: „*Kehrt um zu mir von ganzem Herzen*“. Predigt von Papst Benedikt XVI. am 25. Februar 2009. In: *L'Osservatore Romano*. 6. März 2009/Nummer 10. S. 2).

²¹⁹ Vgl. Jürgen Werbick: *Buße*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Bd. 3. völlig neu bearb. Aufl. W. Kasper (Hg.) mit K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter. Freiburg/Basel/Rom/Wien 1994: Herder Verlag. S. 824-834; S. 829f.

²²⁰ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jahrgang – Nummer 5 – 30. Januar 2009. Redaktion: I-00120 Vatikanstadt. Ostfildern 2009. Schwabenverlag. S. 1.

²²¹ Mt 6,8: „Werdet daher nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr nötig habt, ehe ihr ihn bittet.“

Unmittelbarkeit. In der Unmittelbarkeit ist es möglich, Gottes Grimm und seine Zärtlichkeit in einem zu erfahren, beides ist untrennbar; es gibt für den Juden keinen Gott des Zorns, der einen Mittler bedingt.²²² Im Konzept der *jüdischen Umkehr* bedarf es keines Mittlers. Der Mensch schafft in seiner Entscheidung die Wende, er hat, allein auf sich gestellt, die Kraft zur Umkehr – oder er hat sie eben nicht. Sowohl der Weg Bubers als auch der Ratzingers können den Weg zur Erlösung eröffnen: Nach Buber heißt die Gottesseite der weltlichen Umkehr Erlösung, der Umkehrende wirkt mit an der Erlösung der Welt. Bei Ratzinger geschieht Erlösung ausschließlich in Christus. Jonas analysiert die Unterschiedlichkeiten wie folgt: Der Christ erwartet das wahre Heil vom Jenseits, für den Juden wieder stellt das Diesseits den Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung dar.²²³

Umkehr ist für Buber etwas Plötzliches und nicht die Summe kleiner Veränderungen, im theologischen Verständnis des Christentums ist sie jedoch ein prozesshafter Vorgang – eine markante Divergenz. Für Ratzinger ist Umkehr ebenfalls ein umfassender und radikaler Vorgang, der die gesamte Existenz betrifft und der plötzlich wie auch allmählich stattfinden kann.²²⁴ Das Wesen des Christentums liegt jedoch darin, dass christliche *metanoia* identisch mit *pistis* ist.²²⁵

Im Kontext der *Umkehr* sind Sündenbekenntnis und Buße anzutreffen. Beten, Fasten und Werke der Nächstenliebe tun – das sind Gelegenheiten zu einem inneren Wandel. Buße tun ist der wirksamste Weg, um sich selbst und die Gesellschaft zum Besseren zu verändern, sagt Ratzinger.²²⁶ Das Konzil von Trient lehrte: „Das ganze christliche Leben ist ein Vorgang der Buße.“²²⁷ Derart verstandene Umkehr, die es erlaubt, Schicksalsschlägen mutiger entgegen zu treten, wird zu einem Mittel der Problembewältigung. Oft genug gehen der Umkehr schwere seelische Erschütterungen voraus, doch in der Umkehr ordnet

²²² Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. 169ff.

²²³ Vgl. Hans Jonas: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. S. 193.

²²⁴ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 57.

²²⁵ Vgl. ebd. S. 65.

²²⁶ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Umkehr zu Gott*. O. S.

²²⁷ Msgr. Oliver Lahl: *Paulusjahr und Ablass – Hindernis oder Hilfe für die Einheit der Christen?* In: *L'Osservatore Romano*. 20. März 2009/Nummer 12. S. 8.

sich das Dasein und bringt das Reine und Höhere zum Vorschein, gibt Ratzinger in seinem Jesus-Buch Hoffnung.²²⁸

Umkehr als Aufbruch zu einem neuen Leben entsteht im Christentum in der Taufe – der Überwindung sündiger Existenz. Taufe ist, so gesehen, eine Art Wiedergeburt. Sogar Jesus folgt dem Ruf des Täufers Johannes: „Bekehrt euch, denn genahet hat sich das Reich des Himmels.“ (Mt 3,1). Jesus anerkennt seine eigene Taufe als Ausdruck „für das uneingeschränkte Ja zu Gottes Willen, als gehorsame Aufnahme seines Jochs“²²⁹ und als Ausdruck der Solidarität mit den Menschen. Stellvertretend kehrt Jesus für alle Menschen um und übernimmt damit die Last ihrer Schuld, er tritt an den Platz der Sünder. „Die Taufe (Jesu, Anm. d. Verf.) ist Todesannahme für die Sünden der Menschheit, (...).“²³⁰ Ratzinger erläutert mit seiner Interpretation der Bibelstelle *Matthäus* 3,13-17, dass Umkehr den Weg zur Erlösung bereitet. „Christus ruft uns zur Umkehr. Öffnen wir dem Herrn und seiner Botschaft wieder neu unser Herz“²³¹, ruft Benedikt XVI. im *Angelus-Gebet* am 5. März 2006 in Rom den Menschen zu. Das christliche Verständnis von Umkehr, die Jesus stellvertretend für die Menschheit übernimmt, ist für Buber fremd. Jüdische Umkehr ist zwar auf Gott gerichtet, geschieht aber durch sich selbst.

Christ wird der Mensch durch die Taufe, die Wiedergeburt. Christsein kommt demnach dadurch zustande, dass der Mensch sein Dasein *herumwendet*, sich von der Selbstzufriedenheit des bloßen Dahinlebens abwendet und *bekehrt*. Die Taufe bleibt der Beginn einer lebenslangen Bekehrung. Christsein ist keine zufällige Gruppenbildung, es ist eine Wende ins eigentliche Menschsein; der Mensch kommt nicht zu sich selbst, wenn er sich seinem „naturhaften Schwergewicht“ überlässt, er muss sich *wenden*, um diesem Schwergewicht entgegentreten zu können.²³² Taufe ist als Umkehr das erste Zeichen des Christseins und stiftet die Gemeinschaft der Bekehrten in Sakrament und Kirche. Für Ratzinger ist der untrennbare Zusammenhang von Glaube und Umkehr gegeben. Mit der Wende weg vom alten hin zum neuen Menschen in

²²⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 129.

²²⁹ Ebd. S. 44.

²³⁰ Ebd. S. 45.

²³¹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Umkehr zu Gott*. O. S.

²³² Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 317.

Christus ist der Weg ein Weg permanenter Umkehr. Der Mensch betrachtet sein In-der-Welt-sein im Licht des Glaubens. Das Merkmal des Glaubens besteht in der „Kehre“²³³ und der Treue zu dem einen Gott. Im Vorgang der Kehre spielen das Ich und das Du in einer Weise ineinander, die ein ganzes Menschenbild ausdrückt. Es ist *meine* Existenz, die sich wenden muss zur wahren Weise jener Kehre der Existenz, die Christsein meint, so Ratzingers christozentrische Aussagen, die seinem Denken inne, von Bubers Deutung der Umkehr jedoch weit entfernt sind.

3.4 Wort

Der menschliche Logos ist Anrede und Kraft der Hervorbringung von Subjekt und Welt; das angerufene und antwortende Subjekt wird vom Logos ins Sein gerufen. Damit steht Buber dem theologischen Johanneischen Konzept *Im Anfang ist das Wort* sehr nahe. Im Judentum wird Sprache als ein über das Dasein des Menschen und der Welt hinausgreifendes Geschehen erkannt, ein Denkansatz, der das Wort in seiner vollen Dynamik gewichtet, ganz im Gegensatz zur Statik der Logosidee. Wort ist für Buber *Zwiesprache*, im Anruf und in der Antwort gegeben; der Anruf Gottes ergeht an uns in der Sprache der weltlichen Wirklichkeit: „Der Schöpfungsakt Gottes ist Sprache; aber auch jeder gelebte Augenblick ist es. Die Welt wird dem sie wahrnehmenden Menschen zugesprochen, und das Leben des Menschen ist ein Zwiegespräch.“²³⁴ Offenbarung ist ein Dialog zwischen Gott und Mensch in gegenseitiger Verantwortung, weil das Sprechen Gottes dialogisch und auf die Antwort des Menschen ausgerichtet ist. Israel allein zeigt, dass der wirkliche Gott der „anredbare, weil anredende“ ist. „Gott in aller Konkretheit als Sprecher, die Schöpfung als Sprache: Anruf ins Nichts und Antwort der Dinge durch ihr Erstehn, die Schöpfungssprache (...) als Zwiegespräch, die Welt als Wort, – das kundzugeben war Israel da.“²³⁵ Im Judentum wird der Mensch durch das, was ihm widerfährt, angeredet, und sein eigenes Tun und Lassen ist die Antwort auf diese Anrede; alles Weltgeschehen – von der Schöpfung bis zur Erlösung – steht im Zeichen der Sprache und ist ein Zwiegespräch.

²³³ Ratzinger verwendet bewusst den Heidegger'schen Begriff der „Kehre“. (Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 80).

²³⁴ Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 185.

²³⁵ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 12.

Für Buber ist die biblische Schöpfungsgeschichte ein *rechtmäßiges Stammeln*, und er fragt, ob jedem, der die biblische Schöpfungsgeschichte nicht als reines Wort Gottes zu glauben vermag, der Zugang zum Verständnis der Schöpfung versagt bleibt. Der Glaube an Ursprung und Schöpfung kann allein schon daran erfahren werden, dass mit jeder Geburt der Mensch als der Erste in die Welt tritt, ist doch jeder Mensch einzig.²³⁶ Ratzinger vertritt dieselbe Ansicht, wenn er feststellt: Hinsichtlich der Erschaffung des Menschen ist die Schöpfung nicht ein ferner Anfang, sondern sie meint mit Adam jeden von uns. „ (...): jeder Mensch ist direkt zu Gott.“²³⁷ Das Wort *im* Anfang, das Gott ist und schaffend spricht, das schöpferische Potential der Sprache sowie die Anrede als Kraft der Hervorbringung von Subjekt und Welt sind Übereinstimmungen Bubers mit Ratzinger, der das Geheimnis der Sprachwerdung mit dem der Menschwerdung ebenfalls gleich setzt. Von einem Wort jedoch, das Fleisch wurde und unter uns wohnte, wollen Judentum und Buber nichts wissen; das Gottsein Jesu tragen sie nicht mit.

In *Johannes* 1,14 „Und das Wort wurde Fleisch“ liegt das christlich Neue, für das jüdische Denken und für Buber selbst gleichermaßen befremdlich. Die Synthese von *phänomenaler* und *noumenaler* Welt erscheint für den modernen Geist unreal und wird mit dem Selbstbewusstsein moderner Rationalität bestritten. Provokant für jede Geschichte und Kultur, ist der Gedanke der *Fleischwerdung Gottes* ausschließlich mit dem Glauben zu fassen. Eine ungeahnte Weise der Existenz des Menschen ist damit eröffnet, ein Neubeginn in Christus für alle Menschen möglich. Mit der Radikalität einer wirklichen „Fleischesgeburt“²³⁸ geschieht neue Schöpfung, wie Paulus sagt: „Ist also einer in Christus, ist er eine neue Schöpfung; (...).“ (2 Kor 5,17).²³⁹

Dass der endgültige Schöpfungsbericht erst im Johannes-Prolog – „ein wichtiger Auslegungsschlüssel für den Genesis-Bericht“²⁴⁰ – vorliegt, ist für Ratzinger eindeutig, da Johannes vom Alten Testament her denkt, in seiner Argumentationsform tief im Judentum der Zeit Jesu verwurzelt ist und den

²³⁶ Vgl. Martin Buber: *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*. S. 858f.

²³⁷ Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 159.

²³⁸ Joseph Cardinal Ratzinger: *Gott ist uns nah*. Eucharistie: Mitte des Lebens. Stefan Otto Horn und Vinzenz Pfnür (Hg.). Augsburg 2005: Sankt Ulrich Verlag GmbH. S. 21.

²³⁹ Vgl. ebd. S. 18ff.

²⁴⁰ Joseph Ratzinger: *Gott und die Welt*. S. 97.

Schöpfungsgedanken fortführt und vollendet.²⁴¹ Johannes nimmt im Prolog zum Evangelium bewusst noch einmal die Anfangsworte der Bibel auf und liest sie mit Christus neu. „Wir Christen lesen das Alte Testament nicht in sich selbst (...); wir lesen es immer mit Ihm und durch Ihn.“ Die Bibel ist ein Ganzes, und um sie wahr hören zu können, müssen wir sie von Christus her lesen. Mit dem Satz „Christus befreit uns von der Knechtschaft des Buchstabens“²⁴² bezieht sich Ratzinger implizit auf das Judentum und seine Gesetze.

Wie hörte sich wohl ein Dialog zwischen Buber und Ratzinger über diese zutiefst christlichen Fundamente des Glaubens an? Gewiss würden sie Ratzingers „Bei Johannes erscheint das Gottsein Jesu unverhüllt“²⁴³ oder den Johannes-Prolog als endgültigen Schöpfungsbericht anzusehen kontroversiell diskutieren. Nicht minder strittig wäre seine Aussage: „Aber wenn wir Christus und Gott auseinandernehmen, dann steht dahinter auch der Zweifel, ob Gott uns überhaupt so nahe sein könne, (...).“²⁴⁴

Den Glauben an den Logos, an das Wort am Anfang als Ver-Antwortung, als Antwort auf das Wort anzusehen, in dieser Auffassung sind sich beide Denker nahe. Buber beschreibt das Wort als Anrede für den Beginn des Du-sagens, Ratzinger sieht es ähnlich: „Der Sinn der Welt ist das Du, (...).“²⁴⁵ Der Glaube an das Wort am Anfang versteht Ethos als Ver-Antwortung; damit ist für das christliche Denken der Auftrag verbunden, nach einem gemeinsamen Verstehen von Verantwortung zu suchen. Angesprochen sind für Ratzinger die innere Nähe und die bedeutenden Konvergenzen der drei großen Monotheismen.²⁴⁶

²⁴¹ Ratzinger bezeichnet das Johannesevangelium als sein Lieblingsevangelium. Für ihn ist klar, dass der Verfasser dieses Evangeliums der Lieblingsjünger Jesu war. Ob jedoch der Verfasser der apokalyptischen Schrift *Die Offenbarung des Johannes* ein und derselbe ist, bleibe dahin gestellt. (Vgl. Joseph Ratzinger: *Jesus von Nazareth*. S. 260ff). Weiters sagt Ratzinger: „Das ganze Johannes-Evangelium will (...) nichts anderes als ein Akt des Erinnerns sein und ist darin das pneumatische Evangelium. Gerade so, indem es nicht neue Systeme ersinnt, sondern er-innert, ist es fruchtbar, neu, tief.“ (Joseph Ratzinger: *Der Gott Jesu Christi*. S. 92).

²⁴² Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 25.

²⁴³ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 260.

²⁴⁴ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 25.

²⁴⁵ Ebd. S. 72.

²⁴⁶ Vgl. ebd. S. 25.

Im L'Osservatore Romano steht: „Das Wort Gottes ist zu einer menschlichen Gegenwart geworden, die unter den Menschen mitgeteilt und wirksam wird.“²⁴⁷ Nur auf den ersten Blick scheint Buber derselben These anzuhängen. Er nennt Gott „ewige Gegenwart“²⁴⁸ und folgert, dass derjenige in Gottes Gegenwart steht, der die Welt in Gott schaut. Unter „menschlicher Gegenwart“ wird im L'Osservatore jedoch Bezug auf *Johannes* 1,14 genommen: Mit dem Wort, das Fleisch wurde und unter uns wohnte, ist klarerweise Jesus gemeint. Wort Gottes – in diesem Sinn – ist ein Ereignis in der Begegnung mit einer Person, die unserem Leben neue Horizonte und eine entscheidende Richtung erschließt, es ist ein Ereignis, wie es der biblischen Terminologie entspricht. „Wort und Ereignis müssen als gleich ursprünglich betrachtet werden (...).“²⁴⁹ Ein Dualismus zwischen Wort und Ereignis, der das Ereignis ins Wortlose, ins Sinnlose, drängt, nimmt in Wirklichkeit auch dem Wort seine sinngebende Kraft, weil es in einer sinnlosen Welt steht. Dualismus, so definiert, trennt das biblische Wort von der Schöpfung und hebt den Sinnzusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testament auf. Mit der These von der Priorität des Wortes vor dem Ereignis steht die Antithese von Jüdisch und Hellenistisch in engem Zusammenhang, führt Ratzinger aus.²⁵⁰

Weil das Wort Fleisch geworden ist, müssen wir das schöpferische Wort, das *bei Gott war* und *Gott ist*, in Menschenworte übersetzen, um in den Worten das Wort zu hören.²⁵¹ Marc Kardinal Ouellet erklärt: Im lebendigen Ort der Kirche wird das Wort Gottes verkündet, ausgelegt und gehört. Die Eucharistiefeier selbst ist die dem Wort Gottes innewohnende sakramentale Dimension und gleichzeitig hermeneutisches Kriterium, das die Schrift erklärt als das, was sie wirklich ist: Wort Gottes, das sich an den Menschen wendet.²⁵² Das Wort lebt in der Kirche, sagt Ratzinger, es entfaltet sich im Zusammenspiel von Verkündigung, Gebet, täglichem *Ausleben* und *Ausleiden* und ist in die menschliche Geschichte hinein gehalten. Die Menschen selbst stellen dem Wort den Stoff ihres Lebens zur Verfügung und entdecken das Wort neu.²⁵³

²⁴⁷ Marc Kardinal Ouellet: *Nur das Wort Gottes ist das Fundament der Wirklichkeit*. S. 17.

²⁴⁸ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 126

²⁴⁹ Joseph Ratzinger: *Schriftauslegung im Widerstreit*. S. 39.

²⁵⁰ Vgl. ebd. S. 28.

²⁵¹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Gott ist uns nah*. S. 10.

²⁵² Vgl. Marc Kardinal Ouellet: *Nur das Wort Gottes ist das Fundament der Wirklichkeit*. S. 16.

²⁵³ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 246.

Das Wort ist letztlich der Menschgewordene und Gekreuzigte, der unermesslich alle menschlichen Wörter überschreitet.²⁵⁴ Im Christentum ist Kirche Ort des Wortes und Wort als der Gekreuzigte. *Welt als Wort*, das kundzugeben Israel da war, beschreibt die Auffassung für Buber und den Chassidismus. Der „Makel der Anredbarkeit“²⁵⁵ fungiert als unüberwindlicher Unterschied zwischen Christen und Juden: „Jesus – (...) – ließ Gott nur noch im Anschluß an ihn, den Christus, anredbar sein; (...).“²⁵⁶

Buber und Ratzinger stimmen überein, dass aus dem Wort alle Dinge kommen und alles Sein; die Welt ist worthaft, in ihr kann gesprochen werden. Mensch und Welt stehen in enger Beziehung zueinander, das Dialogische wird aus dem personalen Bereich auf die gesamte Schöpfung ausgedehnt, deren „Grundkategorie der Schöpfungslehre das Wort“²⁵⁷ ist.

3.5 Beziehung

Eindrucksvoll dokumentiert der erste Satz in *Ich und Du* die Rahmenformel, in der sich das gesamte Werk Bubers bestimmt: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.“²⁵⁸ Im Dativ „dem Menschen“ ist die Relation ausgedrückt, in der Sein als Beziehung verstanden wird. Die Welt kann bloß in Beziehung zum Erkennenden, Erfahrenden und Begegnenden gedacht werden, nicht in sich.

In *Urdistanz und Beziehung* beschreibt Buber das Prinzip des Menschseins, ja den Anfang und die Wesenseigentümlichkeit des Menschseins. Urdistanz ist elementare Voraussetzung aller menschlichen Beziehungen, weil das Gegenüber zuerst als selbständig wahrgenommen werden muss, um mit ihm in Beziehung treten zu können. Analog dazu gesehen, ist Schöpfung als intentionaler Distanzierungsakt Gottes jene Voraussetzung, um mit dem Menschen in Beziehung zu treten. In der Urdistanz als der elementaren Voraussetzung aller menschlichen Beziehungen nimmt der Mensch seine

²⁵⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. S. 115f.

²⁵⁵ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 13.

²⁵⁶ Ebd. S. 12.

²⁵⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. S. 461.

²⁵⁸ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 9.

Umgebung als etwas Abgerücktes, für sich Bestehendes wahr. Die *erste Bewegung* konstituiert den Menschen, sie ist keine reflektierende Haltung. Sie ist der Urakt, der den Menschen zum Menschen macht, sie ist die Voraussetzung für das In-Beziehung-treten. Der Mensch ist das eigentümliche Lebewesen, das seiner Natur nach das ihn Umgebende als etwas Abgerücktes einstuft, er ist das Wesen, durch dessen Sein das Seiende von ihm abrückt. Urdistanz ist keine reflektierende Position eines Zuschauers.²⁵⁹ Wollte Gott Beziehung zum Menschen, musste er den Menschen schaffen und von sich aus in die Freiheit des Seins setzen. Obwohl es nur ein einziges Sein gibt, entsteht im Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf eine reale Dualität im Sinne von Wort und Antwort; erst das Gegenüber von zwei Freiheiten ermöglicht Beziehung, legt sich Ratzinger fest.²⁶⁰

Bubers Denken in *Urdistanz und Beziehung* drückt in seiner Interpretation philosophisch das aus, was Ratzinger theologisch formuliert: die Entstehung der Dualität im Moment der Schöpfung – zwei Freiheiten, die miteinander in Beziehung treten wollen. Für Ratzinger ist es ein und derselbe Weg, der zu Gott und der zum Mitgeschöpf führt. Beide Dimensionen menschlicher Beziehung – Beziehung zum Mitmenschen und Beziehung zu Gott – sind aufeinander angewiesen, bleiben jedoch in ihrer Eigenständigkeit bestehen. Die Trennung von Welt und Gott entspringt dem defizienten Es-Denken, vollkommen wird die Beziehung in Gott: „Hier Welt, dort Gott“ – das ist Es-Rede; (...) nichts neben Gott, aber auch alles in ihm fassen, das ist vollkommene Beziehung.“²⁶¹ Am menschlichen Du verwirklicht sich Beziehung, vollenden kann es sich ausschließlich an Gott; die Beziehung zum Menschen ist das Gleichnis der Beziehung zu Gott.

Das heischende Schweigen der Gestalt, das liebende Sprechen des Menschen, die kundtuende Stummheit der Kreatur: alle sind sie Pforten in die Präsenz des Worts. Wenn aber die vollkommene Begegnung geschehen soll, sind die Pforten vereinigt zum Einen Tor des Wirklichen Lebens, und du weißt nicht mehr, durch welche du eingetreten bist.²⁶²

²⁵⁹ Vgl. Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 45f.

²⁶⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. S. 461.

²⁶¹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 95.

²⁶² Ebd. S. 121.

Buber erwähnt explizit das Johannes-Evangelium und bezeichnet es als das „Evangelium der reinen Beziehung“²⁶³. Die Worte „Ich und der Vater sind eins“ in *Joh* 10,30 sind nicht Ausdruck der Mystik und ihrer Versenkungslehren, wie das fälschlicherweise oft behauptet wird. Buber ist ein Gegner der mystischen Verschmelzung, da die Mystik einen Zustand der Ekstase jenseits von Ich und Du anstrebt; ein Du-Sagen ohne Gegenüber ist unmöglich, im mystischen Gefühl der Verzückung findet eine „randhafte Übersteigerung des Beziehungsakts“²⁶⁴ statt. Die *Einung* stellt sich zwischen die Träger der Beziehung und hindert sie daran, eine echte Wesensbeziehung einzugehen. Der Johannesvers ist nicht als mystische Einung zu verstehen, vielmehr bezeichnet er die Zwiesprache zwischen Vater und Sohn im reinsten Sinn: „Hier ist Wahres als der geläufige Mystenvers: ‚Ich bin du und du bist ich‘. Der Vater und der Sohn, die Wesengleichen, wir dürfen sagen: Gott und der Mensch, die Wesengleichen, sind (...) die zwei Träger der Urbeziehung (...).“²⁶⁵ Gott bleibt Gott und Mensch Mensch, will Buber sagen, beide bleiben unaufhebbar wirklich Zwei trotz Wesensgleichheit und verschmelzen nicht in einheitsmystischer Versenkung.

Der Mensch als das in Urdistanz und Beziehung lebende Wesen ist wirklich, wenn er in der Beziehung steht, wirklich ist er nur in Begegnung mit dem Seienden, das ein anderes Selbst ist, das der Andere ist, das Du. Ereignet sich die Beziehung, die einem gnadenhaft geschenkt wird, nimmt der Mensch an der Wirklichkeit teil. „Denn Du ist mehr, als Es weiß. (...): hier ist die Wiege des Wirklichen Lebens.“²⁶⁶

Buber behauptet, Beziehung könne bestehen, obwohl der Mensch, zu dem ich Du sage, es in seiner Erfahrung gar nicht vernehme. Dennoch würden Ratzinger und Buber darin übereinstimmen, dass eine Mutualität der Beziehung nicht verifizierbar ist. Beziehung ist das Offenkundige, und trotzdem entzieht sie sich der empirischen Forschung und der systematischen Reflexion. Es lässt sich über Beziehung sprechen, wenn sie zu einem Es gemacht wird und im

²⁶³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 104.

²⁶⁴ Ebd. S. 105.

²⁶⁵ Ebd. S. 102.

²⁶⁶ Ebd. S. 16.

Reich der Erfahrung und des Gebrauchs Bestand hat.²⁶⁷ Beziehung ist ein Er-leben und steht in der Gegenwart des Augenblicks. Im Grundwort Ich-Du ereignet sich Beziehung, insofern das Du mit dem ganzen Wesen gesprochen wird; das gilt für Buber sowohl in der Beziehung zwischen Gott und Mensch als auch zwischen Mensch und Mensch. Beweise für die Wahrheit der Beziehung zwischen Gott und Mensch verlangt Ratzinger sowieso nicht, er sieht sie im christlichen Glauben, der seit der Areopagrede des heiligen Paulus die *religio vera* zu sein vorgibt, gegeben.²⁶⁸

Im Anfang ist Beziehung fordert Ratzinger keineswegs zum Widerspruch heraus; in *Dogma und Verkündigung* postuliert er: Der Lehm wurde in jenem Augenblick Mensch, in dem er den Gedanken *Gott* zu bilden vermochte, in dem er das erste Du zu Gott sagte.²⁶⁹ Ratzinger trifft sich mit Buber im entscheidenden Punkt – im Postulat eines Gottes, der Urvernunft und Beziehung ist.

Wenn der Mensch in allen Beziehungen und durch alle Beziehungen Gott sucht und auch findet, im Bund von Gott und Mensch die Beziehung Selbstbindung Gottes wird, wie Ratzinger das in *Die Vielfalt der Religionen* behauptet, ist Buber Ratzingers Ansicht: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du.“²⁷⁰ Der wesentliche Unterschied des Verständnisses der Beziehung als Bund zu Buber liegt in folgender Sichtweise Ratzingers: Der Gott des Alten Testaments ist der anredbare, weil anredende Gott, das große Du Israels. Daran ist Israels Bedeutung für die Menschheit zu ermessen. Garant für die Dauerhaftigkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch ist der Bund mit Gott. Den entscheidenden Schritt setzt das Christentum, es lässt die *Selbstbindung Gottes* bis zum Kreuz gehen und versteht die Menschwerdung Gottes als universale Beziehungsstiftung: Gott bindet sich an die Kreatur Mensch, indem er selbst menschliche Natur annimmt. „Das bedeutet dann umgekehrt, daß der menschliche Urtraum in Erfüllung geht und der Mensch ‚wie Gott‘ wird: In diesem Tausch der Naturen, der die christliche Grundfigur bildet, ist die Unbedingtheit des göttlichen Bundes zur definitiven Zweiseitigkeit

²⁶⁷ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 48.

²⁶⁸ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*. S. 9.

²⁶⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 160.

²⁷⁰ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 91.

geworden.“²⁷¹ Der Dialog Gottes mit dem Menschen wird dadurch wahrhaft menschlich, dass Gott ihn als Mensch führt. Jesus ist das Richtmaß der Beziehung des Menschen zu den Mitmenschen und zu Gott.

Mit der Namensnennung macht sich Gott ansprechbar und verletzbar, erläutert Ratzinger und stellt sich mit diesem Gedanken in die Nähe des Prozessdenkens eines sich durch den Menschen verändernden Gottes. Was am Sinai (*Namen* 3,14) begann, vollendet sich am „brennenden Dornbusch des Kreuzes“²⁷². Gott wurde in seinem mensch-gewordenen Sohn ansprechbar. Jesus Christus ist die Vollendung der Namensoffenbarung, er ist Name und Rufbarkeit Gottes als Du.²⁷³ Ratzinger zeigt die Mittlerrolle Christi zwischen Gott und Mensch auf, die für Buber obsolet ist; dem Menschen gelingt es ohne Mittlerrolle, in Beziehung zu Gott zu treten: „(...) wer das Wort *Gott* spricht und wirklich Du im Sinn hat, spricht (...) das ‚wahre Du‘ seines Lebens an“ und steht damit in jener Beziehung, „die alle andern einschließt.“²⁷⁴

²⁷¹ Joseph Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen*. S.76.

²⁷² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 178.

²⁷³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Der Gott Jesu Christi*. S. 19.

²⁷⁴ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 92.

Teil 2

In der Welt sein – der *gelebte* Dialog

1. Martin Buber – Das Leben verwirklichen

1. 1 Indigentia Dei oder Gott braucht

Dass Gott den Menschen braucht, ist dem jüdischen Denken und dem Denken Bubers immanent. Der Dialog, in der Schöpfung von Gott eröffnet, findet seinen Fortgang in der Welt; Gott begleitet seine Schöpfung, er ist ein Mitgehender und Partner. Da Gott dem Menschen nicht bloß den Geist, sondern das Dasein in all seinen Höhen und Tiefen verliehen hat, kann sich das Partnertum des Menschen erst im gelebten Leben erfüllen.²⁷⁵ Der Gott im zweiten Buch der Bibel ist kein in sich geschlossenes Wesen, er ist ein Ich, das in Beziehung leben will, einer, der *da* ist, sich einmischt, mitgeht und mitleidet, führt und befreit – dieser Gott hilft dem Menschen, seine Menschenwelt zu verwirklichen, ja, er will sogar selbst vom Menschen verwirklicht werden: Der Geist Israels ist ein Geist der Verwirklichung.²⁷⁶

Dem Menschen als Gattung ist die ungebrochene Kraft der Realisierung eigen, der Verwirklichende ist der wahrhaft Wirkliche. Unsere Zivilisation ist dem Schein verfallen, sie verwirklicht in Wahrheit nicht, diagnostiziert Buber im Buch *Daniel*, das den Untertitel *Gespräche von der Verwirklichung* trägt. Die Menschen haben Zwecke und erreichen sie, sie wissen Bescheid und reden viel, sie tun alles außerhalb des Wirklichen, sie leben im Schein. Tausend Masken hat das Unwirkliche: Kultur oder Religion, Fortschritt oder Tradition, Dumpfheit oder Intellektualität. Als *Unwirkliche* wandeln, jagen und toben die Menschen jenen Zwecken nach, die vor ihnen her laufen und sie narren; die Menschen stürzen hinterdrein, aneinander vorbei rennend und vorbei gleitend wie ein gesetzloser Tanz von Gespenstern.²⁷⁷ „Könnte ich doch diese Gespenster zur Wirklichkeit erlösen!“²⁷⁸

²⁷⁵ Vgl. Martin Buber: *Die Brennpunkte der jüdischen Seele*. S. 200.

²⁷⁶ Vgl. Martin Buber: *Der Geist Israels und die Welt von heute*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 142-150; S. 144.

²⁷⁷ Vgl. Martin Buber: *Daniel*. S. 40ff.

²⁷⁸ Ebd. S. 51.

Was Verwirklichen bedeutet, lässt Buber seinen Daniel erklären: „Ja, dies heißt verwirklichen: das Erlebnis auf nichts anderes beziehen als auf es selber.“²⁷⁹ Ausschließlich in der Welt kann das geschehen, denn Welt ist jener Ort, wo sich die Kraft des Menschegeistes erweckt und sammelt und schöpferisch wird. Wer in realisierendem Erkennen sein Leben lebt, muss stets neu beginnen, neu wagen, daher ist seine Wahrheit nie ein Haben, sondern ein Werden. Der Wagende sucht die unabgeleitete Wahrheit in den Tiefen des Seins; er will nicht wissen, woran er ist, er kann es nicht wissen, „(...) da er ja nicht stetig am Gleichen ist, sondern ewig am Neuen, ewig am Äußersten; ewig an Gott, (...) da ja Gott dem Menschen sich nicht anders verwirklichen kann, denn als die innerste Gegenwart eines Erlebnisses, und ihm also nicht der Gleiche, sondern ewig der Neue, der Äußerste, der Gott dieses Erlebnisses ist“²⁸⁰. Wer die Welt verwirklicht, wieder und wieder, weiß zwar die Welt nicht und weiß nicht, ob sie zu wissen ist; verbürgt ist ihm jedoch das „Anwißbare“²⁸¹ als ein in ihm und durch ihn Lebendes, ihm erschließt sich ein ewig neues Mysterium in seinem realisierenden Sinn: „Denn Gott will verwirklicht werden, und alle Wirklichkeit ist Gottes Wirklichkeit, und es gibt keine Wirklichkeit als durch den Menschen, der sich und alles Sein verwirklicht.“²⁸² Verwirklichung ist das Geheimnis des Bundes zwischen Gott und Welt; in *Namen* 19, 5-6 steht geschrieben: „Und jetzt, hört ihr, hört auf meine Stimme und wahrt meinen Bund, dann werdet ihr mir aus allen Völkern ein Sondergut. (...)“ Buber interpretiert diese Passage aus dem Alten Testament folgendermaßen: „(...) zur Offenbarung, daß die Verwirklichung des Göttlichen auf Erden sich nicht im Menschen, sondern zwischen den Menschen erfüllt (...), ihre Vollendung aber im Leben der wahren Gemeinschaft ist.“²⁸³

Im frühen Grundgedanken Bubers, dass Gott vom Menschen verwirklicht werden will, liegt die Essenz des chassidischen Judentums: im Jichud – der Einheit Gottes. Jichud ist die „Zentralsonne“²⁸⁴ des religiösen Juden, sein Lebenssystem schlechthin. Bekenntnis zur Einheit Gottes ist keine passive Anerkennung, es ist ein Akt, keine Äußerung eines Subjekts über ein Objekt,

²⁷⁹ Martin Buber: *Daniel*. S. 37.

²⁸⁰ Ebd. S. 70f.

²⁸¹ Ebd. S. 77.

²⁸² Ebd. S. 77.

²⁸³ Martin Buber: *Der heilige Weg*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 87-119; S. 91.

²⁸⁴ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 112.

sondern ein Begegnungsvorgang. „Der Mensch *wirkt* die Einheit Gottes, das heißt: durch ihn vollzieht sich die Einheit des Werdens, die Gotteseinheit der Schöpfung (...).“²⁸⁵ So bringt der Jude die Welt zur Einheit, indem er sich entscheidet.²⁸⁶ Er entscheidet sich zwischen Gut und Böse. In seiner Zwiefältigkeit erlebt er in sich selbst das Schicksal der Welt, die aus der Einheit in die Entzweiung gefallen ist. Er hat jedoch die Macht, Träger der Welteinung zu sein, weil er erkennt – scheinbar ein individueller Vorgang, in Wahrheit ein Vorgang im und am Wesen der Welt. In der Entscheidung entscheidet sich die entzweite Welt zur Einheit. Wenn der Jude mit ganzer Seele wählt, „vollzieht sich das Mysterium, und der Geist Gottes schwingt über den Wassern“²⁸⁷. Das Streben nach Einheit macht den Juden schöpferisch, aus diesem Streben nach Einheit entsteht die Idee der Erlösung Gottes durch die Kreatur: „(...) dadurch, daß jede Seele aus ihrer Zweiheit zur Einheit kommt, daß jede Seele eins wird in sich, wird Gott eins in sich.“²⁸⁸ Der jüdische Mensch wirkt an der Vollendung der Welt mit.

„Gott bedarf des selbständigen Menschen – das hat der Mensch von urher geahnt – als Gesprächspartners, als Werkgesellen, als des ihn Liebenden; er bedarf seiner so oder will seiner so bedürfen.“²⁸⁹ Gott *braucht* nicht im Sinne einer Notwendigkeit, Gott will brauchen, er will zum Werk an der Vollendung seiner Schöpfung den Menschen brauchen – für Buber Grundlage der jüdischen Erlösungslehre. Wille Gottes bedeutet, dass das Brauchen wirkende Wirklichkeit wird: „In der geschehenden Geschichte harrt Gott des Menschen.“²⁹⁰ Nach Abraham Joshua Heschel kann die gesamte Menschheitsgeschichte – aus Sicht der Bibel – in einem einzigen Satz zusammengefasst werden: „Gott ist auf der Suche nach dem Menschen.“²⁹¹ Hiob ruft im Buch *Job 10,16*: „(...), jagtest du mich wie ein Löwe, (...)“. Die Propheten wussten, dass Gott den Menschen braucht, denn der entscheidende Gedanke der prophetischen Botschaft ist die Gegenwart des Menschen vor

²⁸⁵ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 112.

²⁸⁶ Buber legt in all seinen Schriften nachdrücklich dar, was für den jüdischen Menschen Entscheidung bedeutet. Die Entscheidungslosigkeit ist es nämlich, in der die Dimension des Bösen erfahren wird, denn Entscheidungslosigkeit ist die Entscheidung zum Bösen. „Im Wirbelsturm der Entscheidungslosigkeit schlägt Kain los, (...)“. (Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 42).

²⁸⁷ Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 52.

²⁸⁸ Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. S. 47.

²⁸⁹ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 91.

²⁹⁰ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 24.

²⁹¹ Abraham Joshua Heschel: *Gott sucht den Menschen*. S. 104f.

Gott, nicht die Gegenwart Gottes bei den Menschen; der Mensch ist Gottes Anliegen und steht am Anfang der Schöpfung, schaffend ruft sich Gott ein Du ins Dasein. Deutlich wird Buber bezüglich der Reziprozität zwischen Gott und Mensch in *Ich und Du*: „Daß du Gott brauchst, mehr als alles, weißt du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, daß Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit dich?“²⁹² Wie sonst könnte es den Menschen geben, wenn Gott ihn nicht brauchte! „(...) Gott braucht dich – zu eben dem, was der Sinn deines Lebens ist.“²⁹³

Buber weiß, dass jeder Mensch in allem Tun auf Gottes Gnade angewiesen ist und Gottes Willen erst erfüllt, wenn er sich nicht allein auf sie verlässt. Im Beginnen führt Gott jeden Einzelnen der Gnade zu, er macht sich keine *Werkzeuge*, er braucht sie nicht. „(...) er hat sich Partner des Weltzeit-Gesprächs erschaffen, gesprächsfähige Partner.“²⁹⁴ Gott entfernt die Welt aus sich, damit der Mensch sie ihm wieder nahe bringe. Begegne der Welt mit deinem ganzen Wesen, fordert Buber die Menschen auf, und du begegnest Gott. Das ist Gottes Gnade, dass er die menschlichen Gaben an die Welt selber entgegennimmt.²⁹⁵

Der Gedanke einer Synchronität des Schaffens und des Aufeinander-angewiesen-seins beschäftigt Buber offensichtlich so intensiv, dass er seinem *Daniel* eine Sentenz aus Scotus Eriugena voran stellt: *Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur*. Schöpfung ist auf Erlösung angelegt. Die höchste Aufgipfelung der jüdischen Erlösungsidee wird zur Idee der Erlösung Gottes: „(...) zur Idee der Erlösung Gottes durch die Kreatur: dadurch, daß jede Seele aus ihrer Zweiheit zur Einheit kommt, daß jede Seele eins wird in sich, wird Gott eins in sich.“²⁹⁶ Gott will durch die Schöpfung Beziehung hervortreten und Anderheit entsteigen lassen; jene Anderheit, die wieder zurück zur Einheit strebt. Um des „Gottwählenkönnenden“ ist die Welt erschaffen worden; in ihr ist der Mensch „seinem Ursinn nach der Helfer Gottes“²⁹⁷.

²⁹² Martin Buber: *Ich und Du*. S. 99.

²⁹³ Ebd. S. 99.

²⁹⁴ Martin Buber: *Die Brennpunkte der jüdischen Seele*. S. 200.

²⁹⁵ Martin Buber: *Die heimliche Frage*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 160-169; S. 168.

²⁹⁶ Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. S. 47.

²⁹⁷ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 102.

1.2 Schechina als ontologisches Heimweh?

Weil Gott Beziehung hervortreten lassen und seinem ureigenen Sein die Anderheit entsteigen lassen wollte, die wieder zurück zur Einheit strebt, schuf er die Welt. So lautet eine Erklärung der Schöpfung im Chassidismus. Nach und nach entstanden die Sphären: „Sonderung, Schöpfung, Gestaltung, Fertigung, die Welten der Ideen, der Kräfte, der Formen, der Stoffe, die Reiche des Genius, des Geistes, der Seele, des Lebens; so ward, in ihnen aufgebaut, das All, dessen ‚Ort‘ Gott ist und dessen Kern er ist.“²⁹⁸ Alles Weltsein ist ein System immer dichter Verhüllungen, und in diesem System vollzieht sich Gottes Schicksal; Gott schuf, nicht schicksallos, eine schicksalerfahrende Welt, er selber hüllt sich in die Welt, er wohnt ihr ein. „(...)“, er selber in seiner Schechina hat sein Schicksal an der Welt.“²⁹⁹ Nach dem menschlichen Versagen – dem Sündenfall – zieht die Schechina³⁰⁰ mit dem Menschen aus dem Paradies ins Irrsal; Gottes Geist steigt in seiner Schechina von Sphäre zu Sphäre nieder, bis sie in ihrem äußersten Exil angelangt ist – im Menschen selbst. Hat Gott sein Schicksal in dieser Welt, ist die menschliche Verantwortung für Gott zwangsläufig gegeben. Eine Verantwortung, die in einem unbedingten, transzendentalen Sinn im heimlichen und unerforschlichen Wert der menschlichen Handlung und dem damit verbundenen Einfluss des handelnden Menschen auf die Geschehnisse des Alls und dessen lenkende Kräfte und nicht in einem bedingten, moralischen Sinn verstanden wird – eine uralte Idee im Judentum. Die Kabbala nimmt die Konzeption der Gnosis – die in der

²⁹⁸ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 98f.

²⁹⁹ Ebd. S. 99.

³⁰⁰ Die Schechinavorstellung stammt aus der kultischen Sprache und meint ursprünglich das „Zelten“ und „Wohnen“ Gottes bei seinem Volk in der Bundeslade und später nach dem Einzug in den Tempel auf dem Zion. Dort wohnt Gott in der Mitte seines Volkes, er ist im Heiligtum gegenwärtig. Mit der Zerstörung des Tempels und der Deportation eines Teils des Volkes ins babylonische Exil entsteht der Gedanke einer Einwohnung Gottes und seiner Begleitung des Volkes ins Exil durch die Schechina. Die Schechina ist der Leidensgefährte Israels, sie teilt Freuden und Leiden des Volkes; sie ist keine Eigenschaft Gottes, sondern die Gegenwart Gottes selbst. Das Wissen um das Mitleiden Gottes wird zum Trost in den ausweglosen Leiden des Volkes und ist es vielfach bis heute geblieben. Wenn Gott sein Volk erlöst, wird auch die mitwandernde Schechina von ihrer Irrfahrt erlöst und heimkehren. Aus dieser Vorstellung entsteht der kühne Gedanke des Judentums, an der Erlösung Gottes mitzuwirken. Der strahlende Glanz der Schechina wurde von kabbalistischen Denkern auch „Heiliger Geist“ genannt. Das ist nicht trinitätstheologisch zu verstehen, ist keine Gottesbezeichnung, sondern eine Geistesgegenwart. (Vgl. Jürgen Moltmann: *Gottes Geist und seine Schechina*. In: Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München 1991: Kaiser Verlag. S. 60-64). Die Schechina gehört zur weiblichen Seite Gottes und wird als Braut gesehen. Das Brautmotiv stellt metaphorisch die Gemeinschaft zwischen Schechina und Gott dar, also die Einheit zwischen dem für menschliche Begriffe unfassbaren Gott im Himmel und seiner Vergegenwärtigung in der Welt. Das Bedeutungsspektrum schließt eine Reihe von Nebenbedeutungen, wie *Ruhe, Glück, Heiligkeit* oder *Friede*, ein. Die islamische Verwendung des Begriffs versteht darunter ebenfalls die Gegenwart Allahs und den damit verbundenen glückseligen und friedlichen Seelenzustand. (Vgl.: <http://www.bibelwekr.ch/index.php?&na=3,1,0,0,d,109564,0,0> [5. März, 2009]).

Stoffwelt gefangene Gottseele, die erlöst werden will – auf und prägt sie im Feuer der jüdischen Einheitsidee, die eine Urzweiheit ausschließt, um. Das Schicksal der Schechina Gottes hängt von den Menschen selbst und nicht von gottfremden Mächten ab.³⁰¹ Buber erzählt, dass ihm unter dem Einfluss der späteren Kabbala – nach deren Lehre der Mensch die Macht erlangen kann, Welt und Gott mit seiner in der Welt wohnenden Schechina zu vereinen – folgender Gedanke entstand: der „Gedanke einer Verwirklichung Gottes durch den Menschen; der Mensch erschien mir als das Wesen, durch dessen Dasein das in seiner Wahrheit ruhende Absolute den Charakter der Wirklichkeit gewinnen kann“³⁰².

Wie soll sich der Mensch verhalten, um der Schechina zurück zur Einheit zu verhelfen? Wie kann er das Schicksal Gottes in seiner Verantwortung mittragen und letztlich *erlösen*? Buber erklärt diese Fragen einfach: Ein positives Verhältnis zum Konkreten, zur wirklichen Welt, zu den ganz normalen Dingen des Alltags, genügt. Im Chassidismus sind die Dinge selbst Gegenstand religiöser Befassung, Exile göttlicher Wesenheit, weil sie Wohnstätten der heiligen Funken Gottes repräsentieren, die der Mensch erheben soll. Befasst sich der Mensch mit ihnen in rechter Weise, kommt er zwingend in Berührung mit Gottes Schicksal in der Welt und trägt zur Erlösung bei.³⁰³ Ein Beispiel dafür, wie leicht es ist, Verantwortung für das Schicksal Gottes in der Welt zu übernehmen, gibt Buber in einer kurzen Geschichte über Henoch³⁰⁴: „Henoch war ein Schuhflicker. Mit jedem Stich seiner Ahle, der Oberleder und Sohle zusammennähte, verband er Gott und seine Schechina.“³⁰⁵ Eine wundersame Legende über den Urvater, die in einem erdnahen Bild das Wesentliche aussagt: Der Mensch wirkt in simpler Weise auf das Ewige ein, er tut es nicht durch besondere und Aufsehen erregende Werke, nein, durch die Intention all seiner Werke. „Auch die Werke sind Schalen; wer sie mit der rechten Weihe vollbringt, umfängt im Kern das Schrankenlose.“³⁰⁶ Sogar das Spiel der Jugend in der sportlichen Ertüchtigung ist „ein heiliger Dienst, der die Schechina höher

³⁰¹ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 97ff.

³⁰² Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 133

³⁰³ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 216f.

³⁰⁴ Henoch wird im Alten Testament bereits in *Gen.5*, 18-24 zum ersten Mal in der Geschlechterfolge nach Adam genannt.

³⁰⁵ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 106.

³⁰⁶ Ebd. S. 106.

und höher erhebt, wie sie durch Gesänge und Lobpreisungen erhoben wird“³⁰⁷. Alles, was der Mensch tut, soll er mit seinem ganzen Wesen tun, er soll es mit all seinen Gliedern tun, sagt Baal-Schem-Tow³⁰⁸ ausdrücklich. Damit wird die Ansicht ausgeschlossen, dass sich alles Tun auf die Werte des Geistes beschränkt. Die Schechina ist von oben bis unten überall, bis zum Ende aller Stufen; sitzen zwei beieinander und beschäftigen sich mit der Tora, ist die Schechina unter ihnen. Sie wohnt der Liebe zwischen Mann und Frau sowie in aller menschlicher Liebe ein: „Ein Mann ist in Weihe mit seiner Frau vereint, und die Schechina ruht über ihnen.“³⁰⁹ Alles umfasst die Schechina, das Gute und das Böse, sie wohnt mitten im menschlichen Makel, mitten in menschlichen Schwächen und Nöten, sogar im sündigen Menschen.

Im Überfluss der Menschenliebe geschieht das Werk der Vollendung; die Liebe hilft mit, die Gestalt der Schechina aus ihrer Verborgenheit treten zu lassen. Entscheidend daran beteiligt ist das Wirken des Zaddik.³¹⁰ An ihm erneuert sich die Welt, deren Grund er ist; er gelangt mit seinem Wirken bis in die oberen Bereiche und weckt den Erguss der Fülle über die Welt; all sein Tun läuft darauf hinaus, die Schechina mit Gott zu vereinen; in ihm sammelt und hebt sich der Werdensvorgang der Schöpfung zu schöpferischem Sinn, dem echten Sinn, ganz frei von Willkür und Eigensucht, der nichts anderes als die Umkehr der Schöpfung zum Schöpfer ist.³¹¹ Der Mensch selbst – von allen Seiten von Gottes Schöpfungskraft umgeben – ist von der Kraft, die in die Schöpfung einging, durchdrungen, erläutert Buber die chassidische Lehre des Baal-Schem-Tow. Gott wohnt in seiner Schechina mitten unter den Menschen. Alles, was die Menschen vermögen, schaffen sie aus der Kraft Gottes, tun sie mit freiem Willen: Sie können die Schechina ins Gemeine herab ziehen oder sie zum Himmel wenden. Alles Wollen, alle Lehre, alle Sittlichkeit ergibt sich aus der Liebe; Gott kann in Wahrheit nicht geliebt werden, wenn der Mensch die

³⁰⁷ Martin Buber: *Die Erneuerung der Heiligkeit*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 437-443; S. 442.

³⁰⁸ Rabbi Israel ben Elieser (geb. um 1700, gest. 1760), genannt Baal Schem Tow (Meister des guten Namens), gilt als Begründer der chassidischen Bewegung.

³⁰⁹ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 62.

³¹⁰ Zaddik heißt der *Rechtschaffene* oder der *Gerechte*. Zaddik ist ein religiöser Titel für einen hoch angesehenen, als heilig geltenden und sehr verehrten Mann im Chassidismus.

³¹¹ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 110f.

Welt nicht liebt, in die er seine Kraft versenkt hat und über der seine Schechina ruht.³¹²

1.3 Person ist Relationalität

Buber wird nicht müde zu behaupten, dass Gott in der unendlichen Vielfalt seiner Attribute *auch* Person ist.³¹³ Jedem, für den Gott kein Prinzip oder keine Idee darstellt, der mit Gott den meint, der – was immer er sonst noch sei – in schaffenden, offenbarenden und erlösenden Akten zu den Menschen in eine unmittelbare Beziehung tritt und umgekehrt den Menschen ermöglicht, zu ihm in die unmittelbare Beziehung zu treten, ist die Bezeichnung Gottes als Person unentbehrlich. Klarerweise ist der Begriff der Personhaftigkeit völlig außerstande, das Wesen Gottes zu deklarieren. Es muss jedoch erlaubt sein, sagen zu können, dass Gott *auch* Person ist. Von Gottes unendlich vielen Attributen seien uns Menschen nach Spinoza nicht zwei, sondern drei Attribute gestattet: die Geisthaftigkeit, die Naturhaftigkeit und als drittes die Personhaftigkeit.³¹⁴ Ein zusätzliches Argument für die Personhaftigkeit Gottes sieht Buber darin, dass Gott ansprechbar ist: „(...), was *hier* Person heißt, ist eben die angerufene und antwortende.“³¹⁵ Jaspers Behauptung, das echte Bewusstsein von Transzendenz wehre sich dagegen, Gott als Person zu denken, beeinsprucht Buber: „So darf denn Gott alles sein, nur eben Person nicht, (...).“³¹⁶ Die Urgottheit, das Sein, ist beides zugleich –vollkommene Einheit und schrankenlose Person. Buber ist sich der Paradoxie seines Denkens bewusst: „(...), aber hier schließt das Sein die Person ein, nämlich die Person im paradoxen Sinn, die schrankenlose, die absolute Person.“³¹⁷ Unter Berufung auf den allbekannten Inhalt des Begriffs Person meldet Buber Widerspruch an und lässt ihn zugleich gelten: Zu einer Person gehört, dass ihre Eigenständigkeit zwar in sich besteht, aber im Gesamtsein durch die Pluralität anderer Eigenständigkeiten relativiert wird; das kann für Gott nicht gelten, da eine vollkommene Einheit nicht Person sein kann. Diesem Widerspruch tritt die

³¹² Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 170f.

³¹³ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 158. *Der Glaube der Propheten*. S. 207. *Die Frage an den Einzelnen*. S. 247 und 315. *Die chassidische Botschaft*. S. 162. *Gottesfinsternis*. S. 72 und S. 117.

³¹⁴ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 158f.

³¹⁵ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 247.

³¹⁶ Martin Buber: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*. S. 303.

³¹⁷ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 168.

paradoxe Bezeichnung Gottes als der absoluten – nicht relativierbaren – Person entgegen, ein Widerspruch, der höherer Einsicht weichen muss, verlangt Buber.³¹⁸ In der Wirklichkeit religiöser Beziehung personalisiert sich das Absolute, wobei Personhaftigkeit nicht als Wesensaussage zu verstehen ist. Die Personhaftigkeit Gottes ist eine Tat, weil Gott den Menschen zuliebe Person wurde. Menschlicher Wesensart gemäß, gibt es eine gegenseitige Beziehung nur als personhafte.³¹⁹ Aus Güte und aus Verlangen nach einem Empfänger wurde Gott Person; Wort wird von Person zu Person gesprochen. Um zum Menschen reden zu können, *musste* Gott zwingend Person werden und *musste* den Menschen zugleich zur Person machen. Im Zwiegespräch mit Gott wird der Mensch so sehr Person, dass er Gottes Wort aufnimmt und darauf antwortet – Person ist Berufung und Antwort auf den Ruf. Das Bilden der einzelnen Person geschieht bereits im Mutterleib, und diesem Bilden geht ein anfänglicher Kontakt des Schöpfers mit dem erschaffenen Individuum voraus.³²⁰

Wie definiert Buber die menschliche Person? Sein Ausgangspunkt ist das Doppelprinzip des Menschseins:

Das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundwortes Ich-Es. Das Ich des Grundworts Ich-Es erscheint als Eigenwesen und wird sich bewußt als Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchens). Das Ich des Grundworts Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewußt als Subjektivität (ohne abhängigen Genetiv). Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere Eigenwesen absetzt. Person erscheint, indem sie zu andern Personen in Beziehung tritt. Der Zweck des Sichabsetzens ist das Erfahren und Gebrauchen und deren Zweck das „Leben“, das heißt das eine menschliche Lebensfrist dauernde Sterben. Der Zweck der Beziehung ist ihr eigenes Wesen, das ist: die Berührung des Du. Denn durch die Berührung jedes Du rührt ein Hauch des ewigen Lebens uns an.³²¹

Mit der Unterscheidung von Eigenwesen und Person führt Buber zwei menschliche Grundverhaltensweisen an: die es-orientierte und die personale, die nie fein säuberlich getrennt voneinander auftreten. Das *Eigenwesen* ist

³¹⁸ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 159.

³¹⁹ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 117f.

³²⁰ Vgl. Martin Buber: *Der Glaube der Propheten*. 2. verb. u. erg. Aufl. Heidelberg 1984: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 207.

³²¹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 76.

fixiert auf sein Sosein und zelebriert sein Sondersein. Selbsterkenntnis bedeutet zumeist nichts anderes als eitle Selbstbespiegelung; *so bin ich*, sagt das Eigenwesen; es ist unfähig, an der Wirklichkeit teilzunehmen, es befasst sich mit seinem *Mein*. Je mehr sich das Eigenwesen von anderen absetzt, umso mehr entfernt es sich vom Sein. Die *Person* hingegen wird sich als Subjektivität bewusst und nicht als gegenständliches Subjekt, sie hat das Selbstbewusstsein eines Seienden und Mitseienden. Sie sagt: *Ich bin* – und schaut ihr Selbst. *Erkenne dich selbst!* heißt für die Person: *Erkenne dich als Sein!* Echte Subjektivität kann nur dynamisch in ihrem Verlangen nach immer höherer und unbedingter Beziehung und nach der vollkommenen Teilhabe am Sein verstanden werden, erst in der Subjektivität gelangt die geistige Substanz der Person zur Reifung.³²²

In der Doppelnatur des Menschen, der von *unten* hervorgebracht und von *oben* entsandt ist, liegt die Bedingung seiner Grundbeschaffenheit, die in Kategorien des Mensch-mit-Mensch-Seins zu erfassen ist und nicht in Kategorien des solipsistischen Für-sich-Seins. Als entsandtes Wesen existiert der Mensch dem Seienden gegenüber, als hervorgebrachtes Wesen befindet er sich neben allem Seienden in der Welt. Die erste Kategorie hat ihre lebendige Wirklichkeit in der Relation Ich-Du, die zweite in der Relation Ich-Es.³²³

Im Eigenwesen sowie in der Person spricht ein anderes Ich: das Ich des Grundwortes Ich-Es und das Ich des Grundwortes Ich-Du. Jeder Mensch kennt beides an sich, aber beide zusammen bauen das menschliche Dasein auf: „(...) es kommt nur darauf an, wer von beiden je und je der Baumeister und wer sein Gehilfe ist.“³²⁴ Es gibt nicht zweierlei Menschen, jedoch die zwei Pole des Menschseins. Kein Mensch ist reine Person oder ganz Eigenwesen, keiner ganz wirklich, keiner ganz unwirklich. Jeder lebt im zwiefältigen Ich – die einen mehr personbestimmt, die anderen mehr eigenwesenbestimmt. Nach seinem Ichsagen entscheidet sich, wohin ein Mensch gehört.³²⁵

³²² Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 76ff.

³²³ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 151.

³²⁴ Ebd. S. 152.

³²⁵ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 78f.

In *Urdistanz und Beziehung*³²⁶ definiert Buber eine anthropologische Grundlegung der Grundworte Ich-Du und Ich-Es. Um in Beziehung treten zu können, muss das Gegenüber der Beziehung als Selbständiges wahrnehmbar sein. Zwei Bewegungen sind Voraussetzung dafür: die erste ist die Urdistanzierung, die zweite das „In-Beziehungtreten“³²⁷. Menschsein zeigt sich darin, dass der Mensch jenes Wesen ist, durch dessen Sein das Seiende von ihm abrückt und anerkannt wird. „Nur die Anschauung des mir Gegenüber welthaft Wesenden in seiner vollen Gegenwärtigkeit, zu der ich, selber als Gesamtperson gegenwärtig, mich in Beziehung gesetzt habe, gibt mir die Welt wahrhaft als ganze und eine.“³²⁸ Dass die Urdistanzierung die Voraussetzung der Beziehung bildet, ist stringent; Urdistanzierung gibt Raum für Beziehung. Ob und wann Beziehung sich manifestiert, ist von der Urdistanz aus nicht mehr zu bestimmen.³²⁹ In der Beziehung verwirklicht sich das Menschsein, wird der Mensch *Person*. „(...) ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er (der Mensch, Anm. d. Verf.) heimlich und scheu nach einem Ja des Seinsdürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann (...).“³³⁰ Bestätigung des Anderen ist nicht als etwas Statisches zu verstehen, erklärt Buber ein mögliches Missverständnis im Gespräch mit Maurice Friedman, seinem Schüler und Weggefährten. Eine Person zu bestätigen, so wie sie ist, so wie sie im Moment gesehen wird, ist der erste Schritt. Unter der Schicht des *Jetzt* ist die andere Person in ihrer dynamischen Existenz und spezifischen Möglichkeit verborgen. Es ist das Verborgene, das zu bestätigen ist, denn im Gegenwärtigen liegt das, was werden kann, verborgen. „Was in ihm (dem Menschen, Anm. d. Verf.) angelegt ist, macht sich mir als fühlbar, was ich am meisten bestätigen möchte. (In religiösen Begriffen: der Schöpfungssinn in ihm).“³³¹

Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist ein weiterer Kontext, in dem Buber das Personsein thematisiert. In *Die Frage an den Einzelnen* diskutiert er die

³²⁶ Urdistanz bedeutet bei Buber keine Distanziertheit im Sinne einer Ferne oder Nähe; sie ist das Offene, ein Möglichkeitsspielraum, der in Erscheinung tritt und die Freiheit bietet, sich auf das Du einzulassen oder es auszuschlagen.

³²⁷ Vgl. Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 11.

³²⁸ Ebd. S. 17.

³²⁹ Vgl. Ebd. S. 18f.

³³⁰ Ebd. S. 37.

³³¹ Martin Buber: *Das Unbewusste*. In: *Nachlese*. 3. Aufl. Gerlingen 1993. Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 144-171; S. 167.

Positionen von Stirner und Kierkegaard über das Individuum und verwarft sich vehement gegen eine *gehabte* Wahrheit, die ein *Spuk* ist, mit dem der Mensch zu leben sich einbildet. Er knüpft am biblischen Begriff für Wahrheit an: Der Mensch ist Person, insofern er die ihm anvertraute Botschaft getreu auszurichten vermag.³³² Person ist von der Bindung an die Wahrheit her zu verstehen: „Und doch gibt es eine Teilnahme am Sein der unzugänglichen Wahrheit – für den, der sie bewährt. Es gibt ein Realverhältnis der ganzen menschlichen Person zur ungehabten, unhabbaren Wahrheit, und es vollendet sich erst in der Bewährung.“³³³ Person und Wahrheit gehören zusammen. Die Wirklichkeit der Person tut Not, auf die das Wort sie anfordernd trifft; die Wirklichkeit der Wahrheit tut Not, dass die Person sie nicht in einer Allgemeinheit, sondern als sie selber im Wort zu empfangen vermag. Buber sieht die Person im Spannungsfeld zwischen Individuum und Kollektiv gegeben. Im Dialog der Zeiten, den Gott mit der Menschheit führt, kann das Kollektiv die Person nicht ersetzen. Kollektivierung tritt ein, wenn der Einzelne seine Verantwortung an die Gruppe abgibt, wenn Wahrheit als das Unzugängliche und Unabhängige aufgegeben und von der Gruppe als *gehabt* definiert wird. Echte Gemeinschaft und echtes Gemeinwesen sind dort zu verwirklichen, wo Menschen als Einzelne verantwortlich handeln und personbestimmt leben.³³⁴ „Personen tun not, nicht bloß ‚Vertreter‘ in irgendeinem Sinn, gewählte oder eingesetzte (...). Not tut die Person als der unaufgebbare Grund, von dem aus der Eintritt des Endlichen in das Gespräch mit dem Unendlichen allein möglich ward und wird.“³³⁵

Es genügt nicht, unberührter Beobachter zu bleiben und sein Selbst als Objekt des Erkennens einzusetzen, um die Ganzheit der Person und durch sie die Ganzheit des Menschen erkennen zu können. Wirklich zu leben, heißt, sich allem auszusetzen, was einem widerfahren kann. Solange der Mensch sich selbst als Objekt hat, ist von ihm ausschließlich als von einem Ding unter

³³² Vgl. Martin Buber: *Der Glaube der Propheten*. S. 207: Die anvertraute Botschaft Gottes an die jeweilige Person ist bereits im Mutterleib festgelegt: „Noch ehe ich dich gebildet im Mutterleib, habe ich dich ausersehen, ehe du aus dem Mutterschoß kamst, habe ich dich geweiht (...)“ (Jer 1,5).

³³³ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 209.

³³⁴ Vgl. ebd. S. 263ff.

³³⁵ Ebd. S. 267.

Dingen zu erfahren. Die zu erfassende Ganzheit entsteht, wenn der Mensch nur noch *ist*; dann wird sie wahr und fassbar.³³⁶

Das Grundwort Ich-Es findet seine höchste Verdichtung in der philosophischen Erkenntnis. Die Philosophie zeitigt gültige Dokumente der denkerischen Entdeckungszüge, in ihr ist ein Seinsgehalt objektiv mitteilbar und tradierbar. Das Grundwort Ich-Du findet seine höchste Verdichtung in der religiösen Wirklichkeit, in ihr schließt sich die Person zu einer Ganzheit zusammen, in der naturgemäß auch das Denken mit eingeschlossen ist.³³⁷

Buber bezeichnet das Personsein als Geheimnis des Menschen, weil der Mensch als Wesen unter Wesen und sogar als Ding unter Dingen etwas von allen Dingen und allen Wesen kategorial Verschiedenes ist und als Mensch nicht wirklich erfasst werden kann. *Was ist der Mensch?*, fragt die Philosophie; die Antwort darauf bleibt ein Geheimnis. Personhaftigkeit, „das unablässig nahe Mysterium“³³⁸, besitzt ausschließlich der Mensch. Ihm allein ist die Gabe des Geistes, des personbestimmenden Geistes, eigen.³³⁹ Auf der Höhe des Daseins muss der Mensch wahrhaft Ich sagen können, um das Geheimnis des Du in seiner ganzen Wahrheit zu erfahren; der Mensch ist zum Einzelnen geworden und ist, wenn er sich auf das Innerweltliche beschränkt, „für etwas da: (...) für die vollkommene Verwirklichung des Du“³⁴⁰. Erst jener Mensch, der zum Einzelnen, zum Selbst, zur wirklichen Person geworden ist, steht in der Beziehung: „Die *große* Beziehung gibt es nur zwischen wirklichen Personen.“³⁴¹ In der Forderung des Zwischen wird der Mensch ganz er selbst, er wird Person.

1. 4 Gemeinschaft als Ort der Verwirklichung – der Sinai der Zukunft

Über die „Grundlagen der echten Menschengemeinschaft“³⁴² denkt Buber intensiv nach und nimmt dazu in paränetischer Form in den *Reden über das*

³³⁶ Vgl. Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 20f.

³³⁷ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 55ff.

³³⁸ Martin Buber: *Elemente des Zwischenmenschlichen*. S. 285.

³³⁹ Vgl. ebd. S. 284.

³⁴⁰ Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 114.

³⁴¹ Ebd. S. 114.

³⁴² Martin Buber: *Auf die Stimme hören*. Ein Lesebuch. Ausgewählt und eingeleitet von Lorenz Wachinger. Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des Verlags Lambert Schneider GmbH, Gerlingen. München 1993: Kösel Verlag GmbH & Co. S. 99.

Judentum Stellung. Seine Fragen an Israel lauten: Was soll Israel tun, um sich von der gespenstischen Unwirklichkeit seiner Gegenwart zu erlösen und zur Verwirklichung seiner Wahrheit zu gelangen? Wie kann Israel seine Sehnsucht nach dem wahren Gemeinschaftsleben stillen? Warum soll ausgerechnet Israel die Aufgabe aufgebürdet bekommen, die wahre Gemeinschaft zu errichten? Angepasst an das herrschende Dogma des Jahrhunderts – die Souveränität der Nationen –, ist der Niedergang dieses Dogmas evident und muss durch die Erkenntnis ergänzt werden, dass kein Volk der Erde souverän ist; souverän ist einzig der Geist. Wer die wahre Gemeinschaft will, hat zur gläubigen Ergebenheit an Gott und sein Gesetz zurückzukehren. Der Weg zur Verwirklichung liegt im „nebelnden Chaos“³⁴³, die Stimme auf diesem Weg gebietet das Urjüdische, das jüdischer ist als alle Formen und Normen: Verwirklichung, Aufbau der Gottesgemeinschaft und Neubeginn.³⁴⁴ „Wir wollen ihr (der Stimme, Anm. d. Verf.) gehorchen. Wir wollen den Weg nach Zion (...) gehen. (...). Im wahrhaften Leben zwischen den Menschen wird das neue Wort sich uns offenbaren. Erst werden wir tun, dann erst es vernehmen: aus unserer eigenen Tat. Die wahre Gemeinschaft ist der Sinai der Zukunft.“³⁴⁵

Schon in der Schrift werden von Gott der Einzelne und die Gemeinschaft, die als Volk Gott gegenüber steht und seine nie abbrechende Unterweisung empfängt, angedet, ein Volk, das hören und verwirklichen, das eine Gemeinschaft als Vorbild für die anderen Völker errichten soll. Gott führt das Volk und bedient sich seiner für sein Ziel – der Vollendung der Welterschöpfung. Aus keinem anderen heiligen Buch der Menschheit wird Ähnliches berichtet, hebt Buber hervor. In der Schrift redet die göttliche Stimme den Einzelnen nicht als isoliertes Individuum an, nein, der Einzelne ist immer zugleich Glied des Volkes. Abraham, der *Vater der Völkermenge*, soll in seinem Samen *ein Segen* werden. Im Dekalog wird wohl das Du jedes Einzelnen in allen *Volksgeschlechtern* angesprochen, die Gesetzgebung zielt aber auf das Gemeinschaftsleben ab.³⁴⁶ Gemeinschaft wird zum Ort der Verwirklichung des Göttlichen, so wie das einst am Sinai der Fall war. Der *Sinai der Zukunft* weist

³⁴³ Martin Buber: *Der heilige Weg*. S. 111.

³⁴⁴ Vgl. ebd. S. 106ff.

³⁴⁵ Ebd. S. 111.

³⁴⁶ Vgl. Martin Buber: *Der Dialog zwischen Himmel und Erde*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 169-179. Hier S. 171f.

auf die Möglichkeit der endgültigen Verwirklichung des Göttlichen im Zusammenleben der Menschen und auf die Gemeinschaft als Erscheinungsort Gottes heute hin. Nicht mit gepredigter Gotteslehre oder geübtem Gottesdienst allein entsteht Gemeinschaft, echte Gemeinschaft ist im Miteinanderleben der Menschen auf der Grundlage der göttlichen Wahrheit aufzurichten. Gemeinsame Ehrfurcht und gemeinsame Seelenfreude sind ihre Grundlagen – eine Art der Gemeinschaft, wie sie Buber im Sinn hat.³⁴⁷

Auf drei konstanten Elementen baut sich das Zugehörigkeitsgefühl des Einzelnen zu einer Gemeinschaft auf: Heimat, Sprache, Sitte. Der Einzelne fühlt sich jenen zugehörig, die mit ihm dieselben Elemente des Erlebens haben; viele bleiben auf dieser Stufe stehen. Buber kommt es darauf an, den zu betrachten, der weiter geht. Das Verlangen nach Dauer und bleibender Substanz, nach unsterblichem Wesen ist es, das die Entdeckung des Ich gewährleistet; ein Ich, das in unendlicher Vergangenheit und Zukunft dauert und in tiefer Gemeinschaft mit jenen steht, die mit ihm die gleiche Substanz haben. Nach dieser inneren Erfahrung ist dem Einzelnen das Volk eine Gemeinschaft von Menschen, die waren, sind und sein werden, eine Gemeinschaft von Toten, Lebenden und Ungeborenen, die zusammen eine Einheit darstellen. Land, Sprache und Lebensformen – Elemente, die eine Nation konstituieren – fehlen dem Juden; dem tragischsten und unbegreiflichsten aller Völker steht der Einzelne gegenüber, der das Volk in sich fühlt,³⁴⁸ so sehr in sich fühlt, dass Buber sagen kann: „Meine Seele ist nicht bei meinem Volke, sondern mein Volk ist meine Seele.“³⁴⁹

In seinem Vortrag *Dem Gemeinschaftlichen folgen*³⁵⁰ zitiert Buber Heraklit. Das Gemeinschaftliche ist für Heraklit die tragende Kategorie, die es dem Unverstand des Menschen möglich macht, sein Miteinandersein, die

³⁴⁷ Vgl. Martin Buber: *Auf die Stimme hören*. S. 101.

³⁴⁸ Vgl. Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. S. 17ff.

³⁴⁹ Ebd. S. 29.

³⁵⁰ Der Vortrag wurde von der Bayerischen Akademie der schönen Künste arrangiert und fand am 12. Juli 1956 in der großen Aula der Universität in München statt. Der Saal war überfüllt, nicht nur etwa mit Studenten, sondern mit Menschen jeden Alters, die den gewiss nicht alltäglichen Gedankengängen Bubers mit konzentrierter Aufmerksamkeit folgten. Der Applaus hätte nach Stärke und Temperament einer glanzvollen Opernvorstellung gleichen können. Er war eine echte Huldigung Bubers, eine Huldigung an eine ehrwürdige Persönlichkeit, einen erleuchteten Geist, einen das Tagesmaß weit überragenden Menschen, schreibt *DIE ZEIT* am 12. Juli 1956, Nr. 28. (Vgl. <http://www.zeit.de/1956/28/Martin-Buber-in-Muenchen> [digitaler Archivtext]). [17. 05. 2009]).

Allgegenseitigkeit des Menschenwesens, als ein geistig Wirkliches zu begreifen und zu bestätigen. Im gemeinschaftlichen Kosmos wird der Mensch zum Werker und Mitwirker am Weltgeschehen. Es gibt keinen Zustand – nicht einmal im Schlaf –, in dem der Einzelne ein Eigensein führt. Wachen und Schlaf sind eines der Gegensatzpaare, in denen sich die Einheit des Seins erfüllt. Im Schlaf gibt es keinen Zusammenschluss mit anderen Menschen; jeder träumt zwar von anderen Menschen, aber jene, von denen er träumt, haben am Traum nicht teil. Das Wir gibt es in der gemeinschaftlichen Wachwelt, in ihr ist der Logos vernehmbar, indem die Menschen einander in Wachheit vernehmen, durch deren Stimme der Logos spricht. Heraklit stellt den Menschen in die reine Pflicht und Verantwortung des wachen Miteinanderseins. Er verwirft den Traum nicht, den Zustand der dem Wir unzugänglichen Entrücktheit, er verwirft jedoch die traumhafte Absage an das Wir.³⁵¹ Obwohl jede Seele ihren Logos tief in sich hat, gelangt der Logos nicht in uns, sondern zwischen uns zu seiner Fülle, daher ist er gemeinschaftlich. Im Schlaf regiert der Schein, in der Wachheit erfahren und ergänzen die Menschen einander; Wirklichkeit gibt es im Wachen als Zusammenwirken.³⁵²

Unbekannt ist, in welchem Ausmaß Heraklit *Wir* sagen konnte. Buber: „Das echte Wir in seiner objektiven Existenz ist daran zu erkennen, daß, in welchem auch seiner Teile es betrachtet wird, stets eine wesenhafte Beziehung zwischen Person und Person, zwischen Ich und Du sich als aktuell oder potentiell bestehend erweist. Denn das Wort entspringt immer nur zwischen einem Ich und einem Du; das Element aber, aus dem das Wir sein Leben hat, ist die Sprache, das gemeinschaftliche Sprechen (...).“³⁵³

Jenes Wir, von dem Buber spricht, ist keine Kollektivität, keine Gruppe, keine Vielheit. Kollektivität ist nicht Verbindung, sie ist Bündelung – ohne Du, ohne Ich marschieren die Gebündelten in den gemeinsamen Abgrund.³⁵⁴ Das echte Wir verhält sich zum Wirsagen wie das Ich zum Ichsagen, es lässt sich ebenso wenig wie das Ich in der dritten Person erhalten. Seine Erfahrungen macht der

³⁵¹ Vgl. Martin Buber: *Dem Gemeinschaftlichen folgen*. In: *Die neue Rundschau*. Gottfried Bermann Fischer (Hg.). Rudolf Hirsch (Red.). 67. Jg. 1956. 1. Heft. Frankfurt am Main 1956: S. Fischer Verlag. S. 582-600; S. 582ff.

³⁵² Vgl. ebd. S. 596f.

³⁵³ Ebd. S. 597f.

³⁵⁴ Vgl. Martin Buber: *Zwiesprache*. S. 187.

Mensch von jeher als Ich, doch als Wir baut er aus Erfahrungen die Welt. Seine Gedanken denkt der Mensch als Ich, als Wir hebt er sie ins Sein, in jene Art des Seins, die Buber das Zwischen oder das Zwischensein nennt. „Springendes Feuer“³⁵⁵ ist das treffende Bild für die Dynamik zwischen den Personen im Wir. In unserem Zeitalter kommt es entscheidend darauf an, die Unverfälschtheit der Sprache und der Wir-Existenz wieder zu finden; es geht um die Durchsäuerung des Menschengeschlechts mit echter Wirheit. Heil kann es nicht geben, wenn die Menschen nicht als ein Wir in aller Wirklichkeit im Angesicht Gottes zu stehen vermögen. Wer existentiell kein Du kennt, wird niemals ein Wir zu kennen bekommen.³⁵⁶ Niemand drückt das, laut Buber, so wunderbar wie Hölderlin im Gedicht *Friedensfeier* aus: „Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander. (...); bald sind wir aber Gesang. (...). In Chören gegenwärtig, (...).“³⁵⁷ Unser Gesprochenwerden ist unser Dasein, sagt Buber, es ist göttliche Gabe. Ein *Chor* sein bedeutet gemeinsames Singen. Hölderlin verheißt den Menschen, dass aus ihrem Sein als Gespräch ein Sein als Gesang wird. „Dem Gespräch eignet ja das Beharren der Spannung in der Näherung; im Gesang sind alle Spannungen eingeschmolzen. Erst wenn die, deren Gespräch wir sind, uns singen, sind wir Wir.“³⁵⁸

Sehnsuchtsvoll dürsten die Menschen der abendländischen Kultur nach Gemeinschaft. Unmittelbarkeit und Geborgenheit des Miteinander in natürlichen Verbänden sind einem radikalen Gefühl der Verlassenheit gewichen, einer Verlassenheit, in der religiöse Menschen Gottferne und Gottmangel erkennen. Der Staat kann die Sehnsucht nach Gemeinschaft nicht erfüllen, der Einzelseele nicht das elementare Bewusstsein der Verbundenheit geben, weil er keine Gemeinschaft ist und keine sein wird. Aus kleinen, lebendigen Gemeinschaften, aus unmittelbarem Miteinandersein kann ein großer Menschenverband entstehen; das wirkliche Leben zwischen Menschen und Menschen, zersetzt in natürliche Einheiten, gewährleistet die Wiedergeburt der Gemeinde; in der unpolitischen Sphäre liegt der Keimboden aller wahrhaften Gemeinschaft. Damit Gemeinschaft aufgebaut werden könne, das Verhängnis

³⁵⁵ Martin Buber: *Dem Gemeinschaftlichen folgen*. S. 599.

³⁵⁶ Vgl. ebd. S. 598ff.

³⁵⁷ Friedrich Hölderlin: *Friedensfeier*. Herausgegeben und erläutert von Friedrich Beissner. Bibliotheca Bodmeriana IV. Stuttgart 1954: W. Kohlhammer Verlag. S. 10.

³⁵⁸ Martin Buber: „*Seit ein Gespräch wir sind*“. Bemerkungen zu einem Vers Hölderlins. In: *Nachlese*. S. 65f.

der endgültigen *Entgemeinschaftung* gebrochen werde und die Wende geschehe – dazu tut das Unerhörte Not: die große, Gemeinschaft wollende, Gemeinschaft stiftende Kraft. So leidenschaftlich auch die Menschen nach Gemeinschaft begehren, sie scheinen die Kraft nicht zu besitzen, sie zu *tun*. Und doch lebt diese Kraft in den Tiefen der Generationen. Erst wenn die Menschen wollen, dass Gott sei, werden sie die Gemeinschaft tun, dann erst entsteht Gemeinschaft als Ort der Verwirklichung.³⁵⁹ „Kein anderer vermag es als der ewige Geist der Wende, der Überwinder der Entwicklungen, der Eine, der allein, wenn die letzte Not ihn ruft, den verirrt Menschen umkehren macht: das menschliche Gottwollen.“³⁶⁰

Faktum menschlicher Existenz ist der Mensch mit dem Menschen; zwischen Wesen und Wesen begibt sich etwas, das nirgendwo sonst in der Natur zu finden ist. Wie der Mensch zuerst wahrhaft Ich sagen können muss, um das Geheimnis des Du zu erfahren, gibt es eine Entsprechung im Verhältnis zur Vielheit der Menschen. „Das Entsprechende zum wesenhaften Du auf der Stufe des Selbstseins im Verhältnis zu einer Schar von Menschen nenne ich das wesenhafte Wir.“³⁶¹ Wie es ein Du gibt, gibt es ein Wir. Das Wir schließt das Du potentiell ein. Menschen, die wahrhaft Du sagen können, können wahrhaft Wir sagen, postuliert Buber.³⁶² So wie das Judentum das Ich der Selbstsucht und des Hochmuts verwirft, verwirft es das Wir als Gruppenegoismus, das Wir des Nationaldünkels und der Parteieklusivität; es postuliert das Wir der echten Beziehung seiner Glieder zueinander, das Wir, das echte Beziehungen zu anderen Wir unterhält, das Wir, das *Unser Vater* zu Gott sagen darf.³⁶³

In Gemeinschaft und im Wir zu leben, heißt für Buber auch, wesentlich in ehelicher Gemeinschaft zu leben. Seine Reflexion über Kierkegaard bezieht sich auf Ehe und Kloster: „Ehe oder Nichtverehelichung? ist die repräsentative Frage, wo es um das ‚Kloster‘ geht.“³⁶⁴ Buber steht mit der Behauptung im Widerspruch zu Kierkegaard, dass die Ehe – entscheidende Verbindung eines

³⁵⁹ Vgl. Martin Buber: *Pfade in Utopia*. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. 3. Aufl.: erheblich erw. Neuausg. 1985. Mit einem Nachwort von Abraham Schapira (Hg.). Heidelberg 1985: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 271ff.

³⁶⁰ Ebd. S. 277.

³⁶¹ Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 115.

³⁶² Vgl. ebd. S. 115f.

³⁶³ Vgl. Martin Buber: *Die heimliche Frage*. S. 167.

³⁶⁴ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 230.

Menschen mit dem Anderen – den Menschen in Konfrontation mit dem öffentlichen Wesen und seinem Schicksal bringt. Wer eine Ehe eingeht, macht damit Ernst, dass der Andere *ist*, er tritt in das Verhältnis zur Anderheit ein. Die Ehe trägt als exemplarische Bindung in die große Gebundenheit, sie will das Anderssein des Anderen, weil sie sein Sosein will, das ist der Grundsatz der Ehe. Durch ihre gleichmäßige Erfahrung der Lebenssubstanz des Anderen als des Anderen, durch ihre Krisen und Urtiefen führt die Ehe mit kaum ersetzbarer Mächtigkeit zur Bejahung einer anderen Weltwahrnehmung, einer anderen Erkenntnis und einer anderen Sinnhaftigkeit sowie zu einem anderen Berührtwerden vom Sein her.³⁶⁵ Dass zwei Menschen einander das Du offenbaren ist das, woraus allzeit die wahre Ehe entsteht; Gefühle und Einrichtungen schaffen das menschliche Leben noch nicht, erst das dritte schafft es: das in der Gegenwart empfangene zentrale Du.³⁶⁶

Bubers Fragen an Kierkegaard, der Gott *zuliebe* auf seine Geliebte Regine verzichtete, berühren die Wurzeln des christlichen Glaubens und hinterfragen klösterliche Gemeinschaft per se: Wie soll denn im *Hinsehen* auf Gott – gewonnen durch das *Absehen* von allem Weltlichen – Gott erreicht werden? Ist Gott etwa ein Gegenstand neben anderen Gegenständen, die erwählt oder verworfen werden? Ist Gott Regines erfolgreicher Rivale? Ist dieser Gott noch Gott oder bloß ein Objekt religiöser Genialität? Kann das Religiöse eine Spezifizierung sein?³⁶⁷ Mit der Beantwortung der Fragen lässt Buber keine Zweifel an seiner Position zum Leben im Kloster und zum Zölibat: „Religion als Spezifizierung verfehlt ihr Ziel. Gott ist nicht ein Gegenstand und kann daher nicht durch Verzicht auf Gegenstände erreicht werden. Gott ist zwar nicht das All, aber er ist erst recht nicht das Sein minus das All. Er ist nicht durch Abzug zu finden und nicht durch Abstrich zu lieben.“³⁶⁸

1. 5 Emuna und Pistis

Für Buber ist Glaube eine reale Wirkungskraft des dialogischen Verhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit und eine dialogische Tiefe der

³⁶⁵ Vgl. Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 232ff.

³⁶⁶ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 56f.

³⁶⁷ Vgl. Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 226.

³⁶⁸ Ebd. S. 227.

Gegenseitigkeit von Himmel und Erde, die in der Prophetie Israels zum Ausdruck kommt. Glaube ist nicht Glaube, dass etwas ist, nicht inhaltliche Erkenntnis, sondern Ereignis, er ist gelebtes Leben im Zwiegespräch – im Angesprochenwerden durch Worte und Zeichen, im Antworten durch Tun und Lassen, im gelebten Alltag durch Standhalten und Verantworten.³⁶⁹ Entscheidend im Leben des Menschen ist nicht, dass er an Gott glaubt; wer dialogisch lebt und eine Kontinuität der Richtung in seinem Leben hat, der spricht im rechten Tun und Leben Gott an, ob er es weiß oder nicht, ob er es will oder nicht. „Wir werden in den Zeichen des widerfahrenden Lebens angeredet. Wer redet?“³⁷⁰, fragt Buber. Aus dem Geber der Zeichen, dem Sprecher der Sprüche im gelebten Leben entsteht der „Herr der Stimme, der Eine“³⁷¹. So wie sich in der Sphäre des Lebens mit dem Menschen Sprache in Rede und Gegenrede vollendet, wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird, offenbart sich in Gottes Antwort alles, es offenbart sich das All als Sprache.³⁷² Glaube ist Gegenseitigkeit, nicht noetisches Verhalten eines Denksubjekts zu einem neutralen Denkobjekt, Glaube ist reale Gegenseitigkeit: „(...) das Sich-Verbinden mit einem nicht aufzeigbaren, nicht feststellbaren, nicht beweisbaren, aber eben so, im Verbundenwerden, erfahrbaren Sein, von dem aller Sinn kommt.“³⁷³

Ausgangspunkt des Glaubens ist nicht die Liebe, alle religiöse Wirklichkeit beginnt mit dem, was die biblische Religion Gottesfurcht nennt. Sie beginnt mit dem Unbegreiflichen und Unheimlichen, mit der Erschütterung aller Sicherheiten durch das wesenhafte Geheimnis, zu dessen Wesen seine Unerforschlichkeit gehört: das Unerkennbare. Gottesfurcht ist ein dunkles Tor, durch das der Glaubende in den Alltag tritt. „Wer mit der Liebe beginnt, ohne zuvor die Furcht erfahren zu haben, liebt einen Götzen, den er sich zurechtgemacht hat und den es leicht ist zu lieben, nicht aber den wirklichen Gott, der zunächst furchtbar und unverständlich ist.“³⁷⁴ Für den Gläubigen, der durch das Tor der Furcht geht, bedeutet dies, dass er die Wirklichkeit des

³⁶⁹ Vgl. Martin Buber: *Philosophische und religiöse Weltanschauung*. In: *Nachlese*. S. 117-123. Hier S. 120.

³⁷⁰ Martin Buber: *Zwiesprache*. S. 159.

³⁷¹ Ebd. S. 160.

³⁷² Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 122.

³⁷³ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 41.

³⁷⁴ Ebd. S. 46.

gelebten Lebens – furchtbar und unverständlich – im Angesicht Gottes aushält und in der Liebe Gottes, den er lieben gelernt hat, die Wirklichkeit liebt.³⁷⁵ *Furcht Gottes* heißt für den Juden nicht, sich vor Gott zu fürchten, es bedeutet, seiner Unbegreiflichkeit erschauernd inne werden. Das dunkle Tor, durch das der Mensch gehen muss, um in die Liebe Gottes zu gelangen, ist unvermeidbar. Die Furcht Gottes ist ein Tor und kein Haus, in dem man verweilen wollte. Gott ist nicht wissbar, er ist in der Verbundenheit mit ihm erkennbar und nachahmbar; das Leben des Gottungleichen kann in der *Imitatio Dei* gelebt werden.³⁷⁶ Im Leben des Menschen hat das Geheimnis seinen Ort:

Der wirkliche Glaube meint nicht, daß man in fertigen Formeln bekenne, was man für wahr halte. Er meint vielmehr, daß man dem unbedingten Geheimnis, das uns in unserem Leben überall antritt und sich in keine Formel fassen lässt, aufgeschlossen bleibe, und daß man von den Wurzeln seines Wesens aus allzeit bereit sei, mit diesem Geheimnis wirklich wie ein Wesen mit einem anderen Wesen zu leben. Der wirkliche Glaube bedeutet eigentlich, daß man das Leben mit dem Geheimnis aushält.³⁷⁷

In *Zwiesprache* heißt es:

Der wirkliche Glaube (...) fängt da an, wo das Nachschlagen aufhört, (...). Was mir widerfährt (...) ist noch nie zuvor gesagt worden und es setzt sich nicht aus Lauten zusammen, die je gesagt worden sind. Es ist undeutbar, (...) unübersetzbar (...), es ist keine Erfahrung, (...), es bleibt immer die Anrede jenes Augenblicks, unisolierbar, es bleibt die Frage eines Fragenden, die ihre Antwort will.³⁷⁸

Letztlich stehen einander zwei Glaubensweisen gegenüber, obwohl es eine große Mannigfaltigkeit von Glaubensinhalten gibt: Emuna und Pistis. Beide Grundformen des Glaubens lassen sich aus schlichten Tatsachen des Lebens ableiten: die eine vom Faktum, jemandem zu vertrauen, ohne das Vertrauen hinlänglich begründen zu können; die andere davon, einen Sachverhalt ohne hinlängliche Begründung als wahr anzuerkennen. In der einen Glaubensweise findet sich der Mensch in einem Glaubensverhältnis, in der anderen bekehrt er

³⁷⁵ Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 46.

³⁷⁶ Vgl. Martin Buber: *Die Brennpunkte der jüdischen Seele*. S. 199.

³⁷⁷ Martin Buber: *Die Vorurteile der Jugend*. Ansprache an die jüdische Jugend, gehalten in Prag am 13. Jänner 1937. In: Martin Buber: *Schriften zur Jugend, Erziehung und Bildung*. Werkausgabe Bd. 8. Juliane Jacobi (Hg.). 1. Aufl. Gütersloh 2005: Gütersloher Verlagshaus. S. 287-298; S. 295.

³⁷⁸ Martin Buber: *Zwiesprache*. S. 155f.

sich zu ihm. Die erste der beiden Glaubensweisen bezieht ihr Beispiel aus der Frühzeit des Volkes Israel, die zweite aus der Frühzeit der Christenheit, die aus dem Tod eines „großen Sohnes Israels“³⁷⁹ und dem nachfolgenden Glauben an seine erfolgte Auferstehung resultiert. So schildert Buber seine Sichtweise von der Zwiefältigkeit des Glaubens, wobei sich der Mensch hüten solle, die Zwiefältigkeit antithetisch zu vereinfachen. Jede Glaubensweise schlug im anderen Lager Wurzeln: die jüdische im Christlichen, die christliche im Jüdischen.³⁸⁰ Emuna und Pistis definiert Lorenz Wachinger in Anlehnung an Buber wie folgt: Emuna ist die volksgeschichtliche Erfahrung des Geführtwerdens, Ursprung und Weg liegen in der Gemeinschaft; dagegen ist die Pistis nach Buber ein individualgeschichtlicher Akt, der sich in einer einzelnen Person manifestiert. Auch die Kirche kann die Gemeinschaft nicht ersetzen, sie ist nicht natürliches Volk. Aus der Zwiefalt der Grundworte *Ich und Du* entsteht das Gegenüber von Emuna und Pistis.³⁸¹ Buber selbst sagt: „Die Religion gründet, auch wenn das ‚Ungewordene‘ gar nicht mit Mund oder Seele angesprochen wird, in der Zweiheit von Ich und Du, (...). Die Zweiheit von Ich und Du findet in der religiösen Beziehung ihre Vollendung; (...).“³⁸²

Emuna ist kein *Dass-Glaube* und darf niemals so verstanden werden. Zu wissen, dass Gott ist, ist der Jakobsseele nie zweifelhaft gewesen; wenn sie ihren Glauben bekannte, bekannte sie das Vertrauen zum seienden Gott: Das Angelobtsein des Juden an Gott ist ein Wiedererkennen, dessen Urwort aus dem Dornbusch gesprochen wurde.³⁸³ Pistis hat ihren Angelpunkt im Glauben an die Geschichte Jesu Christi; durch den Glauben an Jesus erhält alles bisher Geschehene eine neue Bedeutung. Dem erlösungsbedürftigen Menschen wird die Erlösung angeboten, er muss glauben, dass sie geschehen ist. „An den zu Bekehrenden tritt Forderung und Weisung, das zu glauben, was er nicht in der Kontinuität, nur im Sprung zu glauben vermag.“³⁸⁴ Das Fürwahrhalten dessen, was bisher nicht wahr, ja sogar absurd schien, spiegelt sich im Zweifel des Apostels Thomas wider, der nach Buber der erste Christ ist. Thomas zweifelt an

³⁷⁹ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 12.

³⁸⁰ Vgl. ebd. S. 9ff.

³⁸¹ Vgl. Lorenz Wachinger: *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Bd. 4. Heinrich Fries (Hg.). München 1970: Max Hueber Verlag. S. 170ff.

³⁸² Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 39.

³⁸³ Vgl. Martin Buber: *Die Brennpunkte der jüdischen Seele*. S. 197.

³⁸⁴ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 13.

der leiblichen Wirklichkeit des Auferstandenen, er will seine Finger in dessen Wundmale legen. Als er es tut, ruft Thomas: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Die Auferstehung eines einzelnen Menschen gehört nicht zum Vorstellungskreis jüdischer Glaubenswelt, daher schließt Buber aus Thomas' Ausruf: „Was er blitzartig denkt, ist anscheinend: da kein Mensch einzeln auferstehen kann, ist dieser da kein Mensch, sondern ein Gott; (...).“³⁸⁵ Mit der Auferstehung Jesu Christi bricht für Thomas die jüdische Glaubenswelt, die keinen Gott außer Gott kennt, in sich zusammen. Unter allen Jüngern Jesu ist er der erste Christ im Sinne des christlichen Dogmas, die Präsenz des Einen – das Paradox der Emuna – wird durch ein binäres Gottesbild ersetzt. Für den Christen, den es nunmehr gibt, hat Gott ein Gesicht; der Christ sieht es, wenn er sich an Gott wendet. Der Bildlose wird zu einem Bild – ein allmählicher Prozess der Vergottung setzt ein.³⁸⁶

„Aus der Tiefe der Stille“³⁸⁷ erlaucht Buber *Die heimliche Frage*, und sie lautet: „Kannst du mir helfen, daß ich glauben lerne?“³⁸⁸ An Unbedingtes und Unerschütterliches will der Mensch glauben, obwohl er es aufs Heftigste bestreitet. Vielen Menschen ist eine Glaubenssicherheit unzugänglich, die Glaubenaufgeschlossenheit ist aber keinem versagt. Jeder kann sich in Unbefangenheit der Schrift³⁸⁹ auftun und von dem einen Spruch oder Bild „umschmelzen“³⁹⁰ lassen. Vielleicht liest jemand laut, was da steht, er hört das Wort, und das Wort kommt zu ihm. Nichts ist präjudiziert, „der Strom der Zeiten strömt, und dieses Menschen Heutigkeit wird selber zum auffangenden Gefäß“³⁹¹. In der chassidischen Lehre wird die *heimliche Frage* der modernen Welt simpel beantwortet: „Willst du glauben lernen, liebe!“³⁹²

³⁸⁵ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 135.

³⁸⁶ Vgl. ebd. S. 136f.

³⁸⁷ Martin Buber: *Die heimliche Frage*. S. 160.

³⁸⁸ Ebd. S. 160.

³⁸⁹ Der spezifisch heutige Mensch stellt sich dem biblischen Wort nicht mehr, er konfrontiert sein Leben nicht mehr mit dem Wort. Die besondere Pflicht zu einer erneuten Übertragung der Schrift ergab sich für Buber aus der Entdeckung der Tatsache, dass die Zeiten die Schrift in ein Palimpsest verwandelt hatten. Ursprüngliche Schriftzüge, Sinn und Wort von einst sind in eine geläufige Begrifflichkeit teils theologischer, teils literarischer Herkunft übersetzt, die hebräische Bibel wurde ins Bekannte und Geläufige übertragen. (Vgl. Martin Buber: *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. S. 5).

³⁹⁰ Martin Buber: *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*. S. 853.

³⁹¹ Ebd. S. 853.

³⁹² Martin Buber: *Die heimliche Frage*. S. 168.

Buber analysiert die „Krisis unserer Zeit“ als eine Krise beider Glaubensweisen. Geburtsstunde der Emuna ist die Erfahrung der Führung Gottes durch die Wüste, also Vertrauen in existentialem Sinn; die persönliche Emuna jedes Einzelnen bleibt in das Volk eingebettet und bezieht ihre Kraft aus dem lebenden Gedächtnis der Generationen. Die Krisis der Emuna in heutiger Zeit liegt in der Spaltung in eine Religionsgemeinschaft und in eine Nation; beide sind strukturell und nicht mehr organisch miteinander verbunden. In der säkularen Nation besitzt die Emuna keine seelische Grundlage mehr, in der isolierten Religion keine vitale. Gottes Auftrag an Israel, ein heiliges Volk zu werden (*Namen* 19,6)³⁹³, ist damit verwirkt. Die christliche Pistis tritt mit der Forderung an die Seelen der Einzelnen heran, daran zu glauben, dass ein in Jerusalem gekreuzigter Mann ihr Erlöser ist; das Bekenntnis lautet: Ich glaube, *dass es so ist*. Dieser in seinen Ursprüngen eminent griechische Akt – intensive Kenntnisnahme eines Soseins, das jenseits der geläufigen Begrifflichkeit steht – geschah als Handlung der sich gegen ihre Volksgemeinschaft abgrenzenden Person. Jesus spricht zwar den Einzelnen an, aber in *Mt* 15,24 sagt er: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“ Der Christ lebt in einem zweigeteilten Dasein: als Einzelner im Lebensbereich der Person und als Teilnehmer am öffentlichen Leben seiner Völker. Heiligkeit des Einzelnen und Unheiligkeit seiner Gemeinschaft übertragen sich notwendigerweise und zwangsläufig auf die innere Dialektik der Menschenseele. Emuna und Pistis bleiben wesensverschieden, bis das Menschengeschlecht aus den Exilen der Religionen in das Königtum Gottes eingesammelt wird, prognostiziert Buber.³⁹⁴ „Aber ein nach der Erneuerung seines Glaubens durch die Wiedergeburt der Person strebendes Israel und eine nach der Erneuerung ihres Glaubens durch die Wiedergeburt der Völker strebende Christenheit hätten einander Ungesagtes zu sagen und eine heute kaum erst vorstellbare Hilfe einander zu leisten.“³⁹⁵

Paulus ist der „eigentliche Urheber der christlichen Glaubenskonzepion“³⁹⁶, bei ihm vollzieht sich die „Transformation der israelitischen Glaubens-

³⁹³ „Ihr aber, ihr sollt mir werden ein Königsbereich von Priestern, ein heiliger Stamm.“

³⁹⁴ Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 179ff.

³⁹⁵ Ebd. S. 183.

³⁹⁶ Ebd. S. 47.

anschauung“³⁹⁷. Im paulinischen Programm *Glauben gegen Werke* sieht Buber eine Tendenz angelegt, gegen die er in seinen Schriften kämpft: Es ist die Aufspaltung des Lebens in einen profanen und in einen religiösen Bereich. Paulus beruft sich in *Reden* 30,14 auf einen Spruch des Alten Testaments: „Nein, sehr nah ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen, (...)“; er unterschlägt den Schluss des Satzes: „ (...), es zu tun“. Gottes Wort soll vom Menschen *getan* werden. Wie Paulus das Tun unbeachtet lässt, so hält er auch das Gesetz für unerfüllbar. In *Röm* 3,27-28 schreibt er: „Wo also ist [dein] Rühmen? Es ist ausgeschlossen! Aufgrund welchen Gesetzes? Durch das der Werke? Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens. Denn wir sind der Überzeugung, daß der Mensch durch Glauben gerecht werde, ohne Zutun von Werken des Gesetzes.“ Der Glaube an Jesus allein reicht, um den Menschen gerecht zu sprechen. Buber stellt die rhetorische Frage, ob denn Abraham, der ja nicht an den gekommenen Christus glauben konnte, nicht „gerechtgesprochen“ wurde.³⁹⁸ Nach Buber ist für Paulus das Gesetz durch das Kommen Christi überwunden, Christus erlöste die Menschen vom Fluch des Gesetzes. Für den Juden ist die Tora niemals starres Gesetz, sie ist eine Lehre im Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch, also ein dialogisches Geschehen. Jesus sagt von sich, er sei gekommen, um das Gesetz zu erfüllen, nicht, um es aufzuheben. Erfüllung der Tora bedeutet Erschließung der Tora.³⁹⁹ Paulus sieht allein in Jesus die Pforte zum Heil, sein Konzept gründet auf dem Glauben an die Auferstehung: „Wenn du mit deinem Munde bekennt: ‚Herr Jesus‘ und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckte, wirst du das Heil empfangen.“ (*Röm* 10,9).

Vom Glauben der Juden, am Sinai habe sich eine göttliche Offenbarung vollzogen, unterscheidet sich der Glaube Paulus' wesentlich – er ist ein „Daß-Glaube“⁴⁰⁰ im prägnanten Sinn. Wesen des von Paulus geforderten Glaubens ist der Glaube an die Auferstehung Jesu, sie ist das Hauptstück der paulinischen Botschaft: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Predigt sinnlos, sinnlos auch euer Glaube.“ (*1 Kor* 15,14). Hätten dereinst die Jünger bloß die Erwartung auf die Auferstehung des Meisters mit

³⁹⁷ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 51.

³⁹⁸ Vgl. ebd. S. 53ff.

³⁹⁹ Vgl. ebd. S. 71.

⁴⁰⁰ Ebd. S. 104.

allen Toten bewahrt, wäre nach Bubers Ansicht keine neue Religion entstanden.⁴⁰¹ Hugo Bergmann, der Bubers *Zwei Glaubensweisen* ein apologetisches Buch nennt, führt im Briefwechsel mit Buber zu seiner Darstellung von Paulus aus: „Ich habe das Gefühl, ohne es natürlich belegen zu können, daß Sie dem Christentum und Paulus gegenüber ungerecht sind.“⁴⁰²

1. 6 Das Heilige

ER redete zu Mosche, sprechend:

Rede zu aller Gemeinschaft der Söhne Ji[srael, sprich zu ihnen:

Ihr sollt heilig werden,
denn heilig bin ICH euer Gott. (*Er rief*, 19,1-2).

In der Grundhaltung der Heiligung, dem tätigen Annehmen Gottes in allen Dingen, ist die chassidische Botschaft Vollzug der vorzeitlichen Weisung an Israel. Das Wichtigste am Chassidismus ist, die fundamentale Scheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu überwinden. Buber erläutert am Beispiel des kabbalistischen Mythos von den heiligen Funken, wie Israel Gottes Ruf *Werdet heilig!* versteht: *In der Zeit der Vorschöpfung konnten die Weltgefäße dem schöpferischen Überfluss der Heiligen Funken nicht standhalten. Alle Funken sind in die Dinge der Welt gefallen und sind nun in sie so lange gebannt, bis ein Mensch in Heiligkeit mit ihnen umgeht; und so werden die heiligen Funken befreit und erlöst.* Israels zentrales Wissen ist nur bildhaft mitteilbar und erklärt, dass der Mensch als kosmischer Mittler berufen ist, durch heiligen Kontakt mit den Dingen eine heilige Realität in ihnen zu erwecken. Profanes wird als Vorstadium des Heiligen angesehen; es ist das noch nicht Geheiligte. Heiligung ist ein Vorgang, der dem Menschen in der Entscheidung überantwortet wird. Der Mensch maß sich keine übermenschliche Heiligkeit an, echte Heiligung eines Menschen ist die „Heilung *des Menschlichen*“⁴⁰³ in ihm. Es bedarf keiner Abtötung der menschlichen Triebe, alles natürliche Leben kann geheiligt und alles kann mit heiliger Intention erfüllt werden – an jedem

⁴⁰¹ Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 104f.

⁴⁰² Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. 1. Aufl. Bd. III: 1938-1965. Hg. und eingeleitet von Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon u. unter Mitwirkung v. Rafael Buber, Margot Cohn u. Gabriel Stern. Heidelberg 1975: Verlag Lambert Schneider. 160. Brief. S. 197.

⁴⁰³ Martin Buber: *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*. In: *Werke*. Bd. 3. *Schriften zum Chassidismus*. München 1963: Kösel Verlag. S. 933-947; S. 940.

Ort, zu jeder Stunde, in jeder Rede kann das Heilige erwachen. In die Grundlage jeder Religion floss die Scheidung in heilig und profan mit dem Resultat ein, dass der Fülle der Dinge, Eigenschaften und Handlungen, die der Allgemeinheit zugehören, das Geweihte enthoben und entsondert wurde. Im Grunde ist das Heilige in der Welt nichts anderes als das dem Göttlichen Offene, das Profane ist das sich ihm vorerst Verschließende; Heiligung ist Erschließung. An der radikalen Scheidung zwischen dem Heiligen und Profanen ist die Krise des Menschen, dessen Ganzheit versehrt ist, ablesbar. Begründet ist die Krise darin, dass die Heillosigkeit der Welt sich im Widerstand gegen den Einzug des Heiligen in das gelebte Leben befindet.⁴⁰⁴ Was als Religion im engeren Sinn bezeichnet wird, ist möglicherweise in Krisenzeiten entstanden, weil alle Religion Auslese der sakramentalen Stoffe und Handlungen ist, obwohl die Urintention einer religiösen Gemeinschaft die Verwirklichung der Heiligkeit in der Fülle des Gesamtlebens wäre.⁴⁰⁵

Nichts ist ja an sich unheilig, nichts an sich böse; was wir das Böse nennen, ist nur das richtungslose Stürzen und Stürmen der erlösungsbedürftigen Funken, die ‚Leidenschaft‘ – also ebendieselbe Kraft, die, wenn sie mit Richtung, der Einen Richtung, begabt worden ist, das in Wahrheit Gute, den wahren Dienst, die Heiligung hervorbringt.⁴⁰⁶

Noch strikter behauptet Buber: „Wer in Heiligkeit etwas tut, was bisher als Sünde galt, erobert dieses Stück des Seins für die Vollkommenheit.“⁴⁰⁷ Leidenschaft – Geschöpf Gottes ist auch sie – ist jene Kraft, ohne die kein Werk, auch kein heiliges Werk, geraten kann. Der „walmächtige Mensch“⁴⁰⁸ verleiht ihr die Richtung, die letztlich den Menschen *ganz* macht. In der Heiligung wird der ganze Mensch angenommen, bestätigt und erfüllt – das ist die wahre Integration des Menschen.⁴⁰⁹ Im Judentum ist der Geist jene Macht, die die Welt heiligt. Er ist das Verbindende, ja die Verbundenheit selbst, die Gottverbundenheit, die nicht einfach als etwas Festes und Sicheres da ist, sondern wird, strömt, sich ergießt und sich niederlässt. Um der Heiligkeit der Welt willen kommt der Geist über den Menschen. Alles Geschöpfliche ist der

⁴⁰⁴ Vgl. Martin Buber: *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*. S. 938ff.

⁴⁰⁵ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 143.

⁴⁰⁶ Ebd. S. 18f.

⁴⁰⁷ Ebd. S. 79.

⁴⁰⁸ Martin Buber: *Die Mächtigkeit des Geistes*. S. 564.

⁴⁰⁹ Vgl. Ebd. S. 564.

Heiligkeit bedürftig und fähig. Durch Heiligung empfängt die Leiblichkeit die Erfüllung ihres Schöpfungssinns; der von der Schöpfung her in den Menschen gelegte Sinn wird durch die Heiligung erfüllt.⁴¹⁰

Buber erzählt: Ein Chassid wird nach dem Tod seines Lehrers gefragt, was für den Lehrer das Wichtigste im Leben war. Der Schüler antwortet: *Das, womit er sich gerade abgab*. In jedem Augenblick hat jeder Mensch Zugang zum Sinn des Daseins; in der Heiligung des Hier und Jetzt hat er den einzigen und echten Zugang.⁴¹¹ Nach Bubers Interpretation gibt es im Judentum weder Sittlichkeit noch Glauben als abgesonderte Sphäre: Des Juden Ideal ist die Heiligkeit, sie ist wahrhafte Gemeinschaft mit Gott und wahrhafte Gemeinschaft mit den Wesen in einem. „Zerrgebilde einer *geteilten* Geisteswelt, Werkheiligkeit und Gnadenheiligkeit“⁴¹² sind dem Juden fremd. In die Gemeinschaft mit Gott gelangt der Mensch, falls er das Leben heiligt. „Wenn du das Leben der Dinge und der Bedingtheit ergründest, kommst du an das Unauflösbare, wenn du das Leben der Dinge und der Bedingtheit bestreitest, gerätst du vor das Nichts, wenn du das Leben heiligst, begegnest du dem lebendigen Gott.“⁴¹³ Wie töricht wäre einer, wollte er Gott suchen! Es gibt keine Gott-Suche, weil es nichts gibt, wo er nicht zu finden ist. Ein Entdecken dessen, was das Ursprünglichste und der Ursprung selbst sind, ist ein Finden ohne Suchen. „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, aus der Wirklichkeit des geheiligten Weltlebens.“⁴¹⁴

Heiligkeit bedeutet Israel nicht, einen Bereich *über* dem Leben wahrzunehmen, es bedeutet das wieder-ganz-Werden und wieder-eins-Werden mit dem Leben und die Verklärung von Ganzheit und Einheit. Buber folgert den Zionsgedanken aus Gottes Auftrag an das Volk, ein heiliges Volk⁴¹⁵ zu sein: Die heilige Verbindung Israels mit seinem heiligen Land gleicht nicht jenem natürlichen Band, mit dem üblicherweise andere Völker mit ihrem Land verbunden sind.

⁴¹⁰ Vgl. Martin Buber: *Die Mächtigkeit des Geistes*. S. 563.

⁴¹¹ Vgl. Martin Buber: *Das Judentum und die neue Weltfrage*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 229-233; S. 231.

⁴¹² Vgl. Martin Buber: *Der heilige Weg*. S. 89.

⁴¹³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 96.

⁴¹⁴ Ebd. S. 97.

⁴¹⁵ „Denn ein heiliges Volk bist du IHM deinem Gott, dich erwählte ER dein Gott, ihm ein Sonderguts-Volk zu sein, aus allen Völkern, die auf der Fläche des Erdbodens sind.“ (*Reden*, 7,6).

Überall sonst ist die Verbindung ein Ergebnis der Geschichte. Anders verhält es sich mit Israel. Noch ehe Israel zum Volk geworden ist, im Land nicht siedelt, sondern „gastet“⁴¹⁶ und wandert, erfährt es im Geheimnis eine Verheißung: Das Land ist ihm bestimmt! Die Seele des Volkes und das Land wirken ineinander und stehen vor der Herausforderung, das Verlangen ihrer Heiligkeit zu verwirklichen. Das Heilige ist keine abgesonderte Sphäre des Seins, es bedeutet einen allen Sphären offenen Bereich, es ist vom Profanen nicht abgekehrt, es ist ihm zugewandt. In Wahrheit gilt es, alles Profane zum Heiligen zu erheben. Israel braucht sein Land, damit ihm seine Heiligkeit wieder zuteil werde, denn es trägt das Verlangen nach höchster Heiligkeit in sich.⁴¹⁷

1.7 Ethisches Handeln als Finden der Demarkationslinie

Was Buber zum Verhältnis von Religion und Ethik zu sagen hat, definiert er in der *Gottesfinsternis*. Unter dem Ethischen ist das Ja und Nein des Menschen zu den ihm möglichen Haltungen und Handlungen zu verstehen. „Wir erfassen das Ethische in seiner Reinheit nur da, wo die menschliche Person sich mit ihrer eigenen Möglichkeit konfrontiert und innerhalb ihrer scheidet und entscheidet (...).“⁴¹⁸ Jedem Menschen wohnt das Wissen inne, was er „eigentlich“ ist, „wie er zu sein bestimmt ist, als was er in seinem einmaligen und einzigen Erschaffensein gemeint ist“⁴¹⁹. Buber bezeichnet das Religiöse als Beziehung des Menschen zum Absoluten; in der Wirklichkeit der religiösen Beziehung personalisiert sich das Absolute, und es ist durchaus legitim, in diesem Moment von der Person Gottes zu sprechen, womit jedoch keine Wesensaussage über das Absolute getätigt wird. Das Wesen des Verhältnisses zwischen dem Ethischen und dem Religiösen lässt sich nicht dadurch bestimmen, beides miteinander zu vergleichen; in beide Sphären, wo sie sich in einer konkreten persönlichen Situation verdichten, ist einzudringen. Die sittliche Entscheidung des Einzelnen sowie seine Beziehung zum Absoluten wirken ineinander – der „ganze Mensch“ ist gefragt, „lebendige Religiosität will lebendiges Ethos hervorbringen“⁴²⁰. Buber will nicht dahingehend

⁴¹⁶ Martin Buber: *Die Erneuerung der Heiligkeit*. S. 438.

⁴¹⁷ Vgl. ebd. S. 437ff.

⁴¹⁸ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 115.

⁴¹⁹ Ebd. S. 116.

⁴²⁰ Ebd. S. 119.

missverstanden werden, der sittlichen Heteronomie oder Fremdgesetzlichkeit gegen die sittliche Autonomie oder Eigengesetzlichkeit das Wort zu reden. Wo das Absolute in der gegenseitigen Beziehung spricht, gibt es keine Alternative. Der ganze Sinn der Gegenseitigkeit liegt darin, dass die Möglichkeit zur freien Entscheidung besteht und sich in diesem Akt das zu Erschließende zeigt. „In der Theonomie sucht das göttliche Gesetz dein eigenes auf, und die wahre Offenbarung macht dir dich selbst offenbar.“⁴²¹

Israel definierte die Bindung des Ethischen an das Religiöse ausschließlich im Bilde eines himmlischen Befehls mit Strafandrohung. Damit geht das Eigentliche verloren; die Gesetzgebung am Sinai will als Verfassung verstanden werden, die darauf angelegt ist, das Volk zu einem *heiligen* werden zu lassen. Es soll in jenen Bereich gehoben werden, in dem das Ethische im Religiösen aufgeht. Voraussetzung für die Verbindung von Ethischem und Religiösem ist die Grundanschauung, dass der Mensch in seiner freien Selbständigkeit Gott gegenüber steht. Am Dialog zwischen Gott und Mensch, der die Essenz des Daseins darstellt, nimmt der Mensch in völliger Freiheit teil.⁴²² Verwirklichung der Heiligkeit in der Fülle des gesamten Lebens ist die Urintention religiöser Gemeinschaft. Das Ethische ist eine Sache zwischen Mensch und Gott – sittliche und rituale Handlungen sind auf Gott selbst gerichtet – und nicht eine sanktionierte Sache zwischen den Menschen. Buber spricht sich mit der chassidischen Haltung gegen eine Spezialisierung des Religiösen aus: „(...); das isolierte Religiöse ist in Wahrheit auch das Religiöse nicht.“⁴²³ Eine unmittelbare Beziehung zu Gott, die keine unmittelbare Beziehung zur Welt einschließt, ist Selbsttäuschung. Wendet sich der Mensch von der Welt ab, um sich Gott zuzuwenden, steht er nicht in der *Wirklichkeit Gottes*, lautet Bubers Paradoxon. Erst die Einung des ethischen und religiösen Bereichs bringt nach dem Chassidismus die von Gott geforderte Heiligkeit in der Menschenwelt hervor. Menschliches Handeln beantwortet sich für das Judentum durch das Eingesetztsein des Menschen als Gesprächspartner Gottes – eine Antwort, die

⁴²¹ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 120.

⁴²² Vgl. ebd. S. 127f.

⁴²³ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 180.

eine Ablehnung aller Ethik als Sondersphäre, wie sie aus der Geistesgeschichte des Abendlandes bekannt ist, bedeutet.⁴²⁴

Obwohl Buber sittliche Werte in der Bindung an das Absolute sieht, weigert er sich, die Tora und ihre Gebote als gottgegeben zu übernehmen. In einem Brief an Rosenzweig schreibt er: „Offenbarung ist nicht Gesetzgebung. Für diesen Satz würde ich in einer jüdischen Weltkirche mit Inquisitionsgewalt hoffentlich zu sterben bereit sein.“⁴²⁵ Gott ist für ihn „kein Gesetzgeber, sondern nur der Mensch ein Gesetznehmer“, daher gelte „das Gesetz nicht universal, sondern personal, nämlich nur das von ihm, was ich als zu mir gesagt anerkennen muß“⁴²⁶. Verwandelt die Religion das Gesetz in einen wimmelnden „Formelkram“⁴²⁷ und artet die Entscheidung über rechtes und unrechtes Tun zu einer spitzfindigen Kasuistik aus, ist sie Knechtung und nicht Formgebung.⁴²⁸ Seinen Kritikern erklärt Buber, dass er nicht an der absoluten Gültigkeit des Gebotes *Ehre deinen Vater und deine Mutter* zweifle: „(…); wer mir aber sagt, man wisse ja stets und unter allen Umständen, was ‚ehren‘ bedeute und was nicht, von dem sage ich, daß er nicht weiß, wovon er redet. Auslegen muß der Mensch die ewigen Werte, und zwar mit dem eigenen Leben.“⁴²⁹ Auf die Forderung seiner Freunde und Gegner,⁴³⁰ von einem Lehrer würden Anweisungen erwartet, die man befolgen könne, entgegnet er: „Die Richtung soll man vom Lehrer empfangen, nicht aber die Weise, in der man dieser Richtung zustreben soll (…).“⁴³¹ Ein allgemeingültiges System der Ethik bietet Buber bewusst nicht an, weil ihm keines bekannt ist. Keine sittliche Norm hat einen absoluten Anspruch an den Menschen, falls sie nicht als Gabe des Absoluten geglaubt wird.⁴³² Weder die Bibel noch den Chassidismus konnte Buber als Ganzes annehmen; er musste scheiden zwischen dem, was ihm von seiner Erfahrung aus als Wahrheit einsichtig, und dem, was ihm eben nicht als Wahrheit einsichtig geworden war. Viele Menschen würden gegen einen

⁴²⁴ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 188ff.

⁴²⁵ Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. 1. Aufl. In 3 Bd. Bd. II: 1918-1938. Hg. und eingeleitet v. Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon u. unter Mitwirkung v. Rafael Buber, Margot Cohn u. Gabriel Stern. Heidelberg 1973: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 222.

⁴²⁶ Ebd. S. 200.

⁴²⁷ Martin Buber: *Jüdische Religiosität*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 63-76; 74.

⁴²⁸ Vgl. ebd. S. 74.

⁴²⁹ Martin Buber: *Antwort*. S. 616f.

⁴³⁰ Buber bezieht sich auf Hugo Bergmann: *Martin Buber und die Mystik*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. S. 265-274; S. 271.

⁴³¹ Martin Buber: *Antwort*. S. 615.

⁴³² Vgl. ebd. S. 616.

solchen *Subjektivismus* protestieren. Doch „(...) diejenigen, mit denen ich ein Gespräch führe und deren Erfahrung die meine bestätigt, wissen es anders“⁴³³.

In einer Diskussion mit Mitgliedern eines Kibbuz im Jordantal irritierte Buber seine Gesprächspartner mit der Feststellung, dass er keine Prinzipien habe: „Ich habe keine Prinzipien, nur einen Orientierungssinn und handle je nach der gegebenen Sachlage. Halte deine Augen offen – das ist alles, was ich dir zu sagen haben, (sic!) denn ich kann dir kein Prinzip nennen.“⁴³⁴ Jede Situation sei von neuem zu betrachten, Prinzipien wären nicht dazu da, auf eine vorgeschriebene Art und Weise zu handeln – Aussagen, die Buber den Vorwurf einbringen, Situationsethiker zu sein und „den Einzelnen zum alleinigen, aber unsicheren Richter dessen, was er zu tun hat“⁴³⁵ zu machen. Er ersetze „den absoluten Wert durch das Private der individuellen Entscheidung“⁴³⁶ und wäre „ein religiöser Anarchist und seine Lehre (...) religiöser Anarchismus.“⁴³⁷ Buber widerspricht: Die Situationen haben ein Wort mitzureden, sie sind nicht glatt wie Prinzipien, sie tragen Widerspruch in sich. „(...) es gilt, so viel von unserer Wahrheit zu verwirklichen, als es der unbefangenen vordringende Einblick in all die Widersprüche der Situation zulässt.“⁴³⁸ Die Wahrheit ist Gottes allein. Es gibt eine menschliche Wahrheit, und die ist, der Wahrheit ergeben zu sein. Göttliche Wahrheit ist in der Ewigkeit; in der menschlichen Ergebenheit an die Wahrheit nimmt der Mensch an der Ewigkeit teil.⁴³⁹

Für Thomas Reichert erklärt sich Bubers Ethoskonzeption schlüssig: Der Mensch versucht in jedem Moment seines Lebens, seiner Verantwortung gerecht zu werden, kann dabei aber versagen, indem er sich verweigert. Gegenseitigkeit als Kennzeichen der Beziehung von Ich und Du hat das ewige Du als Antwort; demnach ist die Begegnung von Ich und Du ein durch und durch ethisches Verhältnis. Nicht bloße Regeln oder Prinzipien sind zu

⁴³³ Martin Buber: *Antwort*. S. 638.

⁴³⁴ Werner Licharz und Heinz Schmidt (Hg.): *Martin Buber (1878-1965)*. Internationales Symposium zum 20. Todestag. (Arnoldshainer Texte Bd. 57.) Bd. 1: *Dialogik und Dialektik*. Frankfurt am Main 1989: Haag+Herchen Verlag. S. 255f.

⁴³⁵ Marvin Fox: *Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. S. 135-152; S. 143.

⁴³⁶ Ebd. S. 143.

⁴³⁷ Gershom Scholem: *Judaica 1*. Frankfurt am Main 1968: Suhrkamp Verlag. S. 197.

⁴³⁸ Martin Buber: *Antwort*. S. 618f.

⁴³⁹ Vgl. Martin Buber: *Recht und Unrecht*. Deutung einiger Psalmen. 2. Aufl. Mit einem Nachwort von Thomas Reichert. Gerlingen 1994: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 16.

befolgen, Bubers Leitlinie ist eine existenzbestimmende Haltung der gesamten Person in ihrer dialogischen Verfasstheit.⁴⁴⁰

Darum stelle ich „Situationen“ gegen „Prinzipien“, die „unreine“ Wirklichkeit gegen die „reine“ Abstraktion. Die Ganzheit der Seele ist gerade in der Gebrochenheit der menschlichen Situation zu bewähren, und das heißt: dadurch, daß man sich ins Handgemenge mit ihnen einläßt, daß man ihnen jeweils so viel an Wahrheit und Gerechtigkeit abgewinnt, als man hier, auf ihrem Boden, der Wirklichkeit gemäß vermag.⁴⁴¹

Ernst Simon spricht von der Regel der *Demarkationslinie*, die nach Buber täglich neu zwischen dem absoluten Gebot und seiner jeweils nur relativen Erfüllbarkeit zu ziehen ist. Ausschlaggebend ist die Situation, in der ein bestimmter Mensch zur bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort vor die Möglichkeiten und Grenzen der Verwirklichung eines Gebots gestellt wird. Jede Situation, vor die ein Mensch gestellt ist, gilt genau ihm – von Gott gesandt. Sie aktiv anzunehmen, ist geboten und geschieht im *Finden der Demarkationslinie*.⁴⁴² Buber fühlt sich von Simon verstanden und findet in der Theorie auf Simons Frage, ob man den Kompromiss zwischen absolutem Gesetz und konkreter Wirklichkeit mit ganzer Seele finden kann, keine Antwort, weil der Theorie Grenzen gesetzt sind. Im Bereich der Erfahrung ist eine Antwort möglich:

(...), du, Schauplatz und Richter, lässest den Kampf ungehemmt ausgefochten werden. (...), mitten im Ringen (...) geschieht etwas. (...): je und je. Es geschieht, daß du (...) geradezu überwältigend merkst, was von deiner Wahrheit und Gerechtigkeit sich in dieser Situation verwirklichen läßt. (...). Keine allgemein gültige Antwort ist das, keinerlei Garantie ist darin, nur eben eine Chance, nur eben ein Wagnis. (...). Auch wenn man das Rechte will, muß man wagen.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Vgl. Thomas Reichert: *Die Strenge von Martin Bubers Anarchismus*. In: *Im Gespräch*. Nr. 5, Herbst 2002. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft. Martin Buber-Gesellschaft e. V. Heidelberg (HG.). Potsdam: Verlag für Berlin Brandenburg. S. 25-35; S. 33.

⁴⁴¹ Martin Buber: *Antwort*. S. 618.

⁴⁴² Ernst Simon: *Martin Buber, der Erzieher*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman: *Martin Buber*. S. 479-507; S. 500f.

⁴⁴³ Martin Buber: *Antwort*. S. 619.

Emil Fackenheim behauptet, bei Buber gäbe es das radikal Böse nicht, und darin liege seine größte Schwäche.⁴⁴⁴ In *Bilder von Gut und Böse* setzt sich Buber sehr wohl mit der Ontologie des Bösen auseinander. Das Böse kommt nicht durch den Sündenfall in die Welt, Erkenntnis von Gut und Böse bedeutet nichts anderes als die Erkenntnis der Gegensätze; die Tat der ersten Menschen gehört in die Sphäre des „Vorbösen“⁴⁴⁵. Erst mit Kain betritt das endgültig Böse die Welt. Im Zusammenhang mit dem Brudermord steht das Wort Sünde erstmals in *Im Anfang* 4,7⁴⁴⁶, in der Erzählung vom sogenannten Sündenfall fehlt es. Dort ist es der Name eines Dämons, der jeweils am Eingang zu einer Seele kauert und lauert. Was böse heißt, weiß ein Mensch, sofern er von sich selber weiß. Im Unterschied zu den ersten Menschen antwortet Kain nicht auf Gottes Anruf, er weigert sich, dem Dämon an der Schwelle entgegen zu treten, und liefert sich damit dem Bösen aus. Kain weiß noch nicht, dass es Mord gibt, dass er morden kann, wenn er auf den Anderen heftig genug einschlägt. Nicht ein Motiv entscheidet, es ist ein Anlass: die Eifersucht. Die beiden Triebe, der gute und der böse, sind bereits in der Schöpfung gegeneinander gesetzt; der böse Trieb nicht weniger notwendig als der gute. Aufgabe des Menschen ist es, den bösen Trieb wieder mit dem guten zu vereinen. Gut und Böse sind nicht zwei einander polar entgegen gesetzte Richtungen; beide Triebe *einen*, heißt, die richtungslose Potenz der Leidenschaft wieder mit der Richtung auf Gott hin vereinen. Das Böse ist die Richtungslosigkeit, das Gute ist die Richtung.⁴⁴⁷ „Das Böse kann nicht mit der ganzen Seele getan werden; das Gute kann nur mit der ganzen Seele getan werden.“⁴⁴⁸ Bei Buber wie bei Augustinus ist das Böse Resultat einer Wandlung: Alle Dinge sind gut, weil von einem vollkommenen Gott geschaffen; aber sie sind als wandelbar geschaffen, womit sie der Veränderung und dem Verderbnis ausgesetzt sind. Das ontologische Prinzip der Wandlung ist Voraussetzung für das vorübergehende Phänomen der Wirklichkeit, überwindbar durch die vom Judentum oftmalig geforderte

⁴⁴⁴ Vgl. Emil Fackenheim: *Die menschliche Verantwortung für die Schöpfung*. Zur Aktualität der Thora nach Auschwitz. In: Wilhelm Breuning und Hanspeter Heinz (Hg.): *Damit die Erde menschlich bleibt*. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft. Freiburg im Breisgau 1985: Verlag Herder. S. 86-112; S. 94.

⁴⁴⁵ Vgl. Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 22f.

⁴⁴⁶ „Ists nicht so: meinst du Gutes, trags hoch, meinst du nicht Gutes aber: vorm Einlaß Sünde, ein Lagerer, nach dir sein Begier – du aber walte ihm ob.“ In der Einheitsübersetzung, Klosterneuburg 1986, lautet die Übersetzung folgendermaßen: „Nicht wahr, wenn du recht tust, darfst du aufblicken; wenn du nicht recht tust, lauert an der Tür die Sünde als Dämon. Auf dich hat er es abgesehen, doch du werde Herr über ihn!“

⁴⁴⁷ Vgl. Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 38ff.

⁴⁴⁸ Ebd. S 95.

Umkehr.⁴⁴⁹ Das Böse als Mangel eines gesollten Guten, die Privationstheorie der antiken Philosophie und der Kirchenväter, ist auch für Buber evident: „Es gibt kein Böses an sich; das Mangelhafte ist nur Hülle und Haft eines Vollkommeneren.“⁴⁵⁰ Was wir das Böse nennen, ist als Übel in der Welt, es ist der Makel der Schöpfung. Der Makel ist nicht ein Wesen, ist keine existierende Eigenschaft der Dinge, er ist ein „Nicht-Standhalten, Nicht-Richtung-finden, Sich-nicht-entscheiden“⁴⁵¹.

Wie steht es mit jenem Menschen, der keinen Glauben hat? Er lebt in *Furcht und Zittern*, bezieht sich Buber auf Kierkegaard. Wenn jemand in einer Situation zur Verantwortung aufgerufen ist, ist es irrelevant, ob er an Gott glaubt oder nicht. Der Mensch ist gefordert, ohne erst nach Gott zu fragen. Er folgt einem Anspruch ohne ethische Setzung, er verwirklicht so viel, wie es die gegebene Situation erlaubt. Dem Ungläubigen ist keine Anweisung gegeben, was er in dieser Stunde für Gott zu tun hat. Was ihm widerfährt, ist Anrede an ihn, und was er von sich aus beschließt oder entscheidet, das schöpft er aus seinem Gewissen, aus der „Urwachheit seiner Seele“⁴⁵². Bietet das Gewissen allein Sicherheit über die jeweilige Entscheidung eines Ungläubigen?⁴⁵³ In *Schuld und Schuldgefühle* erhärtet Buber seine Ansicht über das Gewissen. Gewissen heißt die Fähigkeit und Tendenz des Menschen, innerhalb seines vergangenen und künftigen Verhaltens radikal zu unterscheiden zwischen dem Billigendem und dem Missbilligendem. Um diese Fähigkeit genauer verstehen zu können, ist zu vergegenwärtigen, dass allein der Mensch unter allen Lebewesen seine Umwelt und sich selber zu distanzieren vermag. Er wird zum abgelösten Gegenstand, über den er reflektieren kann. Zwar ist das Gewissen inhaltlich von Geboten und Verboten der jeweiligen Gesellschaft bestimmt, es ist dem Gewissen aber eigen, sich aus dem „Vulgärgewissen“, seiner niederen Gemeinform, zur „Gewissensschau“ und zum „Gewissensmut“ erheben zu können⁴⁵⁴ – ein Momentum, in dem ein schuldig gewordener Mensch von den qualvollen Niederungen des Gewissens zu dessen Höhe aufsteigt, ein Vorgang, den

⁴⁴⁹ Vgl. Rolf Schönberger: *Die Existenz des Nichtigen*. Zur Geschichte der Privationstheorie. In: Friedrich Hermanni und Peter Koslowski (Hg.): *Die Wirklichkeit des Bösen*. München 1998: Wilhelm Fink Verlag. S. 15-47; S. 16.

⁴⁵⁰ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 99.

⁴⁵¹ Vgl. ebd. S. 20.

⁴⁵² Ebd. S. 174.

⁴⁵³ Vgl. ebd. S. 174f.

⁴⁵⁴ Vgl. Martin Buber: *Schuld und Schuldgefühle*. Heidelberg 1958: Verlag Lambert Schneider. S. 36ff.

Buber „Erhellung“ nennt, weil der Mensch seine Schuld erkennt und zu ihr steht. In der „Wesenserhellung“ ereignet sich der „stumme Schauer“ des Selbstseins.⁴⁵⁵ Dem Menschen unseres Zeitalters fällt es schwer, wachen und unerschrockenen Gemüts die Selbsterhellung zu wagen, seine Schuld zu bekennen. Sobald jedoch der Mensch das Urgeständnis, die Selbsterhellung, vollzieht, tritt er ins Innere des Gesetzes:⁴⁵⁶ „Der Mensch ist das Wesen, das fähig ist, schuldig zu werden, und fähig ist, seine Schuld zu erhellen.“⁴⁵⁷ Das aufspringende Tor der Selbsterhellung führt nicht in ein Jenseits des Gesetzes, es führt ins Innere des Gesetzes: in das Gesetz der Identität der menschlichen Person mit sich selber. Beide Sphären, die des Glaubens und die des Gewissens, sind aufeinander angewiesen. „Beide, der menschliche Glaube nicht minder als das menschliche Gewissen, können irren und irren immer wieder.“⁴⁵⁸ Erst der Schuldiggewordene, der ein Umkehrender ist, wächst in einen „Wesensstand“ hinein, dem der Name Wiedergeburt zukommt.⁴⁵⁹ In welcher Art und Weise das Schuldbekenntnis mit Erlösung verbunden ist, schildert eine Erzählung der Chassidim:

Der Lelower sprach zu seinen Chassidim: „Erlösung kann zu einem Menschen nicht kommen, ehe er die Schäden seiner Seele sieht und sie zurechtzubringen unternimmt. Erlösung kann zu einem Volke nicht kommen, ehe es die Schäden seiner Seele sieht und sie zurechtzubringen unternimmt. Wer, Mensch oder Volk, der Erkenntnis seiner Mängel keinen Zutritt gewährt, zu dem hat die Erlösung keinen Zutritt. Wir werden in dem Maße erlösbar, in dem wir uns selber sichtbar werden.“⁴⁶⁰

1.8 Adonai chésed

„Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung.“⁴⁶¹ Bubers Dialogphilosophie verdichtet sich in diesem Kernsatz seines Denkens. Steht der Mensch als Du einem Anderen gegenüber, spricht er das Grundwort Ich-Du zu ihm, dann ist der Andere kein Ding unter Dingen mehr, er ist nicht Er oder Sie – von anderen Er oder Sie begrenzt –, er ist nicht erfahrbar, beschreibbar oder

⁴⁵⁵ Vgl. Martin Buber: *Schuld und Schuldgefühle*. S. 40ff.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd. S. 62.

⁴⁵⁷ Ebd. S. 64.

⁴⁵⁸ Ebd. S. 68.

⁴⁵⁹ Vgl. ebd. S. 68.

⁴⁶⁰ Martin Buber: *Die Erzählungen der Chassidim*. 10. Aufl. Zürich 1987: Manesse Verlag. S. 664f.

⁴⁶¹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 12.

„lockeres Bündel“⁴⁶² benennbarer Eigenschaften, nein, er ist *nachbarnlos* und fugenlos Du und füllt den Himmelskreis. Es existiert zwar auch Anderes als das Du, „aber alles andere lebt in *seinem* Licht“⁴⁶³. Der Mensch, zu dem ich du sage, ist wie eine Melodie nicht aus Tönen zusammengesetzt, wie ein Vers nicht aus Wörtern oder wie eine Bildsäule nicht aus Linien; den Menschen, zu dem ich du sage, finde ich nicht in Zeit und Raum – in einem Irgendwann oder Irgendwo –, ich finde ihn überhaupt nicht.⁴⁶⁴ „Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden.“⁴⁶⁵ Buber beschreibt bloß das Wortpaar Ich-Du und keineswegs die Definition menschlicher Liebe. Sein Du darf nicht *gefühlhaft* verstanden und verkannt, es darf nicht mit Liebe verwechselt werden. Gefühle begleiten zwar das metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe, sie machen es aber nicht aus; Gefühle werden *gehabt*, die Liebe geschieht, Gefühle wohnen im Menschen, der Mensch wohnt in seiner Liebe. In Wirklichkeit haftet die Liebe dem Ich nicht an, als ob sie das Du nur zum Inhalt oder Gegenstand hätte, die Liebe ist *zwischen* Ich und Du. Wer das nicht erkennt, kennt die Liebe nicht, selbst wenn er die damit einhergehenden Gefühle ihr zurechnen mag. Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du, darin besteht die Gleichheit aller Liebenden.⁴⁶⁶ Jedes Gefühl ist gegensatzbedingt, der Liebe steht der Hass gegenüber, der seiner Natur nach blind bleibt. Auch die Liebe kann blind sein; solange sie noch blind ist, sieht sie nicht das *ganze* Wesen, steht sie noch nicht wahrhaft unter dem Grundwort der Beziehung. Dennoch ist – so Bubers gewagte Aussage – der unmittelbar Hassende der Beziehung näher als der Lieb- und Hasslose. Dass jedes Du, aus dem Grundwort Ich-Du fallend, in der Welt zwingend zum Es werden muss, „ist die erhabene Schwermut unseres Loses“⁴⁶⁷. Die Liebe kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren, sie dauert im Wechsel von Aktualität und Latenz. Jener Mensch, der als Du eben noch einzig und unbeschaffen, nicht vorhanden, nur gegenwärtig, nicht erfahrbar, nur berührbar war, wird als Es wieder ein Er oder eine Sie sowie eine Summe von Eigenschaften.⁴⁶⁸ In *einer*, in der allumfassenden und reinen, Beziehung ist die

⁴⁶² Martin Buber: *Ich und Du*. S. 15.

⁴⁶³ Ebd. S. 15.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd. S. 15.

⁴⁶⁵ Ebd. S. 18.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd. S. 22.

⁴⁶⁷ Ebd. S. 24.

⁴⁶⁸ Vgl. ebd. S. 23ff.

Latenz noch Aktualität, *ein* Du hört seinem Wesen nach nie auf, Du zu sein: das ewige Du. In der reinen Beziehung ist die Latenz das Atemholen der Aktualität, in der das Du präsent bleibt. Das ewige Du ist immer da, der Mensch ist nicht immer da. Die Duwelt hat ihren Zusammenhang in der Mitte, in der die verlängerten Linien der Beziehung sich schneiden: im ewigen Du. Im großen Privileg der reinen Beziehung sind die kleinen Privilegien der Eswelt aufgehoben; kraft seiner gibt es das Kontinuum der Duwelt: die isolierten Momente der Beziehung verbinden sich zu einem „Weltleben der Verbundenheit“⁴⁶⁹. In jedem menschlichen Du redet der Mensch das ewige Du an, jede menschliche Beziehung ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott – das Du der Augen des geliebten Menschen ermöglicht den Durchblick in einen Strahl des ewigen Du.⁴⁷⁰

In *Religion als Gegenwart*⁴⁷¹ verdeutlicht Buber an einem Beispiel, was er damit meint, einem Menschen gegenüber zu stehen, den er liebt: Was ist das für ein Vorgang, wenn ich einem geliebten Menschen als einem Du gegenüber stehe? Erfahre ich etwas über seine Beschaffenheit? Ist er mir als ein Er oder eine Sie in der Dingwelt gegeben? Nehme ich ihn als eine Summe von bekannten und aussagbaren Eigenschaften auf? Einem geliebten Menschen gegenüber zu stehen, ist von den Es-Erfahrungen völlig abgehoben, es gibt keine Erfahrungen, es ist nichts, das subjektiv zu bezeichnen wäre. Es ist etwas, das objektiv ein Vorgang ist, an dem wir teilnehmen, mit einem Wort, es sind Beziehungen; sie und Erfahrungen konstituieren unser bewusstes Leben. Beziehungen, das Verhältnis zu einem Du, sind die wesentlichen Vorgänge des Lebens.⁴⁷²

Das Gefühl des *Beengtseins in der Menschenwelt* hat seinen Ursprung in unzulänglicher Liebe. Liebe kann nicht allgemein und unpersönlich oder eine unspezifische und unbestimmte Empathie sein, Liebe muss konkret, direkt und

⁴⁶⁹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 119.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd. S. 117ff.

⁴⁷¹ Buber hat den Gedankengang zu *Ich und Du* in einer am 19. Februar 1922 im Frankfurter Jüdischen Lehrhaus gehaltenen Vorlesung vorbereitet. Bereits im Titel der Vorlesung *Religion als Gegenwart* wird der religiöse Grundansatz des dialogischen Prinzips deutlich. (Vgl. Rivka Horwitz: Bubers Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "*Religion als Gegenwart*". Heidelberg 1978: Verlag Lambert Schneider. S. 97-110).

⁴⁷² Vgl. Martin Buber: *Religion als Gegenwart*. In: Rivka Horwitz: *Buber's way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart"*. Heidelberg 1978: Verlag Lambert Schneider. S. 97-110; S. 87f.

effektiv sein. Wie die Liebe zu sein hat, erörtert Buber an einem Beispiel, das aus dem Munde eines großen Liebenden und Helfers, Rabbi Mosche Löb, überliefert ist: *Ein Rabbi saß unter Bauern in einer Dorfschenke und lauschte ihren Gesprächen. Da hörte er, wie einer den anderen fragte: „Sag du, liebst du mich oder liebst du mich nicht?“ Und jener antwortete: „Ich liebe dich sehr.“ Aber der erste sah ihn traurig an und verbot ihm solche Redeweise: „Wie kannst du sagen, du liebstest mich? Weißt du denn, woran es mir fehlt? Liebtest du mich in Wahrheit, du würdest es wissen.“ Da schwieg der andere, und schweigend saßen sie weiterhin einander gegenüber, denn da gab es nichts mehr zu sagen.*⁴⁷³ Wer wahrhaft liebt, weiß aus den Tiefen seiner Identität mit dem Anderen, vom Wurzelgrund des anderen Seins aus, woran es dem Freund mangelt – das erst ist die Liebe.

Buber bezeichnet das Prinzip der Sphäre des Zwischen, weil Liebe sich *zwischen* den Menschen begibt, mit dem Begriff *Vergegenwärtigung*; sie ist die Fähigkeit, sich eine erfahrbare Wirklichkeit vor Augen zu halten, die „Realphantasie“⁴⁷⁴, sich vorzustellen, was ein anderer Mensch eben jetzt will, fühlt, empfindet, denkt. Als ein geläufiges Beispiel dafür mag das Mitgefühl dienen, in dem ich den Schmerz des Anderen so erfahre, dass er mir fühlbar wird.⁴⁷⁵

Die erste Bewegung (die Urdistanzierung, Anm. d. Verf.) des Menschseins gibt mir die Menschen in das gegenseitige Sein, fundamental und gleichmäßig. Die zweite (das In-Beziehungstreten, Anm. d. Verf.) aber gibt sie mir in die gegenseitige Beziehung, je und je und höchst ungleichmäßig, je nachdem wir sie eben vollziehen. Die Beziehung erfüllt sich in der vollen Vergegenwärtigung, wo ich den andern nicht bloß als eben diesen meine, sondern in der jeweiligen Approximation die ihm als eben diesem zugehörige Erfahrung erfahre. Hier und nun erst wird mir der andere zum Selbst, und die in der ersten, distanzierenden Bewegung erfolgte Verselbständigung seines Seins erweist sich in einem neuen, höchst prägnanten Sinn als Voraussetzung: Voraussetzung dieser Selbstwerdung-für-mich, die aber nicht psychologisch, sondern streng ontologisch zu verstehen, eher also Selbstwerdung-mit-mir zu nennen ist.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Vgl. Martin Buber: *Die Erzählungen der Chassidim*. S. 533.

⁴⁷⁴ Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 33.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd. S. 33f.

⁴⁷⁶ Ebd. S. 35f.

Für den Anderen erweist sich das „Ja des Seindürfens“⁴⁷⁷ als Selbstwerdung im streng ontologischen Sinn, denn „die Liebe zeugt für das Dasein ihres Partners“⁴⁷⁸, auch wenn Philosophen aus der Liebe eine Idee und damit zu einem Gegenstand philosophischen Denkens machen. Jean Wahl kritisiert Buber: „(...), daß die Bezeichnung ‚Liebe‘ alles philosophische Denken überschreitet, beweist noch nicht für alle Menschen eine Existenz.“⁴⁷⁹ Buber antwortet ihm:

Ich habe einmal von einer Liebe gesprochen, die für das Dasein des Geliebten zeuge. Man fragt mich, wie dies möglich sei. Ich bekenne, diese Frage in objektiv gültiger Weise nicht beantworten zu können. Ich weiß nur, aus direkter und indirekter Erfahrung, daß die große Liebe zu einem wirklich existierenden Wesen in sich anders beschaffen, qualitativ anders ist als die – (...) – Liebe zu einem Phantasiegebild. (...): man nimmt den Anderen an wie er ist, man nimmt ihn ganz an, wie er auch sei. Von dieser Art von Liebe weiß ich zu sagen, daß sie für Dasein zeugt.⁴⁸⁰

Menschenschöpfung und Offenbarung sind für das pharisäische Judentum Werke göttlicher Liebe: „Daß der Mensch im Ebenbild geschaffen ist, und erst recht, daß er dies zu wissen bekommt, daß Israel zur Sohnschaft erwählt ist, und erst recht, daß ihm das kundgetan wird, rührt von Gottes Liebe her (...). Israel aber erfährt unter allen, daß diese Liebe unvergänglich ist.“⁴⁸¹ Das Judentum kennt also die Gottesliebe, die im Alten Testament mit der Gottesfurcht, dem Unbegreiflichen, beginnt. Wie sich der alttestamentliche Spruch, die Furcht Gottes sei der Anfang der Weisheit und Gottesliebe, mit dem neutestamentlichen Spruch *Gott ist die Liebe* vereinbaren lasse, erläutert Buber: Wer mit der Liebe beginnt, ohne zuvor die Furcht erfahren zu haben, liebt einen Götzen, den es leicht zu lieben ist, er liebt nicht den wirklichen Gott, der zunächst furchtbar und unverständlich ist. Während in *Namen* 19,3 und *Reden* 5,7 wortgleich geschrieben steht „Nicht sei dir andere Gottheit mir ins Angesicht“, also die Liebe zu Gott geboten wird, wird in *Er rief* 19,18 „Halte lieb deinen Genossen, dir gleich. ICH bins“, die Nächstenliebe gefordert. Beide Gebote miteinander ergeben für Buber die Wahrheit, jede der beiden Lieben in

⁴⁷⁷ Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 37.

⁴⁷⁸ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 75.

⁴⁷⁹ Jean Wahl: *Martin Buber und die Existenzphilosophie*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. S. 420-447; S. 444.

⁴⁸⁰ Martin Buber: *Antwort*. S. 611.

⁴⁸¹ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 146.

ihrer Wahrheit fordert die andere zu ihrer Ergänzung. Im Chassidismus ist es die Liebe zur Welt, die zuerst gefragt ist. Wer die Welt nicht lieben lernt, kann Gott nicht lieben, der doch seine Schöpfung liebt. Dem entspricht eine innerreligiöse Entwicklung von höchster Bedeutung, die danach strebt, die Distanz zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Menschen aufzuheben. Der Chassidismus lehrt, die Nächstenliebe habe ihren Sinn darin, dass der Mensch durch sie und in ihr zu Gott gelangt.⁴⁸² „Du sollst deinem Genossen – das heißt jedem Menschen (...) – Liebe erweisen als einem dir Gleichen.“ „ICH bins“ bedeutet: „(...): du meinst, ich sei dir fern, aber in dieser deiner Liebe zu deinem Genossen wirst du mich finden; nicht in seiner Liebe zu dir, sondern in deiner Liebe zu ihm. Der liebende Mensch bringt Gott und Welt zusammen.“⁴⁸³

Ein Zaddik wird gefragt: „Wie kann ich das Gebot ‚Halte lieb deinen Genossen, dir gleich‘ erfüllen, wenn mein Genosse mir Übles tut?“ Er antwortet: *„Zuweilen schlägt einer aus Versehen sich selber. Soll er da einen Stock nehmen und sich zur Strafe verprügeln? Du bist doch Eine Seele mit deinem Gefährten, und wenn er dir Übles tut, weil er das nicht weiß, wirst du, der es weiß, ihm vergelten und dir selber Leid zufügen?“*⁴⁸⁴ Weil in Israel jeder seine Wurzel in der Einheit hat, darf der Genosse nicht weggestoßen werden; wer seinen Gefährten wegstößt, stößt sich selber weg; wer ein Quäntchen der Einheit wegstößt, stößt die ganze Welt weg. Ein Jude beklagt sich beim Zaddik, sein Nachbar bringe ihn um den Erwerb. *„Hast du schon“, sagt der Zaddik, „ein Pferd im Bach trinken sehn? Es schlägt mit den Hufen aus. Weshalb wohl? Es sieht sein Spiegelbild und meint, das sei ein andres Pferd, das ihm sein Wasser wegtrinken will. Dir aber kommt es zu, es zu wissen: das ist kein anderer als du selber, du selber stehst dir im Wege!“*⁴⁸⁵ Gott verschwendet seine Liebe auch an den Bösesten, wie dürfte da der Mensch seine Liebe „mit strenger Buchhaltung nach Ehre und Verdienst verwalten“⁴⁸⁶.

⁴⁸² Vgl. Martin Buber: *Die heimliche Frage*. S. 168.

⁴⁸³ Ebd. S. 167f.

⁴⁸⁴ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 184.

⁴⁸⁵ Ebd. S. 187.

⁴⁸⁶ Ebd. S. 194.

In der Krise des Zwischen, die in der Zwiefalt von Sein und Schein liegt, erkennt Buber die Krise des Menschen. Wo der Schein der Lüge entspringt, wird das Zwischenmenschliche in seiner Existenz bedroht, wo die Authentizität des Zwischenmenschlichen fehlt, kann das Menschliche nicht authentisch sein. Sein Imperativ, die Krise zu überwinden und den Mangel auf der einen Seite mit dem Überfluss auf der anderen auszugleichen, lautet: Mehr lieben! Eines der chassidischen Grundworte heißt: Liebe gilt es nicht zu predigen, sie gilt es zu tun. Wenn einer zu wenig liebt, wird der Andere mehr lieben müssen, und falls einer sich von Gott entfernt, ist die Liebe des Anderen das einzige Heil.⁴⁸⁷

2. Joseph Ratzinger – Vom Weg, der Wahrheit und dem Leben

2. 1 Indigentia Dei oder Gott braucht nicht

In Paulus' Areopag-Rede an die Männer von Athen – *Apg* 17,24 und 25 – spricht der Apostel: „Der Gott, der die Welt erschuf und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Händen gemacht sind. Auch lässt er sich nicht von Menschenhänden bedienen, als brauche er etwas, da er selbst es ist, der allem Leben und Odem gibt und alles andere.“ Gott braucht nichts, weil die gesamte Schöpfung ihm gehört. Nach Ratzinger ist die Schöpfung um der Anbetung willen da. Anbetung, als die eigentliche Mitte unseres Lebens, ist Weisung der Schöpfung – ein Gedanke, von allen großen Weltreligionen mitgetragen, häufig relativiert durch die Meinung, dass der Mensch den Göttern mit der Anbetung etwas gibt, das sie brauchen; aus dem ursprünglichen Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch wird so ein erpresserischer Versuch, sich der Welt zu bemächtigen. Gott braucht mich, also kann ich Druck auf ihn ausüben, könnte der Mensch denken. Die Bibel greift den Grundgedanken einer Zuordnung der Welt auf Anbetung hin auf und reinigt ihn gleichzeitig. Anbetung trägt sittliche Gestalt in sich, in sie wird die sittliche Ordnung Gottes mit hinein genommen. Dazu gehört die Tora, das Gesetz, als Ausdruck für die Geschichte, die Israel mit Gott erlebt. Sie ist Ausdruck für den Bund, und der Bund ist Ausdruck für die Liebe Gottes, für sein

⁴⁸⁷ Vgl. Martin Buber: *Auf die Stimme hören*. S. 51f.

Ja zum Menschen, damit er ein Liebender sei und Liebe empfangen.⁴⁸⁸ Braucht Liebe nicht ein Gegenüber? Liegt dem Verständnis, dass Gott Anbetung oder Opfer braucht, nicht ein allzu naives Gottesbild zugrunde? Verkennen wir nicht die Größe Gottes, zu glauben, er würde unsere Gaben und unsere Liebe brauchen? Gott überträgt die Welt dem Menschen, „(...)“, weil er selber ihrer nicht bedarf. (...)“⁴⁸⁹, weil er selbst Geber aller Gaben ist. Dennoch: Der Mensch als Schuldner Gottes und gleichzeitig als Schuldiger, kann mit Gott nie ins Reine kommen, wenn er stets nimmt und nicht gibt. Aus der Erfahrung des Zusammenlebens und im Miteinandersein will der Mensch geben, er will Geben und Nehmen in Balance halten.

Alles Opferwesen der Menschheit weist hin auf das Verlangen, Gott zu geben, ihm zu schenken, ihn zu versöhnen. *Hekatomben* von Tieren an Gott – nur, er braucht sie nicht, weil alles ihm gehört, erklärt Ratzinger und zitiert den *Psalm* 50,9-12: „Ich nehme den Jungstier aus deinem Stall nicht an, nicht Böcke aus deinen Hürden. Mir gehört ja alles Wild des Waldes, die Tausende von Tieren auf meinen Bergen. Hätte ich Hunger, ich müsste es dir nicht sagen; mir gehört ja die Erde und was sie erfüllt.“ Jedes rituelle Bemühen ist vergeblich; Gott sucht nicht Stiere und Böcke, allein den Menschen und das uneingeschränkte Ja des Menschen zu ihm sucht er. Dem Menschen ist die Freiheit zum Ja oder zum Nein, zur Liebe oder zur Verweigerung verliehen. Das Ja der Liebe ist das Einzige, das Gott vom Menschen haben will, es ist das Einzige, worauf Gott wartet.⁴⁹⁰

Wir wissen, dass der Mensch *braucht*; sein Angewiesensein belegt seine Uneigenständigkeit, zeigt auf, dass er von sich aus nicht sein kann und im Brauchen auf die Welt stößt. Im Brauchen ist der Mensch auf die Welt angewiesen und wird ihr Sklave. Die Versklavung findet ihren Ausdruck im *metus*, schreibt Hanna Arendt in ihrer Dissertation über den Liebesbegriff bei Augustinus. Das Spezifische menschlichen Seins ist die Furcht, die aus der Angewiesenheit entspringt, analysiert sie. Gott ist das Eigenständige, dem nichts und niemand zu helfen braucht; er bedarf nicht der Welt und der

⁴⁸⁸ Vgl. Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott*. S. 37f.

⁴⁸⁹ Joseph Ratzinger: *Schöpfung*. S. 465.

⁴⁹⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 268.

Menschen, er ist „sibi sufficit“⁴⁹¹. Augustinus, auf den sich Ratzinger beruft und dessen Theologie ihn nachhaltig prägte, wirkt tief in das abendländische Denken und prägt das Christentum entscheidend mit.⁴⁹²

Gott verfügt nicht einfach aus seiner Macht heraus, er bittet um des Menschen Mithilfe, weil er den Wunsch der Menschen – zu geben – kennt. Er sucht und *braucht* die Freiheit dieses Geschöpfes, damit sein Königtum Wirklichkeit werde, das nicht auf Macht, sondern auf Freiheit gründet; ein Aspekt, den Ratzinger am Beispiel der Lukanischen Verkündigungsgeschichte darlegt.⁴⁹³ Der Engel Gabriel, von Gott geschickt, verfügt nicht über Maria, nein, er erbittet ihr Einverständnis, und sie antwortet ihm: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort!“ (Lk 1,38).

In einer der *Vier Münchener Fastenpredigten* tritt Ratzinger einem in sich ruhenden und statischen Gott entgegen; er versteht ihn eben nicht als die ewig in sich selbst ruhende Allmacht, sondern als einen Gott, der im Prozess der Vernunft, die am Anderen wird und nur so ganz zu sich selbst kommen kann, erstet: Das Universum, die menschliche Geschichte, ist ein Prozess der Vernunft.⁴⁹⁴ Gott ist Vernunft, eine Vernunft, die sich in Beziehung setzen will. „Man braucht wohl nicht eigens zu sagen, welche Revolution es für die Existenzrichtung des Menschen bedeuten muss, wenn als das Höchste nicht mehr die absolute, in sich geschlossene Autarkie erscheint, sondern wenn das Höchste zugleich Bezogenheit ist, (...).“⁴⁹⁵

2. 2 Kenose als ontologisches Heimweh?

Die Grundlage der Lehre von Kenose, der Selbstentäußerung Christi, findet sich terminologisch in *Phil 2, 6-7*: „Er war in Gottgestalt. Doch nicht zu eigenem Gewinn erachtete er das Gleichsein mit Gott, sondern entsagte seiner selbst, nahm Knechtsgestalt an, wurde Menschen gleich (...).“ Jesus verzichtet auf

⁴⁹¹ Vgl. Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustinus*. Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin 1929: Verlag Julius Springer. S. 14f.

⁴⁹² Vgl. die beiden Arbeiten Ratzingers über Augustinus: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* und *Die Kirche in der Frömmigkeit des Heiligen Augustinus*. Zahlreiche Hinweise auf Augustinus finden sich weiters in: *Einführung in das Christentum*. S. 86, 89, 162, 170, 176, 347, 351.

⁴⁹³ Vgl. Joseph Cardinal Ratzinger: *Gott ist uns nah*. S. 17.

⁴⁹⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott*. S. 86.

⁴⁹⁵ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 136.

seine Daseinsweise in *Doxa*,⁴⁹⁶ die er präexistent inne hatte, nimmt statt dessen die Daseinsweise eines Sklaven an und erweist sich in seiner Lebensweise als ein Mensch – er verzichtet auf die göttlichen Eigenschaften.⁴⁹⁷ Verdeutlicht wird der Gedanke der Kenose als Verzicht auf die *Doxa* in der Bitte Jesu an den Vater bei *Joh 17,5*: „Und nun verherrliche du mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“

Phil 2,5-11 ist für Ratzinger das grundlegende Beispiel für Kenose, für die Gesinnung Jesu Christi, der das Gleichsein mit Gott nicht eifersüchtig festhält und in die Niedrigkeit eines Knechts bis zur völligen *Selbstentleerung* hinabsteigt. Das lateinische Verbum *exinanire* (ausleeren) belegt, dass Jesus das *Sein-für-sich* aufgibt und in die reine Bewegung des *Für* eintritt. Durch das Sich-Entleeren wird der freiwillig Gehorchende zum wahrhaft Herrschenden der Welt.⁴⁹⁸ „Derjenige, der gar nicht an sich festhält, sondern reine Beziehung ist, fällt darin mit dem Absoluten zusammen und wird so zum Herrn.“⁴⁹⁹ Jesus als Sohn ist Ausdruck der totalen Relativität in seiner Existenz, die „nichts anderes als ‚Sein von‘ und ‚Sein für‘ ist, aber eben in dieser Totalrelativität mit dem Absoluten ineinsfällt“⁵⁰⁰. Er, der sich ganz in den Dienst anderer stellt, der sich in völlige „Selbstentleerung“ hineingibt, sie förmlich *wird* – dass eben dieser der wahre Mensch, der Mensch der Zukunft, der Ineinanderfall von Mensch und Gott ist“⁵⁰¹.

Konstitutiv für den christlichen Glauben ist, dass Jesus *ganz* Gott und *ganz* Mensch ist und nicht – wie im Sinn des Hellenismus – *halb* Gott und *halb* Mensch. Jesu Gottsein bedeutet keine Subtraktion am Menschsein, wie das manche Irrlehren der Kirche einst behaupteten.⁵⁰² Nur wenn Jesus wirklicher Mensch war, kann er Mittler sein, nur wenn er wirklich Gott ist, erreicht die Vermittlung ihr Ziel, verteidigt Ratzinger Irrtümer der frühen Kirche um das

⁴⁹⁶ *Doxa* bezeichnet im Christentum die überweltliche Herrlichkeit Gottes.

⁴⁹⁷ Vgl. J. Gewiss: *Kenosis*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. Bd. Freiburg 1961: Verlag Herder. S. 115f.

⁴⁹⁸ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 207f.

⁴⁹⁹ Ebd. S. 208.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd. S. 211f.

⁵⁰¹ Ebd. S. 213.

⁵⁰² Die Formel von der „physischen Gottessohnschaft“ Jesu ist unglücklich gewählt und missverständlich. Gottessohnschaft ist kein biologisches, sondern ein ontologisches Faktum, kein Vorgang in der Zeit, vielmehr in Gottes Ewigkeit. In Jesus hat derjenige Menschennatur angenommen, der von Ewigkeit her der dreifach-einen Relation der göttlichen Liebe dem Sein nach zugehört. (Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 258f).

wahre Gott- und Menschsein Jesu.⁵⁰³ Wenn der Mensch Jesus der ist, der ganz ist, was er tut, der ganz hinter dem steht, was er sagt, der ganz für die Anderen und in diesem Verlieren dennoch bei sich selber ist, der sich im Verlieren gefunden hat – ist er dann nicht der menschlichste aller Menschen und die Erfüllung des Humanen? Entscheidende Fragen, die Ratzinger stellt und sinngemäß beantwortet: Das christologische Dogma bekennt sich dazu, Jesu radikales Christussein als Sohnsein zu postulieren und das Sohnsein in das Gottsein einzuschließen; es bekennt sich nicht minder dazu, Jesus in der Radikalität seines Dienens als den menschlichsten aller Menschen zu sehen, als den wahren Menschen.⁵⁰⁴ Ein göttliches Experiment, das mehr als den bloßen Menschen erkennen lässt; „(...) in ihm, der Mensch und Gott ist, hat Gott sich menschlich erwiesen und im Menschen sich selbst erfahren lassen.“⁵⁰⁵ Der Rubikon der Menschwerdung wurde überschritten, als das bloße Leben zum Geist erwachte, als die Erfüllung der menschlichen Bedürftigkeit auf das Ganze hin eröffnet war. Menschwerdung findet dann seine Vollendung, wenn der Logos selbst und der Mensch ineinander tauchen; volle Menschwerdung des Menschen setzt die Menschwerdung Gottes voraus. In *Mk* 15,34 steht: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Im Todesruf Jesu wird deutlich, dass mitten in der Gottverlassenheit Gottesnähe aufgerichtet ist und der Abstieg Jesu die Teilhabe am Todesgeschick des Menschen einbegleitet.⁵⁰⁶ Damit ist Gott konkret und in der Geschichte fassbar, er geht *leiblich* auf den Menschen zu; der fassbar gewordene Gott ist der Geheimnisvolle. Seine Kenose ist gleichsam die Wolke des Geheimnisses, in der er sich verbirgt und zugleich zeigt. Welches Paradox könnte größer sein als jenes, dass Gott verletzlich ist und sogar getötet werden kann?⁵⁰⁷

2. 3 Person ist Relationalität

Schöpfung und Offenbarung bestimmen den Gott der Bibel. Sie sind Relationsbegriffe und verweisen auf den biblischen Gott als einen *Gott-in-Beziehung*, der vom Wesentlichen seiner Identität her dem in sich

⁵⁰³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 154.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd. S. 198f.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd. S. 165.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd. S. 279f.

⁵⁰⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. S. 115.

geschlossenen philosophischen Gott gegenüber steht. Im Prozess des geistigen Ringens von Philosophie und Theologie um ein Miteinander von Vernunft und Religion kristallisiert sich eine neue philosophische Kategorie heraus, die für den grundlegenden Begriff der Analogie zwischen Gott und Mensch Mitte philosophischen Denkens wird: der Begriff der Person, der tiefe Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition und eine lange theologische und philosophische Geschichte aufweist.⁵⁰⁸ Ausgangspunkt ist für Ratzinger die Gottebenbildlichkeit, die im Alten Testament inhaltlich unbestimmt bleibt. Erst mit Augustinus, der Gottebenbildlichkeit als Gottfähigkeit deutet, ist der thematische Spannungsbogen aufgetan. Im Menschsein nach dem Bild Gottes liegt die Würde der menschlichen Person.⁵⁰⁹ Der Begriff der Person ist ein *Zuschuss* christlicher Theologie an das philosophische Denken. Ratzinger beweist in *Dogma und Verkündigung*, dass die Person-Idee überhaupt erst in der Auseinandersetzung mit den Vorgegebenheiten des Glaubens und der Heiligen Schrift in die Geistesgeschichte eingetreten ist.⁵¹⁰ Zwei Ursprünge sind es, die zum Begriff der Person hinführen: der Ursprung in der Gottesfrage und der Ursprung in der Christusfrage.⁵¹¹

Mit Tertullian beginnt im 2. und 3. Jahrhundert der Disput um den Personbegriff in der Gottesfrage. Seine Formel von der Darstellung des christlichen Gottesgedankens ist entscheidender Impetus für das Abendland: *una substantia – tres personae*; Gott ist keine Monade, sondern eine sich

⁵⁰⁸ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. S. 78. Vgl. dazu: „Für das christliche Menschenbild wurde frühzeitig der Begriff ‚Person‘ von Bedeutung. Dieser Begriff reicht in das dritte und vierte Jahrhundert zurück, als in der damaligen Christenheit die trinitarischen und christologischen Meinungsverschiedenheiten ausgetragen wurden.“ (Anton Rauscher: *Das christliche Menschenbild*. In: Anton Rauscher in Verbindung mit Jörg Althammer, Wolfgang Bergsdorf, Otto Depenhauer (Hg.): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin 2008: Duncker & Humblot GmbH. S. 3-23; S. 19).

⁵⁰⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Dokumente und Kommentare. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. völlig neu bearb. Ausg. Lateinisch und Deutsch. Ergänzungsband III. Freiburg/Basel/Wien 1968: Herder Verlag. S. 317ff.

⁵¹⁰ Vgl. dazu Karl Rahner, der den Begriff Person *richtig* zu interpretieren versucht: „Welches wäre ein solcher erklärender Begriff (...)? (...): Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen. ‚Distinkte Subsistenzweise‘ wäre dann der erklärende Begriff (...) für die ‚Personalitas‘ (...).“ (Karl Rahner: *Aporetik des Personbegriffs*. In: *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. J. Feiner und M. Löhrer [Hg.]. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967: Benziger Verlag. S. 385-397; S. 389). Rahner weiter: „Die reine Tatsache, daß er (der Personbegriff, Anm. d. Verf.) in der Trinitätslehre nicht von Anfang an (...) gegeben ist, ist an sich allein noch nicht bedenklich. (...): ein Begriff dieser Art ist auf jeden Fall für das Glaubenswissen um Vater, Sohn, Geist als den einen Gott nicht *absolut* konstitutiv. Dieser Glaube kann auch ohne die Verwendung dieses Begriffs bestehen.“ Der Begriff „distinkte Subsistenzweise“ soll nichts anderes sein als eine Erklärung des in der Trinität gemeinten Personbegriffes; der Personbegriff soll damit nicht abgeschafft werden, „distinkte Subsistenzweise“ dient als Mitverwendung. (Vgl. ebd. S. 385).

⁵¹¹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Zum Personverständnis in der Theologie*. In: Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. München/Freiburg/Br. 1973: Erich Wewel Verlag. S. 205-223.

differenzierende Größe dreier Personen. *Person* tritt erstmals mit vollem Gewicht in die Geistesgeschichte ein.⁵¹² Das frühchristliche Ringen um ein angemessenes Trinitätsverständnis führt zur Neuentdeckung der Person als einer einzigen und unverwechselbaren Wirklichkeit und zu einer Entdeckung ihrer Relationalität, ihrer interpersonal-communialen Struktur.⁵¹³

Ein essentieller Ursprung des Personbegriffs in der Gotteslehre liegt in der prosopographischen Exegese, einer Auslegungsform, die bereits in der antiken Literaturwissenschaft entwickelt wurde.⁵¹⁴ Im Phänomen des innergöttlichen Dialogs, in dem Gott den Plural verwendet, beispielsweise in *Im Anfang* 1,26⁵¹⁵ oder 3,22⁵¹⁶, entsteht die Idee der Person, die in einem *eigentlichen* Sinn Person ist. „Die Bibel mit ihrem Phänomen des sprechenden Gottes, (...), der *im* Dialog ist, hat den Personbegriff provoziert.“⁵¹⁷ Wird von Gott in der Kategorie der Dreiheit gesprochen, ist nicht von einer Vervielfältigung seiner Substanz die Rede, vielmehr davon, dass es in ihm das Phänomen des Dialogs gibt. *Drei Personen* in Gott – keine Persönlichkeiten im modernen Sinn – sind das Bezogensein selbst, dessen reine Aktualität die Einheit des höchsten Wesens ausmacht und nicht aufhebt. Mit dem Gedanken der Beziehentlichkeit in Wort und Liebe findet, ganz unabhängig vom Substanzbegriff, das christliche Denken den Kern des Personbegriffs.⁵¹⁸ Gott ist das Wesen, das im Wort als Ich und Du und Wir besteht. Aus dieser Erkenntnis wird dem Menschen auf neue Weise sein eigenes Wesen deutlich.⁵¹⁹ Des Menschen Bezogenheit

⁵¹² Dazu Robert Spaemann: „Eine einzige Person in der Welt lässt sich nicht denken. Was die Identität einer Person ausmacht, kann es wesentlich nur ein einziges Mal geben. Personalität kann es aber eben darum nur als eine Vielheit von Personen geben. Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. (...). Denn der Gedanke einer einzigen, einpersönlichen Gottheit beruht auf einem Personbegriff, der seine eigenen geschichtlichen Voraussetzungen nicht mehr erinnert. Von Gott als Person war nämlich erstmals die Rede, als von drei göttlichen Personen die Rede war.“ (Robert Spaemann: *Personen*. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“. Stuttgart 1996: Klett Verlag. S. 49).

⁵¹³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Zum Personverständnis in der Theologie*. S. 206.

⁵¹⁴ Die prosopographische Exegese ist eine Auslegungsform, die bereits in der antiken Literaturwissenschaft entwickelt wurde. Um das Geschehen dramatisch zu beleben, ließen die großen Dichter Personen redend auftreten. Durch diesen literarischen Kunsttrick wurden Rollen, *prosopa*, geschaffen, durch welche die Handlung im Gespräch darstellbar wurde. Christliche Schriftsteller entdeckten, dass auch in der Heiligen Schrift das Geschehen im Gespräch voranschreitet. Die Rollen, die der Schriftsteller einführt, sind Wirklichkeiten, sind dialogische Realitäten. So ist am Beispiel der Heiligen Schrift das Wort *prosopon* (Rolle) dabei, die Idee der Person zu gebären. Dem Theologen wird jedoch *der* enthüllt, der die eigentliche Rolle spielt: der Logos, das *prosopon*, die Person des Wortes, das nicht mehr bloß Rolle, sondern Person ist. (Vgl. Joseph Ratzinger: *Zum Personverständnis in der Theologie*. S. 207f).

⁵¹⁵ „Machen wir den Menschen in unserem Bild nach unserem Gleichnis!“

⁵¹⁶ „Da, der Mensch ist geworden wie unser einer im Erkennen von Gut und Böse.“

⁵¹⁷ Joseph Ratzinger: *Zum Personverständnis in der Theologie*. S. 210.

⁵¹⁸ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 171.

⁵¹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Zum Personverständnis in der Theologie*. S. 210.

aufeinander und die Beziehungsfähigkeit auf Gott hin sind keine *Zutat* der menschlichen Existenz, sie machen in Wahrheit das Tiefste des menschlichen Wesens aus und sind gerade das, was *Seele* haben heißt, „ein Wesen sein, das von Gott auf ewigen Dialog hin gerufen und darum seinerseits fähig ist, Gott zu erkennen und ihm zu antworten“⁵²⁰. Dialogpartner Gottes zu sein, führt zur Einsicht, dass der Mensch – das zum Ganzen und Grund seines Seins hin offene Wesen – ein Selbst, eine Person ist, begründet Ratzinger seine Überlegungen zum Personbegriff in der Theologie.⁵²¹

Person ist das Einmalige, Unwiederholbare, Endgültige und Höchste. In einer Welt, die Liebe und nicht Mathematik ist, ist das Minimum ein Maximum, ist das Besondere mehr als das Allgemeine. Im Überschritt vom Individuum zur Person liegt die gesamte Spanne des Übergangs von der Antike zum Christentum. Ist Person mehr als Individuum, ist das Viele ein Eigentliches und nicht ein Sekundäres, dann gibt es einen Primat des Besonderen vor dem Allgemeinen, ist die Einheit nicht das Einzige und Letzte. Daraus folgert Ratzinger – in einem Vorgriff auf die Trinität⁵²² –, dass auch die Vielheit ihr eigenes und definitives Recht hat: „Diese Aussage, die sich aus der christlichen Option mit einer inneren Notwendigkeit ergibt, führt von selbst auch zur Überschreitung der Vorstellung von einem Gott, der bloß Einheit ist. Die innere Logik des christlichen Gottesglaubens zwingt zur Überschreitung eines bloßen Monotheismus und führt zum Glauben an den dreieineigen Gott, (...).“⁵²³

Die Relativität auf das Andere hin konstituiert den Menschen und seine Person: „Wenn der Mensch um so mehr bei sich selbst und um so mehr er selbst ist, je mehr er über sich hinauszugreifen fähig ist, je mehr er beim anderen ist, dann ist der Mensch um so mehr er selbst, je mehr er beim ganz Anderen, bei Gott

⁵²⁰ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 337.

⁵²¹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 130.

⁵²² Gerade von Moslems wird die Trinitätslehre gerne als Beispiel eines Irrationalismus gesehen. Tatsächlich führt aber der Glaube an den *einen* Gott fast unvermeidlich ins Irrationale. „Schon der Gedanke Gottes als *einer* einzigen Person ist problematisch, weil wir Personalität überhaupt erst im Zusammenhang mit der Trinitätslehre zu denken begonnen haben. (...). Unser Personbegriff impliziert wesentlich die Beziehung zu anderen Personen. Wenn Gott eine einzige Person wäre, dann müsste er eine Welt mit anderen Personen erschaffen, um seiner Einsamkeit zu entgehen und sich als Person überhaupt erst zu konstituieren. Gott könnte natürlich nicht in seinem Wesen Liebe sein, so lange er kein personales Gegenüber hat. (...) Trinitätslehre (...) versteht Einheit nicht als die passive Vorgegebenheit einer Substanz, sondern als lebendige Einheit, als unaufhörlichen Prozeß der Selbstkonstituierung und Selbstvermittlung.“ (Robert Spaemann: *Gedanken zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI*. S. 159f).

⁵²³ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. 149.

ist.“⁵²⁴ Es gehört zum Wesen des Menschen, dass er nicht auf das bloß Eigene bezogen ist, sondern auf den Anderen und auf Gott hin und so wahrhaft zu sich selber kommt und in die Fülle seines Eigenen tritt, weil er in die Einheit mit dem tritt, auf den hin er relativ ist. Von daher erfolgt eine tiefgehende Erhellung dessen, was von der Schrift her Person heißen muss: „(...) *nicht* eine sich abschließende Substanz, sondern das Phänomen der totalen Relativität (...).“⁵²⁵ Gott muss als das absolute Sein auch absolute Relativität sein.

In der Christologie liegt der zweite Ursprung, an dem sich die Theologie das Wort *persona* zur Hilfe nimmt, um dem Rätsel auf die Spur zu kommen: Wer oder was ist Christus? Antwort gibt das Konzil von Chalcedon: Er hat zwei Naturen und eine Person; göttliche und menschliche Natur, aber nur göttliche Person. Das christologische Bekenntnis führte zwangsläufig zu Missverständnissen im theologischen Denken des Abendlandes, weil damit nicht gemeint war, dem Menschsein Jesu würde etwas fehlen. Jesus Christus ist eine der göttlichen Personen, nämlich das Wort und der aus dem Vater hervorgegangene Logos, der eine göttliche und menschliche Natur hat und keineswegs als einmalige ontologische Ausnahme gilt. Die scheinbare Ausnahme ist oft das Symptom, das einen Mangel im herkömmlichen Ordnungsschema kundgibt und hilft, das Schema aufzubrechen und einen neuen Bereich der Wirklichkeit zu erobern, ergänzt Ratzinger. Dass Christus auf das Rätsel Mensch weist und als eigentliche Erfüllung der Idee Mensch den Richtungssinn des Wesens Mensch zum Vorschein kommen lässt, repräsentiert die anthropologische Komponente. Christus ist gleichsam der „Richtungspfeil“⁵²⁶, der angibt, wohin das Menschsein tendiert: Der Mensch ist ganz Person, wenn er bei Gott ist.⁵²⁷ Gottebenbildlichkeit verweist in der Eigentlichkeit des Begriffes auf etwas, was nicht von sich aus und in sich Bestand hat. Der Mensch kann nicht in sich selbst geschlossen sein, er ist *nur* Bild. Gottebenbildlichkeit ist Verwiesenheit, die als Dynamik den Menschen auf den *Ganz-anderen* hin drängt, sie bedeutet Beziehungsfähigkeit und damit Gottfähigkeit. Der Mensch ist am meisten Person, wenn er fähig wird, zu Gott

⁵²⁴ Joseph Ratzinger: *Zum Personverständnis in der Theologie*. S. 220.

⁵²⁵ Ebd. S. 213.

⁵²⁶ Ebd. S. 221.

⁵²⁷ Vgl. ebd. S. 215ff.

Du zu sagen.⁵²⁸ Trinitätstheologie und Christologie verstehen die Bezogenheit, das *Von-her-Sein* und *Hin-zu-Sein*, als zum Wesen der Person gehörig. *Für-sich-sein* – der Mensch, der nur in sich stehen will – gehört der Vergangenheit an. Ratzinger verleiht seiner Hoffnung Ausdruck, dass die Zukunft des Menschen im „Sein-für“ liegt.⁵²⁹ Verwiesenheit auf Gott mag für das moderne Denken des Personbegriffs eine große Herausforderung darstellen, daher mahnt Ratzinger: Von Gott her leben heißt, nicht sich selber zu machen, nicht die Welt selber in die Hand zu nehmen und nicht wie Gott sein zu wollen. Von Gott her leben heißt, Abschied zu nehmen vom Traum der Autarkie und Autonomie. Frei sein und wahr werden kann der Mensch im Verzicht auf den Wahn der Autonomie und Autarkie.⁵³⁰ „Es gibt im Christlichen nicht einfach ein dialogisches Prinzip im modernen Sinn der reinen Ich-Du-Beziehung, (...) weder vom Menschen her, (...); noch gibt es dieses reine dialogische Prinzip von Gott her, der seinerseits kein einfaches Ich, sondern wiederum das Wir von Vater, Sohn und Geist ist.“⁵³¹ Ein für allemal legt Ratzinger fest, was Person im christlichen Sinn *nicht* bedeutet. Von beiden Seiten aus ist das Ich in ein größeres Wir eingebettet. Dass auch Gott nicht das reine, einfache Ich ist, stellt die Grundidee des theologischen Personbegriffs dar.⁵³² Person ist für Ratzinger, so schreibt er in seinem Kommentar zum *Zweiten Vatikanum* über *Die Würde der menschlichen Person*, nicht allein vom menschlichen Du her zu konstituieren: „Der Zirkel der Mitmenschlichkeit steht vielmehr offen auf den Dritten, den ganz anderen: auf Gott hin, und gerade das ist für das Konzil der Inhalt der Gottebenbildlichkeitslehre: die Gottunmittelbarkeit des Menschen (...).“⁵³³ Somit bildet der Personbegriff die *Nahtstelle* zwischen Gotteslehre und Anthropologie, worauf die Frage nach Gott als die Frage nach dem Menschen gestellt werden kann.⁵³⁴ Der christliche Glaube hat seinem Wesen nach personale Struktur, weil er Antwort der Person auf einen persönlichen Anruf ist.

⁵²⁸ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Berührt vom Unsichtbaren*. S. 63.

⁵²⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 226.

⁵³⁰ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. S. 87.

⁵³¹ Joseph Ratzinger: *Zum Personbegriff in der Theologie*. S. 222.

⁵³² Vgl. ebd. S. 222.

⁵³³ Joseph Ratzinger: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. S. 319.

⁵³⁴ Vgl. ebd. S. 325.

2. 4 Gemeinschaft in Christus – der lebendige Sinai

Seit Beginn der Heilsgeschichte erwählte Gott den Menschen als Einzelwesen und als Glied einer bestimmten Gemeinschaft; jene Erwählten, denen Gott seinen Heilsratschluss offenbarte, nannte er sein Volk – mit ihm schloss er den Sinaibund (*Ex* 3,7-12), nachzulesen im *Kleinen Konzilskompodium* des *Zweiten Vatikanums* über die gegenseitige Abhängigkeit von menschlicher Person und menschlicher Gesellschaft.⁵³⁵ Vor dem Brennenden Dornbusch offenbarte Gott Moses seinen Namen (*Ex* 3,14), und Name heißt Rufbarkeit; wer seinen Namen nennt, sucht Nähe und Gemeinschaft des Anderen. Im Alten Testament dokumentiert sich der Glaube an die Unzerstörbarkeit der Gottesgemeinschaft, in der der Betende immer geborgen bleibt, deutlich im *Psal*m 73, 27-28: „Denn wer sich von dir entfernt, geht zugrunde; du vernichtest alle, die dich treulos verlassen. Doch für mich ist Gottes Nähe mein Glück. Ich setze auf den Herrn mein Vertrauen, will alle deine Werke verkünden.“ Das Gottesverhältnis ist nicht Privatum jedes Einzelnen, es ist innerlich und öffentlich zugleich. Im Miteinander können die Menschen zu Gott kommen, weil die Suche nach Gott sie aufeinander verweist. Gottesverhältnis und Verhältnis der Menschen zueinander tritt nicht isoliert auf: Wie Gott durch Menschen zu den Menschen kommt, entsteht Gemeinschaftlichkeit umgekehrt durch Gott hindurch.⁵³⁶ Von solchem Glauben erfüllt, ist das Christentum die Religion der Gemeinschaft und Einheit des Menschengeschlechts, eine Weggemeinschaft von Geschwistern: „Seht, wie schön, wie lieblich es ist, wenn Brüder friedlich beisammen wohnen! Wie feines Öl auf dem Haupte, das niederrinnt in den Bart, (...) wie Tau des Hermon, der auf die Sionsberge niederrinnt. Denn dort entbietet der Herr den Segen, Leben für immer,“ steht in *Psal*m 133, 1-4 unter dem Titel *Segen der Gemeinschaft*, einer Gemeinschaft, die ewiges Leben garantiert.

Das Christentum ist Weggemeinschaft ins wahre Leben hinein, das mit der Taufe beginnt. Taufe ist das Eingangssakrament in die Gemeinschaft des Glaubens. Trotz innerer Ferne zu den Sakramenten, wie sie in der neuzeitlichen

⁵³⁵ Vgl. Karl Rahner und Herbert Vorgrimler: *Kleines Konzilskompodium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. 27. Aufl. Freiburg i. Br. 1966: Verlag Herder. S. 478.

⁵³⁶ Vgl. Joseph Ratzinger: *Glaube und Zukunft*. München 1970: Kösel Verlag. S. 48.

Lebenseinstellung häufig anzutreffen ist, ist die Frage angebracht, was wohl ein paar Tropfen Wasser mit dem Gottesverhältnis des Menschen zu tun haben? Die Taufspendung setzt sich aus dem sakramentalen Wort und dem Akt des Begießens mit Wasser zusammen; die Zweieinheit von Wort und Materie ist kennzeichnend für den christlichen Gottesdienst und für die Struktur des christlichen Gottesverhältnisses. Kosmos, die Materie, in die Gottesbeziehung hereinzunehmen, ist das Bekenntnis zum Schöpfergott und zur Welt als Schöpfung – Materie und Wort vereinen sich im Sakrament und machen seine Eigentümlichkeit aus. Religion bekommt damit eine kosmische und geschichtliche Dimension und erhöht Kosmos und Geschichte als Ort der Gottesbegegnung. Die Formel *Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes* stiftet Namensgemeinschaft mit dem Vater, dem Sohn und dem Geist; die Antwort auf die Frage nach dem Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist lautet jeweils: Ich glaube. Im Bekenntnis der Dreieinigkeit eröffnet sich eine gänzlich neue Perspektive – der Grund des Seins ist *communio*; das Ich der Credo-Formel ist ein kollektives Ich, das Ich der glaubenden Kirche. In der *communio* der Kirche spricht sich das Ich aus und wird zum Übergang vom privaten Ich zum ekklesialen.⁵³⁷ „Gott beugt sich über uns Menschen im Geheimnis der Taufe; er geht uns entgegen und führt uns so zueinander. Denn Taufe bedeutet, daß Jesus Christus uns sozusagen als seine Geschwister und damit als Kinder in die Familie hinein adoptiert. So macht er uns damit alle zu einer großen Familie in der weltweiten Gemeinschaft der Kirche.“⁵³⁸

Israel war es aufgetragen, inmitten der Völker, die Gott nicht kennen, die rechte Verehrung Gottes aufzurichten; als erwähltes Volk sollte es die Stätte der wahren Anbetung und damit für die Welt zugleich Priestertum und Tempel sein: „Und jetzt, hört ihr, hört auf meine Stimme und wahrt meinen Bund, dann werdet ihr mir aus allen Völkern ein Sondergut. (...), ihr sollt mir werden ein Königsbereich von Priestern, ein heiliger Stamm.“ (*Namen* 19, 5-6). Wenn die christliche Taufkatechese diese Worte der Bundsetzung auf die Getauften

⁵³⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 23ff.

⁵³⁸ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft*. S. 119.

überträgt, dann heißt das, dass die Christen durch die Taufe in die Würde Israels eintreten und die Taufe der neue Sinai ist.⁵³⁹

Christliche Botschaft ist keine esoterische Geheimlehre für einen beschränkten Zirkel von Eingeweihten, sie ist Gottes Botschaft an alle. Der Christ wird die Last der an ihn gerichteten Forderung nicht neidisch schielend mit der geringeren Last jener vergleichen, von denen er glaubt, dass auch sie in den Himmel kommen. Durch ihn sollen die Anderen gerettet werden, lautet der Stellvertretungsgedanke Ratzingers.⁵⁴⁰ Aus dem Alten Testament kommend, ist dennoch klar, dass die Erwählung des Einen zugleich die Nichterwählung des Anderen bedeutet; der Erwählte wird jedoch um des Nichterwählten willen erwählt, um dessen Schicksal stellvertretend mitzutragen. Gott geht es um die Rettung jedes Einzelnen, den es als isoliertes Individuum nicht gibt; in letzter Radikalität kennt das Christentum das Prinzip des Einzelnen, dass „Jesus Christus, als das Heil der Welt geglaubt wird, *hier* den Punkt seiner inneren Notwendigkeit hat. Der Einzelne ist das Heil des Ganzen, und das Ganze empfängt sein Heil allein vom Einzelnen, der es *wahrhaft* ist und der eben darin aufhört, für sich allein zu sein.“⁵⁴¹

Mit dem Gedanken der Stellvertretung gelangt Ratzinger ins Zentrum seines Anliegens, nämlich das Phänomen Kirche darzustellen, winzig im Ganzen des Kosmos und trotzdem die Rettung aller: Wesen der Kirche ist es, in der Nachfolge Christi, der die ganze Menschheit auf seine Schultern genommen hat, die Schar der Wenigen darzustellen, durch die Gott die Vielen retten will. „Kirche ist nicht alles, aber sie steht für alle. Sie ist Ausdruck dafür, daß Gott die Geschichte im Füreinander der Menschen von Christus her aufbaut.“⁵⁴² *Sein für sich* in *Sein füreinander* zu wandeln, ist die Aufgabe des Christseins, sie ist voller Einsatz im Dienst *für* alle. Die Menschheit lebt davon, dass es diesen Dienst gibt: Ohne Kirche und ohne Menschen, die sich dem vollen Ernst des Glaubens in der Kirche aussetzen, würde, nach Ratzinger, die Welt anders

⁵³⁹ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Zur Gemeinschaft gerufen*. Kirche heute verstehen. Freiburg/Basel/Wien 1991: Herder Verlag. S. 118.

⁵⁴⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Stellvertretung*. In: Heinrich Fries (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. II. München 1963: Kösel Verlag. S. 566-575; S. 574.

⁵⁴¹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 235.

⁵⁴² Joseph Ratzinger: *Das neue Volk Gottes*. Entwürfe zur Ekklesiologie. 1. Aufl. Düsseldorf 1972: Patmos-Verlag. S. 176.

aussehen; es würde in der Tat der Himmel über der Welt einstürzen. Ohne Kirche wäre das nicht die Befreiung der Welt, sondern ihre Zerstörung.⁵⁴³ Die Kirche ist es, durch die Jesus über die Distanz der Geschichte hinweg lebendig bleibt; die Kirche allein gibt der Welt Jesus Christus und lässt ihn in der Welt anwesend sein. Sie gibt der Menschheit Licht und Halt; wer die Gegenwart Jesu Christi in der Menschheit will, findet sie in der Kirche.⁵⁴⁴

Zur Grundstruktur der Kirche gehören Gemeinschaftlichkeit, das Einander-Verbunden-Sein, das Aufeinander-Rücksicht-Nehmen und das Miteinander-Wirken. Obwohl der christliche Glaube die Bedeutung des Einzelnen betont, der zum ewigen Leben berufen ist, erscheint das Ich eingeordnet in ein umgreifendes Wir, von dem und für das es lebt. Die pluralistische Verfasstheit der christlichen Existenz weist in ihrer letzten Tiefe auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit zurück, auf das Wir des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.⁵⁴⁵ Kirche spiegelt wider, dass das Leben von seinem Sinn her Suche nach Gemeinschaft ist, die den Einzelnen trägt, denn der Mensch ist auf das Wir hin geschaffen. Die eucharistische Gemeinschaft der Kirche ist kein Kollektiv, in dem Gemeinschaft durch den kleinsten gemeinsamen Nenner erreicht wird; sie wird dadurch Gemeinschaft, indem jeder Einzelne ganz er selber bleibt; sie beruht nicht auf dem Auslöschen des Ich – auf der Kollektivierung –, sie entsteht dadurch, dass jeder mit seinem ganzen Ich aufbrechen und in die Gemeinschaft eintreten will. Kommunion bedingt das Ich-Gebet, weil Gemeinschaft die Person verlangt. In der Eucharistie – das Geschenk Jesu an die Kirche – wird der Christ im wahrhaften Kommunizieren mit Christus aus sich selbst herausgenommen und in Christus „hineinassimiliert“, um eins zu werden mit ihm und der Gemeinschaft der Brüder. Neues, das vorher nicht war, geschieht in dieser Verwandlung; durch das Band der Eucharistiefeier werden die Christen zu Brüdern und Schwestern, deshalb ist die Eucharistie das Sakrament der Geschwisterlichkeit.⁵⁴⁶ „Die Kirche ist Gottes Familie in der Welt.“⁵⁴⁷ Im gemeinsamen Wir betet der

⁵⁴³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Das neue Volk Gottes*. S. 174f.

⁵⁴⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: *Warum ich noch in der Kirche bin*. In: Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger: *Zwei Plädoyers*. Warum ich noch ein Christ bin. Warum ich noch in der Kirche bin. München 1971: Kösel Verlag. S. 55-75; S. 69.

⁵⁴⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Das neue Volk Gottes*. S. 57.

⁵⁴⁶ Vgl. Joseph Cardinal Ratzinger: *Gott ist uns nah*. S. 79ff.

⁵⁴⁷ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 52.

Mensch *Vater unser*, weil das *Unser* verlangt, aus der Verslossenheit des Ich herauszutreten und das bloß Eigene und Trennende abzustreifen. Das *Vaterunser* bedeutet Gemeinschaft mit der Familie Gottes, mit den Lebenden und Verstorbenen, mit den Menschen aller Kulturen und aller Rassen. Es macht die Menschen über alle Grenzen hinweg zu einer Familie.⁵⁴⁸ Das Wir der neuen Familie, das von seinem Ansatz her universal gedacht ist, gehört zu Jesus: Es beruht nicht mehr auf Abstammung, sondern auf der Gemeinschaft mit Jesus, der selbst die lebendige Tora Gottes ist.⁵⁴⁹

Kirche wird im Heiligen Geist kraft der Sakramente und des Wortes als Zeichen und Bürge ihrer Gemeinschaftlichkeit und ihres göttlichen Ursprungs konstituiert. Durch die Sakramente und das Wort geschieht jene Verflechtung des menschlichen Ich mit dem göttlichen Du im ekklesialen Wir, die das Wesen der Kirche ausmacht.⁵⁵⁰ Kirche ist das neue Volk Gottes⁵⁵¹, sie selbst wurde zum Leib Christi; der alttestamentliche Bundesgedanke erhält damit eine neue Mitte – die Leibesgemeinschaft mit Christus. Das Volk des Neuen Bundes wird Volk vom Leib und Blut Christi her. Das Wort *Volk Gottes* steht im Neuen Testament fast ausnahmslos für das Volk Israel und nicht für die Kirche; als *Ekklesia*⁵⁵² bezeichnet, wird Kirche zur eigentlichen Bezeichnung der neuen Gemeinschaft. Die werdende Kirche nennt sich *Ekklesia*, weil sie sagen will: In uns ist die Bitte um eine neue Sinaiversammlung erfüllt. Christus, der Gestorbene und Auferstandene, ist der lebendige Sinai. Jene, die zu ihm hinzutreten, sind die erwählte endgültige Sammlung von Gottes Volk. Die Selbstbezeichnung als *Ekklesia* definiert das neue Volk in der

⁵⁴⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 175.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd. S. 206.

⁵⁵⁰ Vgl. Miroslav Volf: *Trinität und Gemeinschaft*. Eine ökumenische Ekklesiologie. Habil.-Schr. 1993. Mainz 1996: Matthias-Grünwald-Verlag. Neukirchen-Vluyn 1996: Neukirchener Verlag. S. 50.

⁵⁵¹ Ratzinger betont, wie nötig eine Reinigung des Volk-Gottes-Begriffes heute geworden ist. Zwei zusammenhängende Haupttendenzen sind die Ursache für diese Notwendigkeit: zum einen ein Reduktionismus, der nur das Wort vom *Volk Gottes* übrig lässt, zum anderen eine Umschmelzung und Ausweitung seiner Bedeutung im Sinn einer Soziologisierung des Kirchengedankens. *Volk* erscheint als ein soziologisch-politisch zu bearbeitender Begriff. So wird *Volk Gottes* zum Vehikel einer antihierarchischen und antisakralen Kirchenidee, zu einer revolutionären Kategorie, die sich eignet, eine neue Kirche zu konzipieren. (Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Kirche, Ökumene und Politik*. S. 28ff).

⁵⁵² Das griechische Wort, das im lateinischen Lehnwort *ecclesia* weiterlebt, ruht auf der alttestamentlichen Wurzel *qahal*, was man mit Volksversammlung übersetzt. Die alttestamentliche *qahal* unterscheidet sich von der griechischen Volksversammlung dadurch, dass auch Frauen und Kinder dazu gehörten. Israel tritt zusammen, um die Kundgebung Gottes zu hören und dazu ja zu sagen. Diese typische biblische Auffassung der Volksversammlung rührt davon her, dass man die Sinaiversammlung als das Maßbild aller weiteren Volksversammlungen ansah. Durch die Zerstreuung und Knechtschaft Israels wurde immer mehr eine von Gott selbst kommende *qahal*, eine neue Sammlung und Gründung des Volkes zum Kernpunkt der Hoffnung. Das Gebet um diese Sammlung ist fester Bestandteil des spätjüdischen Betens. (Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Zur Gemeinschaft gerufen*. S. 27f).

heilsgeschichtlichen Kontinuität des Bundes und in der nach vorne hin offenen Neuheit des Geheimnisses Christi. Bund war ursprünglich wesentlich *Gesetz*, nun wird das *neue Gesetz* – die Liebe – zur entscheidenden Mitte, deren äußersten Maßstab Christus in seiner Todeshingabe am Kreuz gesetzt hat.⁵⁵³

Liebe bestimmt das Zusammenleben der Menschen in der ehelichen Gemeinschaft, die das Fundament der Gesellschaft und den Grundstein einer wohlgeordneten Gemeinschaft repräsentiert, ebenso. Im Abschluss des Schöpfungsberichtes in *Im Anfang* 2,24 spricht Adam: „Darum lässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und haftet seinem Weibe an, und sie werden zu Einem Fleisch.“ *Ein* Fleisch – das bedeutet, dass eine neue Existenz entsteht. Ratzinger verweist in zahlreichen Ansprachen auf Wert und Priorität der christlichen Familien, etwa bei seinem Besuch im Heiligen Land, wo er in Nazareth am 14. Mai 2009 den Grundstein für ein internationales Familienzentrum legt. In seiner appellativen Rede fordert er, die Familie wieder vermehrt ins Bewusstsein und in den Mittelpunkt der Menschen zu rücken. Im Plan Gottes für die Familie trage die Liebe zwischen dem Ehemann und der Ehefrau Frucht in neuem Leben. So wie die Liebe im Bund der Ehe durch die Gnade erhöht werde, sei die Familie gerufen, ein Ort des Glaubens und Sauerteig des Respekts und der Liebe zu werden.⁵⁵⁴

Gegenpol zu Ehe und Familie sind die klerikalen Gemeinschaften als ein weiterer Ort des Glaubens. Ursprung der abendländischen Theologie sowie Wurzeln der europäischen Kultur liegen im Mönchtum begründet. Von der Wirkungsgeschichte des Mönchtums her waren die Klöster Orte, an denen die Schätze der alten Kultur überlebten und zugleich eine neue Kultur geformt wurde. Weil die Mönche in der Suche nach Gott die Liebe zum Wort in sich trugen, gehörte zu jedem Kloster eine Bibliothek. Das Wort, das den Weg der Gottsuche weist, ist selbst Weg, und es ist ein gemeinsames Wort. Die zweite Komponente des Mönchtums kann mit *labora* umschrieben werden. Kultur des Wortes und Kultur der Arbeit sind zwei markante Aspekte des Mönchtums, ohne die das Werden Europas, sein Ethos und seine Weltgestaltung nicht zu

⁵⁵³ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Zur Gemeinschaft gerufen*. S. 26ff.

⁵⁵⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *In der Welt, in der wir leben, Sauerteig des Respekts und der Liebe sein*. Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 14. Mai 2009. In: *L'Osservatore Romano*. 22. Mai 2009/Nummer 21. S. 12.

denken sind, betont Ratzinger in seiner Ansprache vor Vertretern der Kultur im Collège des Bernardins in Paris.⁵⁵⁵ Das christliche Mönchtum ist nichts anderes als der Versuch, im Glauben Utopia zu finden und auf diese Welt zu verlegen. Dem entspricht das Wort Jesu: „(...), so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, (...): dann komm und folge mir nach!“ (Mt 19,21). Mönche gehen aus der Welt und begeben sich in die „Un-welt“⁵⁵⁶, in die Wüste. Der alte Gedanke, dass das Mönchtum ein Vorgriff auf die Welt des Geistes und auf die nächste Phase der Geschichte sei, erhält einen chronologischen Gehalt: Die Utopie wird historisiert und zu einem anzustrebenden geschichtlichen Ziel gemacht. In der Geschichte baut der Mensch aktiv an seinem Heil, das aus der bloßen Logik der Gegenwart nicht zu erkennen ist, durch die Logik der Geschichte aber gewährleistet wird.⁵⁵⁷

Im Jahr des Priesters, am 19. Juni 2009 vom Heiligen Vater ausgerufen, dokumentiert Ratzinger die hohe Wertschätzung des Priesters in der Welt.⁵⁵⁸ Priester sind *lebendige Steine im Haus Gottes* und sollen Menschen in die *Hausgemeinschaft Gottes* führen. Er zitiert aus dem ersten Petrusbrief und drückt das Wesentliche aus, worum es in der Priesterausbildung geht: „Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen.“ (1 Petr 2,5). Bauen ist Gebautwerden, sagt er. Wenn ein Haus gebaut werden soll, muss jeder einzelne Stein das Schicksal des Behauenwerdens auf sich nehmen, muss sich zurechtformen lassen für seine Stelle im Ganzen und ans Ganze binden. Hauptaufgabe des Priesters ist es, Menschen in der Gemeinschaft des Glaubens zusammenzuführen und zusammenzuhalten. Umgekehrt ist der Priester auf das Getragenwerden in der Gemeinschaft angewiesen.⁵⁵⁹ Paulus definiert die Grundform und den Grundauftrag

⁵⁵⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: „*Quaerere Deum*“ – Gott suchen und sich von ihm finden lassen. In: *L'Osservatore Romano*. 38. Jg. Nr. 38. 19. September 2008. S. 8-10.

⁵⁵⁶ Joseph Kardinal Ratzinger: *Kirche, Ökumene und Politik*. S. 221.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd. S. 221ff.

⁵⁵⁸ Das Jahr des Priesters, von Papst Benedikt XVI. ausgerufen, soll den 150. Todestag des heiligen Pfarrers von Ars, Johannes Maria Vianney, feiern. Es soll ein Jahr voller Initiativen werden, in dem die Kirche der ganzen Welt sagen will, dass sie auf ihre Priester stolz ist, dass sie sie liebt, hochschätzt, bewundert und mit Dankbarkeit ihrem pastoralen Wirken Anerkennung entgegen bringt. (Vgl. Kardinal Cláudio Hummes. Präfekt der Glaubenskongregation für den Klerus: *Jahr des Gebets mit den Priestern und für die Priester*. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jg. Nr. 24. 12. Juni 2009. S. 3).

⁵⁵⁹ Vgl. Joseph Cardinal Ratzinger: *Perspektiven der Priesterausbildung heute*. In: Joseph Cardinal Ratzinger, Bischof Paul-Werner Scheele u. a. Karl Hillenbrand (Hg.): *Unser Auftrag*. Besinnung auf den priesterlichen Dienst. Würzburg 1990: Echter Verlag. S. 16f.

priesterlicher Existenz in der Kirche des Neuen Bundes folgendermaßen: „An Christi statt also walten wir des Amtes, in der Überzeugung, daß Gott durch uns mahnt. An Christi statt bitten wir: Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (2 Kor 5,20). Papst Benedikt XVI. ruft die Priester auf, Arbeiter im Weinberg des Herrn zu sein, den Dialog mit der Moderne zu führen, menschliche wie gesellschaftliche Wirklichkeiten aufmerksam zu deuten und die persönliche Beziehung zu Christus zu pflegen.

2. 5 Glaube und Vernunft

„Er bringt uns den Geist der Glaubensfreude“⁵⁶⁰, schreibt Weihbischof Hans-Jochen Jaschke über Benedikt XVI. Zwei große Anliegen bewegen den Papst: Glaube und Vernunft. Der Glaube darf sich nicht auflösen. Er muss die Form behalten, die ihm Bibel und Bekenntnis geben. Glaube und Vernunft brauchen einander – der Glaube kann die Vernunft beflügeln, umgekehrt stellt die Vernunft den Glauben in ein helles Licht. Die Vernunft trägt dazu bei, Krankhaftes zu überwinden, sie bringt den Glauben zum Dialog mit den Menschen.⁵⁶¹ In einer Metapher schildert Ratzinger die Situation des Glaubenden heute: Ein Schiffbrüchiger, dessen Schiff von Seeräubern versenkt wurde, treibt, an einen Balken des gesunkenen Schiffes gebunden, im tosenden Wasser des Ozeans. Ein loser Balken hält den Schiffbrüchigen, ein loser Balken knüpft den Glaubenden unausweichlich an Gott. Der Ozean der Ungewissheit als möglicher Ort des Glaubens weist auf das Dilemma des Menschseins zwischen Glauben und Zweifel. Wie der Glaubende vom Salzwasser des Zweifels gewürgt wird, so zweifelt der Ungläubige: „Wer der Ungewissheit des Glaubens entfliehen will, wird die Ungewissheit des Nichtglaubens erfahren müssen. (...). Erst in der Abweisung wird die Unabweisbarkeit des Glaubens sichtbar.“⁵⁶² Keiner kann dem Zweifel und dem Glauben ganz entinnen.

⁵⁶⁰ Hans-Jochen Jaschke: *Er bringt uns den Geist der Glaubensfreude*. In: Peter Seewald (Hg.): *Von Joseph Ratzinger zu Benedikt XVI. Der deutsche Papst*. Augsburg 2005: Verlagsgruppe Weltbild und Hamburg: Axel Springer AG. S. 100-103; S. 100.

⁵⁶¹ Ebd. S. 100.

⁵⁶² Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 39.

Allzu unreflektiert wird meist vorausgesetzt, dass Glaube und Religion identisch sind und jede Religion daher ebenso gut als Glaube bezeichnet werden kann, obwohl der Begriff Glaube keineswegs in allen Religionen vorkommt. Eine Klärung beider Begriffe wäre im Hinblick auf das Selbstverständnis des Christentums und die Weise seiner Beziehungen zu den Weltreligionen dringlich, verlangt Ratzinger. Immer schon zeigte sich der Glaube für die meisten Menschen als ein vorgefundenes System von Lebensformen. Ein echtes *Credo* bedeutet hingegen, dass der Mensch neben dem Sehen, Hören und Greifen eine zweite Form des Zugangs zur Wirklichkeit sucht.⁵⁶³

Glauben bedeutet die Entscheidung dafür, dass im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und getragen werden kann, sondern an das nicht zu Sehende stößt, sodass es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist.⁵⁶⁴

Warum Glaube nicht demonstrierbar ist? Weil er eine Wende des Seins repräsentiert, eine Be-kehrung; nur wer sich wendet, empfängt ihn. Der Glaube ist nicht dem Bereich der Machbarkeit und des Gemachten zugeordnet, dementsprechend zeigt sich christlicher Glaube als Option dafür, dass Empfangen dem Machen vorangeht: Weil wir *empfangen* haben, können wir *machen*. Christlich glauben heißt, sich jenem Sinn anzuvertrauen, der jeden Menschen und die Welt insgesamt trägt, der festen Grund bietet, auf dem der Mensch furchtlos stehen kann. Was in diesem Vertrauen geschieht, ist kein blindes Sichausliefern ins Irrationale hinein, im Gegenteil, es ist ein Zugehen auf den Logos, auf die Ratio, auf den Sinn und auf die Wahrheit selbst, denn ein Sinn ohne Wahrheit wäre Un-Sinn. So schließt der Akt des christlichen Glaubens wesentlich die Überzeugung mit ein, dass der Logos als Sinn auch die Wahrheit ist. In der Untrennbarkeit von Sinn, Grund und Wahrheit kommt das Koordinatennetz zum Ausdruck, in dem christlicher Glaube die Welt betrachtet und sich ihr stellt. Im *Amen* – Trauen, Anvertrauen, Treue, Festigkeit, fester Grund, Stehen – drückt sich die christliche Glaubenshaltung aus. Ihre zentrale Formel lautet nicht *Ich glaube etwas*, sie lautet *Ich glaube an dich*. Jesus sagt in *Joh 12,44*: „Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern

⁵⁶³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 42f.

⁵⁶⁴ Ebd. S. 45.

an den, der mich gesandt hat, (...).“ In seinem personalen Charakter liegt der tiefste Grundzug christlichen Glaubens begründet, weil der Christ den Sinn der Welt als Person in der Begegnung mit dem Menschen Jesus erfährt. Ratzinger ist sich gewiss: Jesus ist nicht bloß der Zeuge, dem wir glauben, was er geschaut hat, nein, er ist die Anwesenheit des Ewigen selbst in der Welt. Wenn der Sinn der Welt jenes Du ist, das der Grund des Ganzen ist, ist der Glaube das Finden eines Du, das trägt und in aller menschlichen Unerfüllbarkeit die Verheißung unzerstörbarer Liebe schenkt. Christlicher Glaube lebt davon, dass es nicht bloß Sinn gibt, sondern dass der Sinn mich kennt und liebt.⁵⁶⁵ *Ich glaube an dich* ist die „Entdeckung Gottes im Antlitz des Menschen Jesus von Nazareth“⁵⁶⁶. Christlicher Glaube ist kein Produkt der inneren Erfahrung, er ist ein Ereignis, das von außen her auf uns trifft. Damit ist die Geschichtlichkeit des Christlichen gegeben, die auf Ereignissen beruht. Trinität kann beispielsweise nicht Gegenstand innerer Erfahrung sein, sie wurde als Offenbarung mitgeteilt. Das gilt gleichfalls für die Menschwerdung des Wortes als Ereignis. Für den Menschen, der nach Autarkie und Autonomie strebt, ist ein solches Ansinnen von außen geradezu eine Zumutung. Paulus sagt in *1 Kor* 1,22-23: „Denn die Juden fordern Zeichen, und die Hellenen suchen Weisheit; wir aber verkünden einen gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit.“ Er drückt damit die Eigenart des christlichen Glaubens präzise aus.⁵⁶⁷ Im Buch *Skandalöser Realismus?* nimmt Ratzinger Stellung zu Themen wie *Jungfrauengeburt* und *leeres Grab*. Dass Jesus nicht aus der Verbindung eines Mannes und einer Frau hervorgegangen und sein Leib nach dem Tod nicht im Grab geblieben und nicht der Verwesung verfallen ist, vielmehr durch die Kraft Gottes in die neue Leiblichkeit des Auferstandenen umgewandelt wurde, zählt zu den Glaubensbekenntnissen der Kirche und beweist Gottes Eingriff in die Geschichte. Beide Ereignisse sind nicht marginale Mirakel, sie sind sichtbare Zeichen dafür, dass der Macht Gottes natürlich auch die Materie nicht entzogen ist. Die Glaubensartikel provozieren das Vertrauen des Menschen in Gott, weiß Ratzinger,⁵⁶⁸ an ihnen entzündet sich der Streit darüber, welche Art von Realismus die christliche Botschaft verlangt. Wem wäre mit dem „Mirakel einer

⁵⁶⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 64ff.

⁵⁶⁶ Ebd. S. 72.

⁵⁶⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg/Basel/Wien 2003: Verlag Herder. S. 73f.

⁵⁶⁸ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Skandalöser Realismus?* S. 10ff.

wiederbelebten Leiche“⁵⁶⁹ gedient? Ist der Konflikt mit den Naturgesetzen Gottes Wort würdig? Steckt dahinter nicht eine geheime Skepsis, die Gott die Möglichkeit des Handelns in der Welt nimmt?⁵⁷⁰

Er ist Mensch geworden, der zentrale Satz christlichen Credo, bedeutet, dass Jesus den Tod auf sich genommen hat und auf immer Mensch bleibt. In Jesus ist Gott Mensch geworden, in ihm zeigt sich wahrlich die Geschichtlichkeit des Christentums als ungeheures Ereignis, an dem alles hängt. Weil Arius⁵⁷¹ der Reinheit des Gottesbegriffs das Wort redete und Gott nicht etwas so Naives wie Menschwerdung zumuten wollte, insinuiert Ratzinger: Scheint es nicht auch uns unerträglich, Gott ins Menschsein herabzuziehen?⁵⁷² Gott ist im Menschen selbst der wahrhaft Nicht-andere geworden, deshalb ist der Mensch kein absurdes Wesen, er ist nicht mehr trostlos: „Wir dürfen uns freuen. Er liebt uns – Gott liebt uns so, daß seine Liebe Fleisch wurde und Fleisch bleibt.“⁵⁷³

Credo quia absurdum, das geflügelte Wort im Diskurs der christlichen Theologie, bietet Flores d'Arcais im Gespräch mit Ratzinger folgende Argumentationshilfe: Wäre der Glaube ein Ärgernis für die Vernunft, gäbe es keinerlei Konflikt mit dem Glauben, denn ein Glaube dieser Art will nichts aufzwingen. Beansprucht der katholische Glaube jedoch, die Vollendung der Vernunft zu sein, die „*summa* von Vernunft und Menschsein“⁵⁷⁴, birgt der Anspruch die Gefahr in sich, sich aufzwingen zu wollen.⁵⁷⁵ Für Ratzinger ist die Auferstehung der wesentliche Schlüssel und das Spezifikum der christlichen Religion.⁵⁷⁶ Beispielhaft erinnert Flores d'Arcais an Paulus' Diskussion mit den Philosophen auf dem Areopag, *Apg* 17,22f. Zwischen dem Apostel und den Philosophen war ein Gespräch so lange möglich, als es um den einzigen Gott ging. Sobald die Auferstehung aller Toten⁵⁷⁷ Thema wurde, zeigten die

⁵⁶⁹ Joseph Ratzinger: *Der Gott Jesu Christi*. S. 80.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd. S. 80.

⁵⁷¹ Der Theologe Arius (geb. um 260, gest. 336) verwickelte sich in einen Streit mit seinem Bischof über die Gottheit Christi und brachte damit einen jahrhundertelangen Disput ins Rollen. Arius berief sich auf den Grundsatz, dass Gott keine Trinität sei, sondern eine Einheit.

⁵⁷² Vgl. Joseph Ratzinger: *Der Gott Jesu Christi*. S. 68ff.

⁵⁷³ Ebd. S. 70.

⁵⁷⁴ Paolo Flores d'Arcais: *Gibt es Gott?* S. 22.

⁵⁷⁵ Vgl. ebd. S. 22.

⁵⁷⁶ Joseph Ratzinger: *Glaube und Zukunft*. S. 52.

⁵⁷⁷ Für das Judentum zur Zeit Jesu bedeutet die Auferstehung der Toten das Ende der Weltzeit, der Durchbruch der Herrschaft Gottes in aller Welt und die endgültige Rettung des ganzen Volkes Israel. Die Auferstehung ist das eschatologische Geschehen schlechthin. (Vgl. Ferdinand Schumacher: *Ich glaube an*

Philosophen an der Fortführung der Diskussion kein Interesse mehr, ja sie verspotteten Paulus ob seiner Torheit.⁵⁷⁸ Ratzinger entgegnet: Paulus appelliert zwar an die Vernunft, ist aber davon überzeugt, dass der Glaube über die Vernunft hinausgeht. Dieser Gott ist Logos, und das ist die schöpferische Vernunft, die spricht und sich in Beziehung setzt. „Damit stehen wir bereits vor einer Neufassung des Begriffs der Vernunft, die über die reine Mathematik, die reine Geometrie des Seins hinausgeht – und doch Logos ist, (...), also rational bleibt.“⁵⁷⁹ Es ist die Kirche, stellt Flores d’Arcais fest, die den Dialog mit den Ungläubigen und mit der Philosophie vergiftet. Erst wenn der Glaube das atheistische Wesen der Vernunft anerkennt und sich selbst als Absurdum begreift, wird gemeinsames Handeln von Gläubigen und Atheisten möglich. Um die im Neuen Testament enthaltenen Wertvorstellungen einer säkularen Gesellschaft vorzuschlagen und nicht „durchzupeitschen“⁵⁸⁰, muss der Christ von der rationalen Wahrheitsbehauptung seines Glaubens Abstand nehmen.⁵⁸¹

Ratzinger zitiert in der Generalaudienz auf dem Petersplatz am 10. Juni 2009 Scotus Eriugena, der davon überzeugt ist, dass wahre Religion und wahre Vernunft einander bedingen. Das Wort der Heiligen Schrift läutert die menschliche Vernunft, die oft blind ist. Erst durch ständige Reinigung des Herzens und des Geistes lässt sich der schwere Weg gehen, der aus Errungenschaften und Relativierungen des menschlichen Wissens besteht und der das vernunftbegabte Geschöpf bis an die Schwelle des göttlichen Geheimnisses führt, wo alle Begriffe ihre Schwäche und Unfähigkeit erkennen lassen. Eriugenas Denken ist der Beweis für den Versuch, das Sagbare des unsagbaren Gottes zum Ausdruck zu bringen, indem sich der Gläubige einzig und allein auf das Geheimnis des in Jesus von Nazareth Fleisch gewordenen Wortes stützt und die Freude der Wahrheit erfährt.⁵⁸²

die Auferstehung der Toten. Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers. In: Frank Meier-Hamidi/Ferdinand Schumacher [Hg.]: *Der Theologe Joseph Ratzinger.* Freiburg im Breisgau 2007: Verlag Herder. S. 73-99; S. 79).

⁵⁷⁸ Vgl. Paolo Flores d’Arcais: *Gibt es Gott?* S. 25.

⁵⁷⁹ Ebd. S. 25f.

⁵⁸⁰ Paolo Flores d’Arcais: *Eine Kirche ohne Wahrheit?* S. 104

⁵⁸¹ Vgl. ebd. S. 104.

⁵⁸² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Der hl. Johannes Scotus Eriugena.* In: *L’Osservatore Romano.* 19. Juni 2009/Nummer 25. S. 2.

Fides et ratio, Johannes Pauls II. vorletzte Enzyklika, wendet sich an Theologen und Philosophen sowie an alle Menschen; alle wollen wir die Wahrheit kennenlernen und Antworten auf die fundamentalen Fragen der Existenz finden. Gemeinsam mit der Liebe ist die Wahrheit Grundkategorie der christlichen Offenbarung. Die Universalität des Christentums resultiert für Ratzinger aus diesem Anspruch: „Wenn die menschliche Vernunft die Wahrheit kennenlernen möchte, und wenn der Mensch für die Wahrheit geschaffen ist, dann appelliert die christliche Verkündigung an dieses Offen-Sein der Vernunft, um in das Herz des Menschen einzudringen.“⁵⁸³ Einer Vernunft als Wesenseinheit von Geist und Macht, die aus der „Bewegtheit“⁵⁸⁴ kommt, spricht Erwin Bader das Wort. Bewegtheit ist Ausdruck des Erbarmens mit dem Menschen und jeglicher Kreatur sowie der Fähigkeit, in das Herz des Menschen einzudringen; sie resultiert aus dem Geist, der auf die Gefühle eines Menschen läuternd und belebend wirken kann. Der Geist kommt ohne dieses Vermögen nicht zu seiner vollen Entfaltung; seine Wirkweise in Verbindung mit einem gefühlsmäßig anmutenden Berührtwerden erweist sich dann, sobald der Verstand sich seiner annimmt. Jene Bewegtheit, die befreit und Kraft gibt, ist die tatsächliche Macht des Geistes – unser „wertvollstes Unterpfand“⁵⁸⁵, denn der Geist lässt uns Ich sein und gibt dem Leben Substanz.⁵⁸⁶

Das Elend der heutigen Theologie liegt nach Ratzinger darin, dass es ihr an Mut fehlt, die *ganze* Vernunft wachzurufen. Glaube braucht vor allem die hörende Vernunft. Der Christ soll seine Vernunft unter dem Maßstab des Ewigen anwenden und den Glauben als Auftrag an die Vernunft verstehen. Was der Glaube verbietet, ist allein die Unvernunft, die sich weigert, die Dinge so zu sehen, wie sie sind: verantwortete Vernünftigkeit.⁵⁸⁷ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – das Ideal der Aufklärung – wurde zur Not der Philosophie, in die sich die positivistisch fixierte Vernunft hineinmanövriert,

⁵⁸³ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft*. S. 13.

⁵⁸⁴ Bader bezieht sich auf das lateinische Bibelzitat „Misereor supra turbam“ und folgert daraus: „(...) ,wer immer sich (...) innerlich bewegen lässt, wer also dieses in der Tiefe Bewegende in sich zulässt und wirken lässt“, vermag schließlich selbst äußerlich etwas zu bewegen. (Erwin Bader: *Geistige Macht und praktische Vernunft*. In: Erwin Bader [Hg.]: *Die Macht des Geistes*. Festgabe für Norbert Leser zum 70. Geburtstag. Frankfurt am Main 2003: Peter Lang GmbH. Europäischer Verlag der Wissenschaften. S. 59-70; S. 66).

⁵⁸⁵ Erwin Bader: *Geistige Macht und praktische Vernunft*. S. 70.

⁵⁸⁶ Vgl. ebd. S. 67ff.

⁵⁸⁷ Vgl. Joseph Ratzinger und Ulrich Hommes: *Das Heil des Menschen*. Innerweltlich-Christlich. München 1975: Kösel Verlag GmbH & Co. S. 61.

und zur Not des Glaubens gleichermaßen.⁵⁸⁸ Der Glaube kann nicht frei werden, wenn die Vernunft selbst sich nicht neu öffnet und die Tür zu metaphysischer Erkenntnis verschlossen bleibt. Sind die von Kant fixierten Grenzen menschlichen Erkennens unüberschreitbar, muss der Glaube verkümmern. Menschliche Vernunft ist nämlich nicht autonom, sie lebt in geschichtlichen Zusammenhängen, die ihr oft den Blick verstellen. Die Dialektik von Glaube und Vernunft kann sich in ein dialogisches Verhältnis wandeln, falls beide einander bedingen und zueinander kommen, ohne sich ineinander aufzulösen.⁵⁸⁹

Es geht um die Frage, ob die Vernunft bzw. das Vernünftige am Anfang aller Dinge und auf ihrem Grunde steht oder nicht. Es geht um die Frage, ob das Wirkliche aufgrund von Zufall und Notwendigkeit (...), oder aus dem Vernunftlosen entstanden ist, ob also die Vernunft ein zufälliges Nebenprodukt des Unvernünftigen und im Ozean des Unvernünftigen letztlich auch bedeutungslos ist oder ob wahr bleibt, was die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens und seiner Philosophie bildet: In principio erat verbum – am Anfang aller Dinge steht die schöpferische Kraft der Vernunft. Der christliche Glaube ist heute wie damals die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen.⁵⁹⁰

Ratzinger wird nicht müde, die Pathologien von Religion und Vernunft anzusprechen und zu fragen, ob sich Religion und Vernunft gegenseitig in ihre Schranken weisen sollten.⁵⁹¹ Wenn Terrorismus aus religiösem Fanatismus gespeist wird, und er wird es, ist dann Religion noch heilende und nicht eher gefährliche Macht, die falsche Universalismen aufbaut und zu Intoleranz und Gewaltausübung verleitet? Muss Religion in diesem Fall nicht unter Kuratel der Vernunft gestellt werden? Wer aber ist dazu imstande? Müssen nicht ebenso Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft auftauchen? Schließlich sind die Atombombe oder die Fähigkeit des Menschen, seinesgleichen in Reagenzgläsern zu züchten, Produkte der Vernunft. Daher appelliert Ratzinger an eine notwendige Korrelation von Vernunft und Glaube sowie Vernunft und

⁵⁸⁸ Vgl. dazu: „Entweder kann der Glaube an Gott bewiesen werden: wie ist er dann noch Glaube? Oder er kann nicht bewiesen werden: wie ist er dann noch vernünftig? Das uralte Dilemma zwischen Vernunft und Glaube gerade in der Gotteserkenntnis, das die einen zugunsten des Glaubens und die anderen zugunsten der Vernunft lösen, oder eben nicht lösen.“ (Hans Küng: *Christ sein*. 12. Aufl. München 1993: R. Pieper & Co. Verlag. S. 55).

⁵⁸⁹ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 109f.

⁵⁹⁰ Ebd. S. 146.

⁵⁹¹ Vgl. dazu: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. Freiburg im Breisgau 2005: Verlag Herder.

Religion, um zu gegenseitiger Reinigung und Heilung zu gelangen.⁵⁹² Gebot der Stunde ist es, den Traum der absoluten Autonomie der Vernunft und ihrer Selbstgenügsamkeit aufzugeben. Die Vernunft braucht den Bezug zu den großen religiösen Traditionen der Menschheit, weil die Pathologie der Religionen die gefährlichste Erkrankung des menschlichen Geistes ist, und sie existiert dort, wo Religion abgewiesen oder geleugnet wird. Atheistische Systeme der Neuzeit zeugen von der Erkrankung des menschlichen Geistes: Wo Gott geleugnet wird, kann Freiheit nicht aufgebaut werden, weil sie ihres Grundes beraubt ist. Philosophische Ethik kann ebenfalls nicht autonom sein, sie kann weder auf den Gottesgedanken noch auf den Gedanken einer Wahrheit des Seins verzichten. Gibt es keine Wahrheit vom Menschen, ist er nicht frei: Nur die Wahrheit macht frei.⁵⁹³ 2006 führte die *Regensburger Rede*⁵⁹⁴ von Benedikt XVI. zu Zerwürfnissen mit der islamischen Welt. Der Papst zitierte Kaiser Manuel II. Palaeologos: „Nicht vernunftmäßig handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.“⁵⁹⁵

Der Synthese der biblischen Botschaft mit griechischem Denken zeitigt laut Ratzinger den entscheidenden Vorgang: Trotz seines Ursprungs im Orient, zu der das Erbe Roms hinzukommt, findet das Christentum in Europa seine entscheidende Prägung und bildet die Grundlage dafür, was heute mit Recht Europa genannt wird.⁵⁹⁶ Spaemann bringt die Thematik auf den Punkt: „Wenn Europa nicht seinen Glauben exportiert, den Glauben, daß (...) Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist, dann exportiert es unvermeidlich seinen Unglauben, d. h. die Überzeugung, daß es keine Wahrheit, kein Recht, daß es das Gute nicht gibt. (...). Ohne den Gedanken des Unbedingten ist Europa nur

⁵⁹² Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg im Breisgau 2005: Verlag Herder. S. 32ff.

⁵⁹³ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 208.

⁵⁹⁴ Im Zentrum der Rede Benedikts XVI. steht die Vernünftigkeit des Glaubens. Sie wird sowohl mit theologischen als auch mit säkularen Formen der Kritik konfrontiert, mit dem Ziel, sie zu verteidigen. Drei Fragenkomplexe hebt der Papst hervor: die Frage der Vernünftigkeit des Glaubens, die Frage der geschichtlich-kulturellen Realisation der Vernunft und die Frage des Verhältnisses des Christentums und der christlichen Theologie zum Projekt Moderne. (Vgl. Knut Wenzel: *Vernünftiger Glaube*. Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. In: Knut Wenzel (Hg.): *Die Religionen und die Vernunft*. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg im Breisgau 2007: Verlag Herder. S.99-118. Hier S. 99f).

⁵⁹⁵ Joseph Ratzinger Benedikt XVI.: *Glaube, Vernunft und Universität*.

In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (06. 11. 2008).

⁵⁹⁶ Vgl. ebd.

noch ein geographischer Begriff.“⁵⁹⁷ Ratzinger ergänzt: „Europas Größe beruht auf einer Vernünftigkeit, in der Vernunft über alles Lernen und Können hinaus ihr Höchstes nicht vergißt: Vernehmen des Ewigen zu sein, Organ für Gott.“⁵⁹⁸

2. 6 Der/Die Heilige

Das Zweite Vatikanische Konzil ringt sich durch, von der heiligen und von der *sündigen* Kirche zu sprechen. Grund dafür ist die bis zu diesem Zeitpunkt tradierte Formel von der *heiligen, katholischen Kirche*. Ratzinger gibt zu bedenken, dass der Christ heute versucht ist zu sagen, die Kirche sei weder heilig noch katholisch, weil Jahrhunderte der Kirchengeschichte derart von menschlichem Versagen erfüllt sind, dass der Begriff *heilige Kirche* allmählich zum Haupthindernis des katholischen Glaubens wurde. Ursprünglich nicht als Heiligkeit menschlicher Personen gedacht, verweist das Wort heilig auf jene göttliche Gabe, die Heiligkeit inmitten menschlicher Unheiligkeit schenkt. Von heiliger Kirche zu sprechen, bedeutet keineswegs, dass ihre Glieder heilige und sündenlose Menschen wären; die Heiligkeit der Kirche besteht in jener Macht der Heiligung, die Gott trotz menschlicher Sündigkeit ausübt. Kennzeichnend für den Neuen Bund ist nicht die gegenseitige Einhaltung einer Abmachung, sondern die von Gott geschenkte Gnade, die trotz der Treulosigkeit des Menschen bestehen bleibt. Der Neue Bund ist Ausdruck der Liebe Gottes, sie lässt sich nicht durch die Unfähigkeit des Menschen besiegen, sie wendet sich dem Menschen zu und heiligt ihn. Daher ist die Kirche für alle Zeiten geheiligt, weil die Heiligkeit des Herrn unter den Menschen anwesend ist, eine Heiligkeit, die als Heiligkeit Christi inmitten der sündigen Kirche aufstrahlt, eine Kirche, in der sich paradoxerweise das Göttliche oft in unwürdigen Händen präsentiert und die sich in ihrer Struktur aus Heiligkeit und Unheiligkeit als Gestalt der göttlichen Gnade in der Welt erweist. Jesu Heiligkeit äußert sich in der Begegnung mit den Sündern und Außenseitern, sie zeigt sich nicht in Urteil und Absonderung, sie ist Vereinigung und erlösende Liebe. Da alle Menschen in der Kirche von Christus getragen werden, erweist sich die unheilige Heiligkeit der Kirche im Einandertragen und letztlich als etwas unendlich Tröstliches. Wäre

⁵⁹⁷ Robert Spaemann: *Universalismus oder Eurozentrismus?* In: Krzysztof Michalski (Hg.): *Europa und die Folgen*. Stuttgart 1988: Ernst Klett Verlag. S. 313-322; 319ff.

⁵⁹⁸ Joseph Cardinal Ratzinger: *Wendezeit für Europa?* Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt. 3. Aufl. 2005. Einsiedeln, Freiburg 1991: Johannes Verlag. S. 104.

vor einer makellosen Heiligkeit, die auf die Menschen nur richtend und verbannend zielte, nicht zu verzagen? Die Kirche lebt vom Kampf der Unheiligen um die Heiligkeit.⁵⁹⁹

Übersetzer des Göttlichen ins Menschliche, des Ewigen ins Zeitliche, sind die Heiligen. Sie sind *Anlaufstelle* für jeden Christen, Lehrer des Menschseins, Begleiter in Schmerz und Einsamkeit sowie in der Stunde des Todes und die wahren Ausleger der Heiligen Schrift. Was ein Wort bedeutet, wird in ihnen verständlich; sie sind vom Wort völlig ergriffen und haben es gelebt.⁶⁰⁰ Die Heiligen sind Oasen, um die herum Leben sprießt, um die ein Stück des verlorenen Paradieses sichtbar wird und deren Quelle Christus selbst ist, der sich verschwenderisch mitteilt.⁶⁰¹ Von Paulus über Franz von Assisi bis zu Mutter Teresa zeigen Heilige das vollkommene Bild des Menschen und seines Glücks. Der von Gefahren im Diesseits und Jenseits umstellte Mensch birgt sich hinein in die Gemeinschaft der Heiligen, er scharft sich um die Geretteten aller Zeiten und will in ihrer Deckung geborgen sein, inmitten der Heiligen ist dem gläubigen Christen Schutz gewährt.⁶⁰²

Christliche Heiligenverehrung beruht auf dem Wissen, dass die offene Gemeinschaft der Heiligen die Erfüllung allen menschlichen Miteinander ist, führt Ratzinger aus. Sie postuliert die trennungslose Offenheit des Leibes Christi aufeinander hin und nicht eine mythische Allwissenheit der Heiligen. Stellvertretende Liebe ist eine zentrale christliche Gegebenheit, für diese Liebe gibt es keine Todesgrenze. In den Fürbitten werden die Heiligen angerufen, denn die Möglichkeit des Helfens und Schenkens erlischt für den Christen mit dem Tode nicht; die Heiligen umgreifen die *Communio sanctorum* diesseits und jenseits der Todesschwelle.⁶⁰³ Umstritten ist, ob ein Mensch heilig, fertig und am Ende seines Weges sein kann, solange seinetwegen noch gelitten wird.⁶⁰⁴ Ratzinger findet folgende Antwort: Jeder Mensch existiert in sich und außer sich, jeder existiert zugleich in allen Anderen. Was im Einzelnen geschieht,

⁵⁹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 321ff.

⁶⁰⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 108.

⁶⁰¹ Vgl. ebd. S. 291.

⁶⁰² Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 23f.

⁶⁰³ Vgl. ebd. S. 189ff.

⁶⁰⁴ Ratzinger verweist in dieser Frage auf eine Ähnlichkeit zum Buddhismus und dessen Idee des Bodhisattva, der sich weigert, das Nirwana zu betreten, solange noch ein Mensch leidet. (Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 155f).

wirkt auf das Ganze der Menschheit, und was in der Menschheit geschieht, wirkt wiederum am Einzelnen. Leib Christi heißt, dass alle Menschen *ein* Organismus sind, das Schicksal des Ganzen ist Schicksal jedes Einzelnen. Erst wenn der gesamte Organismus vollendet und alle Geschichte ausgelitten ist, kann der endgültige Platz eines jeden Menschen bestimmt werden,⁶⁰⁵ also auch der Platz der Heiligen.

Heiligsprechungen in Rom zeugen von der aktuellen thematischen Brisanz in der katholischen Kirche, die „Schar der Heiligen“⁶⁰⁶ wächst. In seiner Predigt hebt Benedikt XVI. am 12. Oktober 2008 das Geschenk der Heiligkeit hervor: „(...), danken wir dem Herrn für das Geschenk der Heiligkeit, das heute in der Kirche mit einzigartiger Schönheit erstrahlt. Jesus lädt jeden von uns ein, ihm auf dem Weg des Kreuzes zu folgen wie diese Heiligen, damit wir das ewige Leben als Erbe empfangen, das er uns durch seinen Tod geschenkt hat. Ihr Vorbild möge uns ermutigen, (...); ihre Fürsprache stütze uns in den Mühen des Alltags, damit auch wir einst mit ihnen und allen Heiligen am ewigen Gastmahl im Himmlischen Jerusalem teilnehmen dürfen.“⁶⁰⁷ Der Papst bittet am 26. April 2009 bei einer weiteren Heiligsprechung um die besondere Fürsprache Mariens, der „Königin der Heiligen“⁶⁰⁸: „Die unterschiedlichen menschlichen und geistlichen Geschicke dieser neuen Heiligen zeigen uns die tiefe Erneuerung, die das Geheimnis der Auferstehung Christi im Herzen des Menschen wirkt: das grundlegende Geheimnis, das die gesamte Heilsgeschichte lenkt und leitet.“⁶⁰⁹ Zum Leben der Heiligen zählt neben ihrer irdischen Biographie ihr Leben und Wirken von Gott her nach dem Tod. Zu Lebzeiten Raum für Gott zu schaffen und nicht sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen, war ihr Lebensprogramm. Heilige prägen die Kirche neu; sie sind Menschen, die mehr wahrnehmen als moderne Phrasen, mehr sehen als andere, weil ihr Denken

⁶⁰⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 157.

⁶⁰⁶ Am 12. Oktober 2008 werden bei der Festmesse auf dem Petersplatz folgende Personen heilig gesprochen: die Schweizer Ordensfrau Maria Bernarda Bütler (1848-1924), der neapolitanische Ordensgründer Gaetano Errico (1791-1860), die ecuadorianische Laiin Narcisa de Jesús Martillo Morán (1833-1869) und die indische Ordensfrau Anna Muttathupadathu (1910-1946).

⁶⁰⁷ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Das Geschenk der Heiligkeit erstrahlt mit einzigartiger Schönheit*. Vier Diener Gottes in die Schar der Heiligen aufgenommen. In: *L'Osservatore Romano*. 38. Jg. Nr. 42. 17. Oktober 2008. S. 1.

⁶⁰⁸ Fünf neue Heiligsprechungen am 26. April 2009: Arcangelo Tadini (1846-1912), Bernardo Tolomei (1272-1348), Nuno Álvares Pereira (1360-1431), Gertrude Comensoli (1847-1903) und Caterina Volpicelli (1839-1894).

⁶⁰⁹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Was wäre unser Leben als Christen ohne die Eucharistie?* Eucharistiefeier mit Heiligsprechung auf dem Petersplatz. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jg. Nr. 18. 1. Mai 2009. S. 7.

und Handeln weitere Räume umfasst.⁶¹⁰ „Die Heiligen sind die wahren Lichtträger der Geschichte, weil sie Menschen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sind“⁶¹¹, betont Ratzinger in seiner ersten Enzyklika. „Spiegel aller Heiligkeit“⁶¹² ist Maria, die Mutter des Herrn. Weil sie zuinnerst von Gottes Wort durchdrungen war, konnte sie Mutter des fleischgewordenen Wortes werden. Sie zeigt dem Menschen, was Liebe ist. Der Mensch muss durch Maria „Quelle lebendigen Wassers werden können inmitten einer dürstenden Welt“⁶¹³.

2. 7 Gegen die Diktatur des Relativismus

In einer globalisierten Welt sind für Ratzinger Fragen nach der Begegnung der Religionen und Kulturen sowie nach der Verträglichkeit der Kulturen und des Friedens der Religionen untereinander vordringliche politische Themata. Weil der christliche Glaube von seinem Ursprung und Wesen her den Anspruch erhebt, *religio vera* zu sein, stellt sich die eigentliche Problematik hinter allen Einzelfragen in einer gemeinsamen Wahrheitsfrage: Kann Wahrheit erkannt werden? Ist die Wahrheitsfrage der Wissenschaft allein vorbehalten und nicht auch im Bereich von Religion und Glaube angebracht? Kann nur Wissenschaft jene Wahrheit vermitteln, die allen zugänglich ist? Ist Reden von der Wahrheit des Glaubens eine Anmaßung?

Im Christentum ist die Wahrheitsfrage beantwortet: Christus ist das einzig wirkliche und endgültige Heil des Menschen,⁶¹⁴ Christus ist die Wahrheit, wie es in *Joh 14,6*⁶¹⁵ geschrieben steht. „Die Wahrheit ist Person“⁶¹⁶, bezieht sich Ratzinger auf *Johannes*. Er weiß, dass sich der heutige Mensch von dieser Absolutheitsbehauptung in Anbetracht vieler geschichtlicher Relativitäten abgestoßen fühlt; der Mensch glaubt viel eher einer auf streng rationale Wirklichkeitserfassung gerichtete Einstellung, die wiederum ihre eigene Absolutheit hat: die Absolutheit der rationalen Erkenntnis.⁶¹⁷ Im

⁶¹⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Glaube und Zukunft*. S. 121.

⁶¹¹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 84f.

⁶¹² Ebd. S. 85.

⁶¹³ Vgl. ebd. S. 85ff.

⁶¹⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 11ff.

⁶¹⁵ „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“

⁶¹⁶ Joseph Cardinal Ratzinger: *Geleitwort*. In: Janne Haaland Matlary: *Love-Story*. So wurde ich katholisch. Augsburg 2003: Sankt Ulrich Verlag GmbH. S. 8.

⁶¹⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 26.

„Wahrheitsdunkel“⁶¹⁸ unserer Zeit erkennt Ratzinger die eigentliche Not des Menschen. Jesus als Wahrheit in Person und zugleich als Weg des Menschseins repräsentiert jenen hohen Anspruch, mit dem der christliche Glaube als innere Verpflichtung in die Welt getreten ist, alle Völker in die „Schule Jesu“⁶¹⁹ zu schicken. Jesu Botschaft *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben* steht in der Kritik, weil heute konkrete Glaubensaussagen einer Religion mit dem Anspruch auf Wahrheit als Zeichen mangelnder Aufklärung gelten, bedauert Ratzinger. Er bezieht sich auf den Rechtspositivisten Hans Kelsen, der den Geist unserer Epoche insofern ausdrückt, als er die Pilatusfrage *Was ist Wahrheit?* als einzig angemessene Haltung den großen sittlichen und religiösen Problemen der Menschheit für die Gestaltung staatlicher Gemeinschaften gegenüberstellt.⁶²⁰ Wahrheit wird durch den Mehrheitsentscheid ersetzt, sagt Kelsen, weil es Wahrheit als gemeinsam verbindliche Größe für den Menschen nicht geben kann. Er verweist auf das 18. Kapitel des Johannes-Evangeliums, in dem Pilatus das Volk befragte, ob es Jesus oder Barabas frei haben wolle. Das Volk entschied sich für Barabas – Pilatus handelte als Demokrat!⁶²¹

Der Anspruch auf Wahrheit ist in die Zone der Intoleranz und des Antidemokratischen gerückt. Wahrheit ist kein öffentliches, sondern privates Gut, ein Gut von Gruppen und eben kein Ganzes. Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unlöslich verbunden zu sein, der Relativismus geriert sich als die eigentliche Garantie der Freiheit.⁶²² Nachweis für Relativität ist die Vielheit der Kulturen, Kultur wird der Wahrheit entgegen gestellt. Dieser Relativismus, so Ratzinger, ist das Grundgefühl des aufgeklärten Menschen, er reicht weit in die Theologie hinein und ist das tiefste Problem unserer Zeit.⁶²³ Muss es einen nichtrelativistischen Kern nicht auch in der Demokratie geben? Ist nicht ein Grundbestand an Wahrheit für die Demokratie unverzichtbar? Eher wird von Werten als von Wahrheit gesprochen, um ja nicht mit dem Toleranzgedanken und dem demokratischen Relativismus

⁶¹⁸ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 55.

⁶¹⁹ Ebd. S. 56.

⁶²⁰ Vgl. ebd. S. 59f.

⁶²¹ Vgl. Hans Kelsen: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. 2. Aufl. Tübingen 1929: Verlag Mohr. S. 103f.

⁶²² Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg im Breisgau 1993: Verlag Herder. S. 67f.

⁶²³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 60.

in Konflikt zu geraten. Wie aber sind Grundwerte zu begründen, die nicht dem Spiel von Mehrheiten und Minderheiten unterworfen sind? Woher kennen wir sie? Was ist dem Relativismus entzogen? Demokratie wird rein formal und nicht inhaltlich definiert: als ein Gefüge von Regeln, die Mehrheitsbildung, Machtübertragung und Machtwechsel ermöglichen. Dieser Auffassung steht eine andere These gegenüber, dass nämlich die Wahrheit nicht ein Produkt der Politik ist, ihr im Gegenteil vorangeht und sie erleuchtet; nicht die Praxis schafft Wahrheit, die Wahrheit erst ermöglicht adäquate Praxis. Für die Position des Relativismus ist Wahrheit unerreichbar. Pilatus unterwarf, bezieht sich Ratzinger abermals auf Kelsen, die Entscheidung des strittigen Falles dem Votum des Volkes und weiß gar nicht, was gerecht ist; er überlässt die Entscheidung der Mehrheit, er handelt als vollkommener Demokrat und wird zur emblematischen Figur der relativistischen und skeptischen Demokratie, die sich auf ein Prozedere und nicht auf Werte und Wahrheit stützt. Es gibt die Wahrheit der Mehrheit; sie zu hinterfragen ist sinnlos, schließt Ratzinger aus der Analyse Kelsens.⁶²⁴ Herbert Schambeck, der gemeinsam mit Ratzinger im Jahr 2000 in Breslau die Ehrendoktor-Würde verliehen erhielt, stellt sinngemäß fest: Demokratie ist ihrem Wesen nach dadurch gekennzeichnet, dass ihr ein Wertepluralismus zugrunde liegt, der den Entscheidungen einen relativistischen Charakter verleiht. „Dieser der Demokratie eigene *Relativismus ist in der Kirche unzulässig, da ihre Grundordnung* und damit die Bedingung ihres Wollens und Handelns *durch Gott in Jesus Christus vorgegeben* wurde; (...).“⁶²⁵

Nach dem Tod von Johannes Paul II. tritt das Kardinalskollegium in Rom zur Wahl des neuen Papstes zusammen. Kardinal Ratzinger hält am 18. April 2005 im Konklave die Predigt und interpretiert Paulus *Eph* 4,14 und 15:⁶²⁶ Wie viele, einander widerstreitende Meinungen, Ideologien und Denkströmungen haben wir nicht in den vergangenen Jahrzehnten kennen gelernt! „Das kleine Boot des Denkens vieler Christen“⁶²⁷ wird nicht selten von diesen Wellen erfasst und hin

⁶²⁴ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*. S. 67ff.

⁶²⁵ Herbert Schambeck: *Kirche, Staat und Demokratie*. Ein Grundthema der katholischen Soziallehre. Berlin 1992: Duncker & Humblot GmbH. S. 76.

⁶²⁶ „Nicht mehr unmündige Kinder wollen wir sein, geschaukelt und umhergeworfen von jedem Wind der Lehre im Trugspiel der Menschen, das voll Hinterlist ausgeht auf Täuschung und Verführung. In der Wahrheit wollen wir stehen (...).“

⁶²⁷ Joseph Ratzinger: Predigt in der Hl. Messe PRO ELIGENDO ROMANO PONTIFICE in der Patriarchalbasilika St. Peter. 18. April 2005. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Hg.):

und her geworfen: vom Marxismus zum Liberalismus, vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus, vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus, vom Agnostizismus zum Synkretismus. Einen klaren, dem kirchlichen Credo folgenden Glauben zu haben, wird abwertend als fundamentalistisch empfunden.⁶²⁸ „Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt. Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen.“⁶²⁹ Da es das Absolute und den Absoluten in der Geschichte nicht gibt, verlieren Kirche, Dogma und Sakrament ihre Unbedingtheit; der Glaube an die gültige Wahrheit wird als Fundamentalismus abqualifiziert und gilt als Angriff auf den Geist der Neuzeit, als Bedrohung ihrer höchsten Güter – Toleranz und Freiheit. Der Begriff Dialog erfährt in diesem Zusammenhang eine Veränderung, er wird geradezu zum Inbegriff des relativistischen Credos und zum Gegenbegriff gegen Konversion und Mission. Dialog im relativistischen Verständnis bedeutet, die eigene Position und den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der Anderen zu setzen. Nur wer grundsätzlich voraussetzt, der Andere könne ebenso oder mehr Recht haben, erreicht einen echten Dialog. Das führt zweifelsfrei zur relativistischen Auflösung des Christentums,⁶³⁰ weil Religionen nicht als gleichartig anzusehen sind; tatsächlich gibt es degenerierte und kranke Religionsformen, die den Menschen schaden. Religion verlangt Unterscheidung und keine Vergleichsgültigung religiöser Inhalte und Ideen.⁶³¹

Europaweites Aufsehen erregt der Diskurs Ratzingers mit Habermas. Habermas fragt, ob der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern könne, auf autochthone weltanschauliche oder religiöse Überlieferungen angewiesen und eine Begründung des säkularen Verfassungsstaates aus den Quellen praktischer Vernunft möglich sei. Würde nämlich demokratisches Verfahren nicht positivistisch verstanden, sondern als Methode zur Erzeugung von Legitimität aus Legalität, entstünde kein Geltungsdefizit, das durch Sittlichkeit

Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 168. Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen. April/Mai 2005. Bonn 2005. S. 12-16; S. 14.

⁶²⁸ Vgl. ebd. S. 14.

⁶²⁹ Ebd. S. 14.

⁶³⁰ Vgl. Joseph Ratzinger. Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S.97f.

⁶³¹ Vgl. ebd. S.164f.

ausgefüllt werden müsste.⁶³² Ratzinger gibt zu bedenken, dass die Problematik in der richtigen Zuordnung von *instituta* und *mores* liege. Gegenwärtig scheint nämlich das zweite Grundelement staatlicher Existenz, *mores*, in Vergessenheit zu geraten. Damit ist nicht Moral, es ist die Sitte gemeint, auf der die Demokratie weit mehr als auf *instituta* beruht: Je stärker die *mores* tragen, desto weniger *instituta* werden nötig sein. Wo die *mores* außer Acht gelassen werden, wird Tyrannis vorbereitet und nicht Freiheit vermehrt.⁶³³ Schambeck schreibt zum Verhältnis von Ethik und Staat, dass der Staat im Idealfall einen moralischen Anspruch erfüllt und Rechts- und Gewissensanspruch ident sind. Im Extremfall widersprechen sie sich und führen zum Konflikt, der sich im Widerstand des Einzelnen gegen den Staat äußern kann. Ethik von Seiten des Staates vorauszusetzen und anzuerkennen, ist eine Frage der Politik und der Klugheit, so wie sie für den Einzelnen, je nach seiner mehr oder weniger ausgeprägten Gewissenhaftigkeit, eine Frage der Überzeugung und der Zivilcourage ist.⁶³⁴ Ethik und Staat befinden sich zu allen Zeiten in jenem engen Spannungs-verhältnis, in dem der Einzelne bewusst oder unbewusst mit seinem Gewissen steht. Die Wirksamkeit des Gewissens gehört einer durch Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung erschließbaren Erfahrung an.⁶³⁵ Würden die Erfordernisse gegenseitiger Achtung und gegenseitigen Verstehens Platz greifen, hielten einander Grundrechte und Grundpflichten die Waage. Niemand dürfe vom Staat mehr verlangen, als er selbst zu leisten imstande sei, so Schambecks Überlegungen.⁶³⁶

Wie die sich begegnenden Kulturen gemeinsame ethische Grundlagen finden, ist eine Thematik von hoher Dringlichkeit, die weder als Produkt der Politik noch aus wissenschaftlichen Debatten allein zustande kommt. Eine besondere Verantwortung fordert Ratzinger von der Philosophie; sie muss Entwicklungen der einzelnen Wissenschaften kritisch begleiten und voreilige Schlussfolgerungen und Scheingewissheiten darüber, was der Mensch sei, woher er

⁶³² Jürgen Habermas: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* In: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. S. 15-37; S. 16ff.

⁶³³ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Kirche, Ökumene und Politik*. S. 225.

⁶³⁴ Vgl. Herbert Schambeck: *Ethik und Staat*. Berlin 1986: Duncker & Humblot GmbH. S. 16.

⁶³⁵ Vgl. ebd. S. 62f.

⁶³⁶ Vgl. Herbert Schambeck: *Über Ethik und Staat*. In: Hans Walther Kaluza, Johann Penz, Martin Strimitzer und Jürgen Weiss (Hg.): *Recht-Glaube-Staat*. Festgabe für Herbert Schambeck. S. 83-84; S. 84.

komme und wozu er existiere, kritisch durchleuchten. Demokratische Mehrheiten können zweifellos blind und ungerecht sein.⁶³⁷

So lässt das Mehrheitsprinzip immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig, die Frage, ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, also das, was immer in sich Unrecht bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss. Die Neuzeit hat einen Bestand solcher normativer Elemente in den verschiedenen Menschenrechtserklärungen formuliert und sie dem Spiel der Mehrheiten entzogen.⁶³⁸

Es gibt in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und für alle gleich unantastbar sind. Klar ist, dass der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität die Weltsituation bestimmen, hält Ratzinger ohne falschen Eurozentrismus fest.⁶³⁹ Christlicher Glaube ist es daher seinem eigenen Realismus und seiner Verantwortung vor den Menschen in der Welt schuldig, inhaltsbezogene Handlungsmodelle zu entwickeln, die eine gemeinschaftliche Situation der Geschichte vor Augen haben und für gemeinschaftliches Handeln in einer Gesichtssituation eintreten.⁶⁴⁰ Dass Europa allerdings Mechanik ohne Ethos und letztlich Mechanik gegen Ethos exportiert, beklagt Ratzinger. Mit der Übermacht der technischen Fortschrittsideologie werden jene bedeutsamen sittlichen Traditionen zerstört, auf denen Europa steht. Der Geist des Habens, des Machens und die Flucht in leere Verheißungen sind Folgen bedenklicher Entwicklungen.⁶⁴¹ Ratzinger ruft die Europäische Union auf, sich ihrer christlichen Wurzeln zu besinnen, denn „Europa ist mehr als ein Kontinent – es ist ein Zuhause“⁶⁴². Er rät der Europäischen Union zur Besinnung auf die zentralen Werte der europäischen Zivilisation: universale Menschenwürde, Glaubensfreiheit, bürgerliche Freiheiten. Sie seien zentrale Bestandteile des Christentums. Die Kirche beanspruche keine privilegierte Stellung, wolle aber die Erinnerung an

⁶³⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Was die Welt zusammenhält*. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. S. 39-60; S. 41.

⁶³⁸ Ebd. S. 43.

⁶³⁹ Vgl. ebd. S. 57.

⁶⁴⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Politik und Erlösung*. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hg.). Opladen 1986: Wetsdeutscher Verlag. S. 30.

⁶⁴¹ Vgl. Joseph Cardinal Ratzinger: *Wendezeit für Europa?* S. 92.

⁶⁴² Vgl. Giovanni Maria Vian: *Europa ist mehr als ein Kontinent – es ist ein Zuhause*. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jahrgang, Nr. 40. 2. 10. 2009. S. 1.

europäische historische Wahrheiten wach halten,⁶⁴³ wie er es in einer Begegnung mit dem Diplomatischen Korps in Prag als Appell an seine Zuhörer formuliert. Hohe Verantwortung, Aufnahmebereitschaft für die Wahrheit und das Gute zu wecken, seien Aufgaben, die all jenen zukommen, die im Bereich von Religion, Politik und Kultur Leitungsaufgaben inne hätten. Gemeinsam müsse das Ringen um Freiheit und die Suche nach der Wahrheit in Angriff genommen werden. „Für Christen hat die Wahrheit einen Namen: Gott. Und das Gute hat ein Gesicht: Jesus Christus.“⁶⁴⁴

Im Ringen um Freiheit fragt Ratzinger, wie eine freie Welt ihrer moralischen Verantwortung gerecht werden könne. Freiheit behält ihre Würde, sofern sie auf ihren sittlichen Grund und sittlichen Auftrag bezogen bleibt. Eine Freiheit, deren einziger Inhalt auf die Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung zielt, verweilt im Bereich des Animalischen. Inhaltslose Individualfreiheit hebt sich auf, weil Freiheit des Einzelnen nur in einer Ordnung der Freiheit aller bestehen kann. Der Begriff Freiheit verlangt seinem Wesen nach das Recht und das Gute. Dazu gehört die Wahrnehmungsfähigkeit des Gewissens; eine Leugnung des sittlichen Prinzips, eine Leugnung jenes allen Spezialisierungen vorausliegenden Erkenntnisorgans, das Gewissen genannt wird, leugnet den Menschen selbst. Die Frage nach dem Gewissen ist Kernpunkt des Moralischen und seiner Erkenntnis. Ob Gewissen unfehlbar ist, ist eine andere Frage.⁶⁴⁵ Im *Ersten Kapitel des ersten Teils, Art. 16, des Zweiten Vatikanischen Konzils* steht über Gewissen: „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt; (...). Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.“⁶⁴⁶ Ratzinger kommentiert, Gewissensethik dürfe nicht in eine Herrschaft des Subjektivismus umschlagen, um nicht auf diesem Umweg über das Gewissen zu einer schrankenlosen Situationsethik zu gelangen. Gehorsam gegenüber dem Gewissen setzt das Ende des Subjektivismus und das Abgehen von einer

⁶⁴³ Vgl. o. Verf: *Die EU soll sich auf die christlichen Wurzeln besinnen*. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jahrgang. Nr. 43. 23. 10. 2009. S. 1.

⁶⁴⁴ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Für Christen hat die Wahrheit einen Namen: Gott*. Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Spanischen Saal der Prager Burg am 26. September. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jg. Nr. 40. 2. 10. 2009: S. 10.

⁶⁴⁵ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*. S. 15ff.

⁶⁴⁶ Joseph Ratzinger: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. S. 329.

blinden Willkür.⁶⁴⁷ Das Phänomen Gewissen beinhaltet eine ontologische Schicht, die in einer Urerinnerung an das Gute und Wahre – beides ist identisch – besteht; es ist eine Art Seinstendenz des gottebenbildlich geschaffenen Menschen auf das Gottgemäße hin.⁶⁴⁸ In der vermeintlichen Freiheit eines guten Gewissens findet sich die Theorie von der rechtfertigenden Kraft des subjektiven Gewissens, allerdings rechtfertigen das feste Überzeugtsein und das daraus folgende Fehlen von Zweifeln und Skrupeln den Menschen nicht; ein solches Gewissen ist bereits fehlgeleitet und kennt keine Schuldgefühle mehr. Erst die Fähigkeit, Schuld zu erkennen, bringt den seelischen Haushalt des Menschen ins Gleichgewicht. Ein Schuldgefühl, das eine falsche Gewissensruhe aufbricht, ist dem Menschen ebenso nötig wie der körperliche Schmerz ein Signal ist, das eine Störung aufzeigt. Keine Schuldgefühle zu haben, ist eine Störung, alle Menschen brauchen Schuldgefühle.⁶⁴⁹ In *Psalms* 19,13 ist zu lesen: „Doch unbewußte Fehler – wer kann sie bemerken? Von verborgenen Sünden mach mich rein!“ Kein alttestamentlicher Objektivismus ist das, sondern tiefste menschliche Weisheit: Das Nicht-mehr-Sehen von Schuld, das Verstummen des Gewissens lässt die Seele gefährlicher erkranken als die immerhin noch als Schuld erkannte Schuld. Ein schweigendes Gewissen macht den Menschen undurchdringlich für Gott und Mensch, erst der Schrei des Gewissens befähigt ihn zur Wahrheit und Liebe.⁶⁵⁰ Selbsterkenntnis im Lichte Gottes, das Bekenntnis, dass der Mensch vor Gott unzulänglich und schuldig ist und nicht in der rechten Beziehung zu ihm steht, fordert Ratzinger in einer Ansprache zur Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika. Wenn die erste, grundlegende Beziehung nicht in Ordnung ist, funktionieren alle anderen Beziehungen ebenfalls nicht. Confessio ist das Bekenntnis der Sünden und Anerkennung der Schuldhaftigkeit, die unserer verfehlten Beziehung zu Gott entspringt, sie ist ein Zeugnis von der Güte Gottes, sie ist Evangelisierung. Sehen wir unsere Schuld im Licht Gottes, wandeln wir im Licht der Wahrheit. „Und nur die Wahrheit rettet. Handeln wir schließlich in der Wahrheit: In dieser

⁶⁴⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. S. 329.

⁶⁴⁸ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*. S. 51.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd. S. 33f.

⁶⁵⁰ Vgl. ebd. S. 35f.

Tiefe von Gottes Licht wirklich unsere Schuld zu bekennen, heißt, die Wahrheit zu tun.“⁶⁵¹

2. 8 Deus caritas est

In der deutschen Sprache ist das Wort *Liebe* einer Degradierung und Banalisierung ausgesetzt, die langsam seinen Gebrauch unmöglich zu machen scheinen, vermutet Ratzinger. Er zählt das Wort *Liebe* neben vielen anderen Wörtern zu den Urworten, wie *Gott*, *Leben* oder *Wahrheit*, er appelliert an die Menschen, sich das Wort nicht entreißen zu lassen und weist auf die Größe der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Liebe⁶⁵² hin. Unbeschadet der Vielfalt seiner Aspekte und seiner Ebenen, benennt es einen Akt fundamentaler Zustimmung eines anderen Menschen, es bedeutet ein Ja zum Adressaten der Liebe. Der Liebende entdeckt die Gutheit des Seins in der geliebten Person. Liebe ist das Ja zum Du, aus dem ich mein Ich neu empfangen. Von diesem Moment an kann der Mensch zu seinem Ich – eben vom Du her – auf neue Weise Ja sagen. Das Ja zum Du, die Bejahung seines Da-Seins und damit des Seins schlechthin, ist ein schöpferischer Akt; der Mensch braucht das Ja, um leben zu können. Ohne Du wird das Ich nicht vollends konstituiert, die Verweigerung der Guttheißung durch das Du gibt zugleich das Ich dem Verfall preis. Der Liebesakt ist eine Art Wiedergeburt, ohne den die Geburt unvollständig bliebe; erst die Wiedergeburt im Geliebtwerden vollendet die Geburt und eröffnet dem Menschen Raum für ein sinnerfülltes Dasein.⁶⁵³ Schon der biblische Bericht von der Erschaffung des Menschen belegt, dass der Mensch gleichsam unvollständig ist, sollte er nicht im Anderen zu seiner Ganzheit finden. Adam ist einsam, sodass Gott ihm eine Hilfe zur Seite gibt. Kein Geschöpf kann Adam Hilfe sein, obgleich er alle Tiere des Feldes und alle Vögel benennt. Da bildet Gott aus der Seite des Mannes die Frau.⁶⁵⁴ Adam sagt: „Diesmal ist sie! Bein von meinem Gebein, Fleisch von meinem Fleisch!

⁶⁵¹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Das Christentum ist keine Philosophie, sondern Einheit von Vernunft und Liebe*. In: *L'Osservatore Romano*. 16. Oktober 2009. Nr. 42. S. 13.

⁶⁵² *Libido, Verlangen, Begierde*. Ein Zusammenhang mit *Laub* ist nicht ausgeschlossen, wenn von der Begierde der Herdentiere nach frischen Laubzweigen ausgegangen wird; Einzelheiten bleiben aber unsicher.“ (Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 23. erw. Aufl. Bearb. v. Elmar Seebold. Berlin/New York 1999: Walter de Gruyter. S. 518).

⁶⁵³ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Auf Christus schauen*. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe. Freiburg/Basel/Wien 1989: Herder Verlag. S. 89f.

⁶⁵⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 27.

Sie sei gerufen, Ischa, Weib, (...)“ (*Im Anfang* 2,23). Deshalb verlässt der Mann Vater und Mutter, bindet sich an eine Frau, und sie werden *zu Einem Fleisch*. (Vgl. *Im Anfang* 2,24).

Matthäus berichtet in Kapitel 22, Vers 36-40, von einem Pharisäer, der Jesus, um ihn zu versuchen, nach dem größten Gebot im Gesetz fragt. Jesus spricht: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deinem ganzen Denken (...). Dies ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (...). An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ Das Urverlangen des Menschen besteht im Geliebtseinwollen. Warum ist die Liebe zu Gott und zum Nächsten dann zu gebieten? Ist Liebe überhaupt zu gebieten? Niemand hat Gott je gesehen, wie ist er daher zu lieben? Liebe ist als Gefühl da oder nicht da, Gefühl ist vom Willen unbeeinflusst. Im modernen Leben, analysiert Ratzinger, will der Mensch von der Zustimmung des Anderen unabhängig sein, im Ruf nach Emanzipation vom Anderen besteht das Verlangen nach Emanzipation von der höchsten Liebe, weil sie den Menschen scheinbar an seiner Autarkie hindert. Es würde der Theologie gut anstehen, solche Befreiungstendenzen der Gegenwart kritisch zu untersuchen, nicht selten zielen sie nämlich auf eine Freiheit, die nichtig und damit selbst ein Nichts ist, Menschen dem Nichts überantwortet.⁶⁵⁵ Niemand hat Gott gesehen, und dennoch ist Gott uns nicht gänzlich unsichtbar und unzugänglich. Gott liebt uns zuerst: „Wir lieben, weil er uns zuvor geliebt hat.“ (1 *Joh* 4,19). Im *Zuerst Gottes* liegt bereits der Keimling der Liebe im Menschen als Antwort an Gott. Liebe ist nicht bloß Gefühl; Gefühle kommen und gehen, sie können Initialzündung sein, das Ganze der Liebe sind sie nicht. Liebe ist niemals vollendet, und sie wandelt sich im Laufe eines Menschenlebens; sie reift und besteht im Einander-ähnlich-Werden, das zur Gemeinsamkeit des Wollens und Denkens führt. Die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch besteht darin, dass Willensgemeinschaft und Gemeinschaft des Denkens und Fühlens wachsen und menschliches Wollen und Gottes Wille ineinander fallen, sie besteht darin, dass der Wille Gottes keinen Fremdwillen für den Menschen darstellt, der ihm Gebote von außen auferlegt. Nächstenliebe

⁶⁵⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*. S. 149ff.

wird möglich, indem der Mensch seinen Nächsten von Gott her liebt, die notwendige Wechselwirkung zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe ist sichtbar. Fehlt die Berührung mit Gott im Leben, kann der Mensch im Anderen das göttliche Bild nicht erkennen; fehlt umgekehrt die Zuwendung zum Anderen, verdorrt die Gottesbeziehung. Die Bereitschaft, auf den Nächsten zuzugehen, macht den Menschen einfühlsam für Gott, der Dienst am Nächsten öffnet die Augen dafür, wie Gott den Menschen liebt.⁶⁵⁶

Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar: Es ist nur ein Gebot. Beides aber lebt von der uns zuvorkommenden Liebe Gottes, der uns zuerst geliebt hat. So ist es nicht mehr „Gebot“ von außen her, das uns Unmögliches vorschreibt, sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her, die ihrem Wesen nach sich weiter mitteilen muß. Liebe wächst durch Liebe. Sie ist „göttlich“, weil sie von Gott kommt und uns mit Gott eint, und in diesem Einigungsprozeß zu einem Wir macht, das unsere Trennung überwindet und uns ein werden lässt, so dass am Ende „Gott alles in allem“ ist (vgl. 1 Kor 15,28).⁶⁵⁷

Schon im Alten Testament besteht das biblische Neue im unerhörten Handeln Gottes; das Neue des Neuen Testaments ist die Gestalt Christi und nicht neue Ideen. Gottes Handeln nimmt seine dramatische Form an, indem Gott in Jesus Christus selbst der leidenden und verlorenen Menschheit nachgeht. Jesu Tod am Kreuz repräsentiert die radikalste Form der Liebe. Im Blick des Apostels *Johannes*, Jesu Lieblingsjünger, der auf die durchbohrte Seite Jesu schaut⁶⁵⁸, liegt laut Ratzinger der Ausgangspunkt der Enzyklika *Gott ist die Liebe* (1 Joh 4,8). Im Kreuz kann die Wahrheit geschaut werden, vom Kreuz her ist zu definieren, was Liebe ist.⁶⁵⁹ Der gekreuzigte Christus ist für den Glaubenden die Gewissheit einer universalen Liebe, er ist die Gewissheit einer bis in den Tod durchgehaltenen Liebe Gottes, er ist der „Ernstfall der Guttheißung“⁶⁶⁰ des siebten Schöpfungstages, gleichzeitig ist das Kreuz äußerste Herausforderung, eine Liebe zu wagen.⁶⁶¹

Wahrhaft unerhört und neu ist das Neue Testament: Nicht der Mensch geht zu Gott, um ihm eine ausgleichende Gabe zu bringen, Gott kommt zum Menschen,

⁶⁵⁶ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 36ff.

⁶⁵⁷ Ebd. S. 39f.

⁶⁵⁸ Joh 19,37: „Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben.“

⁶⁵⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 29f.

⁶⁶⁰ Joseph Ratzinger: *Vorfragen einer Theologie der Erlösung*. S. 153.

⁶⁶¹ Vgl. ebd. S. 152ff.

um ihm zu geben! Während in anderen Religionen das Problem der Sühne aus dem Schuldgefühl des Menschen heraus, der Gott versöhnen und gnädig stimmen will, verstehbar ist, ist das Christentum der Gegenentwurf dazu. Das Neue Testament, 2 Kor 5,19, hält fest, dass Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat. Aus der Initiative seiner Liebesmacht heraus stellt Gott das gestörte Recht wieder her, das wahrhaft Unerhörte und Neue ist Ausgangspunkt christlicher Existenz und die Mitte neutestamentlicher Kreuzestheologie.⁶⁶² „Gott wartet nicht, bis die Schuldigen kommen und sich versöhnen, er geht ihnen zuerst entgegen und versöhnt sie. Darin zeigt sich die wahre Bewegungsrichtung der Menschwerdung, des Kreuzes.“⁶⁶³ Das ist Agape – übernatürliche Liebe –, die von einem den Menschen geschenkten Ja kommt, das von einem größeren Du herrührt, als es der Mensch sein kann. Agape ist das Hereindringen von Gottes Ja in die Welt, sie ist das Ja Jesu Christi zur Menschheit. „Gott, der Ferne, hat sich in Jesus Christus zum Nächsten gemacht.“⁶⁶⁴ Voraussetzung für Agape ist, dass die gekreuzigte Liebe des Herrn in der Welt vernommen wird. Durch Christus gibt der Mensch das Ja an den Anderen weiter, und so wird Agape von der menschlichen Natur mitgetragen.⁶⁶⁵ Die Forderung des Kreuzes verlangt, „daß ich mein Ich Jesus in die Hände gebe, (...), damit es in ihm frei und weit wird. Das Ja Jesus Christi, das ich weitergebe, ist nur wirklich seines, wenn es auch ganz meines geworden ist.“⁶⁶⁶ Die Agape, das zeigt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37), wirkt in alle politischen Ordnungen mit dem Prinzip des *do ut des* hinein und kennzeichnet sich allein dadurch als übernatürlich. Ihrem Prinzip nach steht sie jenseits dieser Ordnung, sie versteht sich als deren Verkehrung: Die Letzten werden die Ersten sein (Mt 19,30), und die Sanftmütigen werden das Erdreich besitzen (Mt 5,5).⁶⁶⁷ Nicht nach dem Radius seiner Solidarverpflichtungen fragt der Samariter, nicht nach möglichen Verdiensten für das ewige Leben – seine Seele ist vom Blitz des Erbarmens getroffen, er selbst wird nun zum Nächsten, über alle Gefahren hinweg. Die Frage, wer für mich der Nächste ist, ist damit obsolet. „Ich muss zum Nächsten werden, dann zählt der andere für mich ‚wie ich selbst‘. (...), der Fremde, macht

⁶⁶² Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 265f.

⁶⁶³ Ebd. S. 266.

⁶⁶⁴ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 241.

⁶⁶⁵ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Auf Christus schauen*. S. 100f.

⁶⁶⁶ Ebd. S. 103.

⁶⁶⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 238.

sich selbst zum Nächsten und zeigt mir, dass ich von innen her das Nächster-Sein erlernen muss (...). Ich muss ein Liebender werden, (...). Dann finde ich meinen Nächsten, oder besser: Dann werde ich von ihm gefunden.“⁶⁶⁸

Christsein bedeutet den Übergang vom Sein für sich selbst zum *Sein füreinander*. Weil christlicher Glaube den Einzelnen fordert, ihn aber für das Ganze will, ist das *Für* das eigentliche Grundgesetz christlicher Existenz. Damit klärt sich der Begriff der Erwählung, die nicht eine Bevorzugung, sondern das Eintreten in den gemeinsamen Auftrag sieht. Was als Grundstruktur christlichen Lebens bezeichnet wird, stellt das Prägezeichen der Schöpfung dar, was sich in der Schöpfung andeutet, vollendet sich im Menschen und schließlich in *dem* exemplarischen Menschen Jesus Christus. Wer nur geben will und nicht bereit ist zu empfangen, verkennt die Grundweise des Menschseins und zerstört den wahren Sinn des Füreinander.⁶⁶⁹ Alle Selbstüberschreitungen bedürfen des Empfangens von den anderen Menschen her und letztlich des Empfangens von jenem Anderen, der der „wahrhaft Andere der ganzen Menschheit und zugleich der ganz mit ihr Einige ist: der Gott-Mensch Jesus Christus“⁶⁷⁰.

Ratzinger und Habermas kommen im Gespräch über die *Dialektik der Säkularisierung* überein, Grundprinzip des Staates müsse die Herstellung der Gerechtigkeit sein, Liebe – caritas – sei aber auch in der gerechtesten Gesellschaft von Nöten: „Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte.“⁶⁷¹ Ob der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann, wagt Habermas zu bezweifeln, die Quellen der Solidarität einer entgleisenden Säkularisierung könnten ja versiegen.⁶⁷² Wer soll die nächstenliebende Zuwendung letztlich einmahnen?, fragt Detlef Horster in seiner Reflexion auf das Gespräch zwischen beiden Denkern: „Soweit ich sehe und suche, haben wir in unserer Gesellschaft dafür keine andere Instanz als die Kirche.“⁶⁷³

⁶⁶⁸ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 237.

⁶⁶⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 237ff.

⁶⁷⁰ Ebd. S. 239.

⁶⁷¹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 59.

⁶⁷² Vgl. Jürgen Habermas: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* S. 16.

⁶⁷³ Detlef Horster: *Jürgen Habermas und der Papst*. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Bielefeld 2006: strascript Verlag. S. 88.

Im zweiten Teil von *Deus caritas est* widmet sich Benedikt XVI. dem Liebestun der Kirche als einer *Gemeinschaft der Liebe*. Alles Handeln der Kirche zielt auf Liebe, ist Liebesdienst am Menschen. Katholische Soziallehre will nicht der Kirche Macht über den Staat verschaffen, sie will schlicht zur Reinigung der Vernunft beitragen und den alles regelnden und beherrschenden Staat in seine Schranken weisen. In der Kirche lebt die Dynamik der vom Geist Christi entfachten Liebe, die den Menschen materielle Hilfe sowie seelische Stärkung und Heilung bringt. Wer behauptet, gerechte Strukturen würden die Liebestätigkeit überflüssig machen, steht für ein materialistisches Menschenbild: Dass der Mensch nur vom Brot allein leben kann (Vgl. *Mt* 4,4), ist eine Überzeugung, die das spezifisch Menschliche total verkennt.⁶⁷⁴ In *Caritas in veritate*, seiner dritten Enzyklika, verschärft der Papst seine Argumente und globalisiert sie gleichzeitig:

Die Gefahr unserer Zeit besteht darin, daß der tatsächlichen Abhängigkeit der Menschen und der Völker untereinander keine ethische Wechselbeziehung von Gewissen und Verstand der Beteiligten entspricht, aus der eine wirklich menschliche Entwicklung als Ergebnis hervorgehen könnte. Nur mit der vom Licht der Vernunft und des Glaubens erleuchteten Liebe ist es möglich, Entwicklungsziele zu erreichen, die einen menschlicheren und vermenschlichenderen Wert besitzen. Das Teilen der Güter und der Ressourcen, aus dem die echte Entwicklung hervorgeht, wird nicht allein durch technischen Fortschritt und durch bloß vom Kalkül bestimmte Beziehungen gewährleistet, sondern durch das Potential der Liebe, die das Böse durch das Gute besiegt (...).⁶⁷⁵

Flores d'Arcais fordert in seiner Diskussion mit Ratzinger ein gemeinsames Handeln von Christen und Atheisten im Namen des Neuen Testaments, ein Handeln, das dann möglich wird, wenn der Glaube das atheistische Wesen der Vernunft anerkennt und sich selbst als Absurdum begreift. Das Gebot der Nächstenliebe könnte ein authentisches Terrain für einen gemeinsamen Einsatz zwischen Christen und Nichtchristen bieten. Für den Christen bedeutet das geforderte gemeinsame Handeln um gleiche Würde und Gerechtigkeit einen Riss zwischen Glauben und Kirche, zwischen Gehorsam und den Geboten der Hierarchie. Der Atheist befindet sich in einer viel schwierigeren Position: Der

⁶⁷⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 57ff.

⁶⁷⁵ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Caritas in veritate*. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jg. Nr. 28. 10. Juli 2009. S. 7-21; S. 8.

Primat des Du verlangt, sich selbst zu opfern, damit die gleiche Würde nicht nur Rhetorik bleibt, doch dieses Opfer gelingt in der Regel ausschließlich jenen Menschen, die an Gott glauben.⁶⁷⁶

Der Stolperstein für den Christen ist die Versuchung, im Namen eines angeblich moralischen „Naturgesetzes“, das seltsamerweise immer mit den kirchlichen Dogmen übereinstimmt, die eigenen Anschauungen durchdrücken zu wollen. Der Stolperstein für den Atheisten ist die Unfähigkeit zur Nächstenliebe. Da man darüber sprechen kann, darf man darüber nicht schweigen.⁶⁷⁷

Der Versuch, ohne Gott auszukommen – biblisch im Sündenfall eingeleitet –, ist ein Versuch, ohne die Liebe zu leben. Weil der Mensch jedoch Gottes Bild ist, ist er darauf angelegt, Liebe zu empfangen und zu geben. Am Schluss der Liebes-Enzyklika betet der Papst: „(...), damit auch wir selbst wahrhaft Liebende und Quelle lebendigen Wassers werden können inmitten einer dürstenden Welt.“⁶⁷⁸ Gott ist die Liebesquelle, aus der die Menschheit schöpfen darf: *Deus caritas est*.

3. Komparation: In der Welt sein

Wirkliche Weltgeschichte ist der Dialog zwischen Gott und Mensch; ein Dialog, in dem der Mensch echter und rechtmäßiger Partner und sein eigenes Wort von sich aus zu sprechen ermächtigt ist. Das Eingesetztsein des Menschen auf Erden vollzieht sich nach Buber nicht zwischen zwei Prinzipien – Licht und Finsternis, Gut und Böse –, sondern zwischen Gott und Mensch im *gelebten* Dialog des Augenblicks als Wort und Antwort.⁶⁷⁹

Die Wirklichkeitsproblematik steht im Zentrum von Bubers Denken; seine Philosophie handelt vom Doppelverhältnis zum Sein und nicht vom Sein. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie der Mensch möglich ist, eben jene Frage, „auf die die Wirklichkeit jenes Doppelverhältnisses unter der Voraussetzung der dem Menschen eigentümliche Urdistanz die Antwort gibt“⁶⁸⁰. „Ich zeige Wirklichkeit“,

⁶⁷⁶ Vgl. Paolo Flores d'Arcais: *Eine Kirche ohne Wahrheit?* S. 104f.

⁶⁷⁷ Ebd. S. 106.

⁶⁷⁸ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 89.

⁶⁷⁹ Vgl. Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 186.

⁶⁸⁰ Martin Buber: *Antwort*. S. 592.

sagt Buber, der weder Lehre noch Systematik haben will, „ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.“⁶⁸¹ Die eigentliche Verwirklichung des Menschseins vollzieht sich in der dialogischen Haltung zur Welt. „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung“, ⁶⁸² lautet der Beginn in Bubers *Ich und Du*. Gelebte Wirklichkeit der Begegnung lässt sich nicht in Logik ausdrücken; das Ich-Du-Verhältnis bietet keineswegs eine objektiv gültige Erkenntnis, es kann bloß zu einem echten Kontakt mit dem Sein des Anderen führen.⁶⁸³ Beziehung zu einem Du, das mehr ist als Es weiß, ist ohne Trug: „Hier ist die Wiege des Wirklichen Lebens.“⁶⁸⁴ Werden die Relationen der Duwelt und Eswelt rein verwirklicht, schließen sie einander in derselben Zeit aus. Menschliche Person ist ohne die Begegnungsmöglichkeit mit anderen Menschen denkbar, aber ohne die Begegnung mit Gott vermag Buber sie nicht zu denken.⁶⁸⁵ Der Umgang mit Gott im gelebten Alltag, das Annehmen und das „Zuweißen“⁶⁸⁶ des jetzt und hier sich Ereignenden ist das Wichtigste im menschlichen Leben. Es ist derselbe Weg, der zur Welt und zu Gott führt⁶⁸⁷; auf Gott zuleben, das ist das wirkliche Leben des Menschen in der Welt, die Wirklichkeit ist ein Sein „mit Gott und Welt und Mensch“⁶⁸⁸ im gelebten Alltag.

Ratzinger fragt wie Buber, was den Menschen zum Menschen macht und wie Menschsein möglich ist: „Das Unterscheidende des Menschen ist, von oben gesehen, sein Angesprochensein von Gott, dies also, dass er Dialogpartner Gottes ist, das von Gott gerufene Wesen. Von unten gesehen bedeutet das, dass der Mensch jenes Wesen ist, das Gott denken kann, das auf Transzendenz geöffnet ist.“⁶⁸⁹ Der in der Schöpfung aus Liebe eröffnete und auf Liebe zielende Dialog Gottes mit dem Menschen soll sich in der Welt in Freiheit entfalten, obwohl die Freiheit das Risiko der Dialogverweigerung

⁶⁸¹ Martin Buber: Antwort. S. 593.

⁶⁸² Martin Buber: *Ich und Du*. S. 9.

⁶⁸³ Vgl. Martin Buber: Antwort. S. 601.

⁶⁸⁴ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 16.

⁶⁸⁵ Vgl. Martin Buber: Antwort. S. 594.

⁶⁸⁶ Ebd. S. 631.

⁶⁸⁷ Vgl. ebd. S. 631.

⁶⁸⁸ Vgl. Martin Buber: *Kampf um Israel*. Reden und Schriften 1921-1932. Berlin 1933: Schocken Verlag. S. 224.

⁶⁸⁹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 336.

einschließt. Gottes Dialog mit den Menschen geschieht durch den Dialog der Menschen untereinander. Buber und Ratzinger denken in Bezug auf die konkrete Wirklichkeit des *gelebten* Dialogs sehr ähnlich.

Schöpfung ist für Buber Einsetzung der konkreten Wirklichkeit; der Mensch wird aus dem Paradies – aus dem *Sitz*, der ihm gerichtet war – auf seinen Weg geschickt. Biblisch gesprochen, führt das Essen vom Baum der Erkenntnis aus dem Paradies geradewegs in die Welt. „Daß es der Weg in die Geschichte der Welt ist, daß die Welt erst durch ihn (den Menschen, Anm. d. Verf.) Geschichte hat (...)“⁶⁹⁰, stellt Buber fest. Welt ist der Ort menschlicher Selbstverwirklichung, des wirklichen Lebens, ist Eintritt in die Beziehung, deretwillen es Menschen gibt. Indem der Mensch ein Einzelner wird – also sich findend Ich sagen lernt –, kann er zu Gott Du sagen.⁶⁹¹ In der Welt sein, heißt, von Gott geliebt zu sein. In der Welt sein, bedeutet für den Menschen, das Lieben zu lernen. *Deus caritas est* ist die Mitte des christlichen Glaubens; aus dem christlichen Gottesbild folgt das Bild des Menschen und seines Weges in der Welt,⁶⁹² so Ratzinger in seiner Enzyklika. Es ist die Eigenart des christlichen Glaubens in der Welt der Religionen, *religio vera* zu sein und den Menschen Weg, Wahrheit und Leben zu zeigen. Im Wort Christi „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (*Joh* 14,6), liegt der grundlegende Anspruch des christlichen Glaubens.⁶⁹³ Jesus nennt sich *Weg* und *Ziel*; er ist Gott von Gott. Von ihm kommen wir, zu ihm gehen wir, ohne ihn gehen wir im Kreis, sagt Egon Kapellari.⁶⁹⁴

Grundfragen der Kabbala und aller Gnosis waren: „Wie ist Welt möglich? Wie kann die Welt sein, da doch Gott ist? Da Gott unendlich ist, wie kann es etwas außer ihm geben? Da er ewig ist, wie kann Zeit bestehen? Da er vollkommen ist, wie konnte das Mangelhafte werden?“⁶⁹⁵ Durch Schöpfung und Offenbarung, erklärt Buber, machte sich Gott zum Gegenüber der Welt und wurde dadurch zum Teilnehmer an ihrem Werden und *Entwerden*. Gott gibt es nur für eine Welt; wenn Welt wird, wird Gott; ist keine Welt, *entwird* Gott. Welt

⁶⁹⁰ Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 31.

⁶⁹¹ Vgl. Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 203.

⁶⁹² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 22.

⁶⁹³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube- Wahrheit-Toleranz*. S. 148.

⁶⁹⁴ Vgl. Egon Kapellari: *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*. Sonderausgabe. Stuttgart 1980: Verlag Katholisches Bibelwerk und MARIA LAACH: ars liturgica Buch- & Kunstverlag. S. 116.

⁶⁹⁵ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 98.

ist ihrem Wesen nach beschränkt, da es tatsächlich oder potentiell ein Anderes gibt, das sie nicht ist. Indem Gott das Beschränkte möglich machte, beschränkte er sich selbst. Auf die Frage, warum Gott dies tat, antwortet der Chassidismus: Damit Gott seine Güte auswirken kann und einen Empfänger für sein Licht bekommt.⁶⁹⁶ Heinrich Heines Gedanke spiegelt das Aufeinander-Bezogensein zwischen Gott und Mensch wider: „Im Menschen kommt die Gottheit zum Selbstbewusstsein, und solches Selbstbewusstsein offenbart sich wieder durch den Menschen.“⁶⁹⁷ Dass Gott seine Wirklichkeit durch den Menschen erfahren will, ist ein Lieblingsthema der Sufis: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; deshalb erschuf Ich die Welt.“⁶⁹⁸ Gott entfernt die Welt aus sich, sagt Buber, damit der Mensch sie ihm wieder nahe bringe. Begegnest du der Welt mit deinem ganzen Wesen, dann begegnest du ihm. Es ist seine Gnade, die menschliche Gabe an die Welt selber entgegenzunehmen; Gott nimmt und braucht um des Menschen willen und verleiht dem *In-der-Welt-sein* jenen Sinn, den der Mensch im Gehen seines Lebensweges erschließt. Der Mensch verwirklicht Welt, er lebt das Leben der Welt, er wirkt ihr Werk – und er erkennt sie: „Denn das Geheimnis der Welt (...) ist die Verbindung von Sinn und Sein, und keiner kommt ihm nahe, der es betrachtet: der eine nur, der es tut; und dieser ist der Erkennende.“⁶⁹⁹ So vollstreckt der Mensch die Polarität der Welt, indem er den in der Schöpfung versprochenen Dialog mit dem ewigen Du einlöst; die gesamte menschliche Existenz ist „ein Schrei nach dem Du“⁷⁰⁰, hält Ratzinger im Sinne Bubers fest.

Wie geht Leben? Wie funktioniert es? Wann läuft es gut? Ist es ein Spiel? Ist es wie eine Feder im Wind? Ist es längst nach einem göttlichen Fahrplan festgelegt? In einem Interview konfrontiert Peter Seewald Benedikt XVI. mit diesen Fragen. Der Papst verweist auf die Vielschichtigkeit des Begriffes *Leben*. Zunächst ist es etwas Biologisches mit der Fähigkeit der Selbstreproduktion des Organismus. Beim Menschen kommt allerdings eine zweite Schicht dazu – der Geist, der mit der biologischen Existenz verschmilzt

⁶⁹⁶ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*: S. 161ff.

⁶⁹⁷ Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Philosophie und Religion in Deutschland*. Stuttgart 1997: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. S. 67.

⁶⁹⁸ Maulana Dschelaleddin Rumi. In: Annemarie Schimmel: *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer*. Leben und Werk des großen Mystikers. 9. Aufl. München 1995: Eugen Diederichs Verlag. S. 69.

⁶⁹⁹ Martin Buber: *Daniel*. S. 112.

⁷⁰⁰ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 98.

und dem Leben eine weitere Dimension verleiht. Dem christlich Glaubenden widerfährt eine weitere, neue Schicht in der Begegnung mit Christus, die im Vorgang menschlicher Liebe bereits zu ahnen ist: „Hier tritt immer dann, wenn ich geliebt werde, durch das Du des anderen eine weitere Schicht in die Dynamik des Geistes herein. Ähnliches geschieht, wenn sich durch Christus Gott selbst mir zuwendet und dadurch mein Leben ein Mitleben mit dem schöpferischen Urleben selbst wird.“⁷⁰¹ Im Johannes-Vers 14,6 liegt der Schwerpunkt auf dem *Ich* Jesu. Er selbst ist der Weg, der den Menschen durchs Leben führt, es gibt keinen von ihm unabhängigen Weg. Seine Person ist die Botschaft, wobei Jesu *Ich* reine Verwiesenheit auf das *Du* des Vaters hin darstellt. Das Ich Jesu ist wichtig, ergänzt Ratzinger, weil es die Menschen in die Dynamik des Seins hinein nimmt und zur Selbstüberschreitung und Einung mit dem führt, auf den hin der Mensch geschaffen ist.⁷⁰² Der Weg des Christen zu Gott führt über Jesus, der Weg des Juden direkt zu Gott.⁷⁰³ Für Buber geht der Weg zu Gott unmittelbar über die Welt: „Begegnet ihr (der Welt, Anm. d. Verf.) mit deinem ganzen Wesen, und du begegnest ihm (Gott, Anm. d. Verf.).“⁷⁰⁴ Selbstverständlich setzt sich Buber mit dem prägnanten Johannes-Vers 14,6 auseinander und entgegnet bemerkenswert: „Man hat den bekanntlich schon fast wörtlich im Sonnenhymnus Amenophis IV. zu findenden Satz ‚Und niemand erkennt den Vater außer dem Sohn‘ ein ‚majestätisches Selbstzeugnis‘ genannt. Gewiß, das ist es. Aber wo wir Jesus selber von der Sohnschaft haben sprechen hören, war Größeres als diese Majestät.“⁷⁰⁵

Über die Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils resümiert Ratzinger und erkennt im Begriff *Welt* ein Charakteristikum des Textes *Über die Kirche in der Welt von heute* in *Gaudium et spes*. Die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* versteht unter *Welt* ein Gegenüber zur Kirche. Mit der Konzeption des Gegenüber zweier Bereiche hängt ein zweites

⁷⁰¹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 238.

⁷⁰² Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 19.

⁷⁰³ „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn (Johannes 14,6). Es kommt niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden).“ (Franz Rosenzweig, aus dem Brief von Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913; in: Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften, I. Abteilung: Briefe und Tagebücher, 1. Bd. 1900-1918. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann [Hg.]. Den Haag, Niederlande 1979: Verlag Martinus Nijhoff. S. 134f).

⁷⁰⁴ Martin Buber: *Auf die Stimme hören*. S. 187.

⁷⁰⁵ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 134.

charakteristisches Grundelement des Textes zusammen – der Begriff des Dialogs als einer formalen Grundkategorie.⁷⁰⁶ Das Konzil kann „seine Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie (...) nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt“⁷⁰⁷. Dass jeder Dualismus – Leib-Seele oder Kirche-Welt – von Übel sei, wurde im Konzil bald zur richtunggebenden Kraft.⁷⁰⁸ Welt in ihrer neuzeitlichen Gestalt ist allerdings längst keine einheitliche Größe mehr. Im Zeitalter des säkularen Staates, weltweiter wirtschaftlicher und sozialer Probleme, wissenschaftlich-technischer Weltbeherrschung und nostalgischer Furcht vor der Selbstzerstörung des Menschen steht die Kirche vor der Frage ihrer Ortsbestimmung der Welt und ihrer Nöte. Sie musste alte „Bastionen schleifen“ und sich allein dem „Schild des Glaubens“⁷⁰⁹ anvertrauen: „In der Welt habt ihr Drangsal; doch seid getrost: Ich habe die Welt überwunden.“ (Joh 16,33).⁷¹⁰

Die Verbindung zwischen Gott und Mensch läuft für Buber über das konkrete Leben. Welt ist nicht bloß *Ort* im Umgang des Menschen mit Gott, sie ist *Gegenstand*. Gott redet zum Menschen in den Dingen und Wesen, die er ihm ins Leben schickt, der Mensch antwortet durch seine Handlungen. Das Leben verwirklicht der Mensch im rechten Tun an seinen Mitmenschen und Dingen in der Welt.⁷¹¹ An jedem Morgen kann er mit der Verwirklichung neu beginnen, denn es gibt in der Welt keinen anderen Anfang als die Wirklichkeit. „Was jetzt in Trugspiel der unheiligen Hast, in den Zerrspiegeln der Zweckhaftigkeit, im Scheinbau des Bescheidwissens und der falschen Sicherheit sein gespenstisches Dasein hat, das soll – das muß, (...), wirkliches gelebtes Leben werden. Und das ist Leben der Unmittelbarkeit und des Menschenbundes; denn wie die echte Einsamkeit, so ist die echte Gemeinschaft, die unmittelbare, denen allein erschlossen, die verwirklichend als Wirkliche leben.“⁷¹² Die Verbindung zwischen Gott und Mensch ist für Ratzinger grundlegend: „(...) wenn die erste, grundlegende Beziehung nicht in Ordnung ist, dann funktionieren im Grunde auch alle anderen Beziehungen zu all dem Guten, das

⁷⁰⁶ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 396f.

⁷⁰⁷ Karl Rahner und Herbert Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium*. S. 450.

⁷⁰⁸ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 401.

⁷⁰⁹ Ebd. S. 409.

⁷¹⁰ Vgl. ebd. S. 409.

⁷¹¹ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 14.

⁷¹² Martin Buber: *Daniel*. S. 52.

es gibt, nicht.“⁷¹³ Alle Analysen der Welt sind daher unzulänglich, wenn der Mensch die Welt nicht im Lichte Gottes betrachtet.

Der jüdische Mensch verwirklicht sein Leben im Tun, der christliche Mensch verwirklicht es im Glauben an Christus und in seiner Nachfolge. Über Christus gelangt der Christ zum wahren Leben. Nach Buber gelangt der Mensch auf dem Weg des wahren Umgangs mit den Dingen und Wesen zum wahren Leben. Im komparativen Vorgehen lässt sich beweisen, dass Buber und Ratzinger über den *gelebten* Dialog des In-der-Welt-sein entscheidende Divergenzen und deutliche Ähnlichkeiten erkennen lassen, was in den folgenden Kapiteln untermauert wird.

3. 1 Indigentia Dei

Größte Herausforderung an die traditionelle christliche Vorstellung ist Bubers Behauptung, dass Gott den Menschen braucht;⁷¹⁴ sie ist konsequent in der Fortführung der Ich-Du-Beziehung. Für Buber setzt jegliche Beziehung Verschiedenheit und *Zwiefältigkeit* voraus. Einheit entsteht, wenn zwei Verschiedene in der Vereinigung ihre Identität bewahren. Nicht das Versinken des Einen im Anderen, nicht die Auslöschung der Identität, nicht ekstatische Verschmelzung sind mit Einheit gemeint, sondern Ich und Du: Ich und Du gehen in der Einheit nicht verloren. Die mystische Versenkungslehre fordert die Einkehr in das *Eine Denkende*, in das reine Subjekt. In der gelebten Wirklichkeit gibt es kein Denkendes ohne Gedachtes; das Denkende ist auf das Gedachte nicht minder als dieses auf jenes angewiesen.⁷¹⁵ Buber grenzt sich damit bewusst von der Mystik ab, die ihn in frühen Jahren in ihren Bann zog.⁷¹⁶

⁷¹³ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Das Christentum ist keine Philosophie, sondern Einheit von Vernunft und Liebe*. In: *L'Osservatore Romano*. 16. Oktober 2009/Nr. 42. S. 13-14. Hier S. 13.

⁷¹⁴ Wenn die dialogischen Kategorien nicht ursprünglich trinitarisch sind, sondern beim Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis ansetzen, gerät die Distanz zwischen Gott und Mensch ins Wanken. Entweder sinkt Gott auf die Stufe des Menschen herab, oder der Mensch steht auf der gleichen Höhe zu Gott. So gelangt Buber auf Grund des dialogischen Prinzips zur Auffassung, dass Gott den Menschen braucht. (Vgl. Bernhard Langemeyer OFM: *Der dialogische Personalismus*. S. 213).

⁷¹⁵ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 107.

⁷¹⁶ Stark beeinflusst von den christlichen Mystikern, schreibt Buber 1904 in seiner Dissertation über Nikolaus von Kues und Jakob Böhme: „Gott als ‚die ewige Vermögenheit‘ kann sich selbst nicht erkennen; er gelangt zur Erkenntnis erst durch die Actualisierung der in ihm ruhenden latenten Individuation (...).“ (Martin Buber: *Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems*. 1904: o. O. S. 32).

Als Anwalt der Gerechtigkeit und Anwalt des Guten auf Erden sieht das Judentum jenen Menschen, der die lebendige und dynamische Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch in der Überlieferung Israels und im Leben und in der Erfahrung frommer Juden zu erhellen versucht. Gott reagiert auf die Welt. Sein Pathos ist ein Akt; Ethos und Pathos gehören zusammen, weil Gott und Mensch zusammen gehören. Das Ethische ist es, wodurch Gott mit dem Menschen kommuniziert, und es bedeutet: „Gott helfen, indem man seine Schöpfung in seinen Geschöpfen liebt, indem man sie zu ihm hinliebt. Wozu man sich freilich von ihm helfen lassen muss.“⁷¹⁷ Es ist die Ethik, die im Judentum das Gottes- und Menschenbild verbindet, es ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die ihn zu dieser Ethik verpflichtet.

Zwischen dem Ewigen und dem *Bedeutungslosen* besteht Reziprozität, wobei es Bedeutungsloses nicht gibt. Für uns Menschen scheint der Gedanke, dass sich das höchste Wesen mit der kleinen und erbärmlichen Welt des Sterblichen, mit seinen Sorgen, Sünden und *Nichtsünden* befassen sollte, absurd zu sein, meint Ratzinger. Sind die Menschen jedoch dieser Auffassung, dann denken sie klein und allzu menschlich von Gott. Ein solche Verengung des Denkens kommentiert er mit dem christlichen Bild der wahren Größe Gottes: „(...) – Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten – das ist göttlich.“⁷¹⁸

Völlig sinnwidrig sind die Fragen, wie weit menschliches Handeln reicht und wo Gottes Gnade beginnt – beides grenzt nicht aneinander. Das Wirken des Menschen ist in das Wirken Gottes eingetan und trotzdem wirkliches Wirken. Der Mensch ist eine mitbestimmende Kraft an der Vollendung der Schöpfung Gottes, sein Weg in der Welt verwirklicht sich in Beziehungen zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Mensch. Eine mitwirkende Kraft, dem Menschen zugeteilt, ist für Buber höchste Gewissheit. Buber präzisiert zehn Jahre nach seinem *Daniel* in der *Vorrede* zu den *Frühen Reden*⁷¹⁹, was er unter

⁷¹⁷ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 226.

⁷¹⁸ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 135.

⁷¹⁹ Buber schrieb *Daniel* im Jahr 1913, die *Vorrede* zu den *Frühen Reden* entstand 1923. Der Gedanke einer *Verwirklichung Gottes* durch den Menschen wurde von Buber allerdings viele Jahre später hinterfragt. Er behauptet das in einem Gespräch mit Max Scheler über dessen „neue Philosophie vom werdenden Gott“. „Diese meine Anschauung“, sagt Buber zu Scheler, „(...) war mir längst erschüttert worden“. (Vgl. Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 131ff). *Das Problem des Menschen* erschien

Gott verwirklichen versteht. Nicht gemeint ist, Gott sei eine Idee, die erst durch den Menschen Realität werde; dass Gott im Menschen oder in der Menschheit werde, ebenfalls nicht. Hoffnungslos verkehrt ist nach Buber eine solche Ansicht. Er stellt sich damit implizit gegen die Prozesstheologie. Unter Verwirklichung ist ein Beziehungsbegriff zu verstehen, der das Menschsein ruft, es ist nämlich Berufung des Menschen, die Entzweiung von Sein und Wirklichkeit zu überwinden, das Göttliche in der Welt aufkeimen, wachsen und reifen zu lassen.⁷²⁰ „Gott die Welt zu einem Ort seiner Wirklichkeit bereiten; der Welt beistehen, daß sie gottwirklich werde; mit anderm, heiligen Wort: die Wirklichkeit einen.“⁷²¹ Alle Menschen können Gott nahe kommen, nur der Jude wagt es, zu Gott in der Unmittelbarkeit des Ich und Du zu stehen: „Das ist die Urwirklichkeit des Judentums.“⁷²²

Den Geist der Verwirklichung brachte ein „zentraler Jude“⁷²³ – Jesus – in die Welt, in ihm sammelte sich der jüdische Verwirklichungswille, wenn er lehrte, dass zwei auf Erden eins würden. „Dies, daß Gott in der Welt (...) verwirklicht werden will, daß die Welt das verwüstete Haus ist, das für den Geist gerichtet werden soll, und daß, solange dies nicht geschehen ist, der Geist nicht hat wo er sein Haupt hinlege, dieses abgründige Wissen ist Jesu tiefstes Judentum.“⁷²⁴ Gemeinschaft als Verwirklichung des Göttlichen im Zusammenleben der Menschen ist für Ratzinger ausschließlich die Kirche – ein gravierender Unterschied in der Auffassung zwischen Buber und Ratzinger.

Für Buber können Schöpfung und Erlösung in anderen Lehren in gleicher Richtung von *oben* nach *unten* geschehen, aber definitiv nicht in der jüdischen Lehre, die völlig auf die doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du und auf die Realität der Gegenseitigkeit gerichtet ist: „Hier ist der Mensch, dieser elende Mensch, (...). Von ihm, von ‚unten‘ muß der Antrieb zur Erlösung ausgehen. Die Gnade ist Gottes *Antwort*.“⁷²⁵ Eine weitere Erklärung zur Mithilfe durch den Menschen findet Buber im Chassidismus: Die weltlichen

erstmal in deutscher Sprache in: *Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*. Zürich 1947: Gregor Müller Verlag. (hebr. Ausg. 1942).

⁷²⁰ Vgl. Martin Buber: *Vorrede*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 3-9; S. 7f.

⁷²¹ Ebd. S. 8f.

⁷²² Ebd. *Vorrede*. S. 9.

⁷²³ Martin Buber: *Der Heilige Weg*. S. 98.

⁷²⁴ Ebd. S. 99.

⁷²⁵ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 101f.

Dinge selbst sind Gegenstand der „religiösen Befassung“, sie sind Wohnstätten der heiligen Funken, die der Mensch finden soll; die Dinge sind das „Exil göttlicher Weisheit“. Wenn der Mensch sich in rechter Weise mit den Dingen befasst, „ (...) kommt er in Berührung mit dem Schicksal der göttlichen Wesenheit in der Welt und hilft an der Erlösung.“⁷²⁶ Gott dabei zu helfen, damit Erlösung geschehen könne, ist für Ratzinger undenkbar. Eine schier unüberwindliche Kluft trennt die Vorstellung beider Denker über die Mithilfe des Menschen an der Erlösung.

Im Schöpfungsgedanken ist ein dialogisches Momentum angelegt. Der Mensch wird als *Woher* von Gott verstanden, dem ein *Wohin* zu Gott entspricht. Katholische Theologie gibt der Dialogik eine spezifische Wendung: Nur die göttlichen Personen sind wesenhaft als reine dialogische Beziehung in sich zu verstehen. Gott ist in sich selbst Liebe, er ist in sich dialogisch und auf keinen Partner außerhalb seiner angewiesen, er ist personaler Austausch und stellt liebendes gegenseitiges Geben und Nehmen in sich selbst dar. Als ein trinitarischer Gott bleibt seine Freiheit und Souveränität gegenüber der Schöpfung gewahrt. In diesem Fall ist Schöpfung nicht notwendig zur Selbstkonstitution Gottes. Gott braucht den Menschen nicht, um Gott zu sein oder gar zu *werden*. Kein göttlicher Solipsismus ist die Ausgangssituation der Schöpfung, kein Mangel Gottes, einzig und allein aus der Liebe heraus spricht Gott sein Ja zur Welt; zum Wesen der Liebe gehört es, neben sich Raum zu gewähren, beschreibt Greshake die christliche Position zur *Indigentia Dei*.⁷²⁷

In der jüdischen Tradition hingegen herrscht der Gedanke vor, dass Gott vor der Schöpfung bloß latent vorhanden war, dass er die Welt gebraucht habe, um das zu werden, was er ist. Wie könnte es einen König ohne Volk geben? Wie könnte Gott lieben, gäbe es niemanden wieder zu lieben? Was war vor dem Anfang? Wer hat Gott geschaffen?⁷²⁸ Fragen, die Peter Seewald Ratzinger stellt. Ratzinger kennt solche Fragen und verortet sie eher in der jüdischen als in der christlichen Tradition, obwohl ähnliche Gedanken auch in der christlichen Mystik auftauchen. Sie entsprechen zweifellos nicht dem biblischen Urbild von

⁷²⁶ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 216f.

⁷²⁷ Vgl. Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott*. S. 226ff.

⁷²⁸ Vgl. Peter Seewald in: Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 85.

Gott, dem *Ich bin der Ich bin*. „Gott bedarf nicht der Welt“⁷²⁹, Gott ist das Ganze des Seins, der in sich Liebende im ewigen Zyklus der Liebe, „der zugleich höchste Einheit und doch ein Gegenüber und ein Miteinander des Lebens darstellt“⁷³⁰.

Dem Beispiel der Lukanischen Verkündigung – der Engel Gabriel erbittet im Namen Gottes das Ja Marias – würde Buber zustimmen: Gott *will* den Menschen brauchen. Uns zuliebe braucht uns Gott, weil wir gegen ihn schuldig geworden sind und unsere Schuld tilgen wollen.⁷³¹ Ratzinger interpretiert die menschliche Absicht, Gott zu geben und zu helfen, ganz und gar nicht in Bubers Sinn: Abraham opfert letztlich den Widder, von Gott selbst mit der Absicht geschenkt, dass Abraham schenken lerne. Für Ratzinger öffnet das *Uropfer* Abrahams den Blick durch die Jahrtausende hindurch und zeigt sich als Vorbote jenes Lammes Jesus Christus, das die Dornenkrone menschlicher Schuld trägt. Erst in der „Nacht des unverstandenen Gottes“, als Abraham in den „Abgrund des Vertrauens“ blickte, wurde er fähig, den Widder zu empfangen.⁷³² „Gott schenkt, damit wir schenken können. Dies ist das Wesen des eucharistischen Opfers, des Opfers Jesu Christi; (...).“⁷³³ Aus der Initiative seiner Liebesmacht heraus will Gott im Schenken an die Menschen das gestörte Recht wiederherstellen. Nicht die Menschen müssen Gott versöhnen – sie haben ja eigentlich gefehlt –, Gott versöhnt in Christus die Welt, er geht den Schuldigen entgegen. Eine Wende, die nach Ratzinger vom Christentum in die Religionsgeschichte getragen wurde.⁷³⁴

Buber kennt das *Sakrament des Opfers*, um Gott zu geben, wessen er nicht bedarf. *Ursinn* des Opfers ist, „daß der Mensch sich selber Gott schuldet und sich durch das Tier nur ablösen lassen darf“⁷³⁵. Für ihn ist der *Opferer* ein „redlicher Knecht der Vorzeit“⁷³⁶, der glaubte, Gott habe Verlangen nach dem

⁷²⁹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*. S. 86.

⁷³⁰ Ebd. S. 86.

⁷³¹ Franz von Assisi zeigt ebenfalls in einem bekannten Gebet, dass der Mensch Gott geradezu bittet, von ihm gebraucht zu werden: „Herr, mache mich zum Werkzeug deines Friedens.“ http://ananda.it/de/kriyananda/articles/sf_prayer.html (2. Februar 2009).

⁷³² Vgl. Joseph Cardinal Ratzinger: *Gott ist uns nah*. S. 45f.

⁷³³ Joseph Cardinal Ratzinger: *Gott ist uns nah*. S. 46.

⁷³⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 265f.

⁷³⁵ Martin Buber: *Die Mächtigkeit des Geistes*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 557-565; S. 564.

⁷³⁶ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 99f.

Duft des Brandopfers. Es genügt, wenn der Mensch zu Gott sagt: „Dein Wille geschehe“; dann spricht die Wahrheit weiter: „(...) durch mich, den du brauchst.“⁷³⁷

Im christlichen Sinn braucht Gott den Menschen nicht, um verwirklicht zu werden, wie das von Buber als das „kostbarste Erbe des klassischen Judentums“⁷³⁸ bezeichnet wird, nämlich die Tendenz der Verwirklichung. „Diese Tendenz bedeutet, dass das wahre Menschenleben das Leben im Angesicht Gottes ist.“⁷³⁹ Ausschließlich im Angesicht Gottes ein wahres Leben leben zu können, Gott als „die Sonne der Seelen“⁷⁴⁰ anzunehmen, würde Ratzinger widerspruchsfrei gelten lassen. Ein verletzbarer Gott, wie er es in seinem Jesus-Buch vorsichtig formuliert,⁷⁴¹ könnte ja verletzt werden, wenn er es zuließe, und einem Verletzten gebietet es zu helfen. Ratzinger nähert sich mit seiner Aussage dem Bild eines hilfsbedürftigen Gottes und kommt dem Buber'schen Verständnis entgegen.

Für beide Geistesgrößen besteht kein Zweifel, dass der Mensch Gott braucht: Nur einer kann dem Menschen – jenem Wesen, das in sich selbst keinen Bestand hat – wahrhaft Halt geben, derjenige, der *ist*, der nicht wird und vergeht. Die Behauptung einer *Indigentia Dei* wird von Ratzinger nirgendwo explizit ausgesprochen.⁷⁴² Gott als Bezogenheit und Liebe zu denken *und* zugleich das metaphysische Erbe von der Absolutheit und Unveränderlichkeit Gottes aufrecht zu erhalten, interpretiert Ratzinger jedoch in folgender Weise: In der Trinität ist Gott sowohl absolut als auch relativ. „Nicht die Autarkie, die niemand als sich selber kennt, ist göttlich (...); die Revolution des christlichen Welt- und Gottesbildes gegenüber der Antike fanden wir darin, dass es das ‚Absolute‘ als absolute ‚Relativität‘, als ‚Relatio subsistens‘, verstehen lehrt.“⁷⁴³

⁷³⁷ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 100.

⁷³⁸ Martin Buber: *Der Heilige Weg*. S. 87.

⁷³⁹ Ebd. S. 87.

⁷⁴⁰ Ebd. S. 88.

⁷⁴¹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 136.

⁷⁴² Vgl. dazu Roger Mosers Sichtweise: „Christlich offenbart sich dieses ‚Brauchen‘ als jene freie Liebe Gottes, welche den Menschen in jene Notwendigkeit einbezieht, mit der Gott innergöttlich auf den ‚Sohn‘ dialogisch verwiesen ist und ihn ‚braucht‘.“ (Roger Moser: *Gotteserfahrung bei Martin Buber*. Eine theologische Untersuchung. Heidelberg 1979: Verlag Lambert Schneider. S. 331f).

⁷⁴³ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 288.

3.2 Schechina/Kenose

Nach Mircea Eliade wünscht der Mensch die Nähe und Gegenwart der Götter aus dem Urwissen um die Vollkommenheit des Anfangs. Im jüdisch-christlichen Denken handelt es sich um das Heimweh nach dem Paradies. Das Verlangen nach der Rückkehr in die Zeit des Ursprungs bezeichnet Eliade mit dem irritierenden Begriff „ontologische Besessenheit“⁷⁴⁴, die in der Sehnsucht nach der Gegenwart Gottes in der Menschenwelt liegt. Könnte das jüdische Konzept der Schechina wie das christliche Konzept der Kenose aus dieser gemeinsamen Quelle des menschlichen *Heimwehs nach Gott* herrühren?

Menschheitsgeschichtlich und in der Entwicklung des einzelnen Menschen sieht Buber die Sehnsucht nach dem Du im *eingeborenen Du*⁷⁴⁵ gegeben „Schon das Kleinkind ist beseelt vom Wunsch nach dem Du und besitzt den Trieb, sich alles zum Du zu machen.“⁷⁴⁶ Alle – im Menschendasein erlebten – Beziehungen sind Realisierungen des eingeborenen Du am begegnenden Du. Der dem Menschen eingeborene Du-Trieb bedeutet letztlich nichts anderes als das Verlangen „nach der welthaften Verbundenheit des zum Geiste aufgebrochenen Wesens mit seinem wahren Du“⁷⁴⁷.

Ob Gott transzendent oder immanent ist, liegt in der Sichtweise des Menschen begründet, behauptet Buber. Historisch betrachtet ist es die Theophanie, an der Gott und Mensch Anteil haben; sie liegt im gegenseitigen Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Für die geschichtliche und für die persönliche Wirklichkeit des Verhältnisses gilt: Der leidende Mensch will von Gott getröstet werden, er will ihn *selber kosten*, und das erfährt er in der Erfüllung seines Wunsches selbst. Gott spricht ihm nicht von drüben Trost zu, er spricht von hüten; er spricht als der Funke in der Schale, als der Geist über dem Chaos, als das ewige Leben. Theophanie geschieht für Israel in niederfahrender Gewalt, in Blitz und Bergesfeuer, von oben nach unten, in der Transzendenz des Wortes.

⁷⁴⁴ Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane*. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH. S. 55. Im „Durst nach dem *Heiligen* und Heimweh nach dem *Sein*“ liegt eine uneingeschränkte Bejahung des Seins. Durch sein Verhalten verkündet der religiöse Mensch, dass er an nichts anderes glaubt als an das Sein und dass ihm die Teilhabe am Sein durch die Uroffenbarung gewährleistet wird, deren Hüter er ist. (Vgl. ebd. S. 55).

⁷⁴⁵ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 36.

⁷⁴⁶ Ebd. S. 35.

⁷⁴⁷ Ebd. S. 33.

Es gibt eine Theophanie des Exils, des „Nimmervorworfenseins“⁷⁴⁸ in Schmach und Erniedrigung. Nicht aus der Wolke zuckt die Offenbarung herab, sie kommt aus den niederen Dingen selber; im Verströmen des Alltags flüstert sie uns zu,⁷⁴⁹ sie ist „mitverbannt, mitharrend wohnt die Schechina bei uns (...). Das ist die Geschichte Israels, wie es die Geschichte der menschlichen Person ist, aber es ist wohl die Geschichte der Welt.“⁷⁵⁰

Das Judentum kennt jene Vorstellung des weltlichen Leidens, das auch Gott angeht, allzu gut. Christlicher Glaube darf von Gottes eigenem Leid sprechen, da Gott sich selber in die Welt entäußert hat. Der Sohn macht in seinem Leben in der Welt das Schicksal und das Leid der Menschen zu seinem eigenen. Gott ist damit nicht mehr nur das dialogische Gegenüber zur Welt, vielmehr ist die Welt in das dialogische Gegenüber Gottes selbst hineingenommen. Aus christlicher Sichtweise sind die Gegenwart Gottes in der Welt und die Nähe zu den Menschen unüberbietbar geworden. Gottes *Liebeseinsatz* für die Welt wird im christlichen Verständnis deutlicher als bei Buber und im Judentum, analysiert Roger Moser. Keine abstrakte Einheitsidee waltet im christlichen Sinn, die Einheit der Schöpfung gewinnt in Christus ihre Mitte; Gott ist Person geworden, entledigte sich aller göttlichen Attribute und besitzt welthafte Konkretheit.⁷⁵¹ Jesus ist der „wirkliche Tempel“⁷⁵² Jerusalems, der nicht aus Stein gebaut ist, „weil er Gottes lebendige Einwohnung in der Welt bedeutet, auch Quell des Lebens für alle Zeiten ist und bleiben wird“⁷⁵³, greift Ratzinger den Begriff der deutschen Übersetzung für Schechina – *Einwohnung* – auf. Selbstredend erscheint die Gebundenheit der Vollendung und Einung der Welt an die Person Jesu und seine Einwohnung an Gottes statt für Buber unannehmbar. Eine Zäsur in der Geschichte können wir nicht wahrnehmen, wir kennen keine Mitte in ihr, nur ein Ziel. „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“, *Namen* 3,14, das Wort aus dem Brennenden Dornbusch, macht es dem Juden unmöglich, etwas Einmaliges als die endgültige Offenbarung Gottes anzunehmen. Juden wissen, dass die Kirche das „Nichtglauben-wollen“⁷⁵⁴ der Juden an die

⁷⁴⁸ Martin Buber: *Vorrede*. S. 6.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd. S. 6.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd. S. 6.

⁷⁵¹ Vgl. Roger Moser: *Gotteserfahrung bei Martin Buber*. S. 286ff.

⁷⁵² Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*: S. 290.

⁷⁵³ Ebd. S. 290.

⁷⁵⁴ Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. In: *Der Jude und sein Judentum*. S. 544-556; S. 548.

Erlösung der Menschen durch Christus als Verstocktheit oder als einen Bann, als fundamentale Eingeschränktheit des Erkennens oder als Verblendung Israels ansieht. Juden glauben nicht, dass Gott sich so offenbaren kann, sie sprechen keiner seiner Offenbarungen eine Unüberbietbarkeit und den Charakter einer Inkarnation zu.⁷⁵⁵

Ein Nachdenken über menschliches Dasein in seiner Fülle als verdanktes Dasein führt Ratzinger dazu, das Verlangen nach dem Unbegrenzten und Offenen zur Sprache zu bringen. *Ontologisches Heimweh* verspürt jeder Mensch, weil er weiß, dass ihm alles Ruhen in sich verwehrt ist, er sich selber nicht genügt und er zu sich kommt, wenn er über sich hinauswächst und sich zubewegt auf das ganz Andere und unendlich Größere hin. Der Wunsch, Gott möge unter den Menschen weilen, wurde im Christentum radikale Wirklichkeit. Jesu Leben ist die Anwesenheit des Ewigen selbst in der Welt. Des Menschen Existenz ist der Ruf nach einem Du, der erst vorübergehend im Finden eines menschlichen Du gestillt wird. Jedes menschliche Du stellt sich in jenem Moment als Enttäuschung heraus, in dem keine Begegnung die Einsamkeit lindert.⁷⁵⁶ Ratzinger geht konform mit Buber: „Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder (Beziehung, Anm. d. Verf.) und vollendet sich an keiner. Es vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.“⁷⁵⁷ Gott wohnt als persönliche Gegenwart in der Welt, wie Buber das in der Schechina-Vorstellung interpretiert. Er ist da, weil er als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs der Gott von Menschen ist. Ratzinger analysiert im Sinne Bubers das Sein Gottes in der Menschenwelt: Auf der Ebene von Ich und Du bedeutet Gott religionstypologisch nicht mehr ein *numen locale*, er ist primär an keinen heiligen Orten zu finden, er ist dort anzutreffen, wo der Mensch sich finden lässt. Dieser Grundzug Gottes ist *das* tragende Fundament der Religion Israels und des neutestamentlichen Glaubens: im Ausgehen vom Personsein Gottes und das Verstehen Gottes auf der Ebene von Ich und Du.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Vgl. Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 548f.

⁷⁵⁶ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 97f.

⁷⁵⁷ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 91.

⁷⁵⁸ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 113.

Gottes Geist in der Schechina ist für Buber göttliches Urgeschehen, es wirkt in der Welt als Prinzip der Einheitsstiftung und verbindet Mensch und Gott. Eine Affinität zum Heiligen Geist im Christentum ist durchaus vorhanden, obwohl Buber Jesus nicht als den Träger des Geistes anerkennen kann. Abgesehen von der Bindung des Geistes an Jesus, ist Geistgeschehen in der Schechina ein Geschehen von Gott her, das Beziehung schafft und in das der Mensch gnadenhaft hineingenommen wird. Am Geistverständnis Bubers könnte ein Gespräch zwischen Judentum und christlicher Theologie anknüpfen; er postuliert die Forderung nach einem echten Dritten, im für ihn typischen Terminus des *Zwischen* gegeben.⁷⁵⁹ Der strahlende Glanz der Schechina wurde von den kabbalistischen Denkern auch der „Heilige Geist“⁷⁶⁰ genannt. Im Geist ist im Judentum die Anwesenheit Gottes in Person gemeint; der Geist wohnt ein, leidet und freut sich mit. In seiner Schechina verzichtet Gott auf die Unverletzbarkeit und wird leidensfähig – ident mit der Kenosis-Vorstellung im Christentum, in der Jesus sich aller göttlichen Attribute entäußert.⁷⁶¹

Bekenntnis zum Sohn hat Christen und Juden getrennt, konstatiert Ratzinger: „Wo der Sohn nur wenigen gehört, gehört der Vater allen und alle ihm.“⁷⁶² Das Wissen um den Vater kann sie einen, denn wo der Glaube gespalten ist, mag die Liebe verbinden. Kenose Gottes als jenen Ort zu bezeichnen, „an dem die Religionen sich ohne Herrschaftsansprüche berühren können“⁷⁶³, hält er für möglich.⁷⁶⁴

⁷⁵⁹ Buber konstituiert im wichtigen Terminus des *Zwischen* – von Buber nur in anthropologischen Zusammenhängen gebraucht – ein Drittes zwischen Ich und Du: das Zwischen. Dieses Zwischen ist der Ort der Begegnung. Die Sphäre des Zwischen ist eine „Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit, wenn sie sich auch in sehr verschiedenen Graden realisiert. Von hier wird das echte Dritte ausgehen müssen.“ (Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 165).

⁷⁶⁰ Vgl. Gershom Scholem: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Zürich 1962: Rhein-Verlag AG. S. 149.

⁷⁶¹ Rahner stellt die Frage, ob prinzipiell jede göttliche Person eine hypostatische Union mit der geschöpflichen Wirklichkeit eingehen könnte, wie gerade die zweite göttliche Person hinsichtlich der in Jesus erfahrbaren menschlichen Wirklichkeit eine hypostatische Funktion ausübte, um diese Frage auch gleich zu verneinen: Diese Voraussetzung ist unbewiesen und falsch. Aus der Tatsache, dass eine bestimmte göttliche Person Mensch geworden ist, lässt sich dieselbe Möglichkeit für eine andere nicht ableiten. (Vgl. Karl Rahner: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*. In: *Mysterium Salutis* II. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. J. Feiner und M. Löhrer [Hg.]. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967: Benziger Verlag. S. 317.401; S. 332f).

⁷⁶² Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 186.

⁷⁶³ Joseph Kardinal Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. S. 116.

⁷⁶⁴ Anmerkung der Verfasserin: Die Schechina bietet zahlreiche Anknüpfungspunkte für das ökumenische Gespräch im Allgemeinen und die Vorstellung ihrer weiblichen göttlichen Dimension für die Feministische Theologie im Besonderen.

3.3 Person

In einer religionsphilosophischen Untersuchung über die Bedeutung Bubers schreibt Casper, Buber hätte den Begriff der Person, obwohl ein Zentralbegriff seines Denkens, nie genau geklärt.⁷⁶⁵ Person erscheint in der Dialogphilosophie und im Personalismus, indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt; Person entwickelt sich zu einer Persönlichkeit, wenn sie auf ein persönliches Du trifft. Der Person ist der Wunsch nach einem erfüllten Leben *mit* und *für* die Anderen als ethische Dimension immanent. Personal-dialogisch gedacht, bedeutet Personalität das Selbstsein im und durch Miteinandersein, das der ermöglichende Grund für das Ich-Bewusstsein und Ich-Sagen ist und nicht die sich ihrer selbst bewusste Ichheit. Personalität im personal-dialogischen Sinn ist freies Selbstsein in der gemeinsamen Welt: Wer du selbst bist, wer ich selbst bin, das geht uns primär nicht in einer monologischen Selbstreflexion auf, sondern ausschließlich im dialogischen Gegenüber. Im Gegensatz zum Subjektivismus stellt das Ich-Sagen und Ich-Denken ein antwortendes Verhalten dar: *Ich* sagt nur jemand, der zuvor angeredet wurde, lautet Karl Baiers Überlegung zum Menschen als Person.⁷⁶⁶ So muss das Du immer schon *sein*, damit ein Mensch Person werden kann. Das allererste personale Du, an dem Person wird, ist demzufolge ein übermenschliches Du. Wird Personwerdung retrospektiv betrachtet, muss es die göttliche Person sein, folgert Langemeyer im Sinne Bubers und Ratzingers.⁷⁶⁷ Die menschliche Person ist bei Buber dialogisch bestimmt; Ansatz und bleibende Mitte ist der aktuelle Dialog zwischen Gott und Mensch, angelegt in der Schöpfung. Logischerweise stimmt Ratzinger mit Buber darin überein, dass das erste anredende Du Gott selbst ist – Gott als Person, die den Menschen kennt und liebt. Daraus resultiert der Mensch als Person, die Gott anredet und ihm antwortet, womit sich die Ebenbildlichkeit des Menschen konstituiert.

Gottes Relationalität spiegelt sich im Menschen als ein Wesen in Beziehung wider: „Der Mensch als ein durchgängig in Relation gesetztes Wesen kommt

⁷⁶⁵ Vgl. Bernhard Casper: *Das Dialogische Denken*. S. 311. Fußnote 75.

⁷⁶⁶ Vgl. Karl Baier: *Der Mensch als Person und Anatman*. Überlegungen zu einer Grundfrage im buddhistisch-christlichen Dialog. <http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/baier.html> (13. 03. 2009).

⁷⁶⁷ Bernhard Langemeyer OFM: *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. S. 45.

nicht durch sich selbst, obschon auch nicht ohne sich selbst zu sich selbst“⁷⁶⁸, zitiert Ratzinger den Dogmatiker Josef Rupert Geiselmann. Ratzinger versteht das Wesen des Menschen so, dass es ist, indem es vom Anderen her ist, und stimmt mit Buber überein: Das Ich verdankt der Mensch dem Du *innerhalb* der Beziehung, *innerhalb* der Beziehung ist er Person. „Der Person des Anderen verdanke ich, dass ich dieses Du habe; aber mein Ich – worunter hier das Ich des Ich-Du-Verhältnisses zu verstehen ist – verdanke ich dem Dusagen, nicht der Person, zu der ich Du sage.“⁷⁶⁹ Er wertet im Kommentar zum Konzilstext, Art. 12⁷⁷⁰, des Zweiten Vatikanums, das Bemühen, die moderne Philosophie der Person sowie das dialogische Prinzip Bubers in die Grundkonzeption vom Menschen einzubeziehen, positiv, macht jedoch zugleich darauf aufmerksam, dass der Mensch nicht erst in der zwischenmenschlichen Beziehung als Person begründet wird: „(...) daß der Mensch des absoluten Du fähig ist, dies ist der Grund dafür, daß er ein Ich ist, das dem anderen Ich zum Du werden kann.“⁷⁷¹ Buber würde dem Kommentar zum Konzilstext zweifellos zustimmen.

Des Menschen Personalität wurde als Grundgedanke der christlichen Anthropologie im 20. Jahrhundert durch verschiedene theologische Entwürfe und wichtige lehramtliche Dokumente unterstrichen. Die Pastorkonstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanums formuliert: „Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft.“⁷⁷² Dass es eine gegenseitige Abhängigkeit von Person und Gesellschaft gibt, wird bewusst hervorgehoben. Rahner stellt in Anlehnung an Thomas von Aquin fest: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf.“⁷⁷³

Je mehr der Mensch im Ich-Du-Verhältnis steht, desto mehr ist er Person. Kein Mensch kann jedoch kontinuierlich im Dialog stehen, jedes Du muss

⁷⁶⁸ Josef Rupert Geiselmann: *Die Heilige Schrift und die Tradition*. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen. *QUAESTIONES DISPUTATAE* 18. K. Rahner u. H. Schlier (Hg.). Freiburg/Basel/Wien 1962: Herder Verlag. S. 56.

⁷⁶⁹ Martin Buber: *Antwort*. S. 596.

⁷⁷⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. S. 318.

⁷⁷¹ Ebd. S. 319.

⁷⁷² Karl Rahner und Herbert Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium*. S. 450.

⁷⁷³ Ebd. S. 472.

irgendwann zum Es werden. In der Eswelt erschließt sich dem *Eigenwesen*⁷⁷⁴ die Welt. Kontinuität und Einheit kann sich menschliches Leben als *Eigenwesen* wohl im Wissen um Zusammenhänge, um bestimmte eigene Fähigkeiten in der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, einer Weltanschauung oder einer Religion aufbauen, solches Wissen, solche Zugehörigkeit zu etwas oder jemandem führt zwar zu einem Ichbewusstsein, das Dialogische aber – die Wahrheit menschlichen Lebens – bleibt verschlossen. Nur im Grundwort Ich-Du stehende und überwiegend am Anderen teilnehmende dialogische Menschen sind Personen, auch wenn sie Verhaltensweisen des Eigenwesens zeigen; sie müssen ihr Personsein in Bezogenheit auf das Du realisieren. Kontinuität im Leben der Person kommt von dem *einen* Gegenüber in allen Begegnungen – vom ewigen Du, interpretiert Thomas Reichert Bubers Personbegriff.⁷⁷⁵

Emmanuel J. Bauer⁷⁷⁶ analysiert Bubers *Mensch-Sein im Modus der Ich-Du-Begegnung*: Menschen sind grundsätzlich Person und müssen ihr Personsein – als Schöpfungssinn – verwirklichen. Verwirklichung ist Aufgabe und Möglichkeit des Menschseins. Gleitet der Mensch aus der Beziehungsdimension ab und verfängt sich vielleicht sogar im *Eigenwesen*, bleibt trotz allem die personale Teilnahme an der Wirklichkeit wie ein lebendiger Keim in ihm angelegt. „In der Subjektivität reift die geistige Substanz der Person.“⁷⁷⁷ Das Ich wird sich in der Subjektivität seiner personalen Verbundenheit und zugleich in seiner individualistisch-eshaften Abgelöstheit vom Sein inne. Das eshafte Selbstbewusstsein des *Eigenwesens* als Subjekt ist eine sekundär-fragmentarische Form des menschlichen Selbstbewusstseins, die echte Subjektivität dagegen die wahre, genuine Form und dynamische Größe. In der Person entsteht das Verlangen nach immer vollkommenerer Teilnahme am Sein und nach tiefer und unbedingter Beziehung. Buber lehnt Substantialität nicht generell ab; Selbstand und Substantialität gewinnt der Mensch in der Wirklichkeit der personalen Beziehung. Er erteilt der kantischen Autonomie, die auf die Selbstwerdung des Menschen aus sich selbst, aus der Kraft und

⁷⁷⁴ *Eigenwesen* ist ein Begriff Bubers, den Ratzinger niemals verwendet. Dass er ihn aus den Schriften Bubers kennt, ist anzunehmen.

⁷⁷⁵ Vgl. Thomas Reichert (Hg. und kommentiert): *Buber für Atheisten*. Ausgewählte Texte. 1. Aufl. Gerlingen 1996: Verlag Lambert Schneider. S. 118.

⁷⁷⁶ Emmanuel J. Bauer, OSB (Abkürzung für: Orden des hl. Benedikt), Ao. Univ.-Prof. MMag. Dr., Universität Salzburg, widmet sich in Forschung und Lehre der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Grundfragen des Menschen.

⁷⁷⁷ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 77.

Mündigkeit der Vernunft schwört, eine klare Absage. Menschliche Person ist keine Substanz, die sich aus sich selbst ableitet: Sie konstituiert sich im Gegenüber zu einem Du.⁷⁷⁸ Dass der Mensch am Du zum Ich wird und Menschen einander das „Himmelsbrot des Selbstseins“⁷⁷⁹ reichen – diese Bestätigung ist konstitutiv für die Personwerdung des Menschen. Die Spannung zwischen eshaftem und duhaftem Verhalten, zwischen Eigenwesen und Person, prägt das gesamte Leben und dokumentiert im Doppelprinzip des Menschseins die Ambivalenz des Seins. Mensch-mit-Mensch-sein ist nach Buber das „(...)Zweifache und Eine: der Wunsch jedes Menschen, als das was er ist, ja was er werden kann, von Menschen bestätigt zu werden, und die dem Menschen eingeborene Fähigkeit, seine Mitmenschen ebenso zu bestätigen. Daß diese Fähigkeit so unermeßlich brachliegt, macht die eigentliche Schwäche und Fraglichkeit des Menschengeschlechts aus: aktuelle Menschheit gibt es stets nur da, wo diese Fähigkeit sich entfaltet.“⁷⁸⁰

Ratzinger ist vom Personalismus der 1950er- und 1960er-Jahre geprägt und rückt den Begriff und das Verständnis von Person und Personalität in den Mittelpunkt seiner Reflexionen. Person als Relationalität wird zum Zentralbegriff seiner Theologie; Menschsein bedeutet Bezogensein, in der Beziehung stehen. „Sein als Person und die Person als das Sein“⁷⁸¹ zu glauben, ist Zentrum des biblischen Gottesbegriffs, eine Behauptung, der Buber ohne weiteres beipflichten würde.

Quintessenz im unterschiedlichen Zugang zum Begriff der Person zwischen Buber und Ratzinger ist Ratzingers Erläuterung des trinitarischen Personverständnisses. Im Lexikon für Theologie und Kirche findet sich über das theologische Verständnis der Person folgender Eintrag: Der Personalismus versteht Person als interpersonales Vermittlungsgeschehen, das ein Drittes braucht, um die Möglichkeit der Personwerdung zu konstituieren. Ich und Du aktualisieren sich über das Zwischen, ein gemeinsames Drittes. Im Spannungsverhältnis zwischen Ich und Du, Identität und Anderssein, Mit-Sein

⁷⁷⁸ Vgl. Emmanuel J. Bauer, OSB: *Mensch-Sein im Modus der Ich-Du-Begegnung nach Martin Buber*. Spezialvorlesung aus philosophischer Problemgeschichte. Skriptum SS 1997: o. O. S. 40ff.

⁷⁷⁹ Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 37.

⁷⁸⁰ Ebd. S. 28.

⁷⁸¹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 125.

und Für-sich-Sein und der Vermittlung über ein Drittes dokumentiert sich das Bild des trinitarischen Personseins. Ein Blick auf den trinitarischen Gott kann diese polare Spannung klären. Von der Trinität gilt: Je radikaler das Sein zum Du, desto erfüllter das Sich-selber-Sein. Menschliches Personsein kann nicht allein aus der Beziehung zu Anderen konstituiert werden, es gründet in einem transzendenten Apriori, in Gott. Die Grundrelation geschöpflichen Seins liegt in der Beziehung zu Gott und nicht zum Mitgeschöpf.⁷⁸² Buber wäre mit Sicherheit nicht einverstanden gewesen, sein *Zwischen* als Drittes auch nur in die Nähe des Trinitätsverständnisses zu rücken. Greshake weist allerdings darauf hin, dass Buber trinitarische Denkstrukturen mit dem Hinweis auf differenzierte Attribute in Gott aufweist⁷⁸³: Buber spricht „von einem Verhältnis in Gott selbst, also, wie man zu sagen pflegt, zwischen Attributen Gottes, richtiger: zwischen Gott als einem Vorsehenden und Gott als einem Freigebenden“⁷⁸⁴. Dass die Grundrelation geschöpflichen Seins in der Beziehung zu Gott liegt, ist in Bubers Sinn.

Bei Ratzinger ist der trinitarische Personbegriff Schlüssel für den anthropologischen und ekklesialen Personbegriff. Er versucht, die Sicht des trinitarischen Personseins im neutestamentlichen Christuszeugnis zu verankern. Seiner Deutung von *Phil* 2,5-11⁷⁸⁵ nach ist Jesus eine Person, die sich entleert hat und damit aus dem *Sein-für-sich* in das *Sein-für* eingetreten ist. In Christus ist das Sein beim Anderen radikal gegeben, es ist das Tragende seiner Existenz, sagt Ratzinger und führt damit in die Christologie des Personbegriffs, die für Buber unannehmbar ist. Das Entscheidende für den Personbegriff und für das Verständnis des Menschen geht daraus hervor, dass in Christus, jenem Menschen, der ganz bei Gott ist, das Menschsein nicht aufgehoben wird, sondern in seine höchste Möglichkeit kommt. Christus, der *neue Adam*, zeigt eine dynamische Definition des Menschen; er weist in die Richtung, wohin das Menschsein tendiert, das sich nie vollends einholt und den

⁷⁸² Vgl. Gisbert Greshake: *Person*. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 8. Bd. 3. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg/Basel/Rom/Wien 1999: Herder Verlag. S. 42-52; S. 49f.

⁷⁸³ Vgl. Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott*. S. 233.

⁷⁸⁴ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. In: *Werke*. Drei Bände. Bd. 1. Schriften zur Philosophie. München 1962: Kösel Verlag und Heidelberg: Lambert Schneider Verlag. S. 765.

⁷⁸⁵ „(...) Er war in Gottgestalt, doch nicht zu eigenem Gewinn erachtete er das Gleichsein mit Gott, sondern entsagte seiner selbst, (...), wurde Menschen gleich (...); er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis in den Tod; (...). Und darum erhöhte ihn Gott (...), auf daß beim Namen Jesu ‚sich beuge jedes Knie‘ (...).“

Menschen und die Person in ihrer Geschichtlichkeit ausweist. „Wenn Person die Relativität auf das Ewige hin ist, dann ist zugleich mit der Relativität das Unterwegssein menschlicher Geschichte mitgegeben.“⁷⁸⁶ *Joh 5,19*⁷⁸⁷ und *Joh 10,30*⁷⁸⁸ werden von Ratzinger dahingehend interpretiert, dass Jesus die vollkommene Person ist, in dem die wahre Gestalt des Menschen vollends ans Licht tritt. Dass Ratzinger Jesus als Du, als vollkommene Person und als Sinn der Welt bezeichnet, wirft für Buber ein Problem auf, auch wenn er nach eigener Aussage ein „brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis“⁷⁸⁹ zu Jesus hat.

Jesu soteriologische Bedeutung ist evident: Alle jene, die sich entscheiden, Jesus nachzufolgen, können Person im vollen Sinn werden, stützt Robert A. Krieg Ratzingers Personbegriff in der Christologie.⁷⁹⁰ Ratzinger hält fest: „Damit gehört nun zum Wesen auch der Jüngerexistenz, daß der Mensch (...), nicht die Substanz des abgeschlossenen Ich zu bilden sich müht, sondern in die reine Relativität auf den anderen hin und auf Gott hin eintritt, und so gerade wahrhaft zu sich selber kommt und in die Fülle seines Eigenen, weil er in die Einheit mit dem hinein tritt, auf das hin er relativ ist.“⁷⁹¹ Aus Theologie wird Anthropologie.

Im Personverständnis Ratzingers liegt ein Latenzdenken vor: Der Mensch ist als Wesen des Übergangs auf dem Weg im Unterwegssein menschlicher Geschichte. Er ist noch nicht *er selbst*, in seiner Verwiesenheit auf die Zukunft kann er erst Person werden, und erst die Zukunft lässt vollends hervortreten, wer er ist: „Der Mensch muß gestorbenes Weizenkorn werden mit Christus, um wahrhaft aufstehen zu können (...), wahrhaft *er selbst* zu sein (...).“⁷⁹² Ein Latenzdenken anderer Art ist in Bubers Personverständnis gegeben: Überwiegend am Anderen teilnehmende Menschen sind als Person zu bezeichnen, selbst wenn sie das Verhalten des Eigenwesens zeigen. In jedem Menschsein liegt die Person verborgen, sie unterliegt einer Aktualisierung, die

⁷⁸⁶ Joseph Ratzinger: *Zum Personverständnis in der Theologie*. S. 221.

⁷⁸⁷ „Der Sohn vermag aus sich selber nichts zu tun, was er nicht den Vater tun sieht; denn was dieser tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise.“

⁷⁸⁸ „Ich und der Vater sind eins.“

⁷⁸⁹ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 15.

⁷⁹⁰ Vgl. Robert A. Krieg: *Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie*. In: *Theologische Quartalschrift*. Professoren der Katholischen Theologie an der Universität Tübingen. (Hg.). 160. Jg. München 1980: Erich Wewel Verlag. S. 106-122; S. 109.

⁷⁹¹ Joseph Ratzinger: *Zum Personverständnis in der Theologie*. S. 212f.

⁷⁹² Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott*. S. 52.

immer wieder im Ich-Du-Verhältnis geschehen kann. Daher ist Person bei Buber aktualistisch zu verstehen: Person ist nicht, sondern wird stets neu im Rhythmus des dialogischen Lebens. Personsein zu verwirklichen, ist Aufgabe und Möglichkeit des Menschen. Je mehr sein Ich das Ich des Grundwortes Ich-Du ist, desto mehr ist der Mensch Person. „Das Ich ist wirklich durch seine Teilnahme an der Wirklichkeit. Es wird umso wirklicher, je vollkommener die Teilnahme ist.“⁷⁹³ Teilnahme an der Wirklichkeit wird dem Menschen durch Beziehung geschenkt, um das konkrete Du zu berühren und dadurch einen Hauch ewigen Lebens zu empfangen; die Teilnahme am Sein durch Beziehung konstituiert Personsein. Das Gemeinsame zwischen Buber und Ratzinger liegt im Latenzdenken: Bei Buber wird Person aktualisiert, wenn der Mensch als Ich des Grundwortes Ich-Du lebt, was er nicht immer kann; aktualisiert er es mehr und mehr, wird es zur Grundkonzeption seines Lebens.⁷⁹⁴ In der Theologie Ratzingers wird der Mensch Person, sobald er Christus nachfolgt und „gestorbenes Weizenkorn“⁷⁹⁵ ist, um wahrhaft er selbst sein zu können;⁷⁹⁶ die dialogische Aktualität der Person ist metaphysisch begründet. In seinem Sein bestätigt, will der Mensch durch den Menschen werden; die menschliche Person bedarf der Bestätigung, weil der Mensch als Mensch ihrer bedarf.⁷⁹⁷ Bubers Position zur Person lautet: Einzigkeit gibt es ohne den Anderen nicht. Die letzte Zustimmung zum Menschen kommt allerdings von Gottes Anruf in der Schöpfung. Eine Schlussfolgerung, der Ratzinger zustimmen kann. Sowohl Bubers als auch Ratzingers Personverständnis haben ihren letzten Grund in Gott. Für beide ist Personsein ein Werden.

Weder Buber noch Ratzinger postulieren ein volles Personsein in der Welt. Buber nicht, weil der Mensch nicht ständig im Grundwort Ich-Du leben kann, Ratzinger nicht, weil der Mensch erst in der Nachfolge Christi – im *Weizenkorn* – wahrhaft Person wird. In der Verweigerung des Dialogs mit Gott verkümmern

⁷⁹³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 77.

⁷⁹⁴ Vgl. ebd. S. 79.

⁷⁹⁵ Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott*. S. 52.

⁷⁹⁶ Vgl. Joh. 12,24: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht.“

⁷⁹⁷ Vgl. Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 36.

die personalen Kräfte.⁷⁹⁸ Ähnlichkeit und dennoch gravierender Unterschied im Denken beider Geistesgrößen sind damit evident.

3. 4 Gemeinschaft

Abraham, *Vater der Völkermenge* – aus dessen Samen ein Segen wurde –, Träger der Verheißung einer großen Gemeinschaft und Zukunft, repräsentiert in Fortsetzung christliche Hoffnung auf die „Sammlung des einen“⁷⁹⁹. Paulus bekräftigt sie im *Galaterbrief* 3, 16 mit den Kniffen rabbinischer Schriftauslegung: „Nun wurde dem Abraham und ‚seinem Nachkommen‘ die Verheißung zugesagt. Es heißt nicht: ‚und den Nachkommen‘, im Sinne vieler, sondern im Sinne eines einzigen: ‚und seinem Nachkommen‘, das ist Christus.“ Ist Paulus’ These, der Glaube an Jesus Christus sei nichts anderes als die gradlinige Fortsetzung des Glaubens Abrahams, richtig?, fragt Ratzinger und überschreitet die Grenzen des Alten Testaments und Bubers Vorstellung von Abraham als Völkervater. Paulus will beweisen, der Glaube an Jesus stelle die einzig mögliche und richtige Fortentwicklung der jüdischen Grundentscheidung dar; wolle Judentum wahres Judentum bleiben, müsse es den Schritt zu Jesus tun. Er argumentiert, dass Abrahams Glaube wider alle Hoffnung in der unbeirrbaren Hoffnung auf Nachkommenschaft aus dem bereits erstorbenen Mutterschoß Saras liegt – also gleichsam aus dem Tod das Leben wächst. Damit gelangt Paulus an jenen Punkt, an dem die Transformation ins Christliche möglich wird. In halsbrecherisch erscheinender Weise identifiziert er das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu mit dem Credo Abrahams.⁸⁰⁰ Dazu stellt Ratzinger fest: „Mir scheint, daß es Paulus genau darauf ankommt, zu sagen: Nun erst hat die Verheißung von Zukunft (...), vollständig und deutlich Gestalt gewonnen. Glaube an den auferstandenen Christus ist nichts anderes als der Glaube Abrahams: Verheißung einer Zukunft, (...).“⁸⁰¹ Christliche Hoffnung als Fortsetzung der Hoffnung Abrahams bedeutet im Tod Christi die Vollendung dieses Geschehens. Jesus führt die Geschichten der Völker zusammen, seine

⁷⁹⁸ Langemeyer versteht den theologischen Personbegriff nicht als Gegensatz zum traditionellen: Grenze und Ergänzung dieses Begriffs ist die Person Gottes, als Relation definiert. Damit wird der traditionelle Begriff der substantiellen Person nur präzisiert. (Vgl. Bernhard Langemeyer: *Der dialogische Personalismus*. S. 265ff).

⁷⁹⁹ Joseph Kardinal Ratzinger: *Zur Gemeinschaft gerufen*. S. 30.

⁸⁰⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Glaube und Zukunft*. S. 49ff.

⁸⁰¹ Ebd. S. 53.

Sendung ist Vereinigung und Versöhnung. Die Geschichte Abrahams soll die Geschichte aller werden – nicht Abstammung, nein, die Gemeinschaft mit Jesus konstituiert die neue Familie, lautet der universale Anspruch des Christentums. Jesu Sendung, die Zusammenführung Israels und der Völker, entspricht der prophetischen Dynamik des Alten Testaments, die Versöhnung liegt in der gemeinsamen Anerkennung von Gottes Königtum. Mit der Aussage, dass der Tod Christi das große Versöhnungsgeschehen ist und die vollkommene Realisierung dessen, was die Zeichen des Versöhnungstages bedeuten, stehen Christen und Juden im Zentrum ihres gemeinsamen Dialogs und an der entscheidenden Weichenstellung zwischen Versöhnung und Entzweiung. Kann es Versöhnung ohne Preisgabe des Glaubens geben? Ist Versöhnung an solche Preisgabe gebunden? Dazu Buber: „Einzig Völker, deren jedes ein wahres Volk ist, das im Licht der Gerechtigkeit lebt, vermögen in rechte Beziehung zueinander treten. Das Volk Israel war betraut, auf dem Weg dahin voranzugehen.“⁸⁰² Um eine Zusammenführung Israels und der Völker darzustellen, verweist Ratzinger auf den Text in *Mt* 2,9-11⁸⁰³ und führt ihn als Lehrstück über das Verhältnis der Weltreligionen zueinander an. Die Weltreligionen können zum Stern werden, der die Menschen auf den rechten Weg bringt und sie in ihrer Suche zum Königtum Gottes führt. Der Stern der Religionen zeigt auf Jerusalem, er erlischt und geht neu in Gottes Wort der Heiligen Schrift Israels auf. Das darin verwahrte Gotteswort erweist sich als der wahre Stern, ohne den das Ziel nicht zu finden ist und der die Gemeinsamkeit darstellt.⁸⁰⁴ Buber zweifelt und hofft zugleich: „(...)“, ob es zwischen der Kirche, die um kein Amt Israels weiß, und Israel, das um sein Amt weiß, einen echten Dialog geben kann, in dem man sich wohl nicht miteinander verständigt, aber einander versteht, um des einen Seins willen, das die Glaubenswirklichkeiten meinen. (...) So ist uns die Hoffnung gestattet, daß es zu einer echten Rezeption Israels die Möglichkeit in einem schweren, aber gesegneten gemeinsamen Ringen gibt.“⁸⁰⁵ Er weiß um die Ablehnung der Kirche und die Tiefe der Verschiedenheit bis in die letzten Glaubenswurzeln hinein. Was

⁸⁰² Martin Buber: *Der Geist Israels und die Welt von heute*. In: *Der Jude und sein Judentum*. S. 142-150; S. 145.

⁸⁰³ „Sie (die Magier aus dem Morgenland, Anm. d. Verf.) hörten den König an, zogen fort, und siehe, der Stern, den sie im Auftrag gesehen, ging vor ihnen her, bis er ankam und stehenblieb über dem Ort, wo das Kind war. Da sie den Stern sahen, hatten sie eine überaus große Freude. Sie gingen in das Haus, sahen das Kind mit Maria, seiner Mutter, fielen nieder und huldigten ihm.“

⁸⁰⁴ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. S. 20ff.

⁸⁰⁵ Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 554.

können wir tun?, fragt er sich und antwortet, dass für den religiös gebundenen Menschen etwas sehr Schweres zu bewältigen ist: „(...) – wir können das, was andere gegen unsere Existenz, gegen unser Seinswissen als seine Glaubenswirklichkeit bekennt, als ein Geheimnis anerkennen. Dessen Sinn zu beurteilen sind wir nicht imstande, weil wir es von innen her nicht kennen, so wie wir *uns* von innen kennen.“⁸⁰⁶ Von der Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist, kann Buber selbst die Vollkommenheit eines christlichen Gottesraumes⁸⁰⁷ nicht abbringen, nichts kann ihn abbringen von der „Gotteszeit Israels“, weil „(...) der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden“⁸⁰⁸.

Nach Buber konstituieren gepredigte Gotteslehre und geübter Gottesdienst allein nicht Gemeinschaft; Glaubensgemeinschaft ist mehr als ein Zusammenschluss von Menschen, die sich durch ihren Glauben an dasselbe Symbol verbunden wissen. Alle Gemeindemitglieder sollen zwar zueinander in einer Du-Beziehung stehen, wesentlich ist aber die Ausrichtung der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder auf die Mitte, auf das ewige Du. Hauptmerkmal ist die Zwiesprache von Ich und Du, wobei das ewige Du den vielen Ich gemeinsam ist; in der Gemeinsamkeit des ewigen Du findet sich die Gemeinschaft der Ich: „Und so besteht die echte Bürgerschaft der Raumstetigkeit darin, daß die Beziehung der Menschen zu ihrem wahren Du, die Radian, die von allen Ichpunkten zur Mitte ausgehn, einen Kreis schaffen. Nicht die Peripherie, nicht die Gemeinschaft ist das erste, sondern die Radian, die Gemeinsamkeit der Beziehung zur Mitte. Sie allein gewährleistet den echten Bestand der Gemeinde.“⁸⁰⁹ Nicht die einzelnen Radian sind für Ratzinger ausschlaggebend, die Gemeinschaft ist es: „Gott hat den Menschen so geschaffen, daß es nicht viele unabhängig nebeneinander herlaufende Gottesbeziehungen der jeweiligen einzelnen gibt, deren jeder innerlich Gott erleben und ergreifen könnte; nur im Miteinander können die Menschen zu Gott kommen, (...)“⁸¹⁰ Wahre Gemeinschaft ist mehr als die Summe ihrer Anteile, sie entsteht durch eine lebendige Beziehung um eine Mitte, und durch den Mittelpunkt hängen alle Mitglieder zusammen – darin stimmen Buber und Ratzinger überein. Dass für

⁸⁰⁶ Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 547.

⁸⁰⁷ Buber bezieht sich in dieser Textstelle auf einen Besuch in Worms und meint mit dem „christlichen Gottesraum“ die wunderbare Harmonie und Schönheit des Wormser Doms.

⁸⁰⁸ Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 555.

⁸⁰⁹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 136.

⁸¹⁰ Joseph Ratzinger: *Glaube und Zukunft*. S. 48.

Buber jeder Einzelne zu Gott gelangen kann, so er im Grundwort Ich-Du steht, dementiert Ratzinger. Die Menschen können für ihn nur im Miteinander zu Gott kommen; darüber hinaus ist der Gemeinschaftscharakter im Werk Jesu Christi vollendet und erfüllt, Jesus ist als fleischgewordenes Wort in die menschliche Lebensgemeinschaft eingegangen⁸¹¹ – christliche Grundaussagen, die für jüdisches Denken die größte Herausforderung darstellen.

Buber lehnt jede Art von Ritus und Vorschriften einer Glaubensgemeinschaft zur Gottesbegegnung ab. Obwohl er zugesteht, dass im Ritus unmittelbare Mensch-Gott-Beziehung entstehen kann, ist die Glaubenshandlung bewusst herbeigeführt und nicht Gnade, die den Menschen unverhofft trifft. Er legt den Hauptakzent auf die reale Begegnung zwischen Mensch und Gott und nicht auf den Dienst an Gott. Lebendiges Dasein der einzelnen Gemeindemitglieder wurde im Lauf der Zeit durch den Kult ersetzt und Kult zum Ersatz. Laufen *Weltleben* und *Gottesdienst* unverbindlich nebeneinander her, wird Gott zum Schein und ist kein wirklicher Partner mehr, der Dialog mit Gott ist Monolog.⁸¹² Nicht die Ordnung des Gebets stellt Buber in Frage, er will der Gefahr entgehen, den Sinn der vorgegebenen Form auszuhöhlen, indem das Gebet routinemäßig gesprochen wird. Die Weigerung, einem Muster zu folgen, bietet dem Einzelnen erst recht die Möglichkeit, den Sinn der Form zu erfüllen. Bei der Abweichung vom Allgemeinen geht es Buber nicht um subjektive Beliebigkeit, sondern darum, den Sinn eines Gebetes zu bewahren:⁸¹³ „Damit es lebe, braucht das Wort uns.“⁸¹⁴ Ratzinger kennt das psychologische und soziologische Grundgefüge der Gewohnheit ebenso, das im Zusammenhang mit allem Heiligen besteht: „Gewohnheit stumpft ab.“⁸¹⁵ Nach jüdischer Lehre bewährt sich der Dienst des Menschen in der täglichen Lebensführung und nicht in feierlicher Liturgie und weltabgewandter Meditation. Es besteht kein Unterschied zwischen den Menschen in einem Gotteshaus und einem Straßengewühl; das gesamte Leben ist eine ungeteilte Wirklichkeit. Sakrament als Grundform des christlichen Gottesdienstes, das Materie und Wort

⁸¹¹ Vgl. Karl Rahner und Herbert Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium*. S. 479.

⁸¹² Vgl. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 15.

⁸¹³ Vgl. Thomas Reichert: *Die Strenge von Martin Bubers Anarchismus*. S. 28.

⁸¹⁴ Martin Buber: *Gog und Magog*. Eine chassidische Chronik. 4. Aufl. Gerlingen 1993: Lambert Schneider Verlag. S. 135.

⁸¹⁵ Joseph Cardinal Ratzinger: *Perspektiven der Priesterausbildung heute*. In: Joseph Cardinal Ratzinger, Bischof Paul-Werner Scheele u. a. Karl Hillebrand (Hg.): *Unser Auftrag*. Besinnung auf den priesterlichen Dienst. Würzburg 1990: Echter Verlag. S. 31.

umspannt, gibt der Religion eine kosmische und eine geschichtliche Dimension – Gemeinschaft ist für den Christen Ort der Gottesbegegnung. Im jüdischen Konzept wird Gemeinschaft zum Ort der Verwirklichung Gottes – Urjüdisches, wie Buber oftmals betont und Jesus erwähnt: „Jesus will (...) die Gesellschaft nicht aufheben, sondern erfüllen; er will (...) die weltliche Gemeinde nicht fliehen, sondern sie in Wahrheit als die *wahre* geistliche aufbauen. Dies, daß Gott in der Welt und Weltlichkeit (...) verwirklicht werden will, (...) ist Jesu tiefstes Judentum.“⁸¹⁶ Die Tendenz der Verwirklichung trugen die Völker des Abendlandes nicht mit, als sie in der Lehre Jesu jüdische Lehre übernahmen, sie übernahmen das Wesentliche *nicht*: „(...) die Tendenz der Verwirklichung ist in die geistigen Grundlagen des Völkerlebens nicht eingegangen. (...). Es ist die Atmosphäre, in der noch unsre heutige Zeit steht, die des Dualismus von Wahrheit und Wirklichkeit, Idee und Tatsache, Moral und Politik.“⁸¹⁷ Wahrheit *werden* zu lassen, sie in der Gemeinschaft zu verwirklichen, heißt, sie im Volk zu verwirklichen. Wir wollen den Weg nach Zion, den Weg nach der gelebten Wahrheit gehen, ruft Buber das Judentum auf. Im wahrhaften Leben zwischen den Menschen wird der *Sinai der Zukunft* entstehen. Gottes *Basileia* ist keine Kirche, es ist das vollkommene Zusammenleben der Menschen, die wahre Gemeinschaft; das Reich Gottes ist die kommende Gemeinschaft. Eine vor Gott stehende Gemeinschaft, ein zwischen Gott und der Gemeinschaft geschlossener Bund, konstituiert sich nicht als Kirche, er bleibt ein Volk, in dem eine Scheidung zwischen einem sakralen und einem profanen Bereich nicht gegeben ist.⁸¹⁸ Gemeinschaft als die Verwirklichung des Göttlichen im Zusammenleben der Menschen wird im jüdischen Denken zur messianischen Kategorie, die sich von Ratzingers Konzeption bedeutend unterscheidet: Die Bitte nach einer neuen Sinaiversammlung ist für ihn bereits erfüllt; Christus, der Gestorbene und Auferstandene, *ist der lebendige Sinai*, der auf Israel beschränkte Bund wird in erneuerter Form auf die gesamte Menschheit ausgedehnt. „Der Sinai, transformiert durch die Gestalt Jesu Christi, wird allen Völkern zugeeignet, (...).“⁸¹⁹ Jene, die zu Christus hinzutreten, sind die endgültige Sammlung von Gottes Volk. Die Taufe, der *neue Sinai*, kann jedem Menschen die Zugehörigkeit zur endgültigen Sammlung gewähren. Es braucht

⁸¹⁶ Martin Buber: *Der heilige Weg*. S. 99..

⁸¹⁷ Ebd. S. 101.

⁸¹⁸ Vgl. ebd. S. 98.

⁸¹⁹ Joseph Kardinal Ratzinger: *Kirche, Ökumene und Politik*. S. 238.

keinen Sinai der Zukunft, er ist bereits seit mehr als zweitausend Jahren in erneuerter Form errichtet, würde Ratzinger Buber vorhalten.

Ratzinger kritisiert die Ausklammerung der Wir-Realität Gottes aus der christlichen Frömmigkeit und bezeichnet sie als „eine der folgenschwersten Entwicklungen der abendländischen Kirche“⁸²⁰, die den Kirchenbegriff wie das Verständnis der Person, die in das individualistisch verengte Ich und Du abgedrängt wurde, nachhaltig beeinflusste. Deshalb steht das dialogische Gottesverhältnis des Menschen nicht etwa wie bei Buber im Grundwort Ich-Du:

Der Mensch dialogisiert ja nicht einsam mit Gott. (...), der christliche Dialog mit Gott geht gerade durch die Menschen hindurch. Er geht durch die Geschichte hindurch, in der Gott mit den Menschen redet; er geschieht im Wir der Kinder Gottes – das heißt letztlich: er geschieht im ‚Leib Christi‘, in der Gemeinschaft mit dem Sohn, die überhaupt erst den Menschen möglich macht, Gott Vater zu nennen. Er (der Mensch, Anm. d. Verf.) (...) darf das nur, indem er mit dem Sohn Sohn wird. Und das heißt notwendigerweise auch, daß er mit allen anderen, die den Vater suchen, eins wird. Erst in der Versöhnung, die Christus heißt, löst sich die menschliche Zunge und wird der Dialog möglich, der der wahre Quell des Lebens für den Menschen ist.⁸²¹

Jener Grunddialog, der den Menschen in der Schöpfung als Menschen konstituiert, geht, nach Ratzinger, bruchlos über in den *Gnadendialog*, der Jesus Christus heißt.⁸²² Buber würde sich entschieden dagegen verwahren, dass vor Jesus Christus, der, laut Christentum, erst die Versöhnung brachte, kein Dialog mit Gott möglich war.

Ratzinger erkennt im „individualistisch verengten Ich und Du“⁸²³, der folgenschwersten Entwicklung für die Theologie, den Verlust der Wir-Dimension. Buber würde sich angesprochen fühlen und der Kritik stellen, wie er sich der Kritik Rosenzweigs stellte, der *Ich und Du* hinterfragte. Rosenzweig teilte seine Gedanken über *Ich und Du* Buber selbst und seinem und Bubers Freund Ernst Simon⁸²⁴ mit. Simon schreibt: „Buber wird dem Du so gerecht wie

⁸²⁰ Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 223.

⁸²¹ Joseph Ratzinger: *Eschatologie* S. 133.

⁸²² Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 338.

⁸²³ Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 223.

⁸²⁴ Ernst Akiba Simon (1899-1988) war ein israelischer Religionsphilosoph, Pädagoge und Historiker deutscher Herkunft. Mit Martin Buber und Gershom Scholem wurde er Mitglied im Friedensbund Brit

nie jemand vor ihm, aber dem Es tut er unrecht.“⁸²⁵ Darauf Buber: In der Tat wird *Ich und Du* dem Es nicht gerecht, „weil ich in diese Situation des Menschen hinein geboren bin und sehe, was ich sehe, und zeigen muß, was ich gesehen habe. In einer anderen Stunde wäre es mir vermutlich gestattet gewesen, den Ruhm des Es zu verkünden; heute nicht: weil ohne eine Wendung des Menschen zu seinem Du keine Wende seines Schicksals kommen kann.“⁸²⁶ Vielleicht wäre Buber zu einem anderen Zeitpunkt dem Wir gerecht geworden und hätte vermutlich den Ruhm des Wir verkündet.⁸²⁷ Er merkt nämlich an, dass das wesenhafte Wir – „das Entsprechende zum wesenhaften Du auf der Stufe des Selbstseins“⁸²⁸ – bisher in der Geschichte und Gegenwart allzu wenig erkannt wurde, weil es selten anzutreffen ist. Gruppenbildungen werden zumeist auf ihre Energien und Wirkungen, nicht auf ihre innere Struktur hin betrachtet. Echte Verbundenheit entsteht in der Sphäre der Relation zu einer Schar von Menschen, die zum Selbstsein gelangt sind und dann einen zum Selbstsein Gelangten aufnehmen können. Nicht die namenlose und gesichtslose Menge, in die der Mensch verschlungen ist, bedeutet *Wir*, sie ist ein *Man*, bezieht sich Buber auf Heidegger. Echte Verbundenheit erlöst vom unpersönlichen *Man*.⁸²⁹

Das Wir in Ehe und Familie als Keimzelle und Stützpfeiler der Gesellschaft zu stärken, ist Ratzingers Anliegen. In der auf die Ehe gegründeten Familie liegt die Zukunft der Menschheit. Buber richtet das Hauptaugenmerk des ehelichen Zusammenlebens auf die totale Anerkennung der Anderheit, die sich aus dem „Ungetüm der Anderheit“ in den „gewaltigen Engel der Einung verwandelt, von

Shalom, der sich für die jüdisch-arabische Verständigung sowie für einen binationalen jüdisch-palästinensischen Staat einsetzte.

⁸²⁵ Ernst Simon: *Martin Buber, der Erzieher*. S. 503.

⁸²⁶ Martin Buber: *Antwort*. S. 602.

⁸²⁷ In Bubers philosophischem Hauptwerk *Ich und Du* wird das *Wir* tatsächlich nicht thematisiert; es lag offenbar nicht in seinem Interesse. Er versteht seine Philosophie des *Ich und Du* als Weg aus der Sackgasse des Individualismus und Kollektivismus, die kosmische und soziale Heimatlosigkeit zur Voraussetzung hatten. Beide modernen Überlebensstrategien, die der Mensch gegen Vereinsamung und Daseinsangst entwickelt hatte, sind nach Ansicht Bubers gescheitert. Weder Individualismus noch Kollektivismus dringen zur Ganzheit des Menschen vor, sie schaffen es nicht, den Menschen als Person zur Geltung zu bringen. Die Überwindung der Heimatlosigkeit als grundlegende Daseinsverfassung gelingt dem Menschen erst vor dem Hintergrund der Neuentdeckung bzw. des Erwachens der Person als Person. Ganz werden kann der Mensch durch das Verhältnis zu seinem eigenen Selbst und durch ein Verhältnis zu einem anderen Selbst; ganz werden heißt, das Absolute zu berühren. (Vgl. Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 159ff). Über Gemeinschaft und das *wesenhafte Wir* schreibt und spricht Buber allerdings häufig. Hervorzuheben ist sein Aufsatz *Dem Gemeinschaftlichen folgen*. In: *Die neue Rundschau*. Gottfried Bermann Fischer (Hg.). Rudolf Hirsch (Red.). 67. Jg. 1956. 1. Heft. Frankfurt am Main 1956: S. Fischer Verlag. S. 582-600.

⁸²⁸ Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. S. 115.

⁸²⁹ Vgl. ebd. S. 115ff.

dem wir im Mutterschoß träumten“⁸³⁰. Ratzingers Schwerpunkt liegt weniger auf der Erschließung einer anderen Erkenntnis und Sinnhaftigkeit der Welt innerhalb der Ehe, er betont mehr den Plan Gottes für die Familie als Ort der Liebe zwischen Mann und Frau im Wert der Nachkommen und als Ort des Glaubens überhaupt. Kirche verbindet Ehelosigkeit und Priestertum miteinander, weil Ehelosigkeit den stärksten Widerspruch zur normalen Lebensführung bedeutet und Priestertum ein Herausgehen aus der bürgerlichen Existenz verlangt.⁸³¹ Dem Priester entspricht im Judentum der Zaddik, der im Chassidismus folgende Bedeutung innehat: Der Zaddik ist nicht bloß in besonderer Weise mit Gott verbunden und schaut seine Geheimnisse, er handelt in göttlicher Vollmacht, führt an Gottes statt die Gemeinde und ist Mittler zwischen Gott und Gemeinde.⁸³² Damit entspricht der Zaddik jenem Auftrag, der aus christlicher Perspektive an die Priester in 2 Kor 5,20 ergeht. Wie unter der Gemeinde des Zaddiks die bestimmte, begrenzte Gemeinde des einzelnen Zaddiks und die Gemeinschaft Israels – das vollständige Volk – zu verstehen ist, so steht der christliche Priester in seiner bestimmten, begrenzten Gemeinde für die Gemeinschaft der Kirche insgesamt.

Im zweiten Korintherbrief steht: „Denn die Liebe Christi drängt uns (...)“ (2 Kor 5,14). Priester und Mitarbeiter der Kirche müssen von der Liebe Christi gedrängt sein, nicht für sich selbst, sondern mit Christus für die Anderen leben, so das Postulat Ratzingers.⁸³³ Priestertum als „Spezifizierung“⁸³⁴, von Buber rigoros abgelehnt, bedeutet für Ratzinger ein *Herausgehen aus der bürgerlichen Existenz*, die „Dimension des Kreuzes als wesentlichen Teil des Lebens“ wahrzunehmen und den „Kelch der Einsamkeit, des Unverstandenseins und Leidens kosten zu müssen“, gleichzeitig die Gewissheit, dass Gott all dies fruchtbar machen kann, indem der Priester freudig seine Treue zum Evangelium bekundet.⁸³⁵

⁸³⁰ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 234.

⁸³¹ Vgl. Joseph Cardinal Ratzinger: *Perspektiven der Priesterausbildung heute*. S. 32f.

⁸³² Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 47f.

⁸³³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 75.

⁸³⁴ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 227.

⁸³⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Die Dimension des Kreuzes ist ein wesentlicher Teil des Lebens*. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jg. Nr. 23. 5. Juni 2009. S. 7.

Laut Buber sind es zwei führende Menschentypen, ewige Typen in der Geschichte des Judentums, zwischen denen sich die innere Geschichte des Judentums abspielt: der Prophet (Moses) und der Priester (Aaron). Moses ist der Fordernde, der auf die Stimme Gottes hört, Aaron der Vermittelnde, der das Volk durch seinen „richtungsbaren Formendienst“ zuchtlos macht. Der Prophet will die Wahrheit, der Priester die Macht. Die jüdische Religionsgeschichte wurde aus dem Geiste Mose zur Religion. Jüdische Religiosität versucht, aus dem drohenden Formenzwang die erstarrte Masse umzuschmelzen, immer aber wirkt sie tief in das Werden des jüdischen Volksgeistes ein und sprengt zuweilen das Gefüge der Gemeinschaft. Unter der Leitung des Priesters wird der Opferkult ein Symbol des Ersatzes; in jeder Lage des Menschenlebens steht ein vorgeschriebenes Opfer zur Verfügung, um die Verbindung mit Gott herzustellen. Schließlich besteht die Beziehung in nichts anderem mehr als im Opfer; der Mensch bringt das Opfer dar, und Gott ist versöhnt. Der Versuch der Propheten, den intentionsleeren Opferkult zu vernichten, ist misslungen, die Priester behalten die Führung in der Hand.⁸³⁶

Naturgemäß sieht Ratzinger das Priester- und Mönchtum aus einer anderen Perspektive: Das christliche Mönchtum ist nichts anderes als der Versuch, im Glauben Utopia zu finden und in diese Welt zu verlegen. Mit dem Mönchtum entsteht eine freiwillige Abkehr von der Welt, in der dennoch eine natürliche Beziehung auf die Welt unausweichlich gegeben ist, weil die Mönchsgemeinde Muster des Zusammenlebens setzt und damit utopisch zu topisch wird. Das Mönchtum ist fester Bestandteil der Welt und nicht ein Gegenbild zu ihr, ein Punkt, an dem die Frage der Beziehung des utopischen Lebensmodells der Mönche zu den modernen menschlichen Gemeinschaften deutliche Konturen gewinnt: Unsere Städte sind die heutigen Wüsten, aus der die Mönche *civitas* machen wollen. Besonders die Idee des dritten Ordens versucht eine Übertragung des utopischen Lebensmodells der Mönche auf das topische Leben in den normalen Berufen,⁸³⁷ ein Modell, vergleichbar mit dem Leben des Zaddiks, der nicht abseits von der Öffentlichkeit eine esoterische Lehre hütet, sondern gemeindebildend und – in der eigenen Familie verbleibend – inmitten der Welt und mit der Welt lebt. Innerhalb der Zaddik-Gemeinde sollen

⁸³⁶ Vgl. Martin Buber: *Jüdische Religiosität*. S. 70ff.

⁸³⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Kirche, Ökumene und Politik*. S. 221ff.

Menschen mit derselben Lebensart herangebildet werden, sodass die Lehre durch das Leben weitergetragen wird: „(...) jedes einzelne ein Leben, das seinerseits Gemeinde bildet, also ein Leben in der Welt und mit der Welt, und eins, das seinerseits wieder Menschen derselben Art im Geiste erzeugt.“⁸³⁸

Bubers Frage, ob denn im *Absehen* von allem Weltlichen Gott erreicht werden kann, beantwortet Ratzinger entgegengesetzt: „Wer zu Gott geht, geht nicht weg von den Menschen, sondern wird ihnen erst wirklich nahe.“⁸³⁹ Buber widerspricht: „Wer wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus.“⁸⁴⁰ Er fügt hinzu: „Die Gottverbundenheit des Menschen bewährt und erfüllt sich an der Menschenwelt.“⁸⁴¹ Ratzinger löst Bubers Paradoxon auf, dass der Mensch im *Hinsehen* auf die Welt Gott erreicht, in der Abwendung von der Welt – hin zu Gott – sich von Gott abwendet und ihn somit verfehlt.

3. 5 Emuna und Pistis/Glaube und Vernunft

Der jüdische Religionswissenschaftler Jochanan Bloch konstatiert, dass die Auseinandersetzung mit dem Begriff *Glaube* in Bubers Werk die Entwicklung und Geschlossenheit von Bubers Denken aufzeigt.⁸⁴² Erstaunlich, da im Judentum eher das Gesetz und nicht der Glaube als zentraler religiöser Begriff steht. Bloch kann jedoch Bubers Grundanschauung zum Glauben in *Zwei Glaubensweisen* durchaus nachvollziehen.⁸⁴³

Buber spielt im christlichen Denken eine wesentlich bedeutendere Rolle als im Judentum selbst, in das er kaum bis gar nicht zurückwirkt. Seine Interpretation des Christentums beruht auf einer Zweiteilung von Jesus und Paulus. Jesus steht für den Glaubenskreis Israel, er „zieht seine Leuchtkraft aus der jüdischen

⁸³⁸ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 33f.

⁸³⁹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 87.

⁸⁴⁰ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 113.

⁸⁴¹ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 118.

⁸⁴² Jochanan Bloch, geb. 1919 in Berlin, wanderte 1933 nach Palästina aus. 1955 erhielt er auf Empfehlung von Martin Buber und Ernst Simon ein Stipendium für ein Studium in Deutschland. In wichtigen Schriften setzt er sich mit dem Denken Martin Bubers auseinander: *Geheimnis und Schöpfung*. Elemente der Dialogik Martin Bubers. (1968). *Die Aporie des Du*. Probleme der Dialogik Martin Bubers. (1977). *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. (1983).

⁸⁴³ Vgl. Jochanan Bloch und Haim Gordon (Hg.): *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. Freiburg im Breisgau 1983: Verlag Herder. S. 457.

Welt“⁸⁴⁴ und überstrahlt sie. Bei Paulus ist das Band mit dem Judentum fast zerrissen, er stellt der alttestamentlichen und unmittelbaren Emuna das Mittlertum eines Christus gegenüber. Das beste Beispiel für ein *Überbieten* des Judentums bietet die Bergpredigt (Mt 5) – „die Tora des Messias“⁸⁴⁵ –, in der die Feindesliebe gefordert wird. Buber weist darauf hin, dass auch in *Er rief* 19,18⁸⁴⁶ und in *Namen* 23, 4-5⁸⁴⁷ geboten wird, den Feind nicht zu hassen. Er zeigt auf, dass die Lehre Jesu keinen Bruch, eher eine intensivere Form des Glaubens Israels darstellt. Keinesfalls gilt das für Paulus, der Gegenthesen aufstellt, die sich weit vom Judentum entfernen. Der Apostel postuliert die Unerfüllbarkeit der Tora, wodurch der Mensch schuldig wird und zu Gott nicht mehr umkehren kann. Der Mensch ist verloren, bis ihm Gott seinen eingeborenen Sohn hinab sendet, um durch die Kreuzigung Versöhnung zu erlangen. Wenn die Tora nicht erfüllbar ist, wurde sie mit der Gewissheit gegeben, verletzt zu werden. Die Unvermeidlichkeit der Übertretung schließt die Möglichkeit der Umkehr aus, bis zuletzt die Gnade Erlösung bringt. Buber zitiert Paulus, *Gal* 3,11: „Daß aber durch das Gesetz niemand ein Gerechter wird vor Gott, ist offenkundig, da der Gerechte aus dem Glauben lebt (...).“ Ratzinger entgegnet: Es ist die Kühnheit des heiligen Paulus, die Hörfähigkeit auf das Gewissen bei allen Menschen zu postulieren und damit die Heilsfrage von der Erkenntnis und dem Einhalten der Tora zu lösen. Paulus pocht auf die Bedeutung des Gewissens, weil Gott das wahrhaft Wesentliche der Tora zu jedem Einzelnen spricht: „Wenn nämlich die Heiden, die ein Gesetz nicht haben, von Natur aus tun, was des Gesetzes ist, so sind sie, obgleich sie ein Gesetz nicht haben, sich selber Gesetz; sie lassen erkennen, daß des Gesetzes Werk eingeschrieben ist in ihre Herzen, wovon ihr Gewissen Zeugnis gibt (...).“ (*Röm* 2, 14-15). Der Apostel verweist auf eine Quelle in jedem Menschen, auf das, was uns allen ins Herz geschrieben ist: auf Gottes Tora in uns selbst.⁸⁴⁸ Über den Universalitätsanspruch Israels folgert Ratzinger: Auch nach Paulus macht Christus den Menschen nicht gesetzlos, Jesus bringt erst

⁸⁴⁴ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 80.

⁸⁴⁵ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 131.

⁸⁴⁶ „Heimzähle nicht und grolle nicht den Söhnen deines Volkes. Halte lieb deinen Genossen, dir gleich. ICH bin.“

⁸⁴⁷ „Wenn du auf den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel triffst, der umirrt, zurück bring ihn, zurück ihm. Wenn du den Esel deines Hassers unter seiner Tracht erliegend siehst, enthalte dich, ihm zu überlassen – herunter, herunterlassen sollst du zusammen mit ihm.“

⁸⁴⁸ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 166f.

die endgültige Auslegung der Tora, ja, er ist die Tora selbst.⁸⁴⁹ So wird das Gesetz universal, ist es Gnade, stiftet es ein Volk, das durch Hören und Sich-Bekehren zum Volk wird.⁸⁵⁰ Buber verwirft die Konzeption eines Menschen als Tora nicht und zitiert aus der chassidischen Lehre: „Wenn der Mensch sich an all seinen Gliedern heiligt und sich, Geist an Geist, an die Thora heftet, wird er selber eine vollkommene Thora.“⁸⁵¹

Der Glaube Israels ist laut Ratzinger zwar auf Universalität ausgerichtet, das Gesetz jedoch, in dem sich der Glaube ausdrückt, ist partikulär und konkret auf Israel und seine Geschichte bezogen. Gesetz könne so nicht universalisiert werden. Jesus lebte im Gesetz und wusste sich zugleich als Mittler der Universalität von Gott her im Bewusstsein der innersten Einheit mit Gott, dem Vater. Er handelte als Sohn in der Autorität Gottes. Jesu Gesetzesauslegung gibt Sinn als Auslegung aus göttlicher Vollmacht, weil Gott sich selbst auslegt. Jesus handelt „*ex auctoritate divina*“⁸⁵², er ist die „*auctorita*“: „Ich und der Vater sind eins.“ (Joh 10,30).⁸⁵³ In der Bergpredigt spricht Jesus zu seinem Volk als dem Erstträger der Verheißung. Er übergibt ihm die *neue* Tora, er öffnet das Volk, sodass aus Israel und den Völkern eine neue Gottesfamilie entsteht.⁸⁵⁴ Buber verteidigt die *alte Tora* vehement, jenes Buch, das in der Menschengeschichte einzig ist, eine besondere Forderung an die Erde stellt und den Völkern heilig wurde, als sie das Christentum annahmen. Wohl wünschen die christlichen Völker, jenen Gott zu behalten, den sie empfangen haben, aber sie verwerfen zugleich seine Forderung. Dabei stützen sie sich auf die Lehren von Saulus, des Juden aus Tarsos, der die Unmöglichkeit der Erfüllung des Gesetzes erklärte. Es sei nötig, das Joch abzuwerfen, was rechtmäßig im Anschluss an jenen anderen Juden, Jesus von Nazareth, möglich wurde, der das Unmögliche tat, indem er die Gesetze erfüllte und dadurch auflöste: Nichts sonst ist mehr gefordert als der Glaube.⁸⁵⁵ „Aber ihrer Bestreitung der Thora stand dieses unselige jüdische Volk entgegen und trug das Buch in den Händen, das sein eigenes Buch und doch auch ein Teil des

⁸⁴⁹ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. S. 71f.

⁸⁵⁰ Vgl. ebd. S. 72.

⁸⁵¹ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 215.

⁸⁵² Joseph Kardinal Ratzinger: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. S. 37.

⁸⁵³ Vgl. ebd. S. 35ff.

⁸⁵⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 132.

⁸⁵⁵ Vgl. Martin Buber: *Der Geist Israels und die Welt von heute*. S. 147

heiligen Buches der Völker war. Dies ist der wahre Grund ihres Hasses“⁸⁵⁶, urteilt Buber über die Christen.

Obwohl das Judentum um Angewiesenheit auf die Gnade weiß, hat der Glaube an Gottes Gnade nicht den Glauben an Jesus als Messias zur Voraussetzung. Der Vater im Himmel reinigt Israel, zitiert Buber Rabbi Akiba aus einem Mischna-Traktat: „ER ist das Tauchbad Israels.“⁸⁵⁷ Mit Jesus ist dem Christen Gottes Gnade gewiss und hier und jetzt erreichbar. Buber vertraut ebenfalls auf die Gnade Gottes und behauptet: „Beide, der menschliche Glaube nicht minder als das menschliche Gewissen, können irren und irren immer wieder; und beide, das Gewissen nicht minder als der Glaube, müssen sich, um dieses Irren wissend, der Gnade anheimgeben.“⁸⁵⁸ Das Gewissen kann nicht irren, widerspricht Ratzinger, wenn der Mensch an einem heiligen Ort mit Gott allein ist und seine Stimme im Innersten hört: „Wieso dann, wenn hier unmittelbar Gottes Ruf zu hören ist, das Gewissen ‚irren‘ kann, bleibt unerfindlich.“⁸⁵⁹

Buber selbst ist ein bedeutender Kritiker des Gesetzes: „O ihr Sicherer und Gesicherten, die ihr euch hinter der Brückenwehr des Gesetzes berget, um nicht in Gottes Abgrund blicken zu müssen! Ja, ihr habt festen, ausgetretenen Boden unter den Füßen, wir aber hängen ausschauend über der unendlichen Tiefe.“⁸⁶⁰ Statt in Paulus einen verwandten Geist zu erblicken, lehnt er ihn ab als einen, der aus den Grenzen des Judentums ausbricht. Brunner bezeichnet Bubers Darlegung der paulinischen Theologie in *Zwei Glaubensweisen* als dermaßen überzeugend, dass sie einem „Großangriff auf das Christentum“⁸⁶¹ nahe kommt. Vielleicht eröffnet Buber sogar die weitestmögliche Annäherung an den Christusglauben, die einem Juden gestattet ist. Bubers Kritik trifft die christliche Lehrtradition, durch die der Glaube des Für-wahr-Haltens im Gegensatz zum Vertrauensverhältnis der biblischen Emuna entstanden ist, mitten ins Herz. In einem seiner zahlreichen Gespräche mit dem jüdischen Schriftsteller Werner Kraft geht Buber auf die Frage seines Gesprächspartners

⁸⁵⁶ Martin Buber: *Der Geist Israels und die Welt von heute*. S. 147.

⁸⁵⁷ Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 188.

⁸⁵⁸ Martin Buber: *Schuld und Schuldgefühle*. S. 68.

⁸⁵⁹ Joseph Ratzinger: *Das Zweite Vatikanische Konzil*. S. 329.

⁸⁶⁰ Martin Buber: *Der Heilige Weg*. S. 110.

⁸⁶¹ Emil Brunner: *Judentum und Christentum bei Martin Buber*. In: P. A. Schilpp und M. Friedman (Hg.): *Martin Buber*. S. 303-311; S. 306.

ein, ob denn das Christentum gescheitert wäre. Buber bejaht sie mit dem Hinweis auf die *Zwei Glaubensweisen*. Jesus selbst glaubte nicht an die Erlösung. Er war zwar der Auffassung, das Himmelreich würde sich mit der Erde berühren, Paulus aber habe gelehrt, dass das Himmelreich schon da sei.⁸⁶² Der Glaube an Jesus als den Christus⁸⁶³ und die Gewissheit der Versöhnung durch seinen Kreuzestod und der Auferstehung trennen Buber und das Christentum auf Dauer.⁸⁶⁴ Neben Gott kann es für Buber – anders als für Ratzinger – aus dem Grund der Unmittelbarkeit keinen Erlöser geben; Ratzinger sieht in Jesus die Vermittlung Gottes an den Menschen, und zwar dadurch, dass Jesus selbst Gott als Mensch ist. Jesu Vermittlung würde sich ja selbst aufheben und statt einer Vermittlung zur Abtrennung werden, wäre er ein anderer als Gott, so etwas wie ein Zwischenwesen. Er würde nicht zu Gott hin, sondern von ihm weg vermitteln. Jesus ist der vermittelnde Gott selber und Mensch selber, beides gleich wirklich und total⁸⁶⁵ – er kennt und schaut Gott aus „erster Hand“⁸⁶⁶, er ist der wahre Mittler zwischen Gott und Mensch. Wird die Gottunmittelbarkeit durch die Mittlerfigur Christus aufgehoben, indem sich diese Figur zwischen den Glaubenden und Gott schiebt, oder wird sie durch Christus erst letztgültig und radikal ermöglicht? Thüsing gibt zu bedenken, ob nicht durch das Mittlertum Jesu eine Verkomplizierung des Gottesbildes entstanden sei, ein Gottesbild, das nicht mehr dieselbe Klarheit und Größe wie im Judentum besitze. Hätte der Glaube des Judentums nicht genügt? Jener große Gottesglaube, mit dem Menschen offenbar gut leben konnten und können?⁸⁶⁷ In seiner Antwort auf die These Bubers nach der Legitimität des

⁸⁶² Vgl. Werner Kraft: *Gespräche mit Martin Buber*. München 1966: Kösel Verlag, S. 116.

⁸⁶³ Fünf Gründe, warum neben dem Judentum auch die islamische Theologie der Gottessohnschaft Jesu widerspricht: „1. Jesu unbestreitbares Menschsein einschließlich entsprechender Bedürfnisse, die nur ein Mensch, nicht aber ein Gott haben kann. (Sure 5,75); 2. Jesu Vorbildfähigkeit für andere Menschen steht und fällt mit seinem uneingeschränkten Menschsein (Sure 43,59.63). Einem Übermenschen oder Gott(essohn) kann kein Mensch nacheifern, nur einem Menschen können Menschen nachfolgen; 3. Jesu wahrhaftiges und unzweifelbares Selbstzeugnis Gott gegenüber, niemals für sich eine göttliche Würde beansprucht zu haben (Sure 5,116-117); 4. Gottes Einheit, Einzigkeit und Unvergleichlichkeit (tawhid) lässt keinen Gleichrangigen an Seiner Seite zu. Wer das nicht beachtet, macht sich der Sünde der ‚Beigesellung‘ (shirk) schuldig (z. B. Sure 112); 5. Gottes Transzendenz und Erhabenheit verbietet jegliche anthropomorphe Rede des Menschen von Ihm. Gott ist erhaben darüber, eine Gefährtin zu haben, mit der er Kinder zeugen würde. Gott hat weder Töchter noch Söhne. Behauptungen, die suggerieren, Gott sei ein irgendwie geschlechtliches Wesen, das Kinder zeugt, sind menschlich-allzumenschliche Phantasien (z. B. Sure 6,100-101.“ (Martin Bauschke: *Für wen halten wir Jesus?* Antworten aus dem und für den christlich-islamischen Dialog. In: KWR, Petrus Bsteh [Hg.]: *Religionen unterwegs*. 13. Jg. Nr. 4. November 2007. Wien 2007: pillweindruck.at. S. 16-22; S. 19).

⁸⁶⁴ Vgl. Emil Brunner: *Judentum und Christentum bei Martin Buber*. S. 306ff.

⁸⁶⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 151f.

⁸⁶⁶ Joseph Kardinal Ratzinger: *Auf Christus schauen*. S. 34.

⁸⁶⁷ Vgl. Wilhelm Thüsing: *Per Christum in Deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen. Münster Westfalen 1965: Verlag Aschendorf. S. 258ff.

Christusglaubens schreibt Thüsing: Gott riskierte etwas, als er die *Komplizierung*, die das Christusereignis scheinbar darstellt, in sein Heilsgeschehen einführte; er riskierte eine Minderung oder sogar Verzerrung dessen, was das Alte Testament bedeutet und in Fortführung des Alten Testaments im Judentum möglich ist. „Er ist das Risiko eingegangen, dass es jetzt Jesusgläubige geben kann, bei denen ‚weniger‘ an Gottesverhältnis und Gotteserfahrung vorhanden ist als etwa im (...) Judentum M. Bubers und im Chassidismus.“⁸⁶⁸ Warum dieses Risiko? Gott wollte das Überfließende geben, er machte seine Selbstmitteilung unumstößlich, weil der Mensch Jesus identisch ist mit seinem Offenbarungswort. Letztlich ist das Neue und unverzichtbar Überbietende des Christentums der sich selbst in Jesus mitteilende Gott.⁸⁶⁹ Ein revolutionärer Gedanke, nämlich die Beziehung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk über die Mittlerrolle Jesu neu zu bestimmen, stammt von Rosenzweig: „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn (Johannes 14,6). Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden).“⁸⁷⁰ Im *Handbuch theologischer Grundbegriffe* ist nachzulesen, wie das Christentum die Mittlerrolle Jesu definiert: Jesus steht nicht wie Moses zwischen Gott und dem Volk, er ist nicht ein Vertreter Gottes, wie es die Engel sind, er ist selber „Urheber ewigen Heils“ (*Hebr* 5,9), Jesus „bleibt in Ewigkeit“ (*Hebr* 7,3). Der *Mittler* Jesus wird selbst zum Gegenstand anbetender Verehrung. Von Jesus angeredet zu werden, bedeutet, von Gott angeredet zu werden. Sich ihm anzuschließen, heißt, in die Gottesgemeinschaft einzugehen, von ihm Vergebung der Sünden zu empfangen, heißt, Gottes Gnade hier und jetzt zu erfahren.⁸⁷¹

Im christlichen Glaubensbekenntnis – *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* – dokumentiert sich eindrücklich, woran der Christ

⁸⁶⁸ Wilhelm Thüsing: *Das Gottesbild des Neuen Testaments*. In: Joseph Ratzinger (Hg.): *Die Frage nach Gott*. Freiburg im Breisgau 1972: Verlag Herder KG. S. 59-86; S. 85.

⁸⁶⁹ Vgl. Wilhelm Thüsing: *Das Gottesbild des Neuen Testaments*. S. 84ff.

⁸⁷⁰ Franz Rosenzweig, aus dem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913. In: Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften. 1. Bd. 1900-1918. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig (Hg.). Den Haag 1979: Verlag Scheinmann. S. 134f.

⁸⁷¹ Vgl. F. J. Schierse: *Mittler*. In: Heinrich Fried (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. II. München 1963: Kösel Verlag. S. 169-172; S. 171f.

glaubt: an die schöpferische Vernunft, die Güte und Liebe ist. Die Liebe hat ein Gesicht in Jesus als Mensch, denn Gott lässt den Menschen nicht im Dunkeln tappen; Gott nimmt in Jesus ein menschliches Gesicht an, analysiert Ratzinger.⁸⁷² „Wer mich sah, hat den Vater gesehen.“ (Joh 14,9). Der wiederkehrenden Frage, was Jesus eigentlich gebracht habe, wenn nicht den Weltfrieden, nicht Wohlstand für alle und eine bessere Welt, entgegnet Ratzinger schlicht und einfach: „Er hat Gott gebracht. Er hat den Gott, dessen Antlitz zuvor sich von Abraham über Mose und die Propheten bis zur Weisheitsliteratur langsam enthüllt hatte – den Gott, der nur in Israel sein Gesicht gezeigt hatte (...), diesen Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den wahren Gott, hat er zu den Völkern der Erde gebracht.“⁸⁷³ Vehement hält Buber dagegen: „Das Bild verdeckt den Bildlosen.“⁸⁷⁴ Bildlos und bildhaft zugleich ist der Gott der Christen, womit eine neue und andere Art der Unmittelbarkeit erworben ist. Sie ist mit jener zu einem geliebten Menschen vergleichbar, der diese und keine andere Gestalt hat. „(...): jenes erste Paradox, das der Unmittelbarkeit zum bildlosen Daseienden, sich verbergenden und Wiedererscheinenden, der das Offenbare schenkt, und das Verborgene vorenthält (Deuteronomium 29,28), ist preisgegeben.“⁸⁷⁵ Buber kommt über den Vergleich Jesu mit einem geliebten Menschen – „Das ist ein Du, das bestimmt, wie es ist, einem gleichsam zugehört“⁸⁷⁶ – einer Überlegung nahe, die Thüsing vertritt: Jesus ist das personifizierte Ur-Du Gottes, für uns Menschen sichtbar und greifbar geworden wie für den Zweifler Thomas, der sehen und tasten wollte, um an Jesus als Gott glauben zu können. Durch Jesus tritt die Person Gottes selbst in die Geschichte ein, aus dem *Ewigen* wird der *Zeitliche* – eine logische Fortführung von *Ich und Du*. Thüsing will erkannt haben, dass für das Neue Testament der auferweckte Jesus derjenige ist, der in einer personal-dialogischen Beziehung zu Gott steht und das im Alten Testament grundlegende personal-dialogische Verhältnis vollendet.⁸⁷⁷ „Der Sinn der Welt ist das Du“, ⁸⁷⁸ von Ratzinger postuliert, enthält Übereinstimmung und Widerspruch mit Buber

⁸⁷² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft*. S. 121.

⁸⁷³ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 73.

⁸⁷⁴ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 138.

⁸⁷⁵ Ebd. S. 139. Dt 29,28: „Das Geheime ist bei IHM unserem Gott, das Offenbare ist bei uns und unseren Söhnen für Weltzeit: alle Worte dieser Weisung zu tun!“

⁸⁷⁶ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 139.

⁸⁷⁷ Vgl. Wilhelm Thüsing: *Das Gottesbild des Neuen Testaments*. S. 64.

⁸⁷⁸ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 72.

zugleich. Ratzinger meint mit dem Du den *Gott Jesus Christus*⁸⁷⁹, Buber den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Jesus habe, so Buber ohne geringschätzigen Sarkasmus im Gespräch mit Kraft, als Jude selbst nicht an Christus geglaubt.⁸⁸⁰ Paulus täuschte sich, wenn er lehrte, das Himmelreich wäre schon da. Jesus meinte, das Himmelreich würde die Erde nur berühren.⁸⁸¹ Sicher ist für Buber jedenfalls, dass Paulus um die unerweichte Erhaltung des Monotheismus rang, damit er einer möglichen Gefahr eines Ditheismus entgehe.⁸⁸²

Bubers Aussage „Der Glaube an Gott ist ein Wagnis“⁸⁸³ stimmt überein mit Ratzingers Zitat „Wer sich nicht ein Stück weit (...) in das Experiment des Glaubens (...) bejahend einläßt, es nicht riskiert, mit den Augen der Liebe zu schauen, ärgert sich nur. Das Wagnis der Liebe ist die Vorbedingung des Glaubens.“⁸⁸⁴ Ratzinger fängt Bubers Argumente über den christlichen *Dass-Glauben* – Pistis – auf, er bezieht sich explizit auf Buber und stellt der alttestamentlichen Emuna strikte Argumente gegenüber: Der christliche Glaube ist kein blinder Akt, kein inhaltsloses Vertrauen, er will dem Menschen die Augen für die Wahrheit öffnen. Im Neuen Testament erscheint der Glaube in jener Formel, „daß etwas so und so ist. Gerade darin unterscheidet sich der neutestamentliche Glaube vom alttestamentlichen; Martin Buber hat ihm bekanntlich diese ‚Rationalisierung‘ zum Vorwurf gemacht.“⁸⁸⁵ Glaube im Sinn des Neuen Testaments ist mehr als grundsätzliches Vertrauen, er ist Zusage zu einem Inhalt, der zum Vertrauen ermächtigt. Die Zusage zu einem Inhalt gehört zur Strukturform des christlichen Glaubens, der damit sogar in der Moderne radikal und optimistisch wirkt; in der Moderne wurde die Wahrheitsfrage schon beinahe unanständig, jedenfalls aber höchst unwissenschaftlich angesehen.⁸⁸⁶ Vertrauen fehlt dem christlichen Glauben keineswegs, es wird bloß in einer anderen Art und Weise definiert. Gotteserkenntnis beruht auf der Gegenseitigkeit von Vertrauen und Teilhabe: Durch mein Vertrauen werde ich

⁸⁷⁹ „Dieses Konzil (das Konzil von Nikäa, Anm. d. Verf.) hat die Gottheit Jesus zum (...) Besitz kirchlichen Glaubens gemacht, (...) – eines Wesens mit dem Vater.“ (Joseph Ratzinger: *Der Gott Jesu Christi*. S. 70).

⁸⁸⁰ Vgl. Werner Kraft: *Gespräche mit Martin Buber*. S. 91.

⁸⁸¹ Vgl. ebd. S. 115f.

⁸⁸² Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 142.

⁸⁸³ Martin Buber: *Antwort*. S. 619.

⁸⁸⁴ Joseph Ratzinger: *Warum ich noch in der Kirche bin*. S. 73.

⁸⁸⁵ Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 353f.

⁸⁸⁶ Vgl. ebd. S. 354.

Teilhaber fremden Wissens. Darin liegt der soziale Aspekt des Phänomens Glaube – keiner weiß alles, aber im Miteinander vergrößert sich das Wissen im Austausch, Glaube ist dialogisches Geschehen. In der *participio* zeigt sich die anthropologische Grundstruktur – Theologie und Anthropologie, die Rede von Gott und dem Menschen, bedingen einander. Offenheit auf Gott hin ist Voraussetzung, dass ich das Wissen des Anderen kommunizierend als meines empfangen und seine Bewährung im eigenen Leben erfahren kann.⁸⁸⁷ „Uns geht es darum, ob wir uns dem Wort des Glaubens anvertrauen können, ob wir Gott trauen und ob wir auf dem Grund des Glaubens leben und sterben können.“⁸⁸⁸

Christlicher Glaube beinhaltet Vertrauen und Freude. Jesu Geschichte beginnt mit der Verkündigung einer großen Freude: Mit *Freue dich* kündigt nach *Lukas* der Engel Maria die Geburt Jesu an (*Lk* 1,28).⁸⁸⁹ Das Christentum nimmt seinen Anfang in der Freude: Die programmatische Bestimmung dessen, was das Christentum seinem Wesen nach ist, ist damit festgelegt. Wurzel des Frohseins ist nach Ratzinger – darin trifft er sich mit Buber – das Einverständnis des Menschen mit sich selbst. Wer sich annehmen kann, der lebt im Ja, wer sich annehmen kann, nimmt das Du an, nimmt die Welt an. Unfähigkeit zum Ich bringt Unfähigkeit zum Du mit sich. Um sich annehmen zu können, muss der Mensch zuvor angenommen sein. Bejahung des Anderen – *Gut, dass du bist!* – ist Ausdruck der Liebe, deren Wesen es ist, die Existenz des Anderen zu wollen. Paradoxerweise ist das Kreuz Inhalt der Frohbotschaft, das Kreuz, das in Wahrheit die Mitte des Evangeliums darstellt. Das Kreuz ist die Guttheißung menschlicher Existenz. Wer bis in den Tod geliebt wird, weiß sich geliebt. Wenn uns Gott so sehr liebt, sind wir in Wahrheit geliebt; dann lohnt es sich zu leben.⁸⁹⁰ Bis auf die Paradoxie des Kreuzes, nicht nur für Nietzsche der verabscheuungswerte Ausdruck des negativen Charakters der christlichen Religion, deckt sich Buber mit Ratzinger.

Ratzinger ortet die heutige Krise des Glaubens weniger im „Mißverhältnis zwischen Heiligung des Einzelnen und der hingenommenen Unheiligkeit seiner

⁸⁸⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Auf Christus schauen*. S. 32.

⁸⁸⁸ Joseph Kardinal Ratzinger: *Skandalöser Realismus?* S. 14.

⁸⁸⁹ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 78.

⁸⁹⁰ Vgl. ebd. S. 83f.

Gemeinschaft, das sich mit Notwendigkeit auf die innere Dialektik der Menschenseele überträgt“,⁸⁹¹ wie Buber sie versteht, als vielmehr als Krise der gegenwärtigen Theologie in der Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten der Vernunft, also nach den philosophischen Prämissen des Glaubens. Die historisch-kritische Methode in der Exegese ist zwar ein vorzügliches Instrument, ein Ereignis in die Vergangenheit hinein zu fixieren, sie vermittelt jedoch die Bibel nicht ins Heute, ins jetzige Leben der Menschen, kritisiert Ratzinger. Es gilt, die Weite des Wortes neu zu öffnen. Philosophie und Glaube geraten gleichermaßen in Not, sollte die Vernunft sich selbst nicht neu öffnen und die Tür zur metaphysischen Erkenntnis verschlossen bleiben. Weil der Glaube dem Wesen des Menschen völlig entspricht, gibt es ihn noch; im Menschen lebt unauslöschlich die Sehnsucht nach der Wahrheit und nach dem Unendlichen.⁸⁹²

Logische Konsequenz der Glaubenskrise ist für Ratzinger die Krise des Vertrauens ins Dogma. Das Dogma wird sogar aus subjektiver Sicht der Theologie als unerträgliches Korsett gesehen, als ein Anschlag auf die Freiheit des Einzelnen. Dogmen sind keine Mauern, die den Blick verstellen, sie sind im Gegenteil offene Fenster auf das Unendliche hin.⁸⁹³ Dass es im Judentum, trotz *dementi*, Dogmen gibt, bedarf keiner Erörterung: Buber weist auf die dreizehn maimonidischen Glaubensartikel hin. Immer bleibt jedoch das Dogma sekundär, primär ist die Begegnung Gottes mit dem Menschen – das dialogische Verhältnis. Alles, was in der dritten Person vom Göttlichen ausgesagt wird, jenseits des Gegenüber von Ich und Du, ist Projektion, die als uneigentlich, wenn auch als unentbehrlich empfunden wird.⁸⁹⁴ Konträr zu Ratzinger sagt Buber: „Das Dogma ist, auch wo sein Herkunftsanspruch unbestritten ist, die erhabenste Form des Gefeitseins gegen die Offenbarung geworden. Die will kein Perfektum dulden, aber der Mensch mit den Künsten seines Sicherungswahns steift sie zur Perfektion ab.“⁸⁹⁵

⁸⁹¹ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 182.

⁸⁹² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 106ff.

⁸⁹³ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München-Zürich-Wien 1985. Verlag Neue Stadt GmbH. S. 72.

⁸⁹⁴ Vgl. Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 184.

⁸⁹⁵ Martin Buber: *Zwiesprache*. S. 165.

Buber anerkennt die Zusammengehörigkeit von Glaube und Vernunft ebenso wie Ratzinger und berichtet von sich selbst, dass seine in den Jahren 1912 - 1919 gemachten Seinserfahrungen zu *einer* großen Glaubenserfahrung wurden. Gemeint ist eine Erfahrung, die den Menschen in seiner Ganzheit anruft: „Da die Ratio in diese Art von Erfahrung mit eingetaucht ist, nur eben nicht in ihrer abgelösten, selbstherrlichen Gestalt, sondern als einer der Träger, kann sie (...) als zuverlässiger Bearbeiter fungieren.“⁸⁹⁶ Wesentlich für Bubers Denken ist die menschliche Erfahrung der Ganzheit: „Wir können Offenbarung nur empfangen, wenn und solange wir ein Ganzes sind. In dieser meiner Ganzheit, in der all meine Kräfte und Fähigkeiten eingeschlossen sind, darf selbstverständlich die Vernunft nicht fehlen; auch sie muß in die Einheit eingehen, als die allein ich Offenbarung empfangen kann.“⁸⁹⁷ Gott verlangt niemals das Opfer der Vernunft, nie tritt die Vernunft in einen wirklichen Gegensatz zum Glauben, betont Ratzinger in seiner Ansprache im Collège des Bernardins in Paris.⁸⁹⁸

Kommunikation zwischen jüdischem und christlichem Glaubensverständnis müsste für von Balthasar folgendes Diktum aufzuweisen: Es kann kein Christentum geben, das nicht apriorisch und innerlich in wesentlicher Fühlung mit dem Judentum steht – wie der Zweig mit der Wurzel.⁸⁹⁹ So wie sich das Christentum als ein vom Jüdischen Unterschiedenes versteht, muss umgekehrt das Judentum zwingend das Christliche als das Andere, Fremde werten und deshalb von zwei Glaubensweisen reden. Buber führt den Beweis für seine These aus der Erfahrung, dass Christentum, um es selber zu sein und um sich zurück zu gewinnen, des Judentums dringend bedarf, während das

⁸⁹⁶ Martin Buber: *Antwort*. S. 590.

⁸⁹⁷ Martin Buber: *Fragmente über Offenbarung*. In: *Nachlese*. 3. Aufl. Gerlingen 1965: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 99-103; S. 99.

⁸⁹⁸ Vgl. Papst Benedikt XVI.: *Lourdes – Stätte des Lichtes und der Begegnung mit Gott*. Die Götzen meiden und Gott suchen. In: *L'Osservatore Romano*. 38. Jg. Nr. 38. 19. September 2008. S. 1.

⁸⁹⁹ In neuesten Forschungen über die Beziehungen Jesu zur Judenheit werden besonders vier Punkte herausgestrichen: 1. Die Bewegung, die Jesus auslöste und die sich nach seinem Tod in Palästina fortsetzte, kann am besten als Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums beschrieben werden. 2. Die Missionsbewegung des Paulus ist nach seinem eigenen Verständnis eine jüdische Mission, die auf die Heiden als die eigentlichen Adressaten der Berufung zum Gottesvolk abzielt. 3. Vor dem Ende des Jüdischen Krieges mit den Römern im Jahr 70 n. Chr. gab es nichts, was man als Christentum bezeichnen könnte. In ihrem Selbstverständnis sahen sich die Jünger Jesu nicht als Angehörige einer eigenen Religion, die sich vom Judentum abhob. Eine eigene christliche Identität tauchte erst nach diesem Krieg auf. 4. Die späteren Teile des Neuen Testaments zeigen alle einige Zeichen einer Bewegung in Richtung Trennung, aber sie legen großen Wert darauf, weiter Beziehungen zu ihrer jüdischen Herkunft zu pflegen. (Vgl. John T. Pawlikowski OSM: *Der Dialog mit dem Judentum*. Risiko und Chance für das Christentum. In: KWR, Petrus Bsteh [Hg.]: *Religionen unterwegs*. 15. Jg. Nr. 2, Mai 2009. Wien 2009: pillweindruck.at. S. 19-25; S. 22).

Umgekehrte in keiner Weise zutrifft.⁹⁰⁰ Christentum und Judentum sind im „ärgerlichen Sinn bindender Einweisung in ein sichtbares So-und-nicht-anders“⁹⁰¹ gezwängt. Wer nicht Jude ist, kann es nicht werden; wer durch die Taufe Christ geworden ist, kann es nicht *entwerden*. „Mögen Juden und Katholiken kaum je ein Wort miteinander wechseln, einander den Rücken zudrehn durch die Jahrhunderte in feindseliger Gleichgültigkeit: sie sind mitten in der Weltgeschichte doch, Rücken an Rücken, aneinandergebunden, und bilden zusammen einen einzigen Schandpfahl, als das alte und das neue Gottesvolk ein einziges, zusammengehöriges Ärgernis“⁹⁰², befindet von Balthasar. Nach ihm liegt darin der Ansatz zu einem Gespräch, dem vielleicht einsamsten der Welt, begründet. Optimistischer ist Buber: „Das Juden und Christen Verbindende bei alledem ist ihr gemeinsames Wissen um eine Einzigkeit, und von da aus können wir auch diesem im Tiefsten Trennenden gegenüberreten; (...).“⁹⁰³

David Flusser⁹⁰⁴ schreibt im Nachwort zu Bubers *Zwei Glaubensweisen*: Es gibt zwei unterschiedliche Glaubensweisen innerhalb des Christentums selbst, von denen die eine den drei monotheistischen Religionen gemeinsam und die andere dagegen nur dem Christentum eigen ist. Historisch gesehen folgt die zweite Glaubensweise zeitlich der ersten. Da beide Glaubenweisen nicht entgegengesetzt sind, ist es nicht ratsam, sie radikal voneinander zu trennen, wie Buber das tut. Buber legt jedoch seinen Finger auf die akute Frage nach der jüdischen und christlichen Identität.⁹⁰⁵ Kirche und Israel wissen in grundverschiedener Weise um Israel. Grundverschiedenheit ist etwas anderes als zweierlei Ansichten, die erörtert werden, um sie vielleicht miteinander in Einklang zu bringen; unmöglich, weil das Wissen der Kirche um Israel und das Selbstwissen Israels einander strenger gegenüberstehen als ein logischer

⁹⁰⁰ Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Einsame Zwiesprache*. Martin Buber und das Christentum. Köln & Olten 1958: Verlag Jakob Hegner. S. 26f.

⁹⁰¹ Hans Urs von Balthasar: *Einsame Zwiesprache*. S. 76.

⁹⁰² Ebd. S. 77.

⁹⁰³ Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 549.

⁹⁰⁴ Eines der letzten Worte von David Flusser an seine Freunde lautete: „Jesus – der ist kristallklares Judentum!“ Damit fasste Flusser seine Forschungsergebnisse über jüdische Geschichte und Religiosität in den zwei Jahrhunderten, die die Lebenszeit Jesu umrahmten, zusammen; er formulierte oft: „Eigentlich sollten wir Juden und Christen zusammengehören!“ (Clemens Thoma: *David Flusser [1917-2000]: „Jesus – der ist kristallklares Judentum!“* Reihe: Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. In: *Religionen unterwegs*. 12. Jg./Nr. 4-November 2006. S. 23-26; S. 25).

⁹⁰⁵ Vgl. David Flusser: *Bubers ‚Zwei Glaubensweisen‘*. In: Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 185-247; S. 244.

Widerspruch.⁹⁰⁶ Wir wissen um Israel anders, sagt Buber, wir wissen von innen her, wir wissen um unsere Sünden gegen Gott, aber wir wissen, dass wir dennoch nicht verworfen sind und Gottes Hand uns hält. In der Beziehung zum Christentum hält Buber fest: „Wir haben miteinander zu schaffen in der Verschiedenheit des Menschlichen, und wie tief diese Verschiedenheit gehen kann, bis in die letzten Glaubenswurzeln hinein, sehen wir hier.“⁹⁰⁷ Buber glaubt daran, dass Gottes Geheimnis alle menschenüblichen Fragen, die Juden und Christen voneinander trennen, verbrennen wird. Es ist ihm ernst mit der Überzeugung, „daß wie die Juden keine Christen, so auch die Christen keine Juden zu werden bestimmt sind“⁹⁰⁸.

3. 6 Der/Die/Das Heilige

Als sich der „Strom des Christentums“⁹⁰⁹ über die Welt ergoss, verdrängte der Einzelne im religiösen Leben des hellenistischen Kulturkreises das Element des Volkes. Daraus resultierte eine individuelle Religiosität – geprägt von gewaltiger Intensität und Innerlichkeit durch das stets gegenwärtige Bild Christi, eine konkretere Beziehung und Nachahmung, als es je zuvor in der bildlosen Wesenheit des Gottes Israel möglich war, analysiert Buber. Er sieht die Konzeption des Heiligen Volkes zugunsten einer personhaften Heiligkeit aufgegeben. Da eine Heiligung des Volkes zunehmend unbekannt wird, nehmen die Völker den neuen Glauben nicht mehr als Völker, sondern als Gesamtheit von Einzelnen an. Gewiss fehlte es in der Geschichte der christlichen Völker nicht an entflammten und martyriumsbereiten Männern und Frauen, *Ihr sollt mir ein heiliges Volk werden!* stand jedoch nicht mehr lebendig als Auftrag vor ihnen.⁹¹⁰

Zur personhaften Heiligkeit bezieht Ratzinger folgende Position: Mit dem Wort von der Gemeinschaft der Heiligen wird zunächst auf die eucharistische Gemeinschaft verwiesen, es ist ursprünglich nicht auf Personen bezogen, vielmehr bezeichnet es die heiligen Gaben, *das Heilige*, das der Kirche in ihrer

⁹⁰⁶ Vgl. Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 545.

⁹⁰⁷ Ebd. S. 547.

⁹⁰⁸ Martin Buber: *Auf die Stimme hören*. S. 198.

⁹⁰⁹ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 129.

⁹¹⁰ Vgl. ebd. S. 128ff.

eucharistischen Feier von Gott als das eigentliche Band der Einheit geschenkt ist. Nach und nach bezieht die Kirche einzelne Personen, die durch Gottes heilige Gabe selbst geheiligt werden, mit in die Gemeinschaft der Heiligen ein. Kirche versteht sich somit als Gemeinschaft jener, die untereinander eins sind. Von da an tritt eine kosmische Weite in den Kirchenbegriff – die Gemeinschaft der Heiligen. Sie überschreitet die Todesgrenze und verbindet all jene miteinander, die den einen Geist und seine lebensspendende Macht empfangen haben.⁹¹¹ Das Wort *heilig*, zunächst als ein Verweis auf die göttliche Gabe, die Heiligkeit inmitten menschlicher Unheiligkeit schenkt und nicht als Heiligkeit menschlicher Personen gedacht, ist Bubers Denken immanent: Dem kabbalistischen Mythos nach sind die heiligen Funken als Gabe Gottes in die Welt gefallen, um vom Menschen entdeckt zu werden. Ratzingers Gedanke über die christliche Konzeption der Gemeinschaft der Heiligen scheint Bubers Konzeption der Heiligkeit zu übersteigen: Christliche Heiligenverehrung ist trennungslose Offenheit des ganzen Leibes Christi aufeinander hin; es ist eine Offenheit, die im Anderen Gott und Gott im Anderen sicher erreicht. „Die Einschmelzung des Ich in den Leib Christi, seine Brauchbarmachung für den Herrn und füreinander ist nicht eine Auflösung des Ich, sondern seine Reinigung, die zugleich seine höchsten Möglichkeiten erfüllt.“⁹¹² Durchdrungen von der Heiligkeit Gottes ist Christus allein. „Du bist der Heilige Gottes“ (*Joh* 6,69), bekennt Petrus. Als Jesus sein Leben am Kreuz aushauchte, riss im Tempel zu Jerusalem der Vorhang, der das Heiligtum vom Allerheiligsten trennte, von oben bis unten entzwei (vgl. *Mt* 27,51). Für Egon Kappelari eine Allegorie, dass der Gottessohn und Menschensohn die Trennwand zwischen Gott und seiner Schöpfung nieder riss: Jesus Christus allein ist der ganz Heilige.⁹¹³

Buber ankennt zumindest *ein* Glaubenswort, das Juden und Christen gemeinsam ist: den Geist, den die Juden *Geist der Heiligung* und die Christen *Heiliger Geist* nennen. Nicht in die Schiedlichkeit zwischen Juden und Christen eingebunden, weht der Geist einig über die unaufhebbaren Unterschiede hinweg, er schlägt zwar keine Brücke, ist aber Bürgschaft der Einheit für das

⁹¹¹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 316f.

⁹¹² Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 191.

⁹¹³ Vgl. Egon Kappelari: *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*. S. 10f.

Zusammenleben von Juden und Christen.⁹¹⁴ „Geist in seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an sein Du.“⁹¹⁵ Geist ist Wort, er ist nicht im Ich, er ist zwischen Ich und Du, er ist wie die Luft, die wir atmen. Nur auf Grund der Beziehungskraft allein vermag der Mensch im Geist zu leben.⁹¹⁶ Geist, wie ihn Ratzinger und das Christentum verstehen, wird seit Augustinus als das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn gesehen, er ist als *der Dritte* Garant dieser Liebe. Geist kommt von Gott als Geschenker und nicht als Geborener.⁹¹⁷ Ohne trinitarischen Aspekt ist der gemeinsame Denkansatz zwischen Buber und dem Christentum unverkennbar.

Buber kritisiert die Entheiligung des Elementaren durch das Christentum scharf. Er unterscheidet in seiner Argumentation zwischen *Elementarkräften* und *Elementartrieben*. Elementarkräfte sind naturhafte Kräfte wie Blut und Boden, die vom Christentum entheiligt werden. Zugleich vollzieht das Christentum eine Entheiligung der Elementartriebe und unterwirft sie einer völlig andersartigen Heiligkeit. Stärkster Ausdruck dafür ist das paulinische Wort vom *Gesetz der Sünde* (Röm 7,7), das dem *Gesetz meiner Vernunft* (Röm 7,23) widerstreitet. Im paulinischen Doppelgesetz hausen ein weltfremder Geist und eine geistfremde Welt nebeneinander – der Geist ist heilig, die Welt ist unheilig.⁹¹⁸ Mit Vehemenz wendet sich der nach vollkommener Einheit des einfachen Menschen strebende Buber gegen den im Christentum auftretenden Dualismus von sakral und profan. Allerdings, gibt er zu, kennt auch die Kirche heilige Dinge, die auf besondere Weise für Gott und den Gottesdienst bestimmt sind und auf Gott hinweisen.⁹¹⁹ In den *Erzählungen der Chassidim* wendet Buber auch auf Menschen das Wort *heilig* an: „Rabbi Lizchak von Worki erzählte: ‚Als ich einmal mit meinem heiligen Lehrer, Rabbi David von Lelow, unterwegs war (...)‘“⁹²⁰ Er meint damit einen Mann von großer Frömmigkeit ohne jede Form der Heiligsprechung, wie sie im Christentum bekannt ist; *heilig* ist eher als

⁹¹⁴ Vgl. Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 546.

⁹¹⁵ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 49.

⁹¹⁶ Vgl. ebd. S. 49.

⁹¹⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Der Heilige Geist als Communio*. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus. In: Claus Heitmann und Heribert Mühlen (Hg.). *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg und München 1974: Agentur des Rauhen Hauses GmbH und Kösel Verlag GmbH & Co. S. 223-238; S. 230.

⁹¹⁸ Vgl. Martin Buber: *Die Mächtigkeit des Geistes*. S. 560.

⁹¹⁹ Vgl. Egon Kapellari: *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*. S. 11.

⁹²⁰ Martin Buber: *Die Erzählungen der Chassidim*. S. 662.

Zugabe zur Bezeichnung *Rabbi* zu verstehen.⁹²¹ Christliche Heiligenverehrung, wie Ratzinger sie interpretiert, resultiert aus einem dialogischen Miteinander, da die *Communio sanctorum* die Erfüllung allen menschlichen Miteinander darstellt.⁹²² Einer Begegnung mit dem *Du* der Heiligen als Weg zum Dialog mit Gott könnte Buber nichts entgegenhalten, denn er sagt: „(...), in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise.“⁹²³

Israel ist als Gesamtheit ein Wagen für die Heiligkeit. Höchste Heiligkeit für Israel ist das Land, von Gott als reine Gnade geschenkt, als Verheißung und neue Aufgabe. Israel braucht das Land, damit ihm seine Heiligkeit wieder zuteil werde, ein Geheimnis, das rational nicht begreifbar und dem Christen nicht nachvollziehbar ist. Der Begriff *Heiliges Land* ist dem Christen zwar vertraut, er reist ins selbe Heilige Land, das der Jude als heilig bezeichnet, jedoch mit einem anderen Anspruch. „Daß es Israel gibt, ist etwas Einziges, Uneinreihbares. Dieser Name, dem Erzvater von Gott, nicht von Vater und Mutter verliehen, kennzeichnet die Gemeinschaft als eine, die von den Kategorien der Völkerkunde und der Soziologie nicht zu erfassen ist“,⁹²⁴ erläutert Buber. Für den Christen ein gänzlich unverständliches Denken, wie es bereits aus dem 5. Kapitel des Diognetbriefes,⁹²⁵ einer frühen christlichen apologetischen Schrift, hervorgeht:

Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben. (...). Und sie bewohnen griechische und nichtgriechische Städte, wie es ein jeder zugeteilt erhalten hat; dabei folgen sie den einheimischen Bräuchen in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensweise, (...).⁹²⁶

⁹²¹ Vgl. S. 137 Fußnote 310.

⁹²² Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 191.

⁹²³ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 13. Mit „Sphären“ bezieht sich Buber auf seine Erklärung, in welchen Sphären sich die Welt der Beziehung errichtet. Drei Sphären sind es: 1. das Leben mit der Natur; 2. das Leben mit den Menschen; 3. das Leben mit den geistigen Wesenheiten. In *jeder* Sphäre ist es möglich, „den Saum des ewigen Du“ zu erblicken. (Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 12f).

⁹²⁴ Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 549f.

⁹²⁵ Diese von einem Unbekannten Ende des 2. Jahrhunderts verfasste Apologie des Christentums gehört zu den schönsten Stücken frühchristlicher Literatur. Die einzig erhaltene Handschrift ist 1870 in Straßburg verbrannt. Im Brief findet sich die vielzitierte Stelle, die den Wandel der echten Christen schildert: „(...) sie sind für die Welt, was die Seele für den Körper ist.“ www.johannes-verlag.de/1208.htm (24. 09. 2009).

⁹²⁶ Bernd Lorenz: *Der Brief an Diognet*. Übers. u. Einf. von Bernd Lorenz. Einsiedeln 1982: Johannes Verlag. S. 19.

Die *heilige Kirche* und das *heilige Land* werden in ständigem Dialog stehen müssen; Buber wirft den Christen vor, Israel nicht als Israel und bloß als eine Vielheit jüdischer Individuen aufgenommen zu haben. Israels einmalige Einheit wurde von den Völkern nicht anerkannt, Israel von den Christen nicht rezipiert. Ist eine echte Rezeption Israels überhaupt möglich?⁹²⁷

Diese Frage scheint mir wesensverbunden zu sein mit jener andern: Ist ein Handeln der christlichen Völker von der Bibel her möglich? Ich weiß nicht, wie es sich damit verhält. Aber davon, wie es sich damit verhält, scheint mir auch abzuhängen, ob es zwischen der Kirche, die um kein Amt Israels weiß, und Israel, das um sein Amt weiß, einen echten Dialog geben kann, in dem man sich wohl nicht miteinander verständigt, aber einander versteht, um des einen Seins willen, das die Glaubenswirklichkeiten meinen.⁹²⁸

Aussagen wie Bubers „Die Kirche sieht Israel als ein von Gott *verworfen*es Wesen. Dieses Verworfensein ergibt sich notwendig aus dem Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein,“⁹²⁹ nimmt *Nostra Aetate*⁹³⁰, die Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen, auf und bezieht Stellung: „Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern.“⁹³¹ Die Heilige Synode will gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, da das gemeinsame Erbe der Christen und Juden reich ist; sie gedenkt des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abraham geistlich verbunden ist.⁹³² Bubers Zitat „Jedes echte Heiligtum kann das Geheimnis eines anderen echten Heiligtums anerkennen“⁹³³ klingt versöhnlich, obwohl er weiß, dass das christlich-jüdische Gespräch auf seinen verschiedenen Ebenen das allerschwierigste unter den gegenwärtigen interreligiösen Dialogen ist, wie der Direktor des Programms für katholisch-jüdische Studien in Chicago, John T. Pawlikowski, konstatiert.

⁹²⁷ Vgl. Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 553.

⁹²⁸ Ebd. S. 554.

⁹²⁹ Martin Buber: *Kirche Staat, Volk, Judentum*. S. 545.

⁹³⁰ Die Beteuerungen in Kapitel IV von *Nostra Aetate*, dass das Judentum im Gottesbund eingeschlossen bleibt, bedeutet die Infragestellung dessen, was bislang als kirchliche Lehre unbestreitbar galt: die Auffassung von der Kollektivschuld Israels am Tode Christi, die zum Ausschluss aus der Bundesbeziehung mit Gott führen musste, und vom Nachrücken der Kirche in die Rolle eines *neuen Gottesvolkes*. Das jüdische Volk sollte fortan durch die Bundesbeziehung der Kirche mit Gott ersetzt werden. (Vgl. John T. Pawlikowski OSM: *Der Dialog mit dem Judentum*. S. 19f).

⁹³¹ *Nostra Aetate*. S. 23.

⁹³² Vgl. ebd. S. 19ff.

⁹³³ Martin Buber: *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. S. 549.

3.7 Ethik/Relativismus

Buber wie Ratzinger gehen von der biblischen Ethik aus, die im Gebot Gottes gründet. Jüdische Ethik kann niemals theoretisch sein und ist ganz auf das Tun ausgerichtet,⁹³⁴ wohingegen christliche Ethik den Glauben im Zentrum hat und die Kirche als Familie Gottes den Ort gegenseitigen Helfens für alle der Hilfe Bedürftigen darstellt.⁹³⁵ Wer die Frage *Was ist zu tun?* stellt und damit meint *Was hat man zu tun?* – für den gibt es, laut Buber, keine Antwort: „ ‚Man‘ hat nichts zu tun, (...), mit ‚Man‘ ist nichts mehr anzufangen, mit ‚Man‘ geht es zu Ende. Wer sich damit genug tut, (...) zu fragen, was ‚Man‘ zu tun habe, redet und lebt ins Leere. Wer aber die Frage stellt (...): ‚Was habe ich zu tun?‘ – den nehmen Gefährten bei der Hand (...) und antworten: ‚Du sollst dich nicht vorenthalten‘.“⁹³⁶ Jeder Mensch, der dir begegnet, bedarf deiner Hilfe; das ist kein Imperativ, es ist tausendfältiges Ereignis jedes Augenblicks. „Auch wenn du selber bedürftig bist – und du bist es –, kannst du andern helfen und, indem du es tust, dir selber. (...). Wer Heil kündigt, dem offenbart sich das Heil.“⁹³⁷ Eine vollkommene Konvergenz Bubers mit Ratzinger, der im „Sein-für“⁹³⁸ die Zukunft des Menschen darin erkennt, „(...), dass der Mensch zu seinem ‚Heil‘ auf ein Empfangen angewiesen ist. Lehnt er es ab, sich (...) beschenken zu lassen, zerstört er sich selbst.“⁹³⁹

Zwischen dem Glauben Bubers und seinem Judentum ist allerdings eine wesentliche Differenz gegeben, weil er es ablehnt, sich mit dem normativen Judentum zu identifizieren.⁹⁴⁰ Das mag verwirrend sein, da er sich an anderer Stelle einen „Erzjuden“⁹⁴¹ nennt. Für Buber richtet sich die verlangte Tat nicht

⁹³⁴ Vgl. Michael Wyschogrod: *Zugang zu einer biblischen Ethik im gegenwärtigen Judentum*. In: Wilhelm Breuning und Hanspeter Heinz (Hg.): *Damit die Erde menschlich bleibt*. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft. Freiburg/Basel/Wien 1985: Verlag Herder. S. 71-85 ; S. 72f.

⁹³⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 73.

⁹³⁶ Martin Buber: *Was ist zu tun?* In: *Werkausgabe* Bd. 1. Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924. Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer (Hg.) unter Mitarbeit von Martina Urban. Gütersloh 2001: Gütersloher Verlagshaus. S. 293-295; S. 293. Buber verweist auf Dtn 22,3: „Du sollst dann nicht so tun, als gingen sie dich nichts an, (...)“.

⁹³⁷ Martin Buber: *Was ist zu tun?* S. 294.

⁹³⁸ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 226.

⁹³⁹ Ebd. S. 251.

⁹⁴⁰ Vgl. Martin Buber: *Aussprache und Echo: Ein Briefwechsel mit Martin Buber*. In: *Freiburger Rundbrief*. Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente. 2. Folge 1949/1950. Nr.: 5/6. R. Gießler, K. Joerger, G. Luckner, K. Schmidthues, K. Thieme (Hg.). Freiburg im Breisgau 1949: Deutscher Caritas-Verband. S. 20-23; S. 22.

⁹⁴¹ Martin Buber: *Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens*. In: *Nachlese*. 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider. A. 199-208; S. 202.

nach einer vorgegebenen starren Norm, sie entspringt frei der jeweiligen Situation, der der Mensch mit seiner schöpferischen Antwort begegnet und somit im Dialog mit Gott steht. Seine Behauptung, dass die Situation „immer neu, unvorsehbar, unvordenkbar, unvorschreibbar gelebt wird“⁹⁴² sowie die damit verbundene Einzigartigkeit jeder Antwort, ist nicht unproblematisch und rückt in die Nähe eines Relativismus, wie ihn Ratzinger vehement ablehnt. Nach welchen Kriterien soll entschieden und eine bestimmte Antwort gewählt werden? Redet Buber nicht der Willkür des Individuums das Wort? Für Reichert kann jedoch bei Buber von Beliebigkeit, Subjektivismus, Privatethik oder Situationsethik nicht gesprochen werden, weil Bubers ethisches Verständnis Reaktion auf Klischeewerdung im Sinnverlust von Formen und Normen ist. Buber warnt vor der Gefahr, den Sinn einer vorgegebenen Form auszuhöhlen, sollte dem Gebot nur routinemäßig entsprochen werden. Erst durch die Abweichung von der Norm gelingt es, ihren Sinn zu bewahren. Sein „Anarchismus“⁹⁴³ bedeutet – so gesehen – eine Relativierung der allgemeinen Form mit der Absicht, ihr den Sinn zurückzugeben.⁹⁴⁴ In *Gottesfinsternis* schreibt Buber im Kapitel über Religion und Ethik: „Gegen das von der Glaubensintention entleerte rituale Werk war der Kampf der Propheten gerichtet, gegen das von der Glaubensintention entleerte sittliche Werk der Kampf ihrer Nachfolger zur Zeit Jesu, zu denen die großen pharisäischen Lehrer und Jesus selber gehörten.“⁹⁴⁵ Jesus auch nur in die Nähe einer Situationsethik zu rücken, ist für Ratzinger eine undenkbbare Behauptung.

Der Einzelne soll nach Buber in der konkreten Situation nicht auf bekannte Deutungs- und Handlungsmuster zurückgreifen, er muss allein die Antwort auf den Anruf finden, verantwortlich zu handeln. Dazu Friedman: „Bubers Philosophie des Dialogs verlegt den gesamten Boden der ethischen Diskussion radikal vom Allgemeinen ins Konkrete und vom Vergangenen ins Gegenwärtige, mit anderen Worten: vom Ich-Es zum Ich-Du.“⁹⁴⁶ Sittliche Norm ist als Gabe des Absoluten an den Einzelnen zu glauben, doch Werte kennt

⁹⁴² Martin Buber: *Ich und Du*. S. 114.

⁹⁴³ Vgl. Gershom Scholem: *Judaica 1*. S. 197.

⁹⁴⁴ Vgl. Thomas Reichert: *Die Strenge von Martin Bubers Anarchismus*. S. 28ff.

⁹⁴⁵ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 131.

⁹⁴⁶ Maurice Friedman: *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1963: Kohlhammer Verlag. S. 153-179; S. 159.

auch jener, der keinen Glauben besitzt, sagt Buber.⁹⁴⁷ Keineswegs will er sich damit in die Nähe von Sartres Existenzphilosophie begeben. Sartre proklamiert eine Erfindung von Werten, weil es keinen apriorischen Sinn der Welt oder des Lebens gibt. Ein freies Neuschaffen von Werten hält Buber ausdrücklich für Trug, denn einen „Sinn oder Wert kann man dann glauben, annehmen, als weisendes Licht über das eigene Leben stellen, wenn man ihn gefunden, nicht wenn man ihn erfunden hat“⁹⁴⁸. Dass Buber für die Absolutheit der Pflicht gegen Gott eintritt, beweist seine Kierkegaard-Interpretation von *Furcht und Zittern*. In der biblischen Erzählung von der Opferung Isaaks wird am Beispiel Abrahams dargelegt, dass es eine teleologische Suspension des Ethischen gibt. Buber stellen sich folgende Fragen: Kann die Gültigkeit der ethischen Verpflichtung durch die Absichten des Höchsten suspendiert werden? Ist das Böse für die Dauer einer bestimmten Situation aufgehoben? Mehr noch: Ist das Böse für die Dauer der Situation das Gute, weil es Gott befiehlt? Buber argumentiert:

An die Stelle des Allgemeinen und Allgemeingültigen tritt etwas, was ausschließlich in dem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und dem Einzelnen gegründet ist. Eben damit aber wird das Allgemeine und Allgemeingültige, das Ethische, relativiert, seine Werte und Gesetze werden aus dem Unbedingten in die Bedingtheit verwiesen, denn dem, was im Bereiche des Ethischen Pflicht ist, kommt keine Absolutheit mehr zu, sowie es mit der absoluten Pflicht gegen Gott konfrontiert wird.⁹⁴⁹

Abraham hört die Stimme Gottes, die ihm Paradoxes befiehlt; dem Tun geht das Hören voraus: Wer ist es, dessen Stimme er vernimmt? Ist er wirklich vom Absoluten angesprochen oder von einem „seiner Affen“⁹⁵⁰? Es ist Bubers Zeitgeist, in dem die Suspension des Ethischen in einer geradezu karikaturhaften Gestalt die Menschenwelt füllt. Falsche Absoluta gebieten über die Seele, die nicht mehr fähig ist, die Stimme ihres Innersten zu hören, bis das „neue Gewissen“⁹⁵¹ des Menschen entstanden ist, „das ihn aufruft, sich mit der Urgewalt seiner Seele der Verwechslung von Bedingtem mit dem Unbedingtem

⁹⁴⁷ Vgl. Martin Buber: *Antwort*. S. 616

⁹⁴⁸ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 83.

⁹⁴⁹ Ebd. S. 138f.

⁹⁵⁰ Ebd. S. 143.

⁹⁵¹ Ebd. S. 144.

zu erwehren, den Schein zu durchschauen und zu überführen“⁹⁵². In einer unvorhergesehenen Lage überlegt Buber nicht, unter welchem Allgemeinbegriff die jeweilige Situation zu subsumieren oder welches Prinzip auf sie anzuwenden ist, „mit allem, was ich bin und was ich weiß, (...), und sie im Maße meines Könnens zu bewältigen“⁹⁵³. Situationen sind nicht glatt wie Prinzipien, sie tragen Widerspruch in sich. So viel von der Wahrheit ist zu verwirklichen, wie es der Einblick in all die Widersprüche der Situation zulässt.⁹⁵⁴ Wen wundert es, dass Buber sich mit dem Vorwurf, ein Situationsethiker zu sein, konfrontiert sah?

Ratzinger bezieht sich in keiner seiner Schriften ausdrücklich auf Bubers Ethikverständnis. Für ihn ist der Relativismus ein Schlüsselwort seiner Theologie und die herrschende Philosophie heute. Niemand darf mehr in Anspruch nehmen, bedauert er, den richtigen Weg zu kennen. Im politischen Bereich mag diese Konzeption weitgehend Recht haben; das Relative, die Konstruktion des freiheitlich geordneten Zusammenlebens der Menschen, kann nicht absolut sein.⁹⁵⁵ Der Staat vollendet sich im *bonum commune*, im Gemeinwohl seiner Bürger; in der Kirche geht es jedoch nicht um gemeinschaftliche Verwaltung eigener Werte und Güter, sie ist auf die Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi als eine für sich stehende Größe ausgerichtet.⁹⁵⁶ Christlicher Glaube ist Antwort auf das Wahrheitsdunkel unserer Zeit, er ist in seinem Kern das Sich-Zeigen der Wahrheit und darum Erlösung.⁹⁵⁷ „Absolutheitswahn“⁹⁵⁸ nennen Ratzingers Gegner dessen absolutistische Gottesvorstellungen. Im *Handbuch der Kirchenspaltung* polemisiert Franz Josef Weißenböck gegen Ratzingers Kampf gegen den Relativismus. Mit dem Begriff „Religionskomponisten“⁹⁵⁹ bezeichnet Weißenböck den zeitgenössischen Menschen, der sich seinen Glauben zusammenbastelt, wobei das Phänomen nicht auf Kirchen beschränkt bleibt. Statt die herrschende Entwicklung zu

⁹⁵² Ebd. S. 144.

⁹⁵³ Martin Buber: *Antwort*. S. 595.

⁹⁵⁴ Vgl. ebd. S. 618f.

⁹⁵⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 94f.

⁹⁵⁶ Vgl. Joseph Ratzinger: *Demokratisierung der Kirche?* In: Joseph Ratzinger und Hans Maier: *Demokratie in der Kirche*. Möglichkeiten und Grenzen. Limburg-Kevelaer 2000: Lahn Verlag. S. 7-46; S. 18.

⁹⁵⁷ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 55.

⁹⁵⁸ Franz Josef Weißenböck: *Handbuch der Kirchenspaltung*. Eine Provokation. Mit einem Vorwort von Weihbischof Krätzl und einem Gastkommentar von Walter Weiss. Wien-Klosterneuburg 2009: EDITION VABENE. S. 92.

⁹⁵⁹ Ebd. S. 112.

bejammern, wäre es an der Zeit, ihre positiven Seiten zu betrachten. Es ist erfreulich, wenn Menschen sich um Sinnfindung in ihrem Leben bemühen. Fängt Glaube nicht erst an, wahrhaft Glaube zu sein, wenn er frei und selbst konstruiert ist? Wie unendlich öde klingt ein großes Orchester, in dem alle nur den einen, immer denselben Ton spielen im Vergleich zur Polyphonie einer Symphonie, in der man aufeinander hören muss!⁹⁶⁰ „Ben 16“⁹⁶¹ erhebt die Bekämpfung des Relativismus zum Programm, so wie die Kirche zu allen Zeiten den Anspruch vertrat, für Gottes absolut geltendes Gebot zu stehen, selbst wenn *fiat lex, pereat mundus* der Fall sein sollte.⁹⁶² Papsttum ist, verteidigt Ratzinger noch als Kardinal das päpstliche Amt, Anwaltschaft des christlichen Gedächtnisses, es ist eine wiederkehrende Anamnese des Glaubens, die sich im ständigen Dialog von innen und außen entfaltet. Die Untrüglichkeit des christlichen Gedächtnisses lernt zwar dazu, unterscheidet aber zwischen dem, was Entfaltung des Erinnerns und was seine Zerstörung oder Verfälschung ist. Das ist der „wahre Sinn der Lehrgewalt des Papstes“⁹⁶³. Im Diskurs über die ethische Auffassung von Buber und Ratzinger kann keine Übereinstimmung gegeben sein, da Bubers Auffassung selbst heute noch bei Befürwortern seines Denkens große Ambivalenzen auslöst und Anlass zu ungeklärten Fragen bietet.⁹⁶⁴ *Alles oder nichts* gilt für Buber nicht; auf die Situationen kommt es an, die eben Widerspruch in sich tragen.

In zahlreichen Schriften betont Buber seine Zugehörigkeit zum Staat Israel und dessen Problematik⁹⁶⁵, Ratzinger wieder ist die Identität Europas mit seinen christlichen Werten ein Herzensanliegen und sieht sie in Gefahr.⁹⁶⁶ Ursache ist die Auflösung der Urgewissheiten des Menschen über Gott, über sich selbst und das Universum.⁹⁶⁷ Bereits in seiner ersten Stellungnahme zu Europa legt Ratzinger 1979 in Straßburg vier Thesen zu einem künftigen Europa vor. These eins lautet: „Konstitutiv für Europa ist von seinem Anfang in Hellas her die

⁹⁶⁰ Vgl. Franz Josef Weißenböck: *Handbuch der Kirchenspaltung*. S. 112f.

⁹⁶¹ Ebd. S. 124. (Weißenböck nennt Papst Benedikt XVI. im gesamten Buch „Ben 16“).

⁹⁶² Ebd. S. 124f.

⁹⁶³ Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. S. 118.

⁹⁶⁴ Vgl. u. a. Marvin Fox: *Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie*. S. 135-152. Maurice Friedman: *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*. S. 153-179. Gershom Scholem: *Judaica 1*. S. 197.

⁹⁶⁵ Vgl. dazu Martin Buber: *Ein Land und zwei Völker*.

⁹⁶⁶ Vgl. Joseph Cardinal Ratzinger: *Wendezeit für Europa?* Josef Clemens: *Der Europagedanke bei Joseph Ratzinger*. In: *Analecta segermitana XXXIV*. ASG Bildungsforum. Jahresempfang 2008. Düsseldorf 25. Januar 2008: o. Vlg.

⁹⁶⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. S. 83.

innere Zuordnung von Demokratie und Eunomie, von unmanipulierbarem Recht.“⁹⁶⁸ These zwei: „Wenn Eunomie Voraussetzung der Lebensfähigkeit von Demokratie (...) ist, dann ist wiederum grundlegende Voraussetzung der Eunomie die gemeinsame und für das öffentliche Recht verbindliche Ehrfurcht vor den sittlichen Werten und vor Gott.“⁹⁶⁹ Im Blick auf den noch real existierenden Sozialismus formuliert er die dritte These: „Die Absage an das Dogma des Atheismus als Voraussetzung des öffentlichen Rechts und der Staatsbildung und eine auch öffentliche anerkannte Ehrfurcht vor Gott als dem Grund von Ethos und Recht, bedeutet die Absage sowohl an die Nation als auch an die Weltrevolution als Summum bonum.“⁹⁷⁰ Schließlich fordert er in seiner vierten These: „Für Europa muss die Anerkennung und die Wahrung der Gewissensfreiheit, der Menschenrechte, der Freiheit der Wissenschaft und von daher die freiheitliche menschliche Gesellschaft konstitutiv sein.“⁹⁷¹ Wie nach dem Untergang der griechisch-römischen Welt die Entstehung Europas ein Werk des Christentums war, sollte das neue Europa seine Wurzeln im Christentum haben und damit in Verantwortung vor Gott stehen. Ratzinger geht auf die vielfältigen Einwände gegen den Gottesbezug und die Nennung der christlichen Wurzeln Europas in der Präambel der Europäischen Verfassung ein und präzisiert, dass es sich in der Frage der christlichen Wurzeln Europas um eine historische Tatsache handelt: Diese Wurzeln sind bleibende Quelle sittlicher Orientierung und der Identitätsfaktor Europas schlechthin.⁹⁷² Christliches Erbe Europas besteht in der von Jesus Christus vermittelten Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist: „Auf dieser Synthese beruht Europa.“⁹⁷³ Buber identifiziert sich mit dem Zitat, denn er bezieht sich auf das genuin Jüdische im Christentum, behauptet jedoch, dass keine der großen religiösen Lehren im Abendland entstanden ist. Das Abendland verarbeitete, was der Orient ihm darreichte, es nahm eine Anpassung an seine Denk- und Gefühlsformen vor. Europa hat Ideologien von unvergleichlicher Reinheit, Sicherheit und Geschlossenheit, es hat Dichtungen

⁹⁶⁸ Joseph Ratzinger: *Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten*. Florian Schuller (Hg.). Regensburg 2005: Friedrich Pustet Verlag. S. 134.

⁹⁶⁹ Ebd. S. 135.

⁹⁷⁰ Ebd. S. 136.

⁹⁷¹ Ebd. S. 137.

⁹⁷² Vgl. Joseph Ratzinger: *Europa in der Krise der Kulturen*. In: Marcello Pera und Joseph Ratzinger: *Ohne Wurzeln*. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg 2005: Sankt Ulrich-Verlag. S. 61-84; S. 68.

⁹⁷³ Joseph Ratzinger: *Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten*. S. 131.

von „heiliger Bildkraft“⁹⁷⁴, religiöse Genies von innerster Legitimität – doch alles wurde nur empfangen, getragen und kundgetan. Was ist es, was Europa fehlt? Was ist es, wessen es allezeit bedarf? Was konnte es nie aus sich erzeugen? So fragt Buber und antwortet gleichzeitig: „Was ihm fehlt, ist die Ausschließlichkeit der Kunde vom wahrhaften Leben, die eingeborne Gewißheit jenes ‚Eins tut not‘.“⁹⁷⁵ Die Lehren des Orients setzen nämlich das wahrhafte Leben als das fundamentale, das von nichts anderem abgeleitet und auf nichts anderes zurückzuführen ist – sie verkünden den Weg. Wer den Weg geht, geht in den Fußstapfen Gottes. Die jüdische Lehre von der Entscheidung und der Umkehr ist es, die als Forderung an jeden Menschen ergeht. Jedem, der das Rechte ergreift, stehen die Pforten des Gottesreichs offen. Erste große verbende Eigentümlichkeit der jüdischen Lehre ist die Alloffenheit, die zweite die Richtung auf die positive Tat. Von beiden Prinzipien war die urchristliche Bewegung getragen, durch deren Entwicklung die jüdische Lehre das geistige Schicksal des Abendlandes gestaltete. Synkretistisch vermischt, überwältigte die urchristliche Bewegung das Abendland, nahm vom Hellenismus mehr als Bilder und Worte an, das dauernd Zeugende im Christentum aber war jüdisches Urgut.⁹⁷⁶

In der Gewissensfrage stimmen Buber und Ratzinger teilweise überein: Das Gewissen kann irren, und daher muss der Mensch sich der Gnade anheim geben. Hört er auf sein Innerstes, handelt er im Sinne des „neuen Gewissens“⁹⁷⁷, so Buber;⁹⁷⁸ das Gewissen irrt nicht, denn ein irrendes Gewissen ist für Ratzinger bereits verformt und fehlgeleitet.⁹⁷⁹ Buber und Ratzinger meinen letztlich dasselbe: Das *neue Gewissen* ist eines, das die Stimme Gottes untrüglich vernimmt, sonst wäre es ein fehlgeleitetes und irrendes Gewissen.

⁹⁷⁴ Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 55.

⁹⁷⁵ „Eins tut not“ bedeutet, dass der Welt Schicksal von der Handlung des Handelnden in einem Maße abhängt, das keiner zu ermessen vermag. In: Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 55.

⁹⁷⁶ Vgl. Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 54ff.

⁹⁷⁷ Martin Buber: *Gottesfinsternis*. S. 144.

⁹⁷⁸ Vgl. Martin Buber: *Schuld und Schuldgefühle*. S. 68.

⁹⁷⁹ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*. S. 29-39.

Gleichklang zwischen beiden Denkern herrscht in der Frage der Schuld. Bubers „Erhellung“⁹⁸⁰ entspricht der christlichen „Confessio“⁹⁸¹, dem Vorgang der Erhellung entspricht auf der Ebene des Glaubens das Sündenbekenntnis. Es wird vom Menschen gesprochen, wenn er – um Versöhnung bittend – unmittelbar oder mittelbar vor Gott tritt. Das mag am jüdischen Versöhnungstag, dem Jom Kippur, geschehen oder im Flüstern des Beichtenden im Beichtstuhl. Im dialogischen Geschehen zwischen dem Bekennenden und seinem Gegenüber geschieht Vergebung.⁹⁸² An zwei Beispielen aus der Weltliteratur⁹⁸³, Dostojewskijs *Dämonen* und Kafkas *Prozeß*, demonstriert Buber, was passiert, sollte der ontische Charakter der Schuld geleugnet werden: Das Tor zur Selbsterhellung bleibt verschlossen. Das Schicksal beider Hauptfiguren in den Romanen ist durch ihr falsches Verhältnis zum Schuldigsein bestimmt. Christliche Confessio bedeutet Bekenntnis der Sünden und ist gleichzusetzen mit Selbsterkenntnis im Lichte Gottes. Bubers *Selbsterhellung* und die christliche *Erkenntnis im Lichte Gottes* sind deckungsgleiche Aspekte des Menschseins; sich Schuld einzugestehen, hat für den Menschen eine identitätsstiftende Qualität. Kann er das nicht, liegt die Schuld tiefer: nicht in einem jetzigen Akt, sondern in der „*Verwahrlosung meines Seins*, die mich stumpf gemacht hat für die Stimme der Wahrheit“⁹⁸⁴. Im Christlichen findet Ratzinger eine zweite Bedeutung für christliche Confessio, nämlich Gott dafür zu danken, dass er sich auch dann nicht zurückzieht, „wenn unserer Beziehung zu seiner Majestät etwas im Wege steht, (...), er kommt und nimmt uns an der Hand“⁹⁸⁵.

Die Vorstellung einer erkenntnistheoretischen Wahrheit weicht bei Buber dem Konzept einer sich in der Existenz zu bewährenden Wahrheit: „Es gibt diese Menschenseite der Wahrheit: in der menschlichen Existenz. Gott ist die Wahrheit, weil er ist, der einzelne ist die Wahrheit, weil er sich zu seiner

⁹⁸⁰ Martin Buber: *Schuld und Schuldgefühle*. S. 43.

⁹⁸¹ Papst Benedikt XVI: *Das Christentum ist keine Philosophie, sondern Einheit von Vernunft und Liebe*. In: *L'Osservatore Romano*. 16. Oktober 2009/Nr. 43. S. 13.

⁹⁸² Vgl. Martin Buber: *Schuld und Schuldgefühle*. S. 43f.

⁹⁸³ Den inneren Widerstand, Schuld zu bekennen, zeigt Buber an Hand zweier großer Werke der Weltliteratur in seinem Buch *Schuld und Schuldgefühle*: Fjodor Michailowitsch Dostojewskis *Die Dämonen* und Franz Kafkas *Der Prozess*.

⁹⁸⁴ Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. S. 120.

⁹⁸⁵ Papst Benedikt XVI: *Das Christentum ist keine Philosophie, sondern Einheit von Vernunft und Liebe*. S. 13.

Existenz findet.“⁹⁸⁶ Ausschließlich das Gute kann mit ganzer Seele getan werden⁹⁸⁷ heißt im dialogischen Verständnis Bubers, dass erst in der Zuwendung zum Du und darüber hinaus zum *ewigen Du* die Wahrheit menschlichen Tuns erkannt wird. In der Menge ist dies nicht möglich, sie ist nicht auf der gleichen Ebene mit der Wahrheit, sie ist „Nichtwahrheit“⁹⁸⁸. Wahres Tun resultiert aus der Zuwendung zum Anderen, denn der Dialog mit dem Anderen bedeutet, auf dessen Dasein zu hören; in der Beziehung zum Anderen wirkt man daran mit, dass der Andere *er selbst* sein oder werden kann.⁹⁸⁹ Wer im Grundwort Ich-Du steht, ist allein befähigt, die menschliche Seite der Wahrheit zu verwirklichen; Handeln aus dem Grundwort Ich-Du ist ein durch und durch ethisches Verhältnis. Wahrheit kommt nicht vom Menschen selbst, die Wahrheit ist Gottes allein. Aber es gibt eine menschliche Wahrheit, und die ist: der Wahrheit ergeben sein.⁹⁹⁰

Jesus als Wahrheit in Person und als Wegweiser des Menschseins ist die Antwort auf die Wahrheitsfrage in der christlichen Konzeption, mit der Ratzinger naturgemäß übereinstimmt. Im Entwurf der Demokratien sind alle menschlichen Wege zur Wahrheit bruchstückhaft; im Dialog wird nach Gemeinsamkeiten und Mehrheiten gesucht. Christlicher Anspruch auf Wahrheit gilt aus dieser Perspektive als fundamentalistisch. Dialog – der inflationär verwendete Begriff – bedeutet im relativistischen Verständnis, andere Religionen auf dieselbe Stufe wie das Christentum zu stellen. Wahrheit kann erkannt werden, formuliert Ratzinger, wenn der Mensch an das Wort Jesu glaubt. Falsche Demut, die Wahrheit könne letztlich vom Menschen nicht entdeckt werden, ist nicht angebracht. Mit dem Absolutheitsanspruch auf die Wahrheit in Jesus Christus erteilt Ratzinger zumindest dem Dialog über den Wahrheitsbegriff mit anderen Religionen eine implizite, klare Absage.⁹⁹¹

⁹⁸⁶ Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 211.

⁹⁸⁷ Vgl. Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 63f.

⁹⁸⁸ Vgl. Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. S. 237.

⁹⁸⁹ Vgl. Thomas Reichert: *Nachwort*. Wahrheit und Leben. In: Martin Buber: *Recht und Unrecht*. S. 75-87; S. 80f.

⁹⁹⁰ Vgl. Martin Buber: *Recht und Unrecht*. S. 16.

⁹⁹¹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. S. 97.

3. 8 Adonai chésed/Deus caritas est

Adonai chésed (Gott ist die Liebe) ist eine willkürliche Übersetzung ins Hebräische und scheint in dieser Form im Alten Testament nicht auf. *Deus caritas est* hingegen ist die Quintessenz der Theologie des Neuen Testaments, formuliert in 1Joh 4,16 als eine Kurzformel des Glaubens, die nicht reduziert, sondern konzentriert.⁹⁹² In *Deus caritas est* unterscheidet Ratzinger zwischen *Eros*, *Agape* und *Caritas*, wobei Eros als Darstellung der weltlichen Liebe gilt,⁹⁹³ Agape zum eigentlichen Kennwort für das biblische Verständnis von Liebe wurde⁹⁹⁴ und Caritas den Liebesdienst der Kirche bezeichnet.⁹⁹⁵ Im Alten Testament gibt es ebenfalls mehrere Wörter und Bedeutungen für den Begriff *Liebe*, der mit *dodim*, *ahaba* und *chesed* in den Texten aufscheint. Mit *dodim*, einem Pluralwort, wird eine noch unbestimmt suchende Liebe ausgedrückt,⁹⁹⁶ so in Hos 11,1, wenn Gott an die frühen Tage denkt, als er Israel noch jung in der Wüste fand.⁹⁹⁷ *Ahaba*, das in der griechischen Übersetzung mit dem ähnlich klingenden Wort Agape übersetzt ist, löst den Begriff *dodim* ab⁹⁹⁸ und bedeutet die findende, sorgende Liebe.⁹⁹⁹ Als neuen geschichtstheologischen Begriff führt Hosea das Wort *chesed* ein, das keine wortgetreue deutsche Entsprechung hat. Von Seiten Gottes ist *chesed* erwählende Liebe und Bundesgnade, von Seiten des Volkes Gegenliebe und Bundestreue. Ein noch so prunkvoller Gottesdienst ist sinnlos, wird der Bund gebrochen,¹⁰⁰⁰ „denn Liebe wollte ich und nicht Schlachtopfer“¹⁰⁰¹ (Hos 6,6). Da das Vokabular der hebräischen Bibel nur 7706 Wörter umfasst, besitzen die meisten Wörter eine vielschichtige Bedeutungsbreite, die sich gegen eine vereinheitlichte

⁹⁹² Vgl. Thomas Söding: *Gott ist die Liebe*. In: Thomas Söding (Hg.): *Der lebendige Gott*. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag. Münster 1996: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co. S. 306-357; S 357.

⁹⁹³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 18.

⁹⁹⁴ Vgl. ebd. S. 16.

⁹⁹⁵ Vgl. ebd. S. 47.

⁹⁹⁶ Vgl. ebd. S. 16.

⁹⁹⁷ Vgl. Wolfgang Treitler: *Liebe und Liebe*. S. 11.

⁹⁹⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 16.

⁹⁹⁹ Vgl. Wolfgang Treitler: *Liebe und Liebe*. S. 11.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Claus Schedl: *Geschichte des Alten Testaments*. IV. Bd. Das Zeitalter der Propheten. Die Propheten Amos, Hosea, Jesajah, Michah. Jeremjah, Ezechiel. Innsbruck.Wien.München 1962: Tyrolia-Verlag. S. 177.

¹⁰⁰¹ Rita Maria Steurer: *Das Alte Testament*. S. 25.

Übersetzung sperrt; *chesed* heißt Liebe und Bundestreue sowie unter anderen Huld, Gnade,¹⁰⁰² Gunst, Frömmigkeit.¹⁰⁰³

Benedikt XVI. nimmt in *Deus caritas est* Bezug auf das Judentum, will sammeln und zusammenfügen, was zusammengehört, betont die „innere Durchdringung der beiden Testamente“¹⁰⁰⁴ und findet sein Fundament im zentralen Bekenntnistext Israels seit Urzeiten: „Höre Ji[srael: ER unser Gott, ER einer! Liebe denn IHN deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht.“ (*Reden*, 6,4-5). Das Alte Testament gebietet nicht bloß die Liebe zu Gott, in *Er rief* 19,18 ist bereits die Nächstenliebe geboten: „Halte lieb deinen Genossen, dir gleich. ICH bins.“ Allerdings wird der Begriff *Nächster* im Alten Testament auf den Volksgenossen und den im Land ansässig gewordenen Fremden bezogen, sagt Ratzinger, für den der Unterschied im Neuen Testament darin besteht, dass der Samariter ein Volksfremder ist und jedem hilft, der ihn braucht. Trotz der Ausweitung auf alle Menschen universalisiert, bleibt der Begriff *Nächster* konkret, ist nicht indifferent und Ausdruck einer unverbindlichen Fernstenliebe, er verlangt persönlichen Einsatz hier und jetzt.¹⁰⁰⁵ Buber interpretiert *Er rief* 19,18 im Sinne des Samariter-Prinzips: „Du sollst deinem Genossen – das heißt jedem Menschen, dem du auf dem Weg deines Lebens begegnest – Liebe erweisen als einem dir Gleichen.“¹⁰⁰⁶ „Liebet den Gast“, steht in *Reden* 10,19 geschrieben, „denn Gastsassen wart ihr im Land Ägypten.“

Es ist Auftrag an Israel, mit der Verwirklichung der Gerechtigkeit und Liebe Gottes auf Erden zu beginnen. Letztlich sind bei Buber die Liebe zum Schöpfer und die Liebe zu seiner Schöpfung eins.¹⁰⁰⁷ Ratzinger steht im völligen Einverständnis mit Buber: Gott liebt Israel, und seine Liebe ist eine wählende. Aus allen Völkern wählt er Israel und liebt es. Die Liebesgeschichte zwischen Gott und Israel besteht darin, dass Gott Israel die Tora gibt und seinem Volk die

¹⁰⁰² In der „Thronwagenmystik“ steht *hesed* an IV. Stelle unter den zehn Sephirot. (Vgl. Claus Schedl: *Talmud Evangelium Synagoge*. Parallelen zwischen Talmud und Evangelium. Innsbruck.Wien.München 1969: Tyrolia Verlag. S. 93f).

¹⁰⁰³ Pinchas Lapide: *Ist die Bibel richtig übersetzt?* Bd. 1. 6. Aufl. Gütersloh 1986: Gütersloher Verlagshaus. S. 53.

¹⁰⁰⁴ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 29.

¹⁰⁰⁵ Vgl. ebd. S. 33.

¹⁰⁰⁶ Martin Buber: *Die heimliche Frage*. S. 168.

¹⁰⁰⁷ Vgl. ebd. S. 165f.

Augen auftut für das wahre Wesen des Menschseins.¹⁰⁰⁸ In *Abot*¹⁰⁰⁹ III 14, auf die sich Buber bezieht und die darauf hinweist, dass Israel unter allen Völkern Gottes unvergängliche Liebe erfährt,¹⁰¹⁰ spricht Rabbi Akibah: „Geliebt ist Israel, (...): es ward ihm offenbart, dass sie des Ortes Söhne sind; (...): Söhne seid ihr eures Gottes JHWH, Geliebt ist Israel: ein kostbares Gefäß ward ihm gegeben!“¹⁰¹¹ Schedl interpretiert Rabbi Akibah: Was ist der Mensch? Der Mensch ist ein Geliebter – das ist die Antwort auf das Rätsel seines Wesens. Der Seinsgrund des Menschen liegt in der Liebe Gottes und kulminiert im *Amor ergo sum* und nicht, wie Descartes meinte, im *Cogito ergo sum*. Israels Existenzgrund liegt in der auserwählenden Liebe Gottes. Das *kostbare Gefäß* ist die Tora, die aus Liebe gegeben wird. Israel hält mit der Tora das kostbare Gefäß der Wertschöpfung in Händen, eine Auszeichnung, die in der Liebe Gottes begründet ist.¹⁰¹² Bei Ratzinger findet sich Gegensätzliches: „Jesus hatte die undoktrinale Botschaft von der Liebe ausgerufen, und darin lag die große Revolution, mit der er den Panzer der pharisäischen Orthodoxie sprengte, anstelle der unduldsamen Rechtgläubigkeit die Einfachheit des Vertrauens auf den Vater, des Bruderseins der Menschen und des Berufenseins zur einen Liebe setzte.“¹⁰¹³ Wer die Liebe hat, hat alles, ist die Antwort des Neuen Testaments auf die Frage, was ein Mensch haben muss, um Christ zu sein. Erfahrungsgemäß ist jede menschliche Liebe unzulänglich (vgl. *Röm* 3, 23), daher deckt Christus mit dem Überschuss seiner stellvertretenden Liebe das Defizit ab:¹⁰¹⁴ „Die ganze Menschheit lebt von der Liebestat Jesu Christi, von dem ‚Für‘, in das er sein Leben hineingestellt hat (...).“¹⁰¹⁵ Es ist unerheblich, ob die Menschheit es weiß oder nicht, ob sie es will oder nicht. Damit wäre Buber keineswegs einverstanden: Der Christ findet vom Kreuz her¹⁰¹⁶ den Weg seines Lebens und Liebens,¹⁰¹⁷ für Buber ist alles Mittel

¹⁰⁰⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 23f.

¹⁰⁰⁹ *Abot* (avot) – Sprüche der Väter – ist ein Traktat der Mischna.

¹⁰¹⁰ Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 146.

¹⁰¹¹ Claus Schedl: *Talmud Evangelium Synagoge*. S. 136f.

¹⁰¹² Vgl. ebd. S. 137ff.

¹⁰¹³ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 187.

¹⁰¹⁴ Vgl. Joseph Ratzinger: *Das neue Volk Gottes*. S. 169f.

¹⁰¹⁵ Ebd. S. 173.

¹⁰¹⁶ Der Koran ist, außer dem Neuen Testament, die einzige Heilige Schrift einer Weltreligion, in der Jesus eine wichtige Rolle spielt. Das unterscheidet den christlich-islamischen Dialog vom jüdisch-christlichen. Allerdings glauben die Muslime nicht an Jesu Kreuzigung: „Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt.“ (Sure 4,157). (Rudi Paret [Übers.]: *Der Koran*. S. 76).

¹⁰¹⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 30.

– so Jesus, so das Kreuz – Hindernis: „Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung.“¹⁰¹⁸

„Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen (...).“¹⁰¹⁹ Buber und Ratzinger unterstreichen die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe. Übereinstimmung herrscht zwischen ihnen in der Aussage, dass Nächstenliebe ein Weg ist, um Gott zu begegnen.¹⁰²⁰ Buber: „Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an.“¹⁰²¹ Eingeschränkt lässt Buber ein Mittel gelten, obwohl er sagt, dass Begegnung nur geschieht, wenn alle Mittel zerfallen sind: „Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen, und die Unerfülltheit. Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder und vollendet sich an keiner. Es vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.“¹⁰²²

Im *Gleichnis vom verlorenen Sohn* (Lk 15,11-32) stellt Ratzinger seine kontroversielle Sichtweise dar: Als der verlorene Sohn reumütig nach Hause zurückkommt, bereitet der Vater für ihn ein Fest. Der daheim gebliebene Sohn, der Gehorsame, ist eifersüchtig und darüber böse. Er weiß nichts von der Wandlung des Bruders, von seiner Umkehr, er sieht nur das Unrecht und sagt zum Vater: „So viele Jahre diene ich dir, und niemals übertrat ich dein Gebot.“ (Lk 15, 29). Unmut und Zorn des gehorsamen Bruders belegen, so Ratzingers psychologische Deutung, dass wohl auch er im Stillen von einer Freiheit ohne Grenzen geträumt hatte und in seinem Gehorsam verbittert wurde. Exegeten beziehen die Zwei-Brüder-Thematik auf das Zueinander von Juden und Heiden. Im lasterhaften, von Gott weit weggegangenen Sohn erkennen sie die Welt des Heidentums, dem Jesus die Tür zur Gottesgemeinschaft der Gnade öffnet. Im zu Hause gebliebenen Bruder sehen sie das Volk Israel, das mit Recht von sich sagen kann, viele Jahre in Gehorsam gedient zu haben, ohne dabei die Gebote zu übertreten. Der Vater bestätigt ausdrücklich die Sohnschaft des Daheimgebliebenen: „Kind, du bist immer bei mir, und all das Meine ist dein.“

¹⁰¹⁸ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 19.

¹⁰¹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. S. 34.

¹⁰²⁰ Vgl. ebd. S. 35.

¹⁰²¹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 91.

¹⁰²² Ebd. S. 91.

(Lk 15,31). Jesus zielt in seiner Gleichnis-Rede nicht einfach auf Israel, er spricht die spezifische Gefährdung aller Frommen an, die mit Gott im Reinen zu sein scheinen. Für sie ist Gott vor allem Gesetz, sie sehen sich in einem Rechtsverhältnis zu Gott.¹⁰²³ Gott ist aber größer: „Sie müssen sich vom Gott-Gesetz zum größeren Gott, zum Gott der Liebe bekehren. Dann werden sie ihren Gehorsam nicht aufgeben, aber er wird aus tieferen Quellen kommen und daher größer, offener und reiner, aber vor allem auch demütiger sein.“¹⁰²⁴ Ob Ratzinger damit das Judentum meint, ist nicht eindeutig erkennbar, denn er zählt sich letztlich zur Gruppe der Daheimgebliebenen, die ja laut Exegese das Volk Israel sind: „So redet mit dem Gleichnis der Vater durch Christus uns, den Daheimgebliebenen, zu, damit auch wir uns wahrhaft bekehren und unseres Glaubens froh werden.“¹⁰²⁵ Ist die Auffassung von *jüdischer Gerechtigkeitsethik* und *christlicher Liebesethik* überhaupt gerechtfertigt? Eine Entgegensetzung beider Begriffe ist längst Allgemeingut geworden; für Heinz Kremers¹⁰²⁶ entbehrt die Konfrontation einer Religion der Nächstenliebe mit einer Religion der Gerechtigkeit jeder Grundlage. In der hebräischen Bibel wie im Neuen Testament gibt es genügend Belegstellen dafür, dass von den Menschen Gerechtigkeit und Nächstenliebe gefordert werden.¹⁰²⁷ Sogar die Feindesliebe ist bereits im Alten Testament geboten: „Wenn Hunger hat dein Feind, dann speise ihn mit Brot, und wenn ihn dürstet, tränke ihn mit Wasser!“ (Spr 25,21). Natürlich kennt Buber das konventionell-christliche Bild des Christentums vom Judentum, in dessen Ursprung die Absicht steht, die neue Religion als eine Erlösung vom Joch der alten aufzuzeigen. Danach würde auf einen Gott der Gerechtigkeit ein Gott der Liebe folgen.¹⁰²⁸

Komparative Quintessenz zwischen *Adonai chesed* und *Deus caritas est* liegt in Bubers *Ich und Du*; Bubers Akzent weist Unterschiedlichkeiten zu Ratzinger auf: Nicht Aussagen, wer oder was Gott ist, sind für ihn von Bedeutung, wichtig ist, was in der Gottesbegegnung erfahren wird. Nicht nach Gott wird gefragt,

¹⁰²³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 249ff.

¹⁰²⁴ Ebd. S. 251.

¹⁰²⁵ Ebd. S. 252.

¹⁰²⁶ Für seinen intensiven Einsatz für den christlich-jüdischen Dialog und die deutsch-jüdische Verständigung wurde Heinz Kremers 1986 die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen.

¹⁰²⁷ Vgl. Heinz Kremers: *Eigenart und Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs der Gegenwart vor seinem historischen Horizont*. In: Heinz Kremers/Julius H. Schoeps (Hg.): *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*. Stuttgart. Bonn 1988: Burg Verlag. S. 9-20; S. 13ff.

¹⁰²⁸ Vgl. Martin Buber: *Die heimliche Frage*. S. 163.

sondern nach der Beziehung zu ihm; davon ist zu reden, was Gott in seiner Beziehung zu einem Menschen ist. Was der Mensch in Beziehung erfährt, kann er sagen, jedoch nicht sagen, was Gott ist.¹⁰²⁹ „Die Gottesbegegnung widerfährt dem Menschen nicht, auf daß er sich mit Gott befasse, sondern auf daß er den Sinn an der Welt bewähre.“¹⁰³⁰ Der „gottsüchtige Mensch“¹⁰³¹ macht in der Rückbiegung Gott zum Gegenstand. Und doch muss der Mensch, um zu antworten, von Gott reden, er *muss* Gott zu einem Es machen, um über ihn sprechen zu können.¹⁰³² Gott als Er oder als Es zu bereden, ist immer allegorisch; unser Wesen nötigt uns, das ewige Du in die „Eswelt“ und „Esrede“ zu ziehen.¹⁰³³ „Sprechen wir aber Du zu ihm, dann ist die ungebrochene Wahrheit der Welt von sterblichem Sinn gewortet.“¹⁰³⁴ Alle Gottesnamen bleiben geheiligt, weil in ihnen nicht bloß *von* Gott, sondern auch *zu* ihm geredet wird. Wer das Wort Gott spricht und wirklich Du im Sinn hat, spricht das wahre Du seines Lebens an.¹⁰³⁵ Liebe ist für Buber und Ratzinger das Ja zum Du, aus dem das Ich sich neu hervorbringt, sie ist das Ja des Seindürfens, sie ist das Himmelsbrot des Selbstseins. *Gott ist die Liebe* findet mit Sicherheit Bubers Einverständnis, der Gott erfahren, ihm begegnen, mit ihm in Beziehung treten will – hin zum ewigen Du. Was immer und wo immer Gott sein mag, er wird in menschlicher Liebe erfahren. Die Liebe der Menschen zu den Menschen ist das Gute. Wenn Gott allmächtig ist, ist er es in und durch die Macht menschlicher Liebe im immerwährenden Dialog miteinander.

¹⁰²⁹ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 157.

¹⁰³⁰ Ebd. S. 136.

¹⁰³¹ Ebd. S. 137.

¹⁰³² Vgl. ebd. S. 137.

¹⁰³³ Vgl. ebd. S. 119.

¹⁰³⁴ Ebd. S. 118.

¹⁰³⁵ Vgl. ebd. S. 91f.

Teil 3

Dialogische Unsterblichkeit

1. Martin Buber – Verwirklichung der Gottesherrschaft

1.1 Messianismus – Königtum Gottes

Worin sich Menschsein gründet, ist für Buber vorrangig. Insofern es Welt gibt, gibt es den sie bedingenden Menschen im Sinne einer in die Wirklichkeit gekommenen Kategorie. Nirgendwo ist der Mensch anzutreffen, ohne dass ihm in irgendeiner Weise neben dem Bekannten das Unbekannte gegenüber stünde. Erschließt sich einem Seienden ein Seinszusammenhang, ist Welt. Das gilt für das Verhältnis des Menschen zur Zeit ebenso wie zum Raum: Handelnd befasst sich das Tier mit der Zukunft seiner Jungen, aber der Mensch imaginiert sie; der gepflanzte Baum wurzelt in der Zeitwelt, und wer den ersten Baum pflanzt, ist eben der, der den Messias erwarten wird.¹⁰³⁶

Erlösung ist das letzte Wort in Bubers *Ich und Du*.¹⁰³⁷ In all seinen Schriften spielt der messianische Gedanke eine herausragende Rolle, ob in den biblischen oder chassidischen Büchern, ob in den philosophischen oder politischen Abhandlungen. Messianischer Glaube entsteht für ihn in jenem Augenblick, als das Volk Israel seinem Gott nicht mehr bedingungslos folgt, vielmehr wie andere Völker Führer haben will. Als das Volk schließlich einen König erhält, gibt es nach Buber immer noch keinen messianischen Glauben, weil alle Hoffnung Geschichtshoffnung ist. Messianischer Glaube entwickelt sich erst, indem die Geschichtshoffnung des Volkes oft enttäuscht wird – der Glaube bemächtigt sich der Zukunft als der unbedingten Geschichtswende:¹⁰³⁸ „Das echte eschatologische Glaubensleben ist (...) aus dem echten geschichtlichen Glaubensleben geboren.“¹⁰³⁹

¹⁰³⁶ Vgl. Martin Buber: *Urdistanz und Beziehung*. S. 14f.

¹⁰³⁷ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 141.

¹⁰³⁸ Vgl. Franz von Hammerstein: *Das Messiasproblem bei Martin Buber*. Stuttgart 1958: Verlag W. Kohlhammer GmbH. S. 17f.

¹⁰³⁹ Martin Buber: *Königtum Gottes*. 3. Aufl. Heidelberg 1956: Verlag Lambert Schneider. S. XI.

Der Messianismus, Idee der absoluten Zukunft, die aller Realität der Vergangenheit und Gegenwart als das wahre und vollkommene Leben gegenüber steht, ist die am tiefsten originale Idee des Judentums.¹⁰⁴⁰ Israels Messiasgestalt wandelt sich in der vorchristlichen Zeit im Zusammenhang mit Volkskrisen und Leidenszeiten, ohne dass die neue Figuration die ältere verdrängt. In ihrer ersten Gestalt ist sie erfüllender König,¹⁰⁴¹ entstanden aus der Betrachtung geschichtlicher Wirklichkeit in der prophetischen Perspektive.¹⁰⁴² Messias, der Gesalbte JHWH's, heißt in Israel König, er ist der Empfänger der sakramentalen Ölsalbung im Namen Gottes. Mit dem Zusammenbruch des jüdischen Königtums wird die alte messianische Hoffnung problematisiert, zwar nicht vernichtet, doch eine neue Gestalt, der *Knecht*, tritt auf; er ist von Leid und Not geprägt wie das Volk selbst in der Verbannung.¹⁰⁴³ Sein Auftrag umfasst zwei Funktionen: Leiden und messianische Erfüllung. Der Knecht der Leidenszeit nimmt in seinem gegenwärtigen Leben der prophetischen Verborgenheit die Sündenlast der ganzen Völkerwelt auf sich: „(...) er, der Schuldfreie, entschuldet sie und ermöglicht dadurch den baldigen Durchbruch der Erlösung (...).“¹⁰⁴⁴ Die messianische Erfüllung ist einer anderen offenbaren Erscheinung des Knechts vorbehalten. Beide Gestalten, die vorexilische des Königs und die exilische des prophetischen Knechts, haben gemeinsam, dass der messianische Mensch ein aufsteigender und nicht ein niedersteigender ist. Er tritt aus der Menschenschar hervor, Gott erwählt ihn, der Auftrag wird ihm irdisch erteilt, er ist nicht vom Himmel zur Erde entsandt. Für den prophetischen Menschen gilt wie für den messianischen, dass er seine Sendung als Berufung erfährt; er ist sich bewusst, schon vor seiner Geburt von Gott *erkannt* worden zu sein: „Noch ehe ich dich gebildet im Mutterleib, habe ich dich ausersehen, ehe du aus dem

¹⁰⁴⁰ Vgl. Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. S. 91.

¹⁰⁴¹ Vgl. dazu die Kapitel *Göttlicher und menschlicher König* und *Die theopolitische Stunde*. In: Martin Buber: *Der Glaube der Propheten*. 2. Aufl. Heidelberg 1984: Verlag Lambert Schneider GmbH.

¹⁰⁴² Vgl. Friedrich Wolfram: *Einführung in die Religionsphilosophie: Eschatologie*. Skriptum zur Vorlesung im WS 1996/96. O. O. S. 81. Der altorientalische Messiasgedanke hängt mit dem Königsgedanken und dem Glauben an vergöttlichte Kulturbringer oder Vegetationsgötter zusammen. Von der Person der jeweiligen Herrscher wird die Garantie höheren Lebens für Natur und Menschheit abgeleitet. Die Salbung der Könige war ein im ganzen alten Orient gebräuchlicher Ritus. Davids Königsherrschaft bedeutet eine neue Stufe der Entwicklung; seine Dynastie bleibt für immer mit der Hoffnung Israels verbunden. In: Vgl. ebd. S. 81.

¹⁰⁴³ Die Eigenstaatlichkeit verschwand im babylonischen Exil. In dieser Zeit des Untergangs wird eine zweite Messiasgestalt enthüllt, die wie das Volk selber von Leid und Not geprägt ist: die Gestalt des Ebed Jahwe (Gottesknecht). Eine weitere Metamorphose des Messias ist der *Menschensohn*. In: Vgl. ebd. S. 83.

¹⁰⁴⁴ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 117.

Mutterschoß kamst, habe ich dich geweiht, dich zum Völkerpropheten bestimmt.“ (*Jer* 1,5). *Deuterojesaja*¹⁰⁴⁵ denkt die erfüllende Erscheinung des Gottesknechts gleichermaßen nicht als eine vom Himmel zur Erde entsandte. Mit der zweiten Volkskrise und Leidenszeit kommt es zur Veränderung, es taucht der Gedanke auf, dass die Erde nicht mehr von der Erde aus erlöst werden kann. Der *Menschengleiche*, der eschatologische Vertreter Israels, wird schon vor der Weltschöpfung erwählt. Schließlich entwickelt sich in der dritten nachexilischen *Metamorphose* des Messias der deuterojesajanische Knecht in seiner erfüllenden Erscheinungsform zum „Menschensohn“¹⁰⁴⁶ (*Dan* 7,13), der – vom Himmel niedergestiegen – „das Licht der Völker“¹⁰⁴⁷ (vgl. *Hen*, 48,11-14) sein wird. In einer Fortbildung der deuterojesajanischen Konzeption ist der Aufsteigende mit dem Niedersteigenden zu einer irdisch-himmlischen Lebenszweiheit verwoben.¹⁰⁴⁸ „Diese findet Jesus in der Volksvorstellung vor, und so scheint er in einer persönlichen Krisis seine eigene Gegenwart und Zukunft zu fassen, Leidensdienst der Bereitung und Herrlichkeitsdienst der Erfüllung.“¹⁰⁴⁹

Zwischen Schöpfung und Erlösung steht der gelebte Augenblick – nicht *zwischen* beiden, sondern *in* beiden zugleich – und ist in seiner Wirkungsmacht an die Erlösung geknüpft. Wie Schöpfung nicht bloß einmalig ist, ist Erlösung nicht bloß einmalig im Ende, sie ist *allmählich* in der ganzen Zeit. Nicht auf Vollendung hin, in sich ist der erlöserische Augenblick wirklich. Jeder Mensch hat in der Zeitenfolge – in den großen Weg der Welt an seinen Ort gefügt – Teil am Geheimnis der Erfüllung. Das ist kein mystisches Zeitlos-Werden des Nu, es ist ein Zeitvoll-Werden: Im verschwebenden Bruchteil der Zeit kündigt sich ihre Fülle an. Aus der Erlösung des Alltags wächst der All-Tag der Erlösung, beschreibt Buber den Irrtum, den jüdischen Messianismus im Glauben an ein

¹⁰⁴⁵ Im Buch Isaias wird der Text ab Kap. 56,1 einem „anderen“ Isaias zugesprochen. Am 29. Juni 1908 sprach sich die päpstliche Bibelkommission dahin aus, dass die bisher für die Annahme eines zweiten Isaias angeführten Gründe unzureichend sind. (Vgl. *Die Bibel*. S. 685).

¹⁰⁴⁶ „Ich schaute in den Nachtgesichten und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer, der aussah wie ein Menschensohn.“ *Dan* 7,13.

¹⁰⁴⁷ Der vom Himmel niedergestiegen ist „(...) mit Säulen aus Feuer und Gewölk, Säulen aus Flamme(n), mit Blitzen von Licht (...)“ (Vgl. Helmut Hofmann: *Das sogenannte Henochbuch* [3 Henoch]. Von Hugo Odeburg zum erstenmal ins Deutsche übersetzt. Königstein/Ts., Bonn 1984: Peter Hanstein Verlag. S. 65).

¹⁰⁴⁸ Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 117ff.

¹⁰⁴⁹ Ebd. S. 119.

endzeitliches Ereignis und an eine einzelne Menschengestalt als Mitte des Ereignisses zu binden.¹⁰⁵⁰

Buber bezeichnet die Begebenheiten der automessianischen Epoche des jüdischen Erlösungsglaubens als ein „Fehlgeschehen“¹⁰⁵¹. Mit Sabbatai Zwi oder Jakob Frank gab es nur ein Weitergehen in Verderben, in Untergang, in jene Katastrophe, die sich zwischen Gott und Israel ereignete. Durch sie erfährt die Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit eine schwere Verletzung, denn die scheinbare Nähe enthüllt sich als Missbrauch zwischen dem Oben und Unten. Baalschem Tow, der Gründer des Chassidismus, bringt die Wende, er bringt Erneuerung in die Welt und nicht Erlösung und hilft mit, nach Wahn und Lüge der automessianischen Zeit die Erlösung vorzubereiten, weil allem Menschentum die mitwirkende Kraft zugeteilt ist; alle Zeit ist erlösungsunmittelbar, alles Handeln um Gottes willen darf messianisches Handeln heißen.¹⁰⁵² In der jüdischen Lehre ist der Mensch der Helfer Gottes; um des Gott-wählen-Könnens ist die Welt erschaffen, die Sphären sind auseinander getrennt, damit der Mensch sie einander wieder nähere; von ihm, von *unten* muss der Antrieb zur Erlösung ausgehen,¹⁰⁵³ und „die Gnade ist Gottes *Antwort*“¹⁰⁵⁴. Aus diesem Grund wird das Judentum nie einen Menschen als den gekommenen Messias anerkennen und nicht aufhören, vom Menschen Erlösung zu erwarten; es ist des Menschen Sache, Gottes Macht in der Erdenwelt zu begründen.¹⁰⁵⁵ Aus Menschenhand will Gott die Krone des Königs der Welt entgegen nehmen.

Darum sind alle Berechnungen der Endzeit falsch und alle Bemühungen, den Messias zu bringen, müssen mißglücken. Ja, all dies lenkt von dem einen ab, worauf es ankommt: durch unsre Umkehr die Schechina Ihm wieder zuzuführen. Wohl ist da ein Geheimnis. Aber wer es kennt, kann es nicht kundtun, und wer es kundzutun vorgibt, erweist, daß er es nicht kennt. Und wohl ist da ein Wunder. Aber wer es vollbringen will, verfehlt es. Nur wer sich seiner nicht unterfängt, darf hoffen, daran teilzuhaben. Die Erlösung ist nah. Es hängt nur noch an unserer Umkehr.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁰ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 25ff.

¹⁰⁵¹ Ebd. S. 30.

¹⁰⁵² Vgl. ebd. S. 30ff.

¹⁰⁵³ Vgl. ebd. S. 102.

¹⁰⁵⁴ Ebd. S. 102.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Martin Buber: *Der Heilige Weg*. S. 89.

¹⁰⁵⁶ Martin Buber: *Gog und Magog*. Eine chassidische Chronik. 4. Aufl. Gerlingen 1993: Lambert Schneider Verlag. S. 299.

Die jüdische Messias-Idee ist eine Idee der Umwandlung, wie der Psalmist sie erbittet: „Ein reines Herz erschaffe mir, Gott, und gefestigten Geist mach neu in meiner Brust!“ (Ps 51,12). In einer chassidischen Erzählung kommt das jüdische Messias-Verständnis zum Ausdruck:

Zur Zeit, da Rabbi Menachem im Lande Israel wohnte, ereignete es sich, daß ein törichter Mann, ohne bemerkt zu werden, den Ölberg bestieg und vom Gipfel aus in die Schofarposaune stieß. Im aufgeschreckten Volk sprang die Kunde um, dies sei das Schofarblasen, das die Erlösung verkündigt. Als das Gerücht zu den Ohren Rabbi Menachems kam, öffnete er das Fenster, sah in die Welt hinaus und sprach: „Da ist keine Erneuerung.“¹⁰⁵⁷

Buber bringt es auf den Punkt: „Der archimedische Punkt, von dem aus ich an meinem Orte die Welt bewegen kann, ist die Wandlung meiner selbst; (...).“¹⁰⁵⁸ In der Umwandlung allein wurzelt die Erlösungsidee des Juden Jesus, aus ihr schöpft das messianische Ideal des Judentums seine Menschlichkeit. Als sich in der jüdischen Mystik der ursprüngliche Charakter der Gottesidee wandelte und die weltliche Dualität in Gott selbst hineingetragen wurde, gestaltete sie sich allmählich „zur Idee der Erlösung Gottes durch die Kreatur: dadurch, daß jede Seele aus ihrer Zweiheit zur Einheit kommt, daß jede Seele eins wird in sich, wird Gott eins in sich“¹⁰⁵⁹. Israel sieht die gläubige Erwartung auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes gegeben; es gründet sein Wissen darauf, dass es ihm allein anvertraut wurde. In *Königtum Gottes* schreibt Buber: „Der messianische Glaube Israels ist, (...), seinem zentralen Gehalt nach das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes.“¹⁰⁶⁰

1.2 Eschaton – Sei Ganz!

In der großen jüdischen Glaubensbewegung des Chassidismus zeigt sich unmittelbar, dass die Menschenseele als Ganzes in der Kommunion mit der Ganzheit des Seins leben kann – als einzelne Seele und eine zur Gemeinschaft

¹⁰⁵⁷ Martin Buber: *Die Erzählungen der Chassidim*. S. 298.

¹⁰⁵⁸ Martin Buber: *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*. 11. Aufl. Mit einem Nachwort von Albrecht Goes. Gerlingen 1994: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 37.

¹⁰⁵⁹ Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. S. 47.

¹⁰⁶⁰ Martin Buber: *Königtum Gottes*. S. XI.

verbundene Vielheit von Seelen. Das Ganze ist mehr als die Summe der Einzelteile, eine neue Qualität entsteht: „Die klare Flamme der menschlichen Einheit umfasst alle Kräfte und steigt zur göttlichen Einheit empor.“¹⁰⁶¹

Alles Bedingte ist im Leben; das Unbedingte ist die Einheit von Leben und Tod. Nach Buber durchzieht die Unbedingtheit des Stammesgottes JHWH im Verhältnis zu Israel die gesamte Genesisgeschichte. Gott sprach zu Abraham: „Ich bin der Gewaltige Gott. Geh einher vor meinem Antlitz! Sei ganz!“ (*Im Anfang*, 17,1). In vierzig der fünfzig Genesiskapitel ist Gottes Forderung nach Ganzheit, Unbedingtheit und Unmittelbarkeit an die Volksgeschichte gebunden. Welchen Textschichten das „Sei ganz!“ an den Erzvater und das „Ganz sollst du mit IHM deinem Gotte sein!“ (*Reden*, 18,13) an das Volk auch zugewiesen sind, sie entsprechen und ergänzen einander, sie sagen das Wesentliche aus, ohne dessen Erkenntnis das Einmaligkeitsproblem des biblischen Glaubens nicht verständlich wird. Ein Volk kann die Ganzheit seines Lebens in seiner Beziehung zum Göttlichen nicht anders verwirklichen als auch sein politisches Sein und Tun dem Einfluss der Beziehung gänzlich zu öffnen; das Königtum Gottes wird vom Volk bestätigt und anerkannt: „König sein wird ER in Weltzeit und Ewigkeit!“ (*Namen*, 15,18). JHWH tritt sein Regiment über die ganze Tatsächlichkeit des weltlichen Lebens an, weil es nichts gibt, was nicht Gottes wäre:¹⁰⁶² „Denn mein ist all das Erdland.“ (*Namen*, 19,5). Die Schöpfung des *Erdlands* ruft nach Ganzheit der Dinge, Gott will nicht weniger als die *ganze* Schöpfung vollenden, seine *ganze* Offenbarung will er zur Tatsächlichkeit machen, nicht weniger als alles Erlösungsbedürftige will er erlösen.¹⁰⁶³ „Steht die ganze Welt, das ganze Weltgeschehen, die ganze Weltzeit unreduziert in der dialogischen Situation, bedeutet ihre Geschichte in Wahrheit das Zwiegespräch Gottes mit seiner Kreatur, (...)“ Zwiegespräch währt solange, „bis die echte Antwort der umkehrenden Kreatur lautbar und von Gottes *Erlösergnade* aufgenommen wird“¹⁰⁶⁴.

Das Streben nach Einheit im Menschen selbst, zwischen den Teilen des Volkes, zwischen den Völkern, zwischen der Menschheit und allem

¹⁰⁶¹ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 196.

¹⁰⁶² Vgl. Martin Buber: *Königtum Gottes*. S. 86ff.

¹⁰⁶³ Vgl. Martin Buber: *Der Glaube des Judentums*. S. 195.

¹⁰⁶⁴ Ebd. S. 194f.

Lebendigen, nach Einheit zwischen Gott und Mensch ist urjüdisch und macht den Juden schöpferisch. Der gläubige Jude fand in seinem Gott seine Einheit, er erlöste sich in ihm von aller Dualität. Aus der Entzweiung des Ich nach Einheit strebend, schuf er die Idee des Einheitsgottes und das messianische Ideal. Erst im Exil und im unfruchtbaren Kampf gegen den Einfluss der Welt und die Wahrung der Art erlahmte der Kampf um das Streben nach Einheit – das Volk blieb unerlöst.¹⁰⁶⁵

„Von der Einheit – Gespräch am Meer“¹⁰⁶⁶ übertitelt Buber ein Kapitel in *Daniel* im Jahr 1913. Er versteht seinen Gesprächspartner Lukas, der behauptet: Einheit ist nicht in der Welt; wer die Welt wahrhaft erlebt, erlebt sie als Zweiheit, die vielnamig und vielgestaltig ist.¹⁰⁶⁷ Alle Weisheit der Welt hat in der Zweiheit ihren Gegenstand; ihr Ausgang ist, sie zu erkennen, ihr Ziel ist, sie zu überwinden. Geist und Materie, Form und Stoff, Sein und Werden, Vernunft und Wille, positives und negatives Element oder irgendein anderes Namenpaar – zu bewältigen ist ihre Spannung, ihre Zweiheit zu einen ihr Sinn. Wann immer sich die lebendige Seele erlebt, erlebt sie sich als Zweiheit, ihre Einheit ist Name, ihre Vielheit Bild. Es gibt kein Ich als das Ich dieser Spannung, nur Polarität, Strom, Verbindung kann *Ich* werden. Was wir allgemein Ich nennen, ist Ausgangspunkt und Notbehelf, ist eine grammatikalische Tatsache.¹⁰⁶⁸ „Weltspannung leben ist die hohe Probe unseres Seins.“¹⁰⁶⁹ Ist also Einheit mit und in der Welt möglich? Buber bejaht es, er will Einheit nicht als „Entwordener“¹⁰⁷⁰, er will sie als „eben dieser“¹⁰⁷¹, die Schwingung der Zweiheit durchlebende Mensch finden:

Was gilt es ihm hinfort, daß diese die Welt der Illusion sei? Er hat ihre Tiefen gemessen und darf sein Maß nicht länger verleugnen. Er will hinfort nicht weichen aus der schwankenden, tobenden, wirbelnden Welt der Entzweiung und des Widerspruchs; er will darin, mitten darin bestehn und sich vermessen, eben daraus Einheit zu schöpfen und zu schaffen.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. S. 44ff.

¹⁰⁶⁶ Martin Buber: *Daniel*. S. 123.

¹⁰⁶⁷ Vgl. dazu: Friedrich Weinreb: *Der göttliche Bauplan der Welt*. Damit der Mensch am Glück der Einswerdung teilhaftig werden kann, machte Gott die Schöpfung – die „Zwei“. Diese Einswerdung bedeutet die Einswerdung der Gegensätze. Alles, was als Zweiheit erscheint, kann wieder „Eins“ werden. Um aber dieses Glück zu erleben, musste vorher die Trennung geschehen sein. Gott schuf daher die Welt aus dem Verlangen, zusammen mit der Welt den Weg von der Zweiheit zur Einheit zu gehen. S. 80.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Martin Buber: *Daniel*. S. 139ff.

¹⁰⁶⁹ Ebd. S. 150.

¹⁰⁷⁰ Ebd. S. 141.

¹⁰⁷¹ Ebd. S. 141.

Er will nicht wieder in die Wüste, wo man bloß zu vernichten braucht, um zu finden; er will nicht vernichten, sondern erfüllen, und lieber dem Heil entsagen, als Satans Reich von ihm auszuschließen. Nicht hinter der Welt, in der Welt will seine Einheit gesucht werden, denn die er sucht, ist nicht Überwindungen, sondern Vollendung, und wer vollendet, kann nichts auszulöschen, nichts abzuschwächen, nichts auszugleichen begehren.¹⁰⁷²

Viel später, im Jahr 1952, ist Buber noch immer davon überzeugt, dass echte Ganzwerdung in der Welt zu erreichen ist; sie ist zwar schwer denkbar und manifestiert sich als eingeborene Gnade, doch: „(...) du kannst ganz und eins werden.“¹⁰⁷³ Das Ganzwerden der Seele ist allerdings ein „grausames Wagnis“¹⁰⁷⁴. Es muss dabei ja alles überwunden werden, was an Neigungen, Bequemlichkeiten, Gewohnheiten, Betriebsamkeiten, Liebhabereien und Möglichkeiten sich im Menschen breit gemacht hat; bis das Chaos zum Kosmos gebändigt ist, gibt es im Menschen einen ungeheuren Widerstand. Solch ein Vorgang mündet oft genug in die Entscheidungslosigkeit, aus der das Böse kommt.¹⁰⁷⁵ Im Midrasch heißt es: Nur wer ungeteilt ist – das heißt, wer die innere Zweiheit durch die Entscheidung überwunden hat –, nimmt Teil an Gott. Kein Mensch kennt den Abgrund der inneren Zweiheit so wie der Jude, aber keiner kennt wie er das Wunder der Einung, das nicht geglaubt, das nur erlebt werden kann.¹⁰⁷⁶

Buber unterstreicht in der *Antwort* an die Kritiker seine Position und schränkt sie gleichzeitig ein: „Die Ganzheit der Seele ist gerade in der Gebrochenheit der menschlichen Situation zu bewähren, und das heißt: dadurch, daß man nicht über den Situationen schwebt, sondern auf sie eingeht, daß man sich ins Handgemenge mit ihnen einläßt, daß man ihnen jeweils so viel an Wahrheit und Gerechtigkeit abgewinnt, als man hier auf ihrem Boden, der Wirklichkeit gemäß vermag.“¹⁰⁷⁷ Auf dem Boden der Wirklichkeit regiert die Zweiheit, die Bubers Ausgangspunkt für *Ich und Du* darstellt. Das Ich und Du manifestiert sich darin, dass die Welt dem Menschen zwiefältig ist nach seiner zwiefältigen Haltung.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷² Martin Buber: *Daniel*. S. 141f.

¹⁰⁷³ Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 91.

¹⁰⁷⁴ Ebd. S. 93.

¹⁰⁷⁵ Vgl. ebd. S. 94.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Martin Buber: *Jüdische Religiosität*. S. 66.

¹⁰⁷⁷ Martin Buber: *Antwort*. S. 618.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 9.

Der Dativ *dem Menschen* unterstreicht das Beziehungsgefüge zwischen Welt und Mensch; das Ich erscheint nicht geeint, es gibt kein Ich an sich, das Ich entsteht am Du: „Ich werdend spreche ich Du.“¹⁰⁷⁹ In *Daniel* – Buber befindet sich 1913 noch in seiner mystischen Phase¹⁰⁸⁰ – bringt die Seele das Ich hervor. „Schwingung von Fülle und Gestalt zeitlos vollziehend, (...). Beständigkeit und Verwandlung in Allgegenwart verbindend, erweckt die Seele das Ich. (...). Dieses Ich ist das Ich der Welt. In ihm erfüllt sich die Einheit.“¹⁰⁸¹ Des Lebens Summe ist die Summe seiner Unbedingtheiten, die Macht eines Lebens ist die Macht seiner Einheit. „Wer in der vollendeten Einheit seines Lebens stirbt, spricht das Ich aus, das nicht eingestellt: das die nackte Ewigkeit ist.“¹⁰⁸² Die Spannung von Leben und Tod ist auf sich zu nehmen und in der Welt als eigenes Leben und eigener Tod zu durchleben. „Dann wird sich in dir das Ich dieser Spannung erwecken, das Unbedingte, die Einheit von Leben und Tod.“¹⁰⁸³ Wahrhafte Einheit kann nicht gefunden werden, sie wird getan; der tut sie, der die Einheit der Welt an der Einheit seiner Seele verwirklicht. In den *Ekstatischen Konfessionen*¹⁰⁸⁴ legt Buber als Essenz von mystischen Erlebnisberichten dar, dass der Ekstatiker im Stadium der Ekstase wahre und vollkommene Einheit von Ich und Welt erreicht: Die Seele ist es, die die Gnade der Einheit empfängt; sie erlebt die Einheit des Ich, in ihr die Einheit von Ich und Welt. Sie erlebt keinen Inhalt, bloß das, was unendlich mehr ist als aller Inhalt – Vereinigung mit Gott, Erfülltsein von Gott, Einatmen des göttlichen Feuerhauchs, Wiedergeburt durch Gott, Auffahrt der Seele zu Gott, eben mystische Gestalten ekstatischer Vorstellungen.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁷⁹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 18.

¹⁰⁸⁰ Die Begegnung mit dem Chassidismus leitete Bubers mystische Phase ein. 1899 und 1900 hielt Buber Vorlesungen über den Mystiker Jakob Böhme. Über ihn und Nikolaus von Kues schrieb er dann 1903 seine Dissertation. Im Jahre 1906 begann er sein Buch *Die Geschichten des Rabbi Nachman* mit dem Aufsatz *Die jüdische Mystik*. (Vgl. Maurice Friedman: *Begegnung auf dem schmalen Grat*. Martin Buber – ein Leben. Übers.: Rosemarie Graf-Taylor. Münster 1999: Agenda Verlag. 3. Kap.: *Mystik*: Die Entdeckung des Chassidismus. S. 67-87).

¹⁰⁸¹ Martin Buber: *Daniel*. S. 150f.

¹⁰⁸² Ebd. S. 151.

¹⁰⁸³ Ebd. S. 152.

¹⁰⁸⁴ In *Ekstatische Konfessionen* sammelte Buber über viele Jahre hindurch zahlreiche persönliche Beschreibungen mystischer Ekstase aus unterschiedlichen Religionen und Kulturen.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Martin Buber: *Ekstase und Bekenntnis*. In: *Ekstatische Konfessionen*. Gesammelt von Martin Buber. Heidelberg 1984: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. XXI-XXXVIII.

In *Ich und Du* zeigt sich das Abgehen Bubers von der Mystik¹⁰⁸⁶; trotzdem spricht er davon, dass der Mensch eine „wirkende Ganzheit“¹⁰⁸⁷ sein muss, um zur höchsten Begegnung fähig zu sein: „Nur der Bann der Abgetrenntheit ist abzutun.“¹⁰⁸⁸ Wie das geschehen soll? Es braucht dazu kein Überschreiten der sinnlichen Erfahrung, die nur in der Eswelt gegeben ist, es bedarf keiner Hinwendung zu einer Welt der Ideen und Werte im Sinne einer Vorschrift. Worauf es ankommt, ist die vollkommene Akzeptanz der Gegenwart Gottes. Je weiter sich der Mensch in das Abgetrenntsein verlaufen hat, desto schwerer ist das Wagnis einer elementaren Umkehr; kein Aufgeben des Ich wird verlangt, wie die Mystik vermeint, weil das Ich – wie zu jeder Beziehung – auch zur höchsten unerlässlich ist und Beziehung nur zwischen Ich und Du geschehen kann. Solange die Gegenwart der Beziehung währt, ist alles in sie eingeschlossen, reine Beziehung heißt, alles im Du zu sehen.¹⁰⁸⁹ Der Du-Sinn des Menschen, der in allen einzelnen Du die Enttäuschung des Es-Werdens erfährt, strebt über sie alle hinaus seinem ewigen Du zu, nicht wie ein Suchender, denn es gibt ja kein Gott-Suchen, weil es nichts gibt, wo man ihn nicht finden kann; es ist der Wunsch nach dem Suchen des rechten Weges. Schließlich ist das Finden nicht das Ende des Weges, es ist seine ewige Mitte. Es ist ein Finden ohne Suchen, weil der Du-Sinn sich solange nicht ersättigen kann, bis er das unendliche Du gefunden hat.¹⁰⁹⁰ Begegnung mit Gott ereignet sich für jenen Menschen in der Gegenwart, der im Grundwort Ich-Du steht. Wer die Welt in Gott schaut, steht in seiner Gegenwart¹⁰⁹¹, in jedem Beziehungsakt blicken wir an den Saum des ewigen Du hin,¹⁰⁹² ist doch die Beziehung zum Menschen das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott,¹⁰⁹³ und durch alle Beziehungen strahlt die eine Gegenwart.¹⁰⁹⁴ „Gott aber, die ewige Gegenwart, lässt sich nicht haben.“¹⁰⁹⁵ Der Mensch empfängt eine Gegenwart als Kraft und keinen Inhalt. In der Fülle der gegenwärtigen Gegenseitigkeit zwischen Gott

¹⁰⁸⁶ „Aber die Mystik? Sie berichtet, wie Einheit ohne Zweiheit erlebt wird. Darf die Treue ihres Berichts angezweifelt werden? Ich weiß nicht von einem allein, sondern von zweierlei Geschehnis, darin man keiner Zweiheit mehr gewahr wird. Die Mystik vermengt sie zuweilen in ihrer Rede; auch ich habe es einst getan.“ (Martin Buber: *Ich und Du*. S. 103).

¹⁰⁸⁷ Ebd. S. 93.

¹⁰⁸⁸ Ebd. S. 93.

¹⁰⁸⁹ Vgl. ebd. S. 94f.

¹⁰⁹⁰ Vgl. ebd. S. 96f.

¹⁰⁹¹ Vgl. ebd. S. 95.

¹⁰⁹² Vgl. ebd. S. 120.

¹⁰⁹³ Vgl. ebd. S. 122.

¹⁰⁹⁴ Vgl. ebd. S. 121.

¹⁰⁹⁵ Ebd. S. 126.

und Mensch verschwindet die Frage nach dem Sinn des Lebens, Sinn ist verbürgt als Sinn in *unserer* Welt, in *diesem* Leben und nicht in der Welt eines „Drüben“¹⁰⁹⁶. Tröstlich ist, dass die Gegenwart Gottes beim Eintritt des Menschen in die Eswelt erhalten bleibt. Buber spricht von der immerwährenden Präsenz – Gott ist demnach *immer* gegenwärtig: „In der reinen Beziehung aber ist die Latenz nur das Atemholen der Aktualität, darin das Du präsent bleibt.“¹⁰⁹⁷ Somit unterscheidet Buber die Relation, in der Gott zum Menschen steht, von der Relation, in der der Mensch zu Gott steht. Bricht schon die Beziehung des Menschen zu einem Verstorbenen durch den Tod nicht ab – und dies ist der Fall –, gilt es erst recht für Gott; Gott, das ewige Du, ist immer da, nur wir sind nicht immer da.¹⁰⁹⁸

Zu Sterben und Tod äußert sich Buber eher lapidar: Wir wissen nichts vom Tod, wir wissen nicht, was Sterben ist; wohl ist es das Ende alles uns Vorstellbaren. Unsere weltlichen Sichtweisen ins Jenseits des Sterbens hineinzuziehen, erscheint Buber eine als Glaube verkleinerte Ungläubigkeit. Der echte Glaube hingegen spricht: „Ich weiß nichts vom Tod, aber ich weiß, daß Gott die Ewigkeit ist, (...)“¹⁰⁹⁹ Der Tod ist vielleicht die Endschränke der Zeit, gewiss aber die Schwelle der Ewigkeit,¹¹⁰⁰ in *Daniel* heißt der Tod „Mutter des Seins“¹¹⁰¹ und das Jenseits das „bodenlose Dort“¹¹⁰². Die Essenz der Erlösung, vermutet Buber, wird wohl erst am Ende des Lebens zu kosten sein.¹¹⁰³

Im Alten Testament steht nichts davon, dass der Mensch nach dem Tod in den Himmel kommt, sagt Buber, auch der Begriff *Hölle* kommt nicht vor. In seiner Übersetzung der Psalmen verwendet Buber für das Totenreich den Begriff *Scheol* und nennt es alternativ „Gruftreich“¹¹⁰⁴, in der Einheitsübersetzung wird dafür der Begriff *Unterwelt* verwendet.¹¹⁰⁵ Er interpretiert den *Psalm 73* wie

¹⁰⁹⁶ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 130.

¹⁰⁹⁷ Ebd. S. 119.

¹⁰⁹⁸ Vgl. ebd. S. 118.

¹⁰⁹⁹ Martin Buber: *Nach dem Tod*. Antwort auf eine Rundfrage. In: Martin Buber: *Nachlese*. S. 236.

¹¹⁰⁰ Vgl. ebd. S. 236.

¹¹⁰¹ Martin Buber: *Daniel*. S. 130.

¹¹⁰² Ebd. S. 129.

¹¹⁰³ Vgl. Martin Buber: *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*. In: *Werke*. Bd. 2. S. 860.

¹¹⁰⁴ Martin Buber: *Recht und Unrecht*. S. 46.

¹¹⁰⁵ Vgl. *Die Bibel* in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständige Schulausgabe. Interdiözesaner Katechetischer Fond (Hg.). Klosterneuburg 1986: Österreichisches Katholisches Bibelwerk. Ps16,10: „Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du läßt deinen Frommen das Grab nicht schauen.“

folgt¹¹⁰⁶: Dem Scheol steht kein Reich der himmlischen Seligkeit gegenüber, „dem entwesten Sein steht Gott gegenüber“¹¹⁰⁷. Die „Frevler“ erfahren am Ende ihres Lebens unmittelbar ihr Nichtsein, die „am Herzen Lautern“¹¹⁰⁸ hingegen unmittelbar das Sein Gottes. Der Psalmist strebt nicht danach, nach dem Tod in den Himmel einzugehen; Gott haust ja nicht im Himmel. Er will auch nicht auf Erden bleiben, denn bald ist er vollends bei Gott; in Gottes Ewigkeit stirbt der am Herzen Lautere hinein. Im Rückblick auf die Frevler nennt Buber sie nicht Frevler, sondern die Gott – dem Sein – Fernen. Für ihn stehen dem Psalmisten zwei Menschenarten gegenüber: die am Herzen Lautern und die Frevler. Das Gute ist „Gott nahen“; der Psalmist sagt ausdrücklich nicht, dass die Gott Nahen gut sind. Wohl aber nennt er die Schlechten die „Gott Fernen“¹¹⁰⁹. Solange die menschliche Person lebt, ist nur ein Sich-Gott-Nähern möglich. Der Tod zerbricht mit dem Leben der Person die Dynamik von Ferne und Nähe. Vor der Ewigkeit vergeht die Zeit der Welt, der im dialogischen Gegenüber zu Gott lebende Mensch stirbt in die Ewigkeit – als vollkommene Existenz – hinein.¹¹¹⁰

2. Joseph Ratzinger – Reich Gottes

2.1 Messianismus – Das Kreuz als Zeichen des Königtums Jesu Christi

„Es gibt eine Erlösung der Welt – das ist die Zuversicht, die den Christen trägt und die es ihm auch heute noch lohnend macht, ein Christ zu sein“¹¹¹¹, schreibt Ratzinger als letzten Satz in seiner *Einführung in das Christentum*. Wovon wir erlöst werden wollen, beantwortet das Vaterunser: *Erlöse uns von dem Bösen*. Ob es *das* Böse oder *der* Böse ist, lässt die neue Übersetzung offen und trifft keine Unterscheidung. Zwar können Übel – lautet doch die alte Vaterunser-Übersetzung *Erlöse uns von dem Übel* – notwendig für die Reinigung des Menschen sein, das Böse aber zerstört. Betende aller Zeiten fassten die Bitte weiter, in den Drangsalen der Welt baten sie Gott, dem Bösen, das Welt und

¹¹⁰⁶ Buber versteht seine Psalmendeutung als einen Versuch existentialer Exegese. Wahres Existieren bedeutet in der Nähe Gottes stehen. (Vgl. Martin Buber: *Recht und Unrecht*. S. 7).

¹¹⁰⁷ Ebd. S. 48.

¹¹⁰⁸ Ebd. S. 33.

¹¹⁰⁹ Ebd. S. 50.

¹¹¹⁰ Vgl. ebd. S. 51.

¹¹¹¹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 341.

Leben verwüstet und den Blick auf Gott verstellt, Einhalt zu gebieten. Tiefstes Wesen der Erlösung ist es, die Macht des Bösen, die die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen entzweit, zu brechen.¹¹¹² Alle Schwierigkeiten des christlichen Glaubens liegen darin, dass die Welt seit Jesus unverändert und die Wirkungslosigkeit einer angeblich geschehenen Erlösung geschichtlich evident zu sein scheint. Eine bedrückende Erfahrung, in der das Zentralwort des Christlichen – die Botschaft von der Erlösung – leer bleibt. Ohnmächtige Theologen versuchen – unter erheblichem intellektuellen Geschick und Aufwand – letztlich unglaublich, jene Realität zu finden, die sich im Glauben zeigt, um sie den Menschen zugänglich zu machen. Was Heil bedeuten müsste, sollte es diesen Namen verdienen, und wie sich die Heilserwartung zum Zeugnis des christlichen Glaubens verhält, definiert Ratzinger in vier Thesen.¹¹¹³ Die erste These hält fest: „Nur universales Heil kann überhaupt als Heil bezeichnet werden.“¹¹¹⁴ Eine für ihn im Prinzip richtige Definition, aber erklärungsbedürftig. Heil – für den Augenblick – ist kein Heil. Heil fordert Zukunft, und Zukunft bringt die Problematik des Todes, der als Bedrohung jedes irdische Heil in Frage stellt, mit sich. Isoliertes Heil von Einzelnen existiert nicht, es sind bloß Heilsfragmente, die auftauchen, wo Liebe erscheint; die Ganzheit des Heils fehlt. These zwei: „Heil ist an Freiheit gebunden.“¹¹¹⁵ Eigenes Heil liegt im Heil der anderen. Der Mensch muss erlösen, um erlöst zu werden, Heil verbürgt, wer die heile Ordnung der Welt bewahrt. Heil kann nicht im Haben liegen, es gründet im Sein und ist an Sinn gebunden. Von außen verordnetes Heil ist kein Heil, eine von außen geschehende Emanzipation macht den Menschen nicht frei. In die Freiheit des Menschen kann ausschließlich Gott hineinreichen, er kann seiner Freiheit jene Sinnggebung anbieten, die wieder Freiheit ist und Freiheit schafft, denn nur das Freie ist Heil. Den Zusammenhang zwischen Heil und Liebe betont die dritte These: „Heil ist an Liebe gebunden.“¹¹¹⁶ Dem Menschen ist das Geliebt-sein-Wollen immanent, seine Urangst ist die Angst, der Liebe unwürdig zu sein. Jeder Einzelne braucht die Setzung seiner Existenz durch Zustimmung, sie bestätigt und erfüllt ihn in seinem Sein. Es ist die Liebe, die den Menschen erlöst. Liebe stößt aber ins

¹¹¹² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 200ff.

¹¹¹³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*. S. 141ff.

¹¹¹⁴ Ebd. S. 143.

¹¹¹⁵ Ebd. S. 145.

¹¹¹⁶ Ebd. S. 147.

Leere, wenn es keine Wahrheit gibt, die Heil ist. Die vierte These: „Heil ist an universale Liebe gebunden, die aber partikuläre menschliche Liebe herausfordert und im Glauben ermöglicht.“¹¹¹⁷ Jetzt leuchtet die erlösende Kraft des Glaubens auf: Glaube ist Gewissheit dessen, dass die Wahrheit gut und menschliche Existenz nicht anders möglich ist als durch das Geliebtsein des Kreators. Als gefallenes und zerrissenes Wesen braucht der Mensch nicht nur Gutheißung, er braucht Gutheißung in der Gestalt der Vergebung, die erst eine Chance auf Wandlung bietet; er braucht Wahrheit als das Gute des Seins und als Güte, die den unwahr gewordenen Menschen trägt. Der gekreuzigte Christus ist für den Glaubenden die Gewissheit einer universalen Liebe, er ist die konkrete Zusage Gottes, die jedem Menschen gilt und ihm die Sicherheit gibt, ernst genommen zu werden. „Das Kreuz sagt dies: Es gibt eine Wahrheit des Menschen, die gut ist und die gütig ist – das ist seine Erlösung.“¹¹¹⁸ Haben wir uns nicht – wie der Vorwurf an die Christen oft lautet – in die Innerlichkeit zurückgezogen?¹¹¹⁹ Lassen wir nicht das Leid der Welt auf sich beruhen? Keineswegs, behauptet Ratzinger: „Die Zusage Gottes existiert in der Gestalt des Gekreuzigten. Sie existiert in der Selbstaufopferung Gottes. In der Weise des gestorbenen Weizenkorns. Das Leid der Welt ist nicht aufgehoben, sondern im Mit-leiden Gottes zu seinem äußersten Ausmaß gekommen. Das Heil der Leidenden ist vorerst allein das Mit-leiden Gottes, der sich auf ihre Seite gestellt hat.“¹¹²⁰ Botschaft vom Kreuz her bedeutet, dass eine Liebe, die erlöst, nicht ohne das Opfer sein kann. Im Gekreuzigten existiert das Heil der Welt auf paradoxe Weise. „Nur im Kreuz, in der Freiheit, die sich selber läßt, sich in der Gewißheit Seiner Liebe lassen kann, geht die Freiheit auf, die Erlösung wird. Das Kreuz ist die äußerste Herausforderung, eine Liebe zu wagen, die die Not und die Ungerechtigkeit der Welt ändert.“¹¹²¹ Für Friedrich Schiller ist das Christentum mit Recht die „Religion des Kreuzes“¹¹²². In Anlehnung an Luther

¹¹¹⁷ Joseph Ratzinger: *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*. S. 151.

¹¹¹⁸ Ebd. S. 153.

¹¹¹⁹ „Verinnerlichung“ und „Verjenseitigung“ sind die beiden Stichworte, um die scheinbare Unerlöstheit der Welt mit dem christlichen Erlösungsglauben in Einklang zu bringen. Erlösung bedeutet nach dieser Verstehtungsweise, dass der innere Mensch durch Jesus Christus von der Sünde befreit ist und in ein neues Leben, das in der jenseitig-göttlichen Welt vollendet und offenbar wird, eingeht. (Vgl. Gisbert Greshake: *Erlöst in einer unerlösten Welt?* Mainz 1987: Matthias-Grünwald-Verlag. S. 13f).

¹¹²⁰ Joseph Ratzinger: *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*. S. 153.

¹¹²¹ Ebd. S. 154.

¹¹²² Friedrich Schiller: *Die Johanniter*. „(...) Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest in einem Kranze der Demuth und Kraft doppelte Palme zugleich!“ In: Friedrich Schiller: http://gedichte.xbib.de/Schiller_gedicht_die+Johanniter.htm (2009-10-06)

stellt für Moltmann das Kreuz alles auf die Probe: „Crux probat omnia.“¹¹²³ Luthers lapidarer Satz drückt aus, was verdient, christlich genannt zu werden: Christliche Theologie findet ihre Identität als christliche Theologie im Kreuz Christi. Moltmann analysiert, dass der gekreuzigte Christus *die* Herausforderung der christlichen Theologie und Kirche ist, wagen sie sich doch nach seinem Namen zu nennen.¹¹²⁴ *Der Mensch wird durch das Kreuz erlöst* – Zentralsatz christlichen Glaubens – drückt nach Ratzinger einen Vorrang des Empfangens vor dem Tun aus. Vom christlichen Glauben her gilt, dass der Mensch nicht zu sich selbst durch das, was er tut, kommt, sondern durch das, was er empfängt. Er muss auf das Geschenk des Heils warten.¹¹²⁵

Vom Messias wurde aus jüdischer Sicht erwartet, dass er *seine* Tora bringen werde. Nach der programmatischen Einführung durch die Seligpreisungen bietet die Bergpredigt sozusagen die Tora des Messias dar. Jesus zeigt das Verhältnis der Mose-Tora zur Tora des Messias in Antithesen: Den Alten ist gesagt worden, *ich* aber sage euch. Kein Gesetzeslehrer darf sich ein solches Ich erlauben, wenn er nicht selbst auf der Höhe Gottes steht. „(...), denn er lehrte wie einer, der Macht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten [und Pharisäer].“ (Mt 7,29). Dass ein Mensch mit der Hoheit Gottes zu sprechen wagt, erschreckt die Menschen. Ratzinger verweist auf Rabbi Neusner¹¹²⁶, der dem Glauben seiner christlichen Kollegen mit tiefem Respekt gegenüber steht. Neusner sucht in Gedanken ein Gespräch mit Jesus, begibt sich unter die Schar der Jünger, hört zu, vergleicht und ist angerührt von der Größe und Reinheit des Gesagten. Am Ende seiner Gedankenreise entscheidet Neusner, Jesus nicht zu folgen, er bleibt beim „ewigen Israel“¹¹²⁷. Warum? Der Dialog

¹¹²³ Martin Luther: *Operationes in Psalmos 1519-1521*. Teil II, Psalm 1-10 (Vulgata). Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen. Bd. 2. Gerhard Hammer und Manfred Biersack (Hg.). Köln/Wien 1981: Böhlau-Verlag KG. S. 325.

¹¹²⁴ Vgl. Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*. S. 9ff.

¹¹²⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 250f.

¹¹²⁶ Am 18. Januar 2010 empfing Papst Benedikt XVI. Rabbi Neusner und dessen Frau zu einer Privataudienz. Der Rabbi übergab dem Papst ein Exemplar der deutschen Ausgabe des Buches *Ein Rabbi spricht mit Jesus* von 1993 in 2. Aufl., 2008 bei Herder erschienen. Zur Geschichte dieses Buches erzählt Rabbi Neusner während der Diskussion im Petrassi-Saal in Rom Erzbischof Bruno Forte folgende Anekdote: „Kurz vor der Veröffentlichung schlug ich meinem Herausgeber vor, Kardinal Ratzinger, der Präfekt der Glaubenskongregation war, um ein Urteil über dieses Buch zu bitten, das man dann im Umschlagtext erwähnen könnte. Er hielt mich für verrückt, weil seiner Meinung nach der Kardinal dies nie akzeptieren würde. Wir gingen eine Wette ein, und ich habe gewonnen: Kardinal Ratzinger bezeichnete meine Abhandlung unter anderem als ‚das bei weitem wichtigste Buch für den jüdisch-christlichen Dialog, das in den letzten zehn Jahren veröffentlicht worden ist.‘“ (Andrea Monda: *Lob der intellektuellen Aufrichtigkeit*. In: *L'Osservatore Romano*. 29. Januar 2010/Nr. 4. S. 6).

¹¹²⁷ Jacob Neusner: *Ein Rabbi spricht mit Jesus*. S. 162.

des Rabbi mit Jesus vollzieht sich nach Ratzingers Meinung in großer Redlichkeit. Zielsicher erkennt Ratzinger, weshalb der gläubige Jude Neusner vor Jesu Botschaft zurückschreckt: „Und dies“, fragt der Meister, „hatte Jesus, der Gelehrte zu sagen?“ Ich: „Nicht genau, aber ungefähr.“ Er: „Was hat er weggelassen?“ Ich: „Nichts.“ Er: „Was hat er dann hinzugefügt?“ Ich: „Sich selbst.“¹¹²⁸ Die Zentralität des *Ich* Jesu ist es, die Neusner irritiert, Jesus fügt sich hinzu und gibt allem eine neue Richtung. Neusner spricht die geheimnisvolle Gleichsetzung von Jesus und Gott, die in den Reden der Bergpredigt vollzogen ist, mit Ehrfurcht an, will aber an drei grundlegenden Geboten beweisen, wie sich die Botschaft Jesu vom *ewigen Israel* unterscheidet: am Gebot der Elternliebe, am Gebot der Sabbatheiligung und am Heiligsgebot. Er legt den wirklichen Streitpunkt zwischen Juden und Christen bloß: die Frage nach Jesus, wer er wirklich war und was er wirklich wollte.¹¹²⁹ „Wer mich sah, hat den Vater gesehen“, sagt Jesus in *Joh* 14,9. Wer mit Jesus mitgeht, sieht den Vater. „Und dies ist das eigentlich Erlösende: die Überschreitung der Schranken des Menschseins, die durch die Gottebenbildlichkeit als Erwartung und als Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt ist.“¹¹³⁰ Der Mensch kommt zu sich, indem er über sich hinauskommt: Jesus Christus ist der ganz über sich hinausgekommene und so der wahrhaft zu sich gekommene Mensch. Volle Menschwerdung des Menschen setzt die Menschwerdung Gottes voraus. In Jesus Christus ist der Schritt der Menschwerdung an ihr Ziel gekommen.¹¹³¹ Paulus schreibt an die Kolosser, dass Jesus schon immer war und immer sein wird. Jesus ist der Erstgeborene aller Schöpfung, er ist vor allem, und alles hat in ihm seinen Bestand.¹¹³²

Schon vor der Schöpfung ist der Mensch in den Dialog mit der ewigen Wahrheit und der ewigen Liebe hineingerufen. Obwohl der Mensch auf den Dialog mit Gott angelegt ist, realisiert er ihn bloß bruchstückhaft. Gott muss den Dialog, in der Sünde abgebrochen, in Christus neu herstellen. Der Grunddialog geht

¹¹²⁸ Jacob Neusner: *Ein Rabbi spricht mit Jesus*. S. 114.

¹¹²⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 132ff.

¹¹³⁰ Ebd. S. 33.

¹¹³¹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 221f.

¹¹³² Vgl. *Kol* 1, 15-17.

bruchlos über in den „Gnadendialog“¹¹³³, der Jesus Christus heißt, denn „der Dialog Gottes mit uns wird dadurch wahrhaft menschlich, daß Gott ihn als Mensch führt“¹¹³⁴. Für den christlichen Schöpfungsglauben ist es entscheidend, dass der Schöpfer und der Erlöser, der Gott des Ursprungs und der Gott des Endes, ein und derselbe ist.¹¹³⁵ Indem der Logos Mensch wird, stellt er die vorsündliche Situation wieder her. Erlösung bedeutet die Wiederherstellung der ursprünglichen Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der vom Himmel herabgestiegen ist, das ist „die Bewegung vom Wesen Gottes in das Wesen des Menschen hinein und mehr: die Bewegung aus der Herrlichkeit ins Kreuz, die Bewegung zu den Letzten hin, die eben dadurch Erste werden“¹¹³⁶.

2. 2 Eschaton – Ewig in Gottes Memoria

In seinem klassisch-theologischen Modell vom Zeitverständnis¹¹³⁷ verweist Ratzinger auf Thomas von Aquin, der die Kreisbewegung als die vollkommenste aller Bewegungen empfindet, da in ihr eine Rückkehr zum Ursprung stattfindet. Soll das Universum seine letzte Vollendung erreichen, müssen die Geschöpfe zu ihrem Ursprung zurückkehren. Nach Ratzinger zielt der freie Schöpfungsakt tatsächlich auf *reditus*, darauf, „daß das Zu-sich-Kommen des in sich selbst stehenden Geschöpfs in Freiheit auf Gottes Liebe antwortet, Schöpfung als sein Liebesgebot annimmt, und daß so ein Dialog der Liebe entsteht, jene (...) Einheit, die allein die Liebe schaffen kann. (...). Dieser *reditus* ist ‚Heimkehr‘, aber er löst die Schöpfung nicht auf, sondern gibt ihr vollends ihre Endgültigkeit.“¹¹³⁸ Die Eröffnetheit auf das Letzte und Ganze hin macht den Menschen aus, der nicht im Nebeneinander der Einzelnen ans Ziel gelangen kann; der Mensch erweist sich gleichsam als ein Element, das nach Ganzheit verlangt, die ihn umgreift. Ratzinger nimmt Teilhard de Chardins Gedanken auf: Die menschliche Monade kann erst sie selbst werden, wenn sie aufhört, allein zu sein, denn das große Beständige findet sich nicht im Infra-

¹¹³³ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 338.

¹¹³⁴ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 134.

¹¹³⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Der Gott Jesu Christi*. S. 34.

¹¹³⁶ Ebd. S. 49.

¹¹³⁷ „Es ist heute üblich, das christliche Zeitverständnis als linear dem zyklischen Zeitverständnis der antiken Philosophie gegenüberzustellen.“ (Joseph Kardinal Ratzinger: *Das Ende der Zeit*. In: Tiemo Rainer Peters/Claus Urban [Hg.]: *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus*. Mainz 1999: Matthias-Grünwald-Verlag. S. 13-31; S. 24).

¹¹³⁸ Joseph Kardinal Ratzinger: *Das Ende der Zeit*. S. 27.

Elementaren, es findet sich zuhächst im Ultra-Synthetischen. Nichts anderes gibt den Dingen Halt und Zusammenhang als ihre Verflechtung von oben her.¹¹³⁹ Kein Element könnte sich bewegen oder wachsen, hätte es nicht Hilfe und Kraft aller anderen hinter sich. Falsch und naturwidrig ist das egozentrische Ideal einer Zukunft, die „jeder für sich“¹¹⁴⁰ lauten würde.

Schwerlich könnte ohne Tod philosophiert werden, postuliert Schopenhauer: „Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius (...) der Philosophie.“¹¹⁴¹ Dass niemand dem Nicht-Dasein entrinnen kann, ist ein universales Wissen aller Menschen. An der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit unseres Daseins gemessen, ist das Nicht-Dasein das ohne Maß Größere; es ist das *Ungeheure*, behauptet Bernhard Welte.¹¹⁴² Mit der Einstellung zum Tod ist die Einstellung zum Leben mit entschieden; in einer solchen Sicht wird der Tod zum Schlüssel für die Frage, was der Mensch ist. Unbestritten ist der Tod der Ernstfall für jeden Menschen, daher klingen Sigmund Freuds Sätze „Im Unbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt“¹¹⁴³ oder „Unser Unbewußtes glaubt nicht an den eigenen Tod, es gebärdet sich wie unsterblich“¹¹⁴⁴ plausibel. Ratzinger fragt, ob es wünschenswert ist, das Leben ins Endlose zu verlängern. In jedem Leben gibt es zwar Augenblicke, die nie vergehen sollten; dass sie dennoch vergehen, ist „die eigentliche Melancholie der menschlichen Existenz“¹¹⁴⁵. Nach Freud ist die Vergänglichkeit eine Wertsteigerung, die Beschränkung in der Möglichkeit des Genusses erhöht dessen Kostbarkeit.¹¹⁴⁶

Die Auseinandersetzung mit dem Tod stößt den Menschen auf die Grundverfassung seines Seins und stellt ihn vor die Entscheidung, im Zusammenhang mit dem Sterben entweder die Struktur *Liebe* anzunehmen oder ihr die Struktur *Macht* dagegen zu halten. Gott, der in Christus selber

¹¹³⁹ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos*. Othon Marbach (Übers. aus dem Französischen). München 1959: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. S. 265.

¹¹⁴⁰ Ebd. S. 237.

¹¹⁴¹ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. In: *Sämtliche Werke*. Textkrit. bearb. u. hg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Bd. II. 1.-4. Tausend. Stuttgart/Frankfurt am Main 1960: Cotta-Insel-Verlag. S. 590.

¹¹⁴² Vgl. Bernhard Welte: *Versuch zur Frage nach Gott*. In: Joseph Ratzinger (Hg.): *Die Frage nach Gott*. Quaestiones Disputatae 56. Freiburg/Basel/Wien 1972: Herder Verlag. S. 20.

¹¹⁴³ Sigmund Freud: *Unser Verhältnis zum Tode*. In: Sigmund Freud: *Gesammelte Werke X*. Chronologisch geordnet. 10. Bd. Werke aus den Jahren 1913-1917. 1. Aufl. 1946. Frankfurt am Main 1946: S. Fischer Verlag. S. 341-361; S. 341).

¹¹⁴⁴ Sigmund Freud: *Unser Verhältnis zum Tode*. S. 350.

¹¹⁴⁵ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 84.

¹¹⁴⁶ Vgl. Sigmund Freud: *Unser Verhältnis zum Tode*. S. 359.

stirbt, ist der Gott, der die Struktur Liebe über alles Erwarten hinaus erfüllt; der Christ stirbt in den Tod Christi hinein, der Tod als Tod ist besiegt, wenn *mit* Christus und *in* Christus hineingestorben wird.¹¹⁴⁷ In diesem Denken liegt der Unterschied zum Alten Testament, in dem der Tote in die Scheol hinabsteigt und dort ein nichtiges Dasein als Schatten führt. Er ist in eine Zone der Kommunikationslosigkeit verwiesen, die durch ihre Beziehungslosigkeit Lebenszerstörung ist.¹¹⁴⁸ *Psalm* 73, Vers 23-28 ist jener Text des Alten Testaments, der nach Ratzingers Ansicht am meisten ins Neue Testament übergreift. Der Text entwickelt eine originäre Idee von der Überwindung des Todes und kommt allein aus dem Gottesbegriff und der Idee der Gemeinschaft zu seiner Aussage. Das Hinschauen auf Gott, das Sein-mit-ihm wird als Ort erkannt, an dem der Mensch die Scheol überwinden kann. Die Theorie der Unsterblichkeit fehlt allerdings noch; Gottesgemeinschaft ist die Wirklichkeit, und sie ist realer als der Tod.¹¹⁴⁹ Der Psalmist betet: „Dennoch bin ich stets bei dir; du hast meine rechte Hand ergriffen. Nach deinem Ratschluß führst du mich und nimmst mich hernach in Ehren auf. Wen habe ich sonst im Himmel, und außer dir begehre ich nichts auf Erden. (...), Gott ist mein Anteil auf ewig. (...) Doch für mich ist Gottes Nähe mein Glück.“ Dass Gottes Lebensmacht den Menschen auch durch den Tod hindurch in ein neues Leben hinüberträgt, liegt im alttestamentlichen Wort noch verborgen. Das Neue Testament braucht keine vollends neuen Gedanken zu formulieren, sein Neues besteht in dem Faktum, dass Christus in Gott selbst in den Todesbereich niedersteigt und den Raum der Kommunikationslosigkeit zum Raum seiner Anwesenheit macht.¹¹⁵⁰ Gott tritt in Christus als Mensch in die Suche nach dem Wort der Liebe ein. Ab nun wird der Dialog Gottes mit dem Menschen wahrhaft menschlich, da Gott ihn als Mensch führt.

Unser Gottesverhältnis ist unsterblich, weil das Ich, das Gott auferweckt, in seiner Ganzheit beim Eigen-Namen angeredet wird. Die Selbigkeit der Anrede beim Namen ist Verheißung und die wahre Einheit des Lebens¹¹⁵¹, lehrt Althaus, dessen Gedanken Ratzinger vom Gesichtspunkt der katholischen

¹¹⁴⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 86f.

¹¹⁴⁸ Vgl. ebd. S. 75.

¹¹⁴⁹ Vgl. ebd. S. 81.

¹¹⁵⁰ Vgl. ebd. S. 80ff.

¹¹⁵¹ Vgl. Paul Althaus: *Die letzten Dinge*. 4. neubearb. Aufl. 6.-8. Tausend. Studien des apologetischen Seminars. Carl Stange (Hg.). 9. Heft. Gütersloh 1933: Verlag C. Bertelsmann. S. 115.

Theologie aus weiterführt. „Mit diesem meinem Ich will Gott (...) bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden“¹¹⁵² – ein Zitat, das Ratzingers Konzept der *Dialogischen Unsterblichkeit* nachhaltig beeinflusst. Nicht aus einer isolierten Einzelexistenz erklärt sich demnach das ewige Leben, es erklärt sich aus der Bezogenheit auf Gott, die für den Menschen konstitutiv ist. Gott ruft sein Geschöpf beim Namen, darum kann es nicht untergehen. Unsterblich sein in Gott resultiert in Christus, dem „fleischgewordenen Dialog Gottes zu den Menschen“¹¹⁵³. In *Joh* 3,36 heißt es: „Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; (...).“

(...), der christliche Dialog mit Gott geht gerade durch die Menschen hindurch. Er geht durch die Geschichte hindurch, in der Gott mit den Menschen redet; er geschieht im Wir der Kinder Gottes – das heißt letztlich: er geschieht im „Leib Christi“, in der Gemeinschaft mit dem Sohn, die überhaupt erst den Menschen möglich macht, Gott Vater zu nennen. (...) Erst in der Versöhnung, die Christus heißt, löst sich die menschliche Zunge und wird der Dialog möglich, der der wahre Quell des Lebens für den Menschen ist. So zeigt sich, daß in der Christologie die „theologische“ und die „anthropologische“ Linie des Dialogs, der Suche nach der Liebe miteinander verschmelzen.¹¹⁵⁴

Auf dem Zueinander menschlicher Liebe liegt von da aus ein „Glanz des Ewigkeitsgeheimnisses“¹¹⁵⁵. Die Wegweisung, von solcher Sicht des Seins ausgehend, heißt: „Relation macht unsterblich“¹¹⁵⁶. Karl-Heinz Menke formuliert es im Sinne Ratzingers¹¹⁵⁷ wie folgt: „Erst (...), wenn sich meine Herrschaft über das Sein in ein Sein-für-den-Andern verwandelt, (...), kann ‚mich‘ der Tod nicht zerstören.“¹¹⁵⁸

Dialogische Unsterblichkeit ist *Auferweckung*, betont Ratzinger. Unsterblichkeit ergibt sich nicht einfach aus der Selbstverständlichkeit des Nicht-sterben-Könnens des Unteilbaren, sie kommt aus der rettenden Macht der Liebe. Des Menschen Unsterblichkeit gründet in seiner dialogischen Verwiesenheit auf Gott, dessen Liebe allein Ewigkeit gibt; nicht ein Sondergeschick des Frommen

¹¹⁵² Paul Althaus: *Die letzten Dinge*. S. 114f.

¹¹⁵³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Auferstehung des Fleisches*. In: *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis. 1. Bd. Karl Rahner (Hg.). Freiburg/Basel/Wien 1967: Herder Verlag. S. 397-402; S. 400).

¹¹⁵⁴ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 133f.

¹¹⁵⁵ Ebd. S. 133.

¹¹⁵⁶ Ebd. S. 133.

¹¹⁵⁷ „Die Zukunft des Menschen liegt im ‚Sein-für‘.“ (Joseph Ratzinger: *Einführung*. S. 226).

¹¹⁵⁸ Karl-Heinz Menke: *Stellvertretung*. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologischer Grundkategorie. Sammlung Horizonte. Neue Folge 29. Einsiedeln/Freiburg 1991: Johannes Verlag. 393f.

ist damit angesprochen, gemeint ist die wesentliche Unsterblichkeit eines jeden Menschen.¹¹⁵⁹ Nachtweis Satz „Der Mensch ist unsterblich, weil Gott den Dialog mit ihm nicht abbricht“¹¹⁶⁰, rückt Ratzingers Eschatologie ins Zentrum des dialogischen Verständnisses. Sein Denken führt zu einer dialogisch-relationalen Ontologie, die zum Schlüssel von Problemlösungen wird, weil sie in der herkömmlichen Metaphysik kaum lösbare Schwierigkeiten bereitet, wie etwa die Einbeziehung der Zeit und der materiellen Wirklichkeit in die Vollendung. Solch radikal dialogisches Verstehen kann per se nie rein theoretisch bleiben, es hat eine praktische Dimension, die das Ineinander von präsentischem und futurischem Aspekt der Eschatologie verdeutlicht: Der Glaube an die Auferstehung muss bereits hier und jetzt gelebt werden. Zur Verwirklichung des Menschseins gehört es, im Dialog zu existieren und die dreifache Bezogenheit als Partner Gottes, des Mitmenschen und der Welt zu realisieren, die ihren Grund im dialogischen Gott als Schöpfer und Erlöser hat. Dadurch entsteht eine dialogische Sicht der Wirklichkeit, die weit davon entfernt ist, reines Gedankenspiel zu sein, und tief in die Spiritualität und pastorale Arbeit hineinreicht.¹¹⁶¹

An einem Exempel aus der Bergpredigt gibt Ratzinger Antwort auf die Frage, was den Menschen auf den Weg der Unsterblichkeit bringen kann: „Selig, die lauterer Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ (*Mt* 5,8). Ein Wort aus dem hohepriesterlichen Gebet Jesu, *Joh* 17,3, drückt die griechische Sehnsucht aus, dass Schauen Leben ist, dass Erkennen – die Vermählung mit der Wahrheit – Leben ist: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen.“ Gott schauen – das ist Leben. Ist Gott schauen Leben, muss der Mensch doch verzweifeln, denn niemand kann Gott schauen.¹¹⁶² Wer Gott sieht, stirbt, steht in der Bibel: „Er sprach: Mein Antlitz kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und lebt.“ (*Namen*, 33,20). Thomas betont die Unmöglichkeit der Gottesschau ebenfalls: „Zwischen Gott und unserem Verstand besteht ein größerer Abstand als zwischen dem geschaffenen

¹¹⁵⁹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 337.

¹¹⁶⁰ Gerhard Nachtweis: *Dialogische Unsterblichkeit*. S. 47.

¹¹⁶¹ Vgl. ebd. S. 182.

¹¹⁶² Nur Moses durfte Gott schauen, er durfte die Gestalt des Herrn sehen, sein Gesicht aber durfte auch er nicht sehen. In: *In der Wüste* 12,6-8: „Er sprach: Hörst doch meine Rede! Ist euereiner Kündler MIR, im Gesicht geb ich ihm mich zu kennen, im Traum rede ich in ihm. Nicht so mein Knecht Mosche, in all meinem Hause ist er vertraut, Mund zu Mund rede ich in ihn, ansichtig, nicht in Rätseln, MEINE Abgestaltung erblickt er.“

Verstehbaren und dem Sinn. Der (...) Sinn aber kann auf keinerlei Weise zur Schau eines geistigen Geschöpfes gelangen. Also wird auch unser Verstand nicht zur Schau des göttlichen Wesens gelangen können.“¹¹⁶³ Der Mensch *will* aber Gott sehen, er *will wissen*; seine Kraft reicht jedoch aus sich allein nicht aus. So gleicht die Lage des Menschen jener des Apostels Petrus, der auf dem See zu wandeln versucht:

Er will hinüber zum Herrn, und er kann es doch nicht. Der Philosoph ist sozusagen der Petrus auf dem Meer, der mit seinen Spekulationen selbst die Sterblichkeit zertreten und das Leben schauen will. Aber es gelingt ihm nicht. Er ertrinkt eben doch. Die ganze Kraft seiner Spekulationen über die Unsterblichkeit reicht am Ende nicht aus, um zu stehen; die Wasser der Vergänglichkeit sind stärker als sein Wille zu schauen. Nur die ausgestreckte Hand des Herrn selber kann den versinkenden Petrus – den Menschen – retten. Diese ausgestreckte Hand aber greift nach uns in dem Wort: selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Die philosophische Erkenntnis bleibt ein Wandeln auf dem Wasser, sie kann keinen festen Boden geben. Erst derjenige, der uns als der Mensch gewordene Gott mit seiner Kraft heraufzieht und hält, kann uns Stand geben auf dem Meer der Vergänglichkeit. Seine Verheißung aber lautet: Die Gottschau, die Leben ist, erreicht nicht die Spekulation des Denkens, sondern die Reinheit des einfachen Herzens, der Glaube und die Liebe, die sich der Hand des Herrn übereignen. Der platonische Gedanke von dem Leben, das aus der Wahrheit kommt, ist hier durch seine christologische Verwandlung zu einer dialogischen Konzeption des Menschseins vertieft, die zugleich ganz konkrete Aussagen über das beinhaltet, was den Menschen auf den Weg der Unsterblichkeit bringt und damit das scheinbar spekulative Thema ins Praktische wandelt: Jene „Reinigung“ des Herzens, die in der täglichen Geduld des Glaubens und der aus ihm kommenden Liebe geschieht, findet den Halt beim Herrn, der das paradoxe Gehen über das Wasser ermöglicht und damit das absurde Menschsein sinnvoll werden lässt.¹¹⁶⁴

Ratzinger erteilt dem Dualismus von Körper und Seele eine klare Absage: Eine Trennung der Seele vom Leib ist gegen ihre Natur und vermindert die Ähnlichkeit mit Gott. Das Sein im Leibe ist nicht eine Tätigkeit, es ist Selbstvollzug der Seele; der Leib ist die Sichtbarkeit der Seele, denn die Wirklichkeit des Leibes ist die Seele. Seele gehört zum Leib als *Form*, aber das, was *Form* des Leibes ist, ist Geist, macht den Menschen zur Person und öffnet

¹¹⁶³ Thomas von Aquin: *Die letzten Dinge*. Kommentiert von Adolf Hoffmann OP. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*. Übers. u. komm. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln (Hg.). 36. Bd. Heidelberg/Graz-Wien-Köln 1961: Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle u. Verlag Styria. S. 121.

¹¹⁶⁴ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 128.

ihn auf Unsterblichkeit hin. „Was wir in einer mehr substantialistischen Sprache ‚Seele haben‘ nennen, werden wir in einer mehr geschichtlichen, aktuellen Sprache bezeichnen ‚Dialogpartner Gottes sein‘.“¹¹⁶⁵ Dieser Seelebegriff ist ein Produkt christlichen Glaubens und seiner Ansprüche an das Denken. In der *anima*, die einerseits der materiellen Welt angehört und andererseits die Welt übersetzt im Auslangen nach Gott, ist der Mensch zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe fähig, eine Grundkonzeption, die für die Tradition des christlichen Denkens kennzeichnend geblieben ist. Bei Thomas ist sie eingefügt in eine Interpretation der Dynamik der gesamten Schöpfung auf Gott zu.¹¹⁶⁶ Erst wenn die Schöpfung in ihrer Ganzheit zu ihrem Ursprung zurückkehrt, ist Vollendung erreicht; der Kreis Thomas’ schließt sich, irdisches Zeitverständnis fällt in sich zusammen, Ewigkeit – als Seinsfülle – ist erreicht. In seiner Analyse des Begriffs *Ewigkeit* hält Ratzinger fest, dass Ewigkeit positive Herrschaftsmacht über die Zeit bedeutet. In der Schöpfung stellt Gott zeitlich Seiendes als sein Werk hin, und Schöpfung setzt sich fort im Hineinwirken Gottes in die Geschichte, die ihren Höhepunkt in der Menschwerdung – in der Zeitwerdung – Gottes erreicht. Der Gottmensch Jesus Christus ist die äußerste Konkretisierung der Herrschaft Gottes über das Zeitliche.¹¹⁶⁷ „Diese Teilnahme Gottes an der Zeit hat ihren Sinn darin, für den Menschen Teilgabe an Gottes E. (Ewigkeit, Anm. d. Verf.) zu ermöglichen. In der Gemeinschaft mit dem Gott-Menschen Christus Jesus wird dem Menschen ein ‚ewiges‘ Leben zuteil, das mehr als bloß endliches ‚Fortleben‘ ist (...).“¹¹⁶⁸ Verheißung einer Zukunft ist das, was jeder Mensch verlangt; darüber hinaus verlangt er Zukunft, die ihn selbst mit einschließt. Abraham glaubte an eine von Gott geschenkte Zukunft, die sich ihm unter den Bildern von Land und Nachkommenschaft darstellte. Die Hoffnung Abrahams musste überschritten und inhaltlich neu gefüllt werden: Glauben an den Gott Jesus Christus, heißt, glauben an den Gott, der hinter den Mauern des Todes Zukunft eröffnet. Geschieht das, wird wahrhaft Zukunft verheißen.¹¹⁶⁹

Einerseits braucht der Mensch Zukunft über den Tod hinaus, andererseits aber ist sie ihm unerträglich. Wenn die Verheißung der

¹¹⁶⁵ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 337.

¹¹⁶⁶ Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 126ff.

¹¹⁶⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Ewigkeit*. In: LThK. 3. Bd. Freiburg 1959: Verlag Herder. S. 1267-1270; S. 1269.

¹¹⁶⁸ Ebd. S. 1269.

¹¹⁶⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Glaube und Zukunft*. S. 52ff.

Zukunft dem Menschen wirklich Hoffnung, „Erlösung“ sein soll, dann muß das Maß der Ewigkeit zugleich Vergebung sein. Der Glaube an die Zukunft, der mit dem in Jesus vollendeten Glauben Abrahams gemeint ist, ist nur deshalb Verheißung, nur deshalb Hoffnung, nur deshalb wirklich Angebot von Zukunft, weil er zugleich das Land der Vergebung verheißt.¹¹⁷⁰

Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen? (Vgl. *Lk* 10,25), fragt ein Gesetzeslehrer Jesus, um ihn auf die Probe zu stellen. In einer Homilie über *Lukas* interpretiert Ratzinger: Damit Leben gelinge, muss ich mitten darin bereits auf das ewige Leben zugehen; geht der Maßstab der Ewigkeit verloren, bleibt Egoismus als Leitlinie übrig. Die Grundbeziehung zu Gott prägt alle anderen Beziehungen, daher lautet Jesu Antwort auf die Frage des Gesetzeslehrers: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deiner ganzen Kraft und aus deinem ganzen Denken‘ (5 Mos 6,5) und: ‚Deinen Nächsten wie dich selbst.‘ (3 Mos 19,18).“ (*Lk* 10,27). Im inneren Einvernehmen mit Gott wird ein geglücktes Leben gelingen, das auf Auferweckung und dialogische Unsterblichkeit ausgerichtet ist.¹¹⁷¹

Auferstehung der Toten am Ende der Zeit ist eine Grundform biblischer Hoffnung. Traditionelle Theologie erhofft die Auferstehung der Toten als universales Geschehen am Ende aller Zeit. Wie das Sein des Verstorbenen in Christus zwischen Tod und Auferstehung vorstellbar wäre, wurde in der katholischen Tradition unterschiedlich beantwortet – ein Streitpunkt zwischen Ratzinger, Lohfink und Greshake, ausgelöst durch die Veröffentlichung zweier Bücher über Auferstehung und Naherwartung¹¹⁷² mit der zentralen Thematik der Differenz von individueller und kollektiver Eschatologie. Lohfinks und Greshakes Initiative, die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele durch die Idee der Auferstehung im Tod zu ersetzen und einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung weg zu debattieren, weil im Tod Auferstehung, Gericht und Vollendung zusammen fallen, irritiert Ratzinger. Von einem

¹¹⁷⁰ Joseph Ratzinger: *Glaube und Zukunft*. S. 63.

¹¹⁷¹ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Auf Christus schauen*. S. 108ff.

¹¹⁷² Gerhard Lohfink und Gisbert Greshake: *Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit*. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. 5. Aufl. *Quaestiones Disputatae* 71: Karl Rahner und Heinrich Schlier (Hg.). Herbert Vorgrimler (Theol. Red.). Robert Scherer (Internat Verlagsschriftleitung). Freiburg/Basel/Wien 1982: Verlag Herder. Gisbert Greshake: *Auferstehung der Toten*. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie. Bd. 10. Essen 1969: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen.

universalen Gericht und der Auferstehung am Ende der Zeit zu sprechen, schien ja nicht mehr nötig zu sein.¹¹⁷³ Spekulationen, die von Ratzinger mit einer simplen Frage zum eschatologischen Konstrukt beider Theologen ad absurdum geführt werden: „Kann ein Mensch ganz fertig und am Ende sein, solange seinetwegen noch gelitten wird, solange Schuld, die von ihm ausgeht, auf Erden weiterglimmt und Menschen leiden macht?“¹¹⁷⁴ Sowohl Jesus als auch die frühe Kirche teilen die jüdische Vorstellung vom Warten der Seelen unter Gottes Thron (*Offb* 6,9)¹¹⁷⁵ oder vom Ruhen im Schoße Abrahams (*Lk* 16,19-29)¹¹⁷⁶. Das Sein bei Christus ist die spezifische Aussage des Neuen Testaments über den Zwischenzustand: „(...), daß Christus selbst das Paradies, das Licht, das frische Wasser, der sichere Friede ist, worauf das Warten und Hoffen der Menschen zielt.“¹¹⁷⁷

Solange Geschichte geschieht, bleibt sie von jenseits des Todes her Wirklichkeit und kann nicht als Jüngster Tag für aufgehoben erklärt werden. Der Mensch, der stirbt, tritt wohl aus der Geschichte heraus, sie ist für ihn abgeschlossen; er verliert trotz allem nicht die Beziehung auf die Geschichte, weil das Netz der menschlichen Relationalität zu seinem Wesen gehört. Beim Heraustreten des Menschen aus der Welt des Bios löst sich die Memoria-Zeit von der physikalischen Zeit; reine Memoria-Zeit bleibt, wird aber nicht zur Ewigkeit.¹¹⁷⁸ Mit Hilfe der Memorialehre erschließt sich die Möglichkeit, die Ewigkeit Gottes als Allgegenwart jeder Vergangenheit und Zukunft denken zu können; die Memoria-Zeit setzt voraus, dass sie in der Ewigkeit Gottes aufgehoben ist, eine Schlüsselkonzeption, um das Bezogensein der zu Christus Heimgekehrten als Mitzeitlichkeit denken zu können.¹¹⁷⁹ Gott gedenkt des Menschen, er ruft ihn an, wodurch eine gewichtige Ausweitung des dialogischen Verständnisses geschieht. In Gottes Memoria erhält das menschliche Geschöpf Dauer auf ewig. Da der Mensch im Gedächtnis Gottes lebt, lebt er ewig, und Gottes Gedächtnis endet nie. Der Mensch kann deshalb

¹¹⁷³ Vgl. Ferdinand Schumacher: *Ich glaube an die Auferstehung der Toten*. S. 94.

¹¹⁷⁴ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 155.

¹¹⁷⁵ „Und als es das fünfte Siegel öffnete, sah ich unter dem Altar die Seelen derer, die hingemordet waren um des Wortes Gottes (...).“

¹¹⁷⁶ „Als er in der Unterwelt (...) seine Augen erhob, sah er Abraham von ferne und Lazarus in seinem Schoß.“

¹¹⁷⁷ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 108.

¹¹⁷⁸ Vgl. ebd. S. 152.

¹¹⁷⁹ Vgl. Ferdinand Schumacher: *Ich glaube an die Auferstehung der Toten*. S. 97.

niemals untergehen, weil er von Gott gekannt und geliebt ist. Alle Liebe will Ewigkeit – Gottes Liebe will sie nicht nur, sie wirkt und ist sie. Der biblische Auferweckungsgedanke ist aus diesem dialogischen Motiv erwachsen.¹¹⁸⁰

3. Komparation: Dialogische Unsterblichkeit

Die Verwirklichung Gottes ist ein Anruf, der mit jedem Menschenleben neu beginnt. Jede einzelne persönliche Entscheidung trägt als religiöser Akt zur Verwirklichung Gottes durch den Menschen bei, eine Auffassung, die in der jüdischen Religiosität drei Schichten unterscheidet: In der ersten Schicht wird der Akt der Entscheidung als eine Verwirklichung Gottes, als *Imitatio Dei*, aufgefasst. Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, daher will der Mensch Gottes *Bild* werden. Der Aufruf dazu findet sich im Buch *Er rief* 20,26: „Werde mir heilig, denn heilig bin ICH.“ Wie Gott einig und einzig ist, so soll der Mensch seine Entzweiung überwinden und einig werden; weil Gott unbedingt ist, soll es der Mensch ebenso werden. In die Einheit führt kein anderer Weg als jener der Entscheidung und Unbedingtheit. Als der Mensch wie Gott werden wollte, erlangte er nichts anderes als das Wissen um die Zweiheit von Göttlichem und Menschlichem. Die zweite Schicht fasst den Akt der Entscheidung als eine Verwirklichung Gottes durch Steigerung seiner Wirklichkeit auf. Gott ist umso wirklicher, je mehr er verwirklicht wird, er ist der Herr durch das Zeugnis des Menschen: „Ihr seid meine Zeugen.“ (*Jes* 43,10)¹¹⁸¹. Dahinter steht folgende Deutung: Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich der Herr, seid ihr nicht meine Zeugen, bin ich nicht der Herr. Gott ist das Ziel des Menschen, und jede Kraft menschlicher Entscheidung fließt dem Meer göttlicher Kraft zu. Schließlich steigert sich in der dritten Schicht die Auffassung der Verwirklichung Gottes durch den Menschen zur Idee einer Einwirkung der Menschentat auf Gottes Erdschicksal. Gottes Schechina ist in die Welt der Bedingtheit gefallen, sie ist wie Israel in der Diaspora, sie wandert und irrt wie Israel im Reich der Dinge, sie will wie Israel erlöst und mit Gott wieder vereinigt werden. Jeder Mensch kann zur Einung beitragen, indem er in sich das Bedingte zum Unbedingten

¹¹⁸⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Auferstehung des Fleisches*. S. 399.

¹¹⁸¹ Eine fast wortgetreue Stelle dazu findet sich auch im Koran: „Und (damals) als dein Herr aus der Lende (...) der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen ließ! (Er sagte:) ‚Bin ich nicht euer Herr?‘ Sie sagten: ‚Jawohl, wir bezeugen es.‘ “ (*Sure* 7,172). (Rudi Paret [Übers.]: *Der Koran*. 9. Aufl. Stuttgart 2004: W. Kohlhammer GmbH. S. 122).

erhebt. Durch ihn vollzieht sich die Erhebung der Welt, die Erhebung der Schechina. Allen drei Schichten gemeinsam und der jüdischen Religion originär ist die Anschauung vom absoluten Wert der Menschentat; der Bestand der Welt hängt an der Tat. Ob Gott transzendent oder immanent ist, ist nicht die Sache Gottes, es ist eine Sache des Menschen.¹¹⁸² „Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; es muß hervorgeholt, herausgemeißelt werden.“¹¹⁸³

Die typisch jüdische Tendenz der Verwirklichung bedeutet wahres Menschenleben im Angesicht Gottes; Gott ist dem Judentum keine kantische Idee, nichts von der reinen Vernunft Gedachtes und auch kein praktisches Postulat, er ist die Unmittelbarkeit des Daseins, elementare gegenwärtige Wesenheit. Gott als einzigen Eigentümer allen Bodens – „(...)“, denn mein ist das Land, (...)“, (*Er rief* 25,23) – anzuerkennen, ist der Grundstein jüdischer Idee zur Verwirklichung der Gottesherrschaft; die Herrschaft Gottes zu verwirklichen, ist urjüdisches Gedankengut,¹¹⁸⁴ sie realisiert sich in einem dynamischen Prozess göttlich-menschlichen Dialogs von Proton bis zum Eschaton Israels.¹¹⁸⁵

Dem jüdischen Wissen von der Verwirklichung der Gottesherrschaft tritt die Annahme einer grundsätzlichen und unüberbrückbaren Zweiheit von Menschenwille und Gottesgnade entgegen; nicht der Wille in all seinem Widerspruch und all seinen Möglichkeiten ist der Weg zu Gott, der Glaube und das Harren auf die Berührung der Gnade sind es.¹¹⁸⁶ In der Atmosphäre der Dualität ging den Völkern des Abendlandes die Tendenz der Verwirklichung verloren, kritisiert Buber. Vermächtnis der jüdischen Propheten ist es, niemals zu scheiden zwischen Geist und Welt, zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Menschen; das Reich Gottes ist nichts anderes als das Reich des Menschen, wie es *werden* soll. Kein Gegensatz zur Menschenwelt soll entstehen, sondern Reinigung und Vollendung, ein „neuer Himmel und eine

¹¹⁸² Vgl. Martin Buber: *Jüdische Religiosität*. S. 66ff.

¹¹⁸³ Ebd. S. 75.

¹¹⁸⁴ Vgl. Martin Buber: *Der heilige Weg*. S. 87ff.

¹¹⁸⁵ Vgl. Martin Buber: *Königtum Gottes*. S. LXIV.

¹¹⁸⁶ Vgl. Martin Buber: *Der heilige Weg*. S. 100.

neue Erde“ (Jes 65,17), errichtet auf der Erneuerung des Menschenherzens.¹¹⁸⁷

Das Reich Gottes ist kein Reich in der Welt¹¹⁸⁸, Menschenreich bleibt Menschenreich, entgegnet Ratzinger und bezieht sich auf die Versuchung Jesu durch den Teufel, geschildert in *Mt* 4, 1-11. Wer behauptet, er könne die heile Welt errichten, spiele die Welt in die Hände des Versuchers.¹¹⁸⁹ Zentrum der Aussagen Jesu in den Evangelien ist jene: „Erfüllt ist die Zeit, und genaht hat sich das Reich Gottes; (...)“ (*Mk* 1,15). Mit dieser Verkündigung beginnt Jesu Wirken in der Öffentlichkeit.

Benedikt XVI. erklärt, wie das Wort vom *Reich* in der Kirchengeschichte aufgefasst wurde: Kirchenvater Origenes bezeichnete Jesus in der christologischen Dimension als die *Autobasileia*, als das Reich in Person. Das Reich ist keine Sache, kein Herrschaftsraum wie ein weltliches Reich – es ist Jesus in Person. In einer zweiten Sicht bezieht sich der Begriff *Reich Gottes* auf die Innerlichkeit des Menschen, im Menschen selbst soll es entstehen. Reich Gottes und Kirche werden in einer dritten Dimension in Beziehung zueinander gesetzt, eine Positionierung, die sich in der katholischen Theologie der Neuzeit immer mehr durchsetzt.¹¹⁹⁰ Eines zentralen Juden muss ich gedenken, so Buber von Jesus, der vom Reich Gottes spricht und keine Kirche, sondern das vollkommene Zusammenleben der Menschen meint: „(...) es ist die wahre Gemeinschaft, die eben dadurch die unmittelbare Herrschaft Gottes, seine Basileia, sein irdisches Königtum ist.“¹¹⁹¹ Dass Gottes Regentschaft in der Weltlichkeit verwirklicht werden will, „dieses abgründige Wissen ist Jesu tiefstes Judentum. (...) Eine ungeheuerliche Missdeutung seiner Lehre füllt zwei Jahrtausende abendländischer Geistesgeschichte“¹¹⁹². Allerdings führt die ekklesiastische Auslegung bald zu einem Umbruch und einem neuen Verständnis der Botschaft Jesu vom Reich Gottes, doziert Ratzinger. Jesu Botschaft ist streng individualistisch, während im Judentum alles auf das

¹¹⁸⁷ Vgl. ebd. S. 96.

¹¹⁸⁸ Das Wort „Reich Gottes“ kommt im Neuen Testament 122-mal vor; davon finden sich 99 Stellen in den drei synoptischen Evangelien. (Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 77).

¹¹⁸⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 73.

¹¹⁹⁰ Vgl. ebd. S. 80.

¹¹⁹¹ Martin Buber: *Der heilige Weg*. S. 98.

¹¹⁹² Ebd. S. 99f.

Kollektiv abzielt. Ein weiterer Gegensatz resultiert aus Jesu Beiseiteschiebung des Kultischen; Jesus setzt auf die Seele des Menschen und nicht auf kultische Reinigung. Über die Jahrhunderte hinweg entwickelt sich eine säkularische Umdeutung des Reichsgedankens, die dem Christentum eine neue Sicht ermöglicht: Die Christozentrik steigt zur Theozentrik auf, um näher an die Gemeinschaft der Religionen zu rücken. Weil ja auch Gott trennend zwischen den Religionen stehen könne, müsse nun der Schritt zur Regno-Zentrik erfolgen, heißt die Forderung, ein Weg, der es möglich mache, Jesu Botschaft endlich universalisieren zu können. Ratzingers zentrale Kritik an der säkular-utopischen Idee von Reich ist deutlich: Der Mensch handelt, und dabei verschwindet Gott; er wird nicht mehr gebraucht. *Basileia* – das griechische Wort für Herrschaft – spricht einer Regentschaft Gottes über die Welt das Wort. Einfacher gesagt, verkündet Jesus Gott: Gott gibt es, Gott ist wirklich, er hält die Fäden der Welt in Händen. Gott handelt jetzt, es ist die Stunde, in der sich Gott als Herr in der Geschichte zeigt.¹¹⁹³ „Insofern ist die Übersetzung ‚Reich Gottes‘ unzulänglich, besser würde man vom Herrsein Gottes oder von der Herrschaft Gottes sprechen“¹¹⁹⁴, zumindest eine Begrifflichkeit, in der sich Ratzinger und Buber treffen.

Ratzinger verweist auf das Gebet des jüdischen *Schma Israel*, in dem der Betende das Herrentum Gottes annimmt, das durch den Gebetsakt gegenwärtig wird. Als ein „wahrer Israelit“ (vgl. *Joh* 1,47) betet Jesus und überschreitet zugleich das Judentum, weil er etwas Neues bringt: „(...) so ist nunmehr das Reich Gottes zu euch gekommen.“ (*Mt* 12,28). „Denn seht, das Reich Gottes ist in eurer Mitte.“ (*Lk* 17,21). Angesprochen wird ein Vorgang des Kommens, der *jetzt* im Gang ist und die gesamte Geschichte betrifft. Jetzt ist das Reich Gottes da, es ist in der Mitte aller Menschen. Nichts ist von den einstigen Inhalten verloren gegangen, nein, Neues wird hinzugefügt. Er, der in unserer Mitte steht, ist das Reich Gottes. Die neue Nähe des Reiches, von der Jesus spricht, besteht in ihm selbst; darum ist jetzt erfüllte Zeit.¹¹⁹⁵ Die Antwort auf die Frage des Reiches ist der Sohn, in ihm schließt sich die Diastase von „Schon und

¹¹⁹³ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 80ff.

¹¹⁹⁴ Ebd. S. 85.

¹¹⁹⁵ Vgl. ebd. S. 80ff.

Nochnicht“¹¹⁹⁶. Der Mensch mit seinem Ja und Nein ist Subjekt im Heilplan Gottes, er ist Subjekt nicht als Produzent von Gottes Reich, sondern Subjekt vom Du her – Subjekt als Sohn.¹¹⁹⁷ Verloren ist die Tendenz der Verwirklichung, wie Buber das am Abendland kritisiert. Jesus meint mit *Reich Gottes* sicher nicht die Kirche, will Buber das Missverständnis klären¹¹⁹⁸; Ratzinger hält dagegen kategorisch fest, dass jede eucharistische Versammlung für Christen ein Ort der Herrschaft des Königs ist und die weltumspannende Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi daher einen Vorentwurf auf die Welt von morgen darstellt.¹¹⁹⁹

Mit der Bitte um Gottes Reich im christlichen Vaterunser anerkennt der Christ den Primat Gottes. Reich Gottes heißt Herrschaft Gottes, was bedeutet, die Maßstäblichkeit seines Willens anzunehmen. Mit *Dein Reich komme* führt uns der Herr auf diese Art des Betens hin: „Das Erste und Wesentliche ist das hörende Herz, damit Gott herrsche und nicht wir. Das Reich Gottes kommt über das hörende Herz. Das ist sein Weg. Und darum müssen wir immer wieder bitten.“¹²⁰⁰ In der Begegnung mit Christus vertieft sich die Bitte, sie wird zur Bitte um die Gemeinschaft mit Jesus Christus, damit wir zunehmend „ein Einziger“¹²⁰¹ mit ihm werden. Indem wir um Befreiung von der Macht des Bösen bitten, bitten wir letztlich um unser Einswerden mit seinem Willen, interpretiert Ratzinger das Vaterunser.¹²⁰²

In der Gegenüberstellung der jüdischen Vorstellung von der Verwirklichung der Gottesherrschaft und dem Begriff Reich Gottes zeigen sich konvergente wie divergente Aspekte. Ob Basileia als Herrschaft Gottes oder Reich Gottes bezeichnet wird, ist nicht von so großer Bedeutung wie die Behauptung, Jesus wäre das Reich Gottes in Person.¹²⁰³ Jesus als das originär Verbindende zwischen Judentum und Christentum ist zugleich das Trennende. Umkehr als prophetischer Ruf an die Menschen gilt für Buber wie für Ratzinger. Um ins Reich Gottes eingehen zu können, muss der Mensch ein anderer werden. Bei

¹¹⁹⁶ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 64.

¹¹⁹⁷ Vgl. ebd. S. 64.

¹¹⁹⁸ Vgl. Martin Buber: *Der heilige Weg*. S. 98.

¹¹⁹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 114.

¹²⁰⁰ Ebd. S. 181.

¹²⁰¹ Vgl. *Gal* 3,28: „(...) , denn alle seid ihr eins in Christus Jesus.“

¹²⁰² Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 202.

¹²⁰³ Vgl. ebd. S. 181.

Buber ist es die rechte Entscheidung als höchster Augenblick des Menschenlebens, die eine Verwirklichung der Gottesherrschaft erwirkt,¹²⁰⁴ bei Ratzinger ist der Eintritt ins Reich Gottes eine Wiedergeburt aus Wasser und Geist, ist die Taufe das Tor zum Eingang in die Christusgemeinschaft.¹²⁰⁵

3.1 Messianismus

Brennpunkt der jüdischen Seele ist das Grundgefühl, dass die erlösende Kraft Gottes überall und immer wirkt, jedoch nirgends und niemals Erlöstsein stattgefunden hat. Weil der Jude die Last der unerlösten Welt trägt – er spürt sie an seiner Haut, er schmeckt sie mit seiner Zunge –, kann er niemals glauben, Erlösung sei geschehen. Er weiß, dass sie *nicht* geschehen ist. Gäbe es aber ein Stadium der Welterlösung, der einen Teil der Welt betrifft, leiten die Juden aus ihrem Glauben keinen Anspruch auf Erlöstwerden ab.¹²⁰⁶ Rabbi Kosnitzer pflegte zu beten: „Herr der Welt, ich bitte dich, du mögest Israel erlösen. Und willst du nicht, erlöse die Gojim.“¹²⁰⁷

Den *Brennpunkt der jüdischen Seele* erklärt Buber in einem an das Christentum gerichteten Appell: Der Gott, den wir glauben, vereint sich nicht mit menschlicher Substanz auf Erden. Wir verspüren die ungeheilte Welt, uns ist nicht an einem Punkt der Geschichte ein Heiland erschienen. Da nichts Gekommenes uns beruhigt hat, sind wir auf das Kommende ausgerichtet; eure Erwartung geht auf Wiederkehr. Für euch ist die Phrasierung der Welt auf eine Mitte, das Jahr Null, aus bestimmt, für uns ist es eine ungebrochene Tonfolge vom Ursprung zur Vollendung. Vormessianisch sind wir schicksalsmäßig getrennt: Da steht der Jude, für den Christen unverständlich als der Verstockte; dem gegenüber unverständlich der Christ dem Juden als der Verwegene, der in einer unerlösten Welt ihre vollzogene Erlösung behauptet. Das ist eine von keiner Menschenhand überbrückbare Spaltung. Sobald es jedoch uns, Christen

¹²⁰⁴ Vgl. Martin Buber: *Jüdische Religiosität*. S. 66.

¹²⁰⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 282.

¹²⁰⁶ Vgl. Martin Buber: *Die Brennpunkte der jüdischen Seele*. S. 201f. „Einen Messias in der Zeit kennt das Judentum nicht. Er erlöst auch nicht die Menschen von ihren Sünden, während die übrige Schöpfung noch weiterhin von den Folgen der ersten Sünde betroffen bleibt.“ (Kurt Schubert: *Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum*. In: *Vom Messias zum Christus*. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. Freiburg/Basel/Wien: 1964. Verlag Herder & Co. S. 1-54; S. 32).

¹²⁰⁷ Martin Buber: *Die Erzählungen der Chassidim*. S. 443.

und Juden, um Gott selber geht, sind wir in der Ahnung verbunden, dass das Haus unseres Vaters anders beschaffen ist als unsere menschlichen Grundrisse meinen.¹²⁰⁸ Der messianische Problemkomplex zeigt in einem völlig unterschiedlichen Begriff von Erlösung einen essentiellen Konflikt zwischen Judentum und Christentum, analysiert Scholem. Das Judentum hält an einem Begriff der Erlösung fest als einen Vorgang, der sich auf dem Schauplatz der Geschichte in aller Öffentlichkeit vollzieht. Im Christentum dagegen gilt die Auffassung, dass die Erlösung ein Vorgang im Inneren und Unsichtbaren ist, sich in der Seele jedes Einzelnen abspielt und eine geheime Verwandlung bewirkt, der nichts Äußeres in der Welt entsprechen muss.¹²⁰⁹ Die Beziehung zum Judentum neu zu leben und zu bedenken, ist der Wunsch Ratzingers. Auf Basis der Ehrfurcht voreinander kann der Unterschied gelebt werden. Christen und Juden sind durch die gemeinsame Abraham-Geschichte miteinander verbunden. Auch wenn die Juden das Alte Testament nicht auf Christus hin lesen, stehen beide Religionen in der gleichen Glaubensrichtung und können in innerer *Zugewandtheit* miteinander im Dialog stehen.¹²¹⁰

Ein Argument jüdischen Denkens lautet, Jesus habe sich niemals mit dem offenen Bekenntnis *Ich bin euer Messias* vorgestellt. In den synoptischen Evangelien fehlt es allerdings nicht an Hinweisen, die sein messianisches Selbstbewusstsein unmissverständlich zum Ausdruck bringen. *Mt* 11,2-6 = *Lk* 7,18-23; *Mk* 15,26 und *Mk* 8,29 = *Mt* 16,15f; sehr deutlich in *Mk* 14,62: Jesus wird nach seiner Gefangennahme vom Hohepriester gefragt, *bist du der Messias?* Er antwortet: „Ich bin es; und ihr werdet den Menschensohn sehen, ‚sitzend zur Rechten‘ (...) und ‚kommend auf den Wolken des Himmels‘ (*Dan* 7,13).“ Seine Sendung betont Jesus in *Joh* 12,44-47:

Jesus aber rief: „Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich sondern an den, der mich gesandt hat, und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. Wer eines meiner Worte hört und nicht bewahrt, den richte ich nicht; denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern die Welt zu retten.“

¹²⁰⁸ Vgl. Martin Buber: *Die Brennpunkte der jüdischen Seele*. S. 205f.

¹²⁰⁹ Vgl. Gershom Scholem: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. S. 121.

¹²¹⁰ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Salz der Erde*. S. 263f.

Für Ratzinger dokumentieren drei Worte Jesu tiefe Verwurzelung im Wort Gottes, in der Bibel Israels und im Alten Testament: „*Menschensohn, Sohn, Ich bin es.*“¹²¹¹ In allen drei Worten erscheint die Originalität Jesu, alle drei sind nur in seinem Munde möglich. Das Konzil von Nizäa legt die Gleichwesentlichkeit Jesu fest.¹²¹² Die Gottgleichheit ist Sohn-Sein und damit Beziehung. Darum klammert sich der wirklich Gottgleiche nicht an seine Autonomie; er geht den umgekehrten Weg, er wird der Abhängige – er wird Knecht. Weil er nicht den Weg der Macht, sondern den der Liebe geht, kann er bis in Adams Lüge, bis in den Tod hinunter steigen und die Wahrheit wieder aufrichten. Er stellt die Beziehung wieder richtig; das Kreuz, die Stätte seines Gehorsams, wird zum wahren Lebensbaum.¹²¹³

Jesus fragt, für wen er gehalten werde, aber er verlangt nicht, dass man ihn für irgendwen halte,¹²¹⁴ gibt Buber zu bedenken und lässt es dahingestellt, ob Jesus über seine Bestimmung zur messianischen Würde bis zuletzt völlige Sicherheit hatte.¹²¹⁵ Mit der Metamorphose des Leidensknechts zum Menschensohn – ein Begriff, der aus dem Munde Jesu zu hören ist – beginnt, nach Bubers Ansicht, der Prozess der „Vergottung“ Jesu. Der bisher in allen Phasen beharrende Grundcharakter des Messias wird durch einen essentiell anderen verdrängt: „(...) ein Himmelswesen, das sich zur Welt herabsenkt, in ihr verweilt, sie verläßt, zum Himmel auffährt und nun die ihm von urher zukommende Weltherrschaft antritt.“¹²¹⁶ *Johannes* erklärt in 3,13: „Und doch ist niemand hinaufgestiegen in den Himmel als der aus dem Himmel Herabgestiegene, der Menschensohn (...).“ Im Begriff *Gottesknecht* nimmt Buber Anleihe beim Kreuz, so Balthasar: Buber kennt von *Isaias* 2 die Idee der Stellvertretung des leidenden Menschen für die Sünder, er lässt aber die Göttlichkeit des Leidens nicht gelten. Dem Geheimnis der letzten Solidarität Gottes mit seinen Geschöpfen bleibt er fern. Das Kreuz trat erst in Sicht, als die Chance der Bergpredigt, die Chance auf Umkehr, vertan war, vertan für Jesus

¹²¹¹ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 406.

¹²¹² Vgl. ebd. S. 406f.

¹²¹³ Vgl. Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott*. S. 75.

¹²¹⁴ Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 103.

¹²¹⁵ Vgl. ebd. S. 33. „Viele Juden können Jesus heute durchaus als Bruder sehen – als einen rabbinischen Lehrer, (...). Schwierigkeiten haben sie mit unserem christlichen Bekenntnis, dass Jesus der Messias ist und dass er Sohn Gottes ist.“ (Anselm Grün: *Der Glaube der Christen*. 1. Aufl. Münsterschwarzach 2006: Vier-Türme GmbH-Verlag. S. 155). Auch Buber sieht in Jesus seinen „großen Bruder“. (Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 15).

¹²¹⁶ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 120.

und für sein Volk. Die Juden wollten einfach nicht, daher die Wendung zum neuen Volk Gottes, daher die Kirche als Institution auf dem Felsen Petri. Was damit aufeinander prallt, klinge hart, konstatiert Balthasar, dürfe aber nicht ungesagt bleiben, wollten Christ und Jude ernsthaft miteinander reden. Überfällig ist der Dialog zwischen beiden; solange Welt ist, wird er nicht ausgetragen sein. Balthasar fordert kein unverbindliches „Salongespräch“¹²¹⁷ wie beispielsweise über den Beitrag des Chassidismus zur Weltfrömmigkeit oder über die Verwendbarkeit des dialogischen Prinzips, er urgiert einen *wirklichen* Dialog, gegen den alle anderen Religionsgespräche im Gegensatz dazu ein mattes Echo sind.¹²¹⁸

Nach Moltmanns kritischer Sichtweise bleibt der Gekreuzigte der Stachel für den christlichen Glauben und macht ihn für die Geschichte unabschließbar;¹²¹⁹ in seiner Zeit galt der Gekreuzigte als Ärgernis und Torheit und wurde der Judenheit zur Provokation.¹²²⁰ Bis zum heutigen Tag liegt in der Stellung zum Gekreuzigten die letzte Differenz zwischen Juden und Christen.¹²²¹ Ratzinger bringt sein Denken über den Gekreuzigten unmissverständlich zum Ausdruck: Am Kreuz wird das Einssein Jesu mit dem Vater sichtbar, es ist die wahre „Höhe“ (vgl. *Joh* 8,28), die Höhe der Liebe „bis zur Vollendung“ (vgl. *Joh* 13,1). Am Kreuz kann man *ihn* erkennen, dass „ich es bin“. Buber ist mit der Behauptung Ratzingers, „der brennende Dornbusch ist das Kreuz“¹²²², nicht einverstanden. „Ich bin da“, der Offenbarungsspruch in *Ex* 3,14, und das Kreuz Jesu sind für Ratzinger untrennbar miteinander verbunden.¹²²³

Eine schwerwiegende Divergenz zwischen Buber und Ratzinger liegt im Zentralsatz christlichen Glaubens: „Der Mensch wird durch das Kreuz erlöst; (...).“¹²²⁴ Der Vorrang des Empfangens vor dem Tun bedeutet eine Relativierung des Tuns, das steht der chassidischen Deutung Bubers diametral entgegen. Paulus' Kampf gegen die *Werkgerechtigkeit* ist von daher zu

¹²¹⁷ Hans Urs von Balthasar: *Martin Buber und das Christentum*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg): *Martin Buber*. S. 330-345; S. 344.

¹²¹⁸ Vgl. ebd. S. 344.

¹²¹⁹ Vgl. Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*. S. 83.

¹²²⁰ Vgl. ebd. S. 7.

¹²²¹ Vgl. ebd. 100.

¹²²² Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. S. 401.

¹²²³ Vgl. ebd. S. 401.

¹²²⁴ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 250.

verstehen. Nach Ratzingers Interpretation bedeutet es keineswegs, den Menschen in die Passivität zu verbannen, im Gegenteil: Der Primat des Empfangens ermöglicht erst, im Geist der Verantwortung unverkrampft und frei die Dinge dieser Welt zu tun und sie in den Dienst der erlösenden Liebe zu stellen.¹²²⁵ Eine mitwirkende Kraft des Menschen an der Erlösung, wie Buber sie in seiner Chassidismus-Deutung anspricht, steht für Ratzinger nicht zur Diskussion.¹²²⁶ Klar ist für ihn, dass der Mensch sich nicht allein erlösen kann, denn das Verfehltse seines Daseins besteht genau darin, sich allein erlösen zu wollen. Erlöst, frei und wahr werden kann der Mensch dann, wenn er aufhört, wie Gott sein zu wollen. Erlöst wird der Mensch, wenn er die rechte Beziehung empfängt und annimmt. Weil die Schöpfungsbeziehung gestört ist, kann nur der Schöpfer selbst unser Erlöser sein.¹²²⁷ Buber entgegnet: Wie Schöpfung nicht bloß einmalig, sondern „allmalig“ in der Zeit ist, ist Erlösung nicht bloß einmalig im Ende, vielmehr allmalig in der ganzen Zeit. Es ist ein Irrtum, den jüdischen Messianismus im Glauben an ein einmaliges endzeitliches Ereignis und an eine einzelne Menschengestalt als Mitte des Ereignisses erschöpft zu sehen. Dem Menschen ist eine mitwirkende Kraft an der Erlösung zugeteilt, sie verbindet die Endzeit mit dem gegenwärtigen Leben.¹²²⁸ Damit, dass der Mensch sich mit den Dingen der Welt – *Wohnstätten der heiligen Funken*, die der Mensch erheben soll – in der rechten Weise befasst, kommt er in Berührung mit dem Schicksal der göttlichen Wesenheit in der Welt und hilft mit an der Erlösung.¹²²⁹ Den Schöpfer mit dem Erlöser gleichzusetzen, ruft in Buber keinen Widerspruch hervor; dazu, dass Jesus von Nazareth der Messias sein soll, sagt er jedoch ausdrücklich: Der Mensch muss in die Tiefen des Glaubens hinuntersteigen, um das Verhältnis des Judentums zur Erscheinung Jesu wahrhaft zu verstehen. Seine Erscheinung bedeutet den eigentlichen Ernst abendländischer Geschichte:

¹²²⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 252.

¹²²⁶ Der katholische Theologe und Professor für Dogmatik, Gisbert Greshake, äußert sich dazu: „Jesus selbst hat zwar Zeichen, Vorzeichen, Signale und Orientierungsmaßstäbe für eine kommende erlöste Welt gesetzt. Aber deswegen ist die Erlösung noch nicht da, sie ist verheißene Zukunft. Als solche muß sie durch uns, durch unser Tun herbeigeführt werden.“ (Gisbert Greshake: *Erlöst in einer unerlösten Welt?* S. 20f). Vgl. dazu auch Karl Rahner: *Theologie und Anthropologie*. In: *Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln.Zürich.Köln 1967: Benziger Verlag. S. 43-65.

¹²²⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Im Anfang schuf*. S. 74.

¹²²⁸ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 26ff.

¹²²⁹ Vgl. ebd. S. 216f.

(...), vom Judentum aus gesehen ist er der erste in der Reihe der Menschen, die, aus der Verborgenheit der Gottesknechte, dem wirklichen ‚Messiasgeheimnis‘, tretend, in ihrer Seele und in ihrem Wort sich die Messianität zuerkennen. Daß dieser Erste – wie ich immer wieder erfahre, wenn sich mir die personhaft klangvollen Worte zu einer Einheit fügen, (...) in der Reihe der unvergleichlich Reinsten, Rechtmäßigsten, mit wirklicher messianischer Kraft Begabtesten war, ändert nichts an dem Faktum dieser Erstheit, ja es gehört wohl eben dazu, gehört zu dem furchtbar eindringlichen Wirklichkeitscharakter der ganzen automessianischen Reihe.¹²³⁰

Im christlichen Glaubensbekenntnis betet die Christenheit um die Wiederkunft des Messias: *Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters; von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten.*¹²³¹ Scholem will in diesem chiliastischen Messianismus eine Spiegelung des eigentlich jüdischen Messianismus und eine merkwürdige Doppellinie der gegenseitigen Beeinflussung von Judentum und Christentum erkennen.¹²³² Der Glaube an die Wiederkunft Christi wird mit dem Begriff *Parusie* bezeichnet, wobei das Wort *Parusie* mit „heilshafte Gegenwart od. heilshaftes Kommen“ übersetzt wird. Die Übersetzung mit *Wiederkunft* ist nicht glücklich gewählt, weil damit nahegelegt wird, es handle sich um ein Ereignis, das schon einmal stattgefunden habe. In der *Parusie* ereignet sich die Vollendung der Geschichte in Gott; eine Geschichte, die in Jesus Christus ihre „Sinnmitte“ hat.¹²³³

Das Christentum versteht die Umkehr als Aufruf zur Erlösung und als Bekehrung zum Glauben, analysiert Buber. Dem erlösungsbedürftigen Menschen wird Erlösung angeboten, wenn er glaubt, dass sie geschehen und so geschehen ist. „An den zu Bekehrenden tritt Forderung und Weisung, das zu glauben, was er nicht in der Kontinuität, nur im Sprung zu glauben vermag.“¹²³⁴

¹²³⁰ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 29.

¹²³¹ Vgl. Joh 12,47: Jesus sagt von sich, dass er nicht gekommen ist, die Welt zu richten, sondern sie zu retten.

¹²³² Vgl. Gershom Scholem: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. S. 140. Scholem fügt seinen Überlegungen *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* einen kritischen Ansatz hinzu: Dass den Preis, „den das jüdische Volk für diese Idee, die es der Welt geschenkt hat, aus seiner Substanz hat bezahlen müssen. Die Größe der messianischen Idee entspricht der unendlichen Schwäche der jüdischen Geschichte. (...) In der Hoffnung leben ist etwas Großes, aber es ist auch etwas tief Unwirkliches. (...) So hat die messianische Idee im Judentum das Leben im Aufschub erzwungen, in welchem nichts in endgültiger Weise getan und vollzogen werden kann. Die messianische Idee – darf man vielleicht sagen – ist die eigentliche anti-existentialistische Idee.“ S. 166f.

¹²³³ Karl Rahner: *Parusie*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg 1963: Verlag Herder: S. 120-124; S. 123f.

¹²³⁴ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 12f.

Kehret um! – die Schwungkraft der Botschaft Jesu ist die altjüdische Forderung der unbedingten Entscheidung, die den Menschen wandelt. Sie blieb auch die Schwungkraft des Christentums, auf die es zurückgriff, sooft es sich erneuern wollte – „und wenn es sich noch so sehr zu entjuden vermeinte“¹²³⁵.

Bubers Vorstellung vom *Königtum Gottes* steht Ratzingers Vorstellung vom *Kreuz als Zeichen des Königtums Jesu Christi* entgegen: Wenn das *Königtum Gottes* errichtet ist und sich im dynamischen Prozess des göttlich-menschlichen Dialogs zwischen Proton und Eschaton verwirklicht hat, ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch erfüllt und geschieht nach Buber Erlösung.¹²³⁶ „Das Kreuz – Zeichen des Königtums Jesu Christi“¹²³⁷ ist Ratzingers Titel einer Ansprache an die Gläubigen vor dem Angelus-Gebet am Hochfest Christkönig. Den Ausgangspunkt für den Titel *König* bildet der Begriff *König Israels*, der zum Ausdruck „König des Universums, Herr des Kosmos und der Geschichte“¹²³⁸ überleitet und weit über die Erwartungen des jüdischen Volkes hinausführt. Im Mittelpunkt der Offenbarung des Königtums Jesu Christi steht das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung. Jesus wird zum universalen König; seine Macht ist, ewiges Leben zu schenken, vom Bösen zu befreien und die Herrschaft des Todes zu besiegen. Ratzinger bezeichnet das Königtum Jesu als „neue Art des Königtums“¹²³⁹ mit dem Aufruf, dem König Jesus nachzufolgen und Zeugnis für ihn abzulegen. Einmal mehr ist das Kreuz das Trennende zwischen Buber und Ratzinger.

3.2 Eschaton

Um die Menschen aus ihrer Unwirklichkeit zu rufen, um die Welt der Zweiheit als die Welt des Scheins abzustreifen,¹²⁴⁰ tönt ihnen aus der Ewigkeit Gottes Ruf an Abraham zu: „Sei!“¹²⁴¹ „Sei ganz!“ (*Im Anfang* 17,1), Gottes Imperativ, richtet sich auch an das „Getümmel von Stämmen“ (*Im Anfang* 17,5), das dem

¹²³⁵ Martin Buber: *Der Geist des Orients und das Judentum*. S. 56.

¹²³⁶ Vgl. Martin Buber: *Königtum Gottes*. S. LXIV.

¹²³⁷ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Das Kreuz – Zeichen des Königtums Jesu Christi*. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jg. Nr. 48. 27. Nov. 2009. S. 1.

¹²³⁸ Ebd. S. 1.

¹²³⁹ Ebd. S. 1.

¹²⁴⁰ Vgl. Martin Buber: *Daniel*. S. 141. In *Ich und Du*, einige Jahre nach *Daniel*, ändert Buber seine Ansicht über die Welt des Scheins und sagt: „Es gibt keine Scheinwelt; es gibt nur die Welt; die uns freilich zwiefältig erscheint nach unserer zwiefältigen Haltung.“ (Martin Buber: *Ich und Du*. S. 93).

¹²⁴¹ Ebd. S. 47.

Urvater nachfolgt. *Sei echt!* und *Sei ganz!* sind Imperative, die der Mensch als gefallenes und zerrissenes Wesen in der Welt nicht zu realisieren vermag. Es gelingt ihm nicht, mit sich selbst eins zu werden, er spiegelt nicht Gott, er spiegelt die Welt und kann sich nicht gutheißen, so wie er ist, bestenfalls bejahen als den, der er sein könnte. Des Menschen Differenz, die ihn von seinem Heil und vom Einssein mit sich und dem Ganzen trennt, entsteht nicht allein aus der Tragödie der Welt, nein, sie entsteht auch aus der Schuld, die eine Chance der Verwandlung eröffnet und Gottes Güte in Form der Vergebung braucht,¹²⁴² lautet Ratzingers Erklärung zur menschlichen Urzweiheit. Nach Buber ist es die Seele, die die Gnade der Einheit empfängt,¹²⁴³ also ein Ganzsein, das bei Ratzinger ebenso aus Gottes Güte gelingen kann.

Sehnsucht nach vollkommener Einheit ist dem Menschen immanent und entsteht aus dem Leid der Trennung, die der Mensch kennenlernen musste, um nach einem Leben in der Zweiheit schließlich das Glück der Einswerdung erkennen zu können, folgert Weinreb. Adam, vor dem Sündenfall noch *Eins*, männlich/weiblich, konnte das Leid nicht begreifen, das sich in der Scheidung alles Lebenden ausdrückt. Gott schuf die Welt, da in einer vollkommenen Einheit keine Beziehung geschehen kann¹²⁴⁴ und er den Dialog mit dem Menschen wünschte. Im Wollen, Freude und Glück zu schenken, schuf Gott die Zweiheit, denn erst der Schmerz der Abtrennung lehrt die Menschen, den Sinn der Zweiheit zu begreifen.¹²⁴⁵ Deutlich wird Weinrebs exegetischer Befund in Ratzingers Lexikonartikel *Himmel* und *Hölle*: Ratzinger beschreibt den Himmel unter anthropologischem Aspekt als „das ewige Gegenüber des Ich mit dem Du Gottes u. beider Einssein in der personalen Liebe (...), deren Einung die Person nicht aufhebt, sondern bestätigt“¹²⁴⁶. Den Kern der Hölle sieht er „im Verlust des Inseins in der ewigen Liebe, im endgültigen Vorbeigeratensein an ihr in die

¹²⁴² Vgl. Joseph Ratzinger: *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*. S. 152.

¹²⁴³ Vgl. Martin Buber: *Ekstase und Bekenntnis*. S. XXIV.

¹²⁴⁴ „Das unmittelbare Bewußtsein von der Verbindung von allem mit allem, einer Verbindung, die noch vor der Trennung liegt und von Trennung im Grunde nichts weiß, der echte monistische Kosmos, widerstrebt der Mystik.“ (Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich 1957: Rhein Verlag AG. S. 8).

¹²⁴⁵ Vgl. Friedrich Weinreb: *Der göttliche Bauplan der Welt*. S. 80ff.

¹²⁴⁶ Joseph Ratzinger: *Himmel*. In: LThK. Begründet von Michael Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. unter dem Protektorat von Michael Buchberger und Hermann Schäufle. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 5. Bd. Freiburg 1960: Verlag Herder. S. 355-358; S. 356.

Leere u. Selbstverschließung des bloß Eigenen hinein“¹²⁴⁷. Himmel und Hölle, unbekannte Begriffe im Alten Testament, sind in Bubers Denken ohne Stellenwert; Ratzingers inhaltliche Beschreibung von Himmel und Hölle findet mit Sicherheit Bubers Zustimmung. Die Forderung nach Einheit bedeutet weder für Buber noch für Ratzinger Verschmelzung mit Gott: „Der Mensch aber wird im Tod ebenso wenig ein Engel wie er ein Gott wird; er bleibt ein Mensch, (...).“¹²⁴⁸ Das Du-Sagen kann nur zwischen Ich und Du gewahrt bleiben; das ist nicht der Fall, wenn es heißt: „Ich bin du und du bist ich.“¹²⁴⁹ Das Ich ist wie zu jeder Beziehung auch zur höchsten Beziehung unerlässlich, da Beziehung nur zwischen Ich und Du geschieht.¹²⁵⁰ Die Mystik berichtet, wie Einheit ohne Zweiheit erlebt wird. Darf die Treue ihres Berichts angezweifelt werden?, fragt Buber und hält das Gefühl der mystisch Verzückten für eine „randhafte Übersteigerung des Beziehungsakts“¹²⁵¹; wenn Ich und Du scheinbar verschmelzen, so ist das ein Irrtum, der aus der verzückenden Dynamik der Beziehung selbst kommt.¹²⁵² Buber wie Ratzinger wissen, dass es in der gelebten Wirklichkeit keine Einheit des Seins gibt,¹²⁵³ dass die Ganzheit des Seins in der Gebrochenheit der menschlichen Situation zu bewähren ist,¹²⁵⁴ so gut der Mensch dies auf dem Boden der Wirklichkeit und in aller Zerrissenheit vermag.¹²⁵⁵

In *Ich und Du* beschreibt Buber, wie er sich gedanklich an die Aufforderung „Sei ganz!“ heran wagt: Die Tätigkeit eines ganz gewordenen Menschen wird Nichttun genannt; nichts Einzelnes, nichts Teilhaftes regt sich in ihm, nichts greift von ihm in die Welt ein, sobald er eine wirkende Ganzheit geworden ist. „In dieser Verfassung Stetigkeit gewonnen haben heißt zur höchsten Begegnung ausgehen können.“¹²⁵⁶ Wie das geschehen soll? Gewiss nicht im Sinne einer Vorschrift. „Es ist nur aufzeigbar, (...), daß man einen Kreis zieht, der alles ausschließt, was nicht dieses ist. Dann wird das eine sichtbar, worauf

¹²⁴⁷ Joseph Ratzinger: *Hölle*. In: LThK. Begründet von Michael Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. unter dem Protektorat von Michael Buchberger und Hermann Schäufle. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 5. Bd. Freiburg 1960: Verlag Herder. S. 445-450; S. 449.

¹²⁴⁸ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 150.

¹²⁴⁹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 102.

¹²⁵⁰ Vgl. ebd. S. 94.

¹²⁵¹ Ebd. S. 105.

¹²⁵² Vgl. ebd. S. 102ff.

¹²⁵³ Vgl. ebd. S. 106.

¹²⁵⁴ Vgl. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 31.

¹²⁵⁵ Vgl. Martin Buber: *Antwort*. S. 618.

¹²⁵⁶ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 93.

es ankommt: die vollkommene Akzeptation der Gegenwart.“¹²⁵⁷ Begegnung mit Gott ereignet sich ausschließlich in der Gegenwart. Wer die Welt in ihm schaut, steht in seiner Gegenwart; alles in Gottes Du zu sehen, heißt, in die reine Beziehung einzutreten. In der reinen Beziehung ereignet sich die Ganzheit des Menschen.¹²⁵⁸ Ziel für den Christen ist es, eins in Christus zu sein (vgl. *Gal* 3,28). In der Eucharistie essen die Gäubigen ein und dasselbe Brot, um darin „ein Leib“ (vgl. *1 Kor* 10,17), ja, „ein einziger neuer Mensch“ zu werden (vgl. *Eph* 2,15). Da in Christus Gott und die Welt eins geworden sind, ist das Ziel der Offenbarung und in ihr das Ziel des Menschen erreicht. Das Ziel ist keine starre Grenze, es ist solange ein offener Raum, bis die gesamte Menschheit den ganzen einen *Adam* erreicht und ihn zum *Leib Christi* umwandelt.¹²⁵⁹ Ratzinger zitiert Origines,¹²⁶⁰ der in der 7. Homilie über Levitikus schreibt:

Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst. Wenn es aber dir, der du Glied bist, keine volle Freude scheint, solange ein Glied fehlt, um wie viel mehr muß unser Herr und Heiland, der das Haupt und der Urheber dieses Leibes ist, es für keine volle Freude ansehen, wenn er noch immer gewisse Glieder seines Leibes entbehrt?¹²⁶¹

Verblüffend ähnlich klingt Buber, wenn auch in einem anderen Kontext. Im *Wir*, in der Ganzheit der Kinder Israels, liegt Verantwortung für sündhaftes Verhalten. Nicht jeder für sich, das gemeinsame *Wir* trägt Schuld, weil „all Israel Ein Leib ist und jeder Einzelne von Israel ein Glied daran, und das ist die Bürgschaft, mit der wir einander, die Sündigen, bürgen“¹²⁶².

„Ganz sollst du mit IHM deinem Gotte sein“ (vgl. *Reden*, 18,13), ist Buber Auftrag und Forderung, „da doch alle Ein Mensch sind“¹²⁶³. Wer sich selbst mit dem Sinn der Welt in Einklang bringt, bringt die Welt mit sich in Einklang. Nichts

¹²⁵⁷ Ebd. S. 94.

¹²⁵⁸ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 95.

¹²⁵⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 247.

¹²⁶⁰ Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 154.

¹²⁶¹ Henri de Lubac: *Glauben aus der Liebe*. „catholicisme“. Übertr. u. eingel. v. Hans Urs Balthasar. Einsiedeln 1970: Johannes-Verlag. S. 373. Der lateinische Originaltext lautet: „Exspectabis enim et tu alios, sicut et ipse expectatus es. Quod si tibi, qui membrum es, non videtur esse perfecta laetitia, si desit aliud membrum, quanto magis Dominus et Salvator noster, qui >caput> et auctor est totius corporis, non sibi perfectam ducit esse laetitiam, donec aliquid ex membris deesse corpori suo videt!“ (Origines Werke. 6. Bd. *Homilien zum Hexateuch* in Rufins Übersetzung. W. A. Baehrens (Hg.). 1. Teil. *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*. Leipzig 1920: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. S. 378f).

¹²⁶² Martin Buber: *Gericht und Erneuerung*. In: Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum*. S. 572-574; S. 573.

¹²⁶³ Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. S. 195.

verstört die Einheit der Gotteswelt mehr als das sich breit machende Unterscheiden zwischen sich und den Anderen. Die Menschenseele lebt als Ganzes in der Communio mit der Ganzheit des Seins.¹²⁶⁴ Resultat der Erbsünde, lehrt Ratzinger, ist die Zerrissenheit in die Individualität, die nur sich selber kennt; das Wesen der Erlösung bedeutet Vereinigung der Menschheit durch den einen und in dem einen, der für alle steht und in dem nach dem Wort des heiligen Paulus alle ein einziger werden sollen: Jesus Christus.¹²⁶⁵ Ganz mit IHM, deinem Gott zu sein – dem Imperativ im Deuteronomium –, gilt für Buber und Ratzinger gleichermaßen. Dass die Ganzheit in Jesus Christus gegeben sein soll, ist für Buber, der sich oft zum Mittlertum Jesu äußert, nicht nachvollziehbar. Papst Benedikt XVI. schreibt über das Mittlertum aller Menschen in Jesus:

Jeder Mensch kann für den anderen in der Gemeinschaft mit Jesus Christus Mittler zu Gott sein. Keiner glaubt für sich allein, jeder lebt in seinem Glauben auch von menschlichen Vermittlungen. Aber keine würde von sich her ausreichen, um die Brücke zu Gott hinüberzuschlagen, weil kein Mensch aus Eigenem absolute Gewähr für Gottes Existenz und für seine Nähe übernehmen kann. Aber in der Gemeinschaft mit dem, der selbst diese Nähe ist, können wir Menschen Mittler sein und sind es auch.¹²⁶⁶

Durch alle Beziehungen strahlt die „eine Gegenwart“¹²⁶⁷, repräsentiert im Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Beziehung zu Gott ist durch die Ich-Du-Relation vermittelte Unmittelbarkeit. Lässt sich Gott, die ewige Gegenwart, nicht haben, empfängt der Mensch trotzdem immerzu – auch in der Eswelt – seine Gegenwart als Kraft.¹²⁶⁸ Obwohl Gott „das ganz Andere“ ist, ist er das „ganz Gegenwärtige“ und ist „mir näher als mein Ich“¹²⁶⁹. Für Buber muss Gegenwart, die immer Gegenwart Gottes ist, vorausgesetzt werden, so wie Wahrheit oder Sein Voraussetzung sind, um das Ich sich selbst reflexiv zu erkennen. Immerwährende Präsenz Gottes ist Bedingung für ein ununterbrochenes Leben im Gegenüber zu Gott, analysiert Leiner Bubers

¹²⁶⁴ Vgl. ebd. S. 196.

¹²⁶⁵ Vgl. Joseph Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre*. S. 51.

¹²⁶⁶ Joseph Ratzinger, Benedikt XVI.: *Jeder Mensch kann Mittler zu Gott sein*. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jg. Nr. 50, 11. Dezember 2009. S. 1.

¹²⁶⁷ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 121.

¹²⁶⁸ Vgl. ebd. S. 126ff.

¹²⁶⁹ Vgl. ebd. S. 95f.

Konzeption von *Gottes Gegenwart*.¹²⁷⁰ Bubers Bedingung für Gottes Gegenwart lautet: „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. Darin liegt die einzige echte Bürgschaft der Kontinuität. Die echte Bürgschaft der Dauer besteht darin, daß die reine Beziehung erfüllt werden kann im Du-werden der Wesen, in ihrer Erhebung zum Du, (...).“¹²⁷¹ Beziehung durchwirkt folglich ein Menschenleben derart, dass sie strahlende Stetigkeit gewinnt. Momente der höchsten Begegnung sind nicht wie Blitze in der Finsternis, sie sind wie der aufsteigende Mond in einer klaren Sternennacht.¹²⁷² Bubers chassidische Interpretation ähnelt in solchem Verstehen Ratzingers *Memoria-Zeit* und der *Dialogischen Unsterblichkeit*. Nach Ratzinger ist der Mensch unsterblich, weil Gott den Dialog mit ihm nicht abbricht, für Buber ist der Mensch unsterblich, weil *Gott in der Gegenwart* jener Ort ist, an dem der Mensch Gottes Ewigkeit erfährt.¹²⁷³ Da der Mensch dem ewigen Du begegnen kann, hat er realen Anteil an der Ewigkeit; er steht in ihr. Der in der „Sendung Wandelnde“ erfüllt treu Gottes Gegenwart, er ist in Gottes stetiger Nähe.¹²⁷⁴ Beide Vertreter der Relationalität Gottes treffen sich letztlich im Verstehen der „dialogischen Unsterblichkeit“¹²⁷⁵ und der „ewigen Gegenwart“¹²⁷⁶. Ratzinger über Gegenwart und Zukunft: Im Glauben an Gott, der Leben über den Tod hinaus gibt, lebt der Mensch auf Erden in einer Gegenwart mit Zukunft; die Gegenwart erhält Gewicht, weil sie unter das Maß der Ewigkeit gerät.¹²⁷⁷ Ohne Zukunft wird dem Menschen die Gegenwart unerträglich. Glaube an eine Zukunft, die Gott gewährt, ist der Glaube an den Gott, der Jesus auferweckte. Von da her gewinnt Zukunftsverheißung deutlich Gestalt: im Glauben an den auferstandenen Christus. Die radikal gefasste

¹²⁷⁰ Vgl. Michael Leiner: *Gottes Gegenwart*. S. 199f. „Erst die Beobachtung, daß Buber Aspekte der Gegenwart Gottes so treffend formuliert hat, daß wir als Christen darin auch unsere Beschreibung der Gegenwart Gottes wiederfinden, erlaubt es, ihn im Rahmen einer christlichen Dogmatik zu zitieren.“ (Michael Leiner: *Gottes Gegenwart*. S. 21).

¹²⁷¹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 135.

¹²⁷² Vgl. ebd. S. 135f.

¹²⁷³ Sowohl Buber als auch Ratzinger beantworten die Frage nach der Unsterblichkeit eindeutig damit, dass der Mensch unsterblich *ist*. Kierkegaard stellt die Frage anders: „Werde i c h oder bin i c h unsterblich?“ Er antwortet darauf: „(...), aber die Frage nach der Unsterblichkeit ist wesentlich keine gelehrte Frage; sie ist eine Frage der Innerlichkeit, die das Subjekt (...) sich selbst stellen muß. Objektiv lässt die Frage sich überhaupt nicht beantworten, weil sich objektiv nicht nach der Unsterblichkeit fragen lässt, da die Unsterblichkeit gerade die Potentierung und höchste Entwicklung der entwickelten Subjektivität ist. (...); das Bewusstsein von meiner Unsterblichkeit gehört mir ganz allein; (...).“ (Sören Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. S. 164).

¹²⁷⁴ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. S. 137.

¹²⁷⁵ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 332.

¹²⁷⁶ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 126.

¹²⁷⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Glaube und Zukunft*. S. 59.

Zukunft überschreitet die Grenze des Todes, obwohl der Tod die Antithese zur Zukunftsbezogenheit des Menschen darstellt. Menschliche Existenz steht im Widerspruch von Zukunftsbezogenheit und Zukunftsentzogenheit.¹²⁷⁸ Der Glaube an den auferstandenen Christus ist das entscheidend Neue, das das Christliche aus dem Jüdischen hervortreten lässt; im Glauben daran entsteht die Gewissheit der eigenen Auferstehung.¹²⁷⁹ „Wenn ein Einzelner als Einzelner auferstanden ist, besteht eine Tatsache, die in dieser Glaubenswelt keinen Raum findet“¹²⁸⁰, lässt Buber zur Auferstehungsthematik des Christentums verlauten. Schumacher erklärt, dass für das Judentum zur Zeit Jesu die Auferstehung der Toten das Ende der Weltzeit, den Durchbruch der Gottesherrschaft in aller Welt und die Rettung des ganzen Volkes Israel bedeutete. Auferstehung ist eschatologisches Geschehen, durch die Auferstehung Jesu ist eine neue Wirklichkeit, die neue Schöpfung, eröffnet.¹²⁸¹ Ratzingers Präzisierung dazu: Jesus wandelt den Tod, der seinem Wesen nach Zerstörung jeder Kommunikation ist, in einen Akt des Kommunizierens um. Er verwandelt seinen Tod in den Akt der Liebe, die sich austeilt und über den Tod hinaus geht – darum darf der Mensch hoffen.¹²⁸² Distanziert äußert sich Ratzinger zum Jahwe-Glauben Israels, der im Bewusstsein der archaischen Scheol-Partizipation nicht entfaltet war. Es besteht ein Widerspruch zwischen dem umfassenden Anspruch des Jahwe-Glaubens und der Vorstellung vom Tod als Schranke, an dem der Bereich Jahwes endet und er an die Grenze seiner Macht stößt, eine Situation, die nicht endgültig sein konnte.¹²⁸³ Implizit behauptet Ratzinger, dass es eine Eschatologie ohne Christologie nicht gäbe, ja, dass die Christologie zum entscheidenden Schlüssel für die Eschatologie wurde. In Anbetracht des kontroversiellen Diskurses innerhalb des Christentums schreibt Balthasar treffend: „Die Eschatologie ist der ‚Wetterwinkel‘ in der Theologie unserer Zeit. Von hier her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen.“¹²⁸⁴ Wie ein virtueller Dialog zwischen Buber und Ratzinger

¹²⁷⁸ Vgl. ebd. S. 53ff.

¹²⁷⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 112.

¹²⁸⁰ Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 135.

¹²⁸¹ Vgl. Ferdinand Schumacher: *Ich glaube an die Auferstehung der Toten*. S.79.

¹²⁸² Vgl. Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 64.

¹²⁸³ Vgl. ebd. S. 76.

¹²⁸⁴ Hans Urs von Balthasar: *Eschatologie*. In: Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle (Hg.): *Fragen der Theologie heute*. Zürich, Köln, Einsiedeln 1957: Verlagsanstalt Benziger & CO. AG. S. 403-421; S. 403.

enden würde – *erfrischend* oder *verhagelt* –, mag der Phantasie überlassen bleiben. Buber empfand Jesus wohl bis zum Lebensende als seinen großen Bruder und wies ihm in der Geschichte Israels einen ehrenvollen Platz zu, der durch keine der üblichen Kategorien beschrieben werden kann.¹²⁸⁵ Ob Ratzingers Botschaft vom Glauben an jenen Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, die präzise Fortsetzung des Glaubens Abrahams ist, ob in einer neuen Stunde menschlicher Geschichte der Jahwe-Glaube erst sein volles Gewicht, seinen vollen Sinn und seine wahre Bedeutung erhalten würde, sei mit großem Zweifel an Bubers Affirmation dessen dahin gestellt.

¹²⁸⁵ Vgl. Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. S. 15.

Epilog

Der Vollendungsdialog – die *Synthese*



„Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischer Hoffnung reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“¹ So beschwört Nietzsche den Übermenschen, der den Sinn der Erde darstellen soll, obwohl er vom Wurm zum Menschen wurde und vieles in ihm immer noch Wurm ist. In seinem pathetischen Ruf „D e n i c h l i e b e d i c h, o E w i g k e i t!“² liegt trotzdem die Sehnsucht nach Fortdauer des Seins. Müssen wir eine Herrlichkeitszukunft erhoffen und auch lehren? Entspricht Unsterblichkeitshoffnung in der heutigen Gesellschaft noch den Erwartungen der Menschen? Kann der Mensch der Moderne sich nicht selbst so viele Bedürfnisse erfüllen, dass kaum Hoffnungsstoff für ein jenseitiges Leben übrig bleibt? Besitzt Gottes Imperativ „Licht werde!“ (*Im Anfang*, 1,3) Gültigkeit über das endliche Leben hinaus? Fragen, die Friedrich-Wilhelm Marquardt in *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* stellt und beantwortet: Alles, was nach dem ersten Wort Gottes an weiteren Worten folgte, steht in jenem ersten Licht. Der Mensch kann über sein Sterben und den Tod hinaus mit dem Aufleuchten des ersten gottgerufenen Lichtes rechnen, er steht in der Hoffnung künftiger Herrlichkeit, die eine Hoffnung auf ein weiteres Geschehen ist.³

Seit Adams Fall steht die Welt unter dem Regiment des Baumes der Erkenntnis, und der Mensch wurde, aus Sorge Gottes vor einem weiteren Verbotsübertritt, vom Baum des Lebens getrennt; der Baum wird seither bewacht, was bedeutet, dass der Mensch zurückkehren könnte und es vielleicht

¹ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für alle und keinen. Mit einem Nachwort von Alfred Bäumler. Stuttgart 1960: Alfred Kröner Verlag. S. 9.

² Ebd. S. 254.

³ Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* Eine Eschatologie. Bd. 3. Gütersloh 1996: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. S. 514ff.

zur rechten Zeit auch tut. Wird am Ende der Tage die Rückkehr zum Baum des Lebens gelingen? Weichen die Cheruben mit ihren lodernden Schwertern und geben den Weg zum Baum für den Menschen frei? Die Schlange war es, die mit Adam und Eva den Garten Eden verlassen musste – „verflucht vor allem Getier“ (vgl. *Im Anfang* 3,14). Kann es sein, dass der Mensch mit der Weisheit der Schlange den Weg wieder zurück findet? Dass die Schlange zum Tod wie zum Leben herausfordert? Archetypisch ist ihr Ort an der Schwelle zwischen Tod und Leben, Auferstehung und Wiedergeburt,⁴ stellt Klaus Michael Meyer-Abich fest. Der Mensch ist in Verbindung mit der Schlange klug geworden, sie ist eine archetypische Herausforderung zu kreativem Handeln, zu Inspiration und Einsicht.⁵ Weinreb teilt den Glauben an die Rückkehr des Menschen zum Baum des Lebens und folgert dies aus der Numerologie der Kabbala. Der Eden-Zustand, jener der Vielheit und der gleichzeitigen Einheit, wird durch den Baum des Lebens repräsentiert. Sinn des menschlichen Lebens ist es, in der Welt von Eden – der Welt der Vielheit und Einheit – zu sein und zum Baum des Lebens zurückzukehren.⁶

Seltsamerweise umfängt den Menschen angesichts des Nicht-Seins *nach* dem Tod das Grauen, nicht aber vor dem Früher-nicht gewesen-Sein. Vielleicht, vermutet Weißenböck, weil der Mensch das Nicht-Sein bereits hinter sich hat. Worin liegt der Unterschied zwischen Nicht-Sein *vor* der Geburt und Nicht-Sein *nach* dem Tod? In der Zeitlichkeit. Wir sind es, die unsere Zeit erschaffen, denn Zeit hat nie begonnen, und sie endet nie; die Welt ist nicht begrenzt, sie ist ohne Ende.⁷ Schritt für Schritt entsteht eine neue Erde, erklärt Teilhard de Chardin. Das Evangelium kündigt, dass eines Tages durch die allmählich aufgeladene Spannung zwischen der Menschheit und Gott die Grenzen der weltlichen Möglichkeiten erreicht sind – dann wird das Ende da sein. Über die Stunde und die Art und Weise des letzten Tages zu mutmaßen, ist müßig, und das Evangelium warnt davor: *erwarten* müssen wir es aber. Erwartung eines

⁴ Ein Biss der unberechenbaren Schlange kann den Tod bringen, die richtige Dosierung ihres Giftes wird jedoch zur Heilung verwendet. In Märchen und Mythen kennt sie das Kraut der Unsterblichkeit, als Kundalini schläft sie in der den Menschen aufrichtenden Kraft der Wirbelsäule. (Vgl. Klaus Michael Meyer-Abich und Gershom Scholem, Frant-Theo Gottwald, Hans Werner Ingensiep, Michael Friescher, Zeyde-Margret Erdmann: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft. München 1997: C. H. Back Verlag. S. 374f).

⁵ Vgl. ebd. S. 376.

⁶ Vgl. Friedrich Weinreb: *Der göttliche Bauplan der Welt*. S. 167ff.

⁷ Vgl. Franz Josef Weißenböck: *Handbuch der Kirchenspaltung*. S. 170f.

Weltendes, eines Auswegs für die Welt, ist christliche Aufgabe im höchsten Sinn und vielleicht sogar jener Zug des Christentums, der es am deutlichsten von anderen Religionen unterscheidet.⁸ Marquardt konstatiert: „Der christlichen *Theologie steht ihre Verifikation* bevor; (...).“⁹ Christen wissen allerdings, dass sie bis zum Jüngsten Tag nur Hoffnungssätze bilden können, wenn sie wissenschaftlich ehrlich bleiben wollen.¹⁰

An Beispielen aus der Naturwissenschaft versucht Teilhard de Chardin, die Existenz Gottes darzulegen: Omega – das ist der Punkt vor uns. Mit dem Begriff der Noosphäre bezeichnet er die Phase der geistigen Entwicklung des Menschen, in der die Menschheit zu *einem* Geist zusammen wächst. In der einzigartigen Situation – dem Sprung in das Ich-Bewusstsein – geschah eine Umwandlung des gesamten Planeten. Evolution ist Aufstieg des Bewusstseins, und Aufstieg des Bewusstseins ist Einigungswirkung. Weshalb und wozu aber die Einung in der Welt?¹¹

In Wahrheit sehe ich nur eine zusammenfassende und damit wissenschaftliche Weise, diese endlose Folge von Tatsachen zu bewältigen: man muß die ‚höhere Ordnung‘, der sich heute alle denkenden Elemente der Erde individuell und kollektiv unterworfen sehen, im Sinne eines riesigen psycho-biologischen Vorgangs deuten - als eine Art Mega-Synthese. (...). Der Ausgang aus der Welt, die Tore der Zukunft, der Eingang zum Übermenschlichen, (...) die Pforten öffnen sich nur, wenn alle zusammen nach einem Ziel drängen, in dem sich alle zusammen vereinen, (...).¹²

In jeder organisierten Gesamtheit erlangen die Teile Vollkommenheit und Vollendung; sie verlieren nicht ihre Persönlichkeit, denn je mehr sie alle zusammen der Andere werden, desto mehr finden sie ihr Ich, das in Omega eintritt. Unvermischbarkeit der Psychen und natürlicher Ablauf jeder Vereinigung sind die einzige Form, in der sich der Endzustand einer sich psychisch konzentrierenden Welt richtig ausdrücken lässt. Omega ist kein Zentrum, das aus der Fusion versammelter Elemente entspringt; aus der

⁸ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: *Der göttliche Bereich*. Ein Entwurf inneren Lebens. Josef Vital Kopp (Übers.). Olten 1962: Walter Verlag. S. 189f.

⁹ Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* S. 325.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 325.

¹¹ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos*. S. 167f.

¹² Ebd. S. 236f.

Struktur des Ganzen ergibt sich, dass Omega in seinem tiefsten Prinzip nur ein „*besonderes, im Herzen eines Systems von Zentren strahlendes Zentrum*“¹³ sein kann. Gipfel menschlicher Einzigartigkeit ist Person und nicht Individualität. Person ist, da die Evolution die Struktur der Welt bestimmt, in der Vereinigung zu finden. Wird das Ego universell, gewinnt das Element nach dem Vorbild und dank der Anziehungskraft von Omega seine Persönlichkeit. Da es darum geht, eine Synthese von Zentren zu bewirken, dürfen die menschlichen Teilchen sich nicht auf beliebige Weise zusammenschließen, sie müssen von Zentrum zu Zentrum in gegenseitigen Kontakt treten. „So finden wir uns ganz von selbst vor dem Problem der *Liebe*.“¹⁴ Grundfehler aller Formen des Fortschrittsglaubens ist die Unfähigkeit, den Tod endgültig auszuschließen. Um den höchsten Forderungen menschlichen Wirkens gerecht zu werden, muss Omega vom Sturz der Evolutionskräfte unabhängig sein.¹⁵ Die beiden wesentlichen Eigenschaften des autonomen Zentrums aller Zentren – Liebe und Weiterleben – fügen sich in die „geschlossene Zeichnung einer Noosphäre“¹⁶ ein. „Eigengesetzlichkeit, allgegenwärtiges Wirken, Irreversibilität und schließlich Transzendenz: das sind die vier Attribute von Omega.“¹⁷

Ratzinger übernimmt das Prinzip des Vorrangs des Einzelnen vor dem Allgemeinen, für ihn bewegt sich die Welt auf die Einheit in der Person zu. Vom Einzelnen erhält das Ganze seinen Sinn und nicht umgekehrt. Nicht irgendeine Kraft trägt am Ende den Sieg davon, es ist ein Antlitz. „Dann ist das Omega der Welt ein Du“¹⁸, sagt Ratzinger, den Begriff *Omega* von Teilhard de Chardin aufgreifend. Gründet der Durchbruch in die Ultrakomplexität des Letzten auf Geist und Freiheit, ist Verantwortung mit eingeschlossen; der Durchbruch geschieht nicht wie ein physikalischer Prozess von selbst, er beruht auf Entscheidung. Deshalb wird die Wiederkunft des Herrn nicht allein Heil, nicht alles ins Lot bringende Omega, sie wird auch Gericht sein, und von hier aus ist der Sinn der Rede vom Gericht gerechtfertigt. Das Endstadium der Welt wird

¹³ Pierre Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos*. S. 256.

¹⁴ Ebd. S. 257.

¹⁵ Vgl. ebd. S. 255ff.

¹⁶ Ebd. S. 264.

¹⁷ Ebd. S. 265.

¹⁸ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 305.

nicht Ergebnis einer naturalen Strömung, es wird Ergebnis von Verantwortung sein, die in Freiheit gründet.¹⁹

Als „Kollektivkrise“²⁰ bezeichnet Marquardt das Endstadium der Welt im Jüngsten Gericht, löst doch die traditionelle Verkündigung vom Jüngsten Gericht bei vielen ihrer Hörer mehr Ängste als Zuversicht aus. Zur Zähmung der Menschen missbraucht, wurde *Mt 25,46* oft zitiert: „Und diese werden hingehen in ‚ewige Pein‘, die Gerechten aber in ‚ewiges Leben‘ (*Dan 12,2*).“ Ein extremer Tag ist der Jüngste Tag, er kommt nicht aus einem ihm voran gegangenen Abend, er kommt von *draußen*, von Anderswo her als der Logik geschöpflicher Ordnung, er schließt nicht an die anderen an, er schließt sie *zusammen*; er schließt die Geheimnisse, das Unentschlüsselte, Unbegriffene, Beschattete und Dunkle aller bisherigen Tage *auf*.²¹ Extrem am Jüngsten Tag ist, dass er Gottes Tag²² ist. Gott setzte einen Tag fest, „an dem er den Erdenkreis nach Gerechtigkeit richten wird“ (*Apg 17,31*). Gericht ist Dialog, ist Begegnungsgeschehen. Für Gott ist das Gericht ein Prozess der Urteilsfindung, er kommt nicht mit einem bereits vorgefassten Urteil; Gott befragt Zeugen der Anklage und der Verteidigung. Seine erste Frage an den Menschen – Adam, wo bist du? – wird zum Urbild für das Jüngste Gericht.²³ In der zweiten Frage – Kain, wo ist dein Bruder Abel? – ruft Gott nach Brüderlichkeit in der Verschiedenheit ihrer Erwählung. Beide Urfragen sind Du-Fragen, die zum Schlüssel der Selbsterkenntnis werden. Am Tag der Weltenerschaffung wurde Schofar²⁴ geblasen, am Tag des Gerichts ist es ebenso: Mit dem Schofarblasen kommt Neues.²⁵ In der jüdischen Bezeichnung *jom ha-din* wird der jüdische Neujahrstag – *Ro'sch ha-Schanah* – zum Tag des Gerichts. Die Erinnerung an den Anfang der Welt richtet die Hoffnung auf das Ende der Tage.²⁶ Für Buber kehrt am Tag des neuen Jahres die Welt in ihren Urzustand zurück; jeder

¹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 305.

²⁰ Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* S. 169.

²¹ Vgl. ebd. S. 173.

²² Im Lexikon für Theologie und Kirche gibt es unter dem Begriff „Jüngster Tag“ keine Eintragung, sondern den Hinweis darauf, dass unter dem Begriff „Tag des Herrn“ zu suchen ist. (*Lexikon für Theologie und Kirche*. 9. Bd. Walter Kasper, Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter [Hg.]. Freiburg.Basel.Rom.Wien 2000: Herder Verlag. S. 1228ff).

²³ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* S. 187ff.

²⁴ Schofar ist ein rituelles Blasinstrument aus einem Widderhorn. Seine Klänge sollten bewirken, dass Gott am Gerichtstag Israel zum Guten gedenke. (Vgl. Efrat Gal-Ed: *Das Buch der jüdischen Jahresfeste*. 1. Aufl. Frankfurt am Main und Leipzig 2001: Insel Verlag. S. 111).

²⁵ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* S. 322.

²⁶ Vgl. Efrat Gal-Ed: *Das Buch der jüdischen Jahresfeste*. S. 116.

Neujahrstag wird zum Gedächtnis des ersten Tages, das alljährliche Gericht birgt ein Angebot der Erneuerung.²⁷ *Jom Kippur*, der Versöhnungstag, bildet zusammen mit dem Neujahrsfest das jährlich wiederkehrende himmlische Gericht. Am Neujahrstag wird das Urteil über jeden Einzelnen für das kommende Jahr geschrieben und am Versöhnungstag besiegelt. Der Segen des Tages ist das Erleben von Ganzheit und Harmonie. Im jüdischen Verständnis des Versöhnungstages tritt der Mensch jedes Jahr, also bereits in die Gegenwart versetzt, vor das göttliche Gericht: Das Gericht, sonst in die Endzeit verlegt, findet *jetzt* statt. Jeder Einzelne legt den Schatten seiner Existenz bloß, läutert sich und weiß sich angenommen und erhört. So ist *Jom Kippur* der jährliche Tag der Erlösung²⁸, jener Erlösung, die, in der Interpretation von Rosenzweig, Gott selbst von der Arbeit an der Schöpfung befreit. *Jom Kippur* ist Gottes Ruhetag, Gottes großer Sabbat, auf den der Sabbat der Schöpfung vordeutet.²⁹

Die Idee der absoluten Zukunft ist eine original jüdische Idee, sagt Buber. Das Reich der Zukunft, in das sich nur spielende, schwankende, bestandslose Träume wagen, muss kommen, denn jeder Augenblick verbürgt es; nicht in ferner Zeit und nicht in naher Zeit ist das Kommen zu erwarten, es steht in der *endgültigen* Zeit, in der Fülle der Zeit, am Ende der Tage – in der absoluten Zukunft.³⁰ Bereitet ihm den Weg!, ist in der Wüste die *Stimme eines Rufenden* zu hören: „(...) bahnt einen Weg für den Herrn, ebnet (...) einen Pfad für Gott!“ (*Is* 40,3). Er wird kommen! *Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten*, heißt es im Apostolischen Glaubensbekenntnis, und damit ist die Parusie gemeint. Nicht Gott, der Unendliche, der Unbekannte, der Ewige, ist es, der da richten wird, er übergibt vielmehr jenem das Gericht, der als Mensch des Menschen Bruder ist. Einer der „Unsrigen“³¹ wird richten, der das Menschsein von innen kennt und erlitten hat. Kein Tag des Zornes ist der Jüngste Tag, es ist der Tag der Wiederkehr, hält Ratzinger im Sinne des Christentums fest. In einem Ineinander von Gericht und Gnade³² wird Christus zu den Menschen sprechen, wie es in der *Geheimen Offenbarung*, 1,19 steht:

²⁷ Vgl. Martin Buber: *Gericht und Erneuerung*. S. 572.

²⁸ Vgl. Efrat Gal-Ed: *Das Buch der jüdischen Jahresfeste*. S. 130ff.

²⁹ Franz Rosenzweig: *Stern der Erlösung*. S. 426.

³⁰ Vgl. Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. S. 91f.

³¹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. S. 309.

³² Vgl. ebd. S. 309f.

„Fürchte dich nicht. Ich bin es, der Erste und der Letzte.“ Im ewigen Dialog der Liebe, im Vollendungsdialog, der das Herzstück aller Seligkeiten des Himmels ist, zeigt sich im Letzten das, was zugleich das Erste ist – die dialogische Hinordnung auf Gott.³³

Dann wird die ganze Schöpfung Gesang sein³⁴, verweist Ratzinger auf das Hölderlin-Gedicht *Friedensfeier*. Friedrich Beissner interpretiert das Gedicht wie folgt: Die Zeit des Gesangs ist die Erfüllung selbst, die Zeit des Gesprächs war Zwischenzeit und Vorbereitung. Damit der Mensch Gesang werden kann, muss er zuvor Gespräch gewesen sein. In der *Friedensfeier*, die Götter und Menschen miteinander vereint, ereignet sich die höchste Bestätigung des Göttlichen und die glaubhafteste Weise seiner Epiphanie.³⁵ Ist die gesamte Schöpfung Gesang, „selbstvergessene Gebärde der Entschränkung des Seins ins Ganze hinein und zugleich Eintreten des Ganzen ins Eigene, Freude“³⁶, sind alle Fragen aufgelöst und erfüllt. Bis das geschieht, gilt weiterhin die Zerrissenheit des Bewusstseins, das nur durch seinen Riss offen für den Einlass des Absoluten ist. Dazu Heidegger: „Für das Denken gilt: Die Zerrissenheit hält den Weg offen in das Metaphysische.“³⁷

Ratzinger glaubt, dass am Jüngsten Tag alle Fragen aufgelöst und erfüllt sein werden. Ist Gott, der Platzhaltername durch die Jahrtausende hindurch, die Fata Morgana, die Wahngestalt am Horizont der Menschheitsgeschichte, am Jüngsten Tag damit namentlich bekannt?, fragt Müller provokant.³⁸ Gott erkannt? Das anthropologische Drama beendet? Alle Fragen beantwortet? Alle Rätsel gelöst? Philosophie als Wissenschaft des Fragens und der vielen möglichen Antworten verweist in einem unendlichen Sinnüberschuss, der aus der metaphysischen Quelle einer großen Unbekannten gespeist wird, in eine offene Vergangenheit wie offene Zukunft. Sie überwindet die Zeit und ihre Geschichte und mündet in die Allzeitlichkeit, die Ewigkeit bedeutet. Ohne Fragen wäre die Wirklichkeit beendet, und die Zeit stünde still. Jede

³³ Vgl. Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*. S. 313f.

³⁴ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 193.

³⁵ Vgl. Friedrich Beissner (Hg.): *Hölderlin. Friedensfeier*. Bibliotheca Bodmeriana IV. Stuttgart 1954: W. Kohlhammer Verlag. S. 33f.

³⁶ Joseph Ratzinger: *Eschatologie*. S. 193.

³⁷ Martin Heidegger: *Was heißt Denken?* Vorlesung Wintersemester 1951/52. Nachwort von Heinrich Hüni. Stuttgart 1992: Philipp Reclam jun. S. 53.

³⁸ Vgl. Burkhard Müller: *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*. S. 101.

Herausforderung wäre tot, kein Welträtsel könnte die Menschheit aus ihrem dumpfen Denken erlösen. Ohne Gegenwelten des Alltäglichen wäre das Alte das harmonische *Wiederkehren des Immer Gleichen*, das Unbekannte bekannt, Odysseus ohne Abenteuer, der lineare Pfeil des Forschens und Fragens im Unendlichen zu Ende gekommen. Gott erkannt! *Die philosophische Katastrophe schlechthin!* Dem forschenden Geist könnte nichts Schlimmeres zustoßen, als käme durch eine epistemologische Katastrophe unbekannten Ausmaßes eines Tages heraus, wie alles in Wirklichkeit ist. Das menschliche Denken wäre auf das So-ist-Es gestoßen, und wir stünden ein für allemal belehrt vor dem Nicht-mehr-Anderen. Der Hunger nach Differenz wäre gestillt. Als Folge macht sich metaphysische Langeweile breit, der Ladenschluss der Welt ist ausgerufen, die Welt als Lernprozess geschlossen; sie ist als Schule geschlossen, weil alle Fragen zur Ruhe gekommen und alle Antworten gegeben sind. Niemand muss mehr geboren werden, denn es gibt nichts zu lernen. Die Wirklichkeit ist stillgestellt und entdramatisiert.³⁹ Ein Sein, das keine Differenz mehr kennt, löst alles, „was Andersheit, Dissonanz, Spannung, Erwartung, Aufschub und Unvollendung war, im vibrierenden Nebel einer terminalen Einheitserfahrung auf“⁴⁰.

Vorläufig gibt es die Antinomik auf Erden, die unauflöslich da steht; wer sie zu relativieren strebt, hebt den Sinn des Lebens auf, mahnt Buber. Wer die Antinomik anders als mit dem Leben austragen will, vergeht sich gegen den Sinn der Situation. Der Sinn der Situation will in all ihrer Antinomik gelebt werden, „immer wieder, immer neu, unvorhersehbar, unvordenkbar, unvorschreibbar“⁴¹. Ja und Nein, die beiden Urworte⁴² der Sprache, These und

³⁹ Vgl. Peter Sloterdijk: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. S. 90ff. (Anm. d. Verf.: In diesem Absatz wird nur die Begrifflichkeit Sloterdijks verwendet und auf das Thema des Jüngsten Tages mit dem Ende aller Fragen bezogen. In Sloterdijks Buch geht es um eine völlig andere Thematik: „Kopernikanische Mobilmachung, so nennt Sloterdijk das Wesen der Postmoderne, die sich im Grunde aller Wesensaussagen enthält und in einem durchgehenden Prozeß der Dekonstruktion und Destruktion alter Gewißheiten befindet. Dieser Prozeß umfaßt alle Gebiete unseres Denkens und Fühlens, weshalb ihn Sloterdijk auch als eine Art Kriegserklärung der Moderne an Geschichte und Tradition begreift. Diesen Bewußtseinskrieg nennt Sloterdijk Mobilmachung, und wie ein roter Faden zieht er sich durch sein Denkgebäude, [...]“.) (Holger Freiherr von Dobeneck: *Das Sloterdijk-Alphabet*. Eine kritisch-lexikalische Einführung in seinen Ideenkosmos. 2. stark erw. Auflage. Würzburg 2002: Königshausen & Neumann. S. 80).

⁴⁰ Peter Sloterdijk: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. S. 118.

⁴¹ Martin Buber: *Ich und Du*. S. 114.

⁴² Vgl. Franz Rosenzweig: *Stern der Erlösung*. S. 28ff.

Antithese, bestimmen das Leben in seiner Zerrissenheit.⁴³ Das moderne Denken ließ sich nach Teilhard de Chardin vom Reiz der Analyse auf einen Irrweg führen. Es sollte mehr auf die evolutionistisch-schöpferische Funktion der Synthese achten, beginnt allerdings langsam zu sehen, dass auf einer höheren Kombinationsstufe etwas, das nicht auf isolierte Elemente zurückgeführt werden kann, zu einer neuen Ordnung aufstrebt. Nach Ansicht der Wissenschaft entstanden die *Geschöpfe der Synthese* durch ein unglaubliches Zusammentreffen von Glücksfällen.⁴⁴ In der Auffindung des Prinzips – Omega – für das beständige Streben der Dinge nach einem höheren Bewusstseinszustand sowie für die paradoxe Festigkeit des Gebrechlichsten findet sich das große Beständige im Ultra-Synthetischen. Sobald mit dem Ich-Bewusstsein ein Typ auf der Erde erscheint, dessen Einheit nicht nur geschlossen oder zentriert, sondern punktförmig ist, beginnt die sublime Physik der Zentren zu wirken. Als die Elemente Zentren und daher Personen wurden, konnten sie auf das Zentrum der Zentren reagieren. In einem Universum, das Bewahrer von Personen ist, löst sich eine um die andere Seele los und taucht infolge der Natur von Omega endgültig empor. Hat die Noosphäre mit ihrer persönlichkeitsbildenden Kraft der Synthese sowohl ihre einzelnen Elemente wie sich selbst als Ganzes zur Persönlichkeit gerundet, erreicht die Noosphäre durch kollektives Zusammenwirken ihren Konvergenzpunkt – am Ende der Welt.⁴⁵ Dann wird der Traum jeder Mystik seine volle und berechtigte Erfüllung gefunden haben: „Erit in omnibus omnia Deus.“⁴⁶ Scholem macht darauf aufmerksam, dass zwischen einer Einheit, die vor aller Entzweiung liegt, und einer Einheit, die vorher Vielheit war, ein wesentlicher Unterschied besteht;⁴⁷

⁴³ Anm. d. Verf.: In Rosenzweigs Konzeption bedeutet das Urwort Nein *nicht* die Antithese. Das ist eine Setzung der Verfasserin und will in einem anderen Kontext verstanden werden. Rosenzweig schreibt: „(...) das Nein ist nicht die ‚Antithesis‘ des Ja, sondern das Nein steht dem Nichts in gleicher Unmittelbarkeit gegenüber wie das Ja und setzt für sein Hinzutreten zum Ja nicht das Ja selbst, sondern nur das Hervorgegangensein des Ja aus dem Nichts voraus.“ (Franz Rosenzweig: *Stern der Erlösung*. S. 125). Nach Kant wird Synthese als Verbindung und Zusammenfassung eines Mannigfaltigen gesehen, die Synthese muss aber vom erkennenden Subjekt geleistet werden. (H. Hoppe: *Synthesis*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10. Joachim Ritter und Karlfried Gründer [Hg.]. Darmstadt 1972: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 818-823; S. 819). Gelegentlich spricht Hegel von Synthese als dem Übergehen von Gegensätzen ineinander. (H. Hoppe: *Synthesis*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. S. 818-823; S. 821). Die Verfasserin will den Zusammenschluss von Ja und Nein im *gelegentlichen* Hegel'schen Sinne verstanden wissen.

⁴⁴ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos*. S. 262.

⁴⁵ Vgl. ebd. S. 265ff.

⁴⁶ Pierre Teilhard de Chardin: *Die Zukunft des Menschen*. Olten und Freiburg im Breisgau 1963: Walter Verlag AG. S. 403.

⁴⁷ Vgl. Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich 1957: Rhein-Verlag AG. S. 9.

diese *neue* Einheit bekommt eine andere Qualität. In der Mega-Synthese⁴⁸ wird der organische Komplex errichtet sein: Gott und die Welt, das Pleroma. In diesem Moment, so lehrt der heilige Paulus (1Kor 15,23), wird Er die universelle Einswerdung vollenden: „(...), wenn Christus alle geschaffenen Kräfte ihrer selbst entleert haben wird [indem Er verwirft, was Faktor der Auflösung ist], wird Er die universelle Einswerdung vollenden (...).“⁴⁹ In einem zur Ruhe gekommenen Ozean, in dem jeder einzelne Tropfen das Bewusstsein haben wird, er selbst zu bleiben, ist das außerordentliche Abenteuer der Welt beendet.⁵⁰

Das Urwort Ja ist der Anfang, es ist nicht das Ja des Nichts, es ist nur Ausgangspunkt, schreibt Rosenzweig⁵¹ als Soldat im Schützengraben des Ersten Weltkrieges. Die Kraft des Ja ist, dass es überall haftet und unbegrenzte Möglichkeiten von Wirklichkeit in ihm liegen. Es ist ein Urwort der Sprache, es gibt jedem Wort sein Recht auf Dasein; das erste Ja in Gott begründet in alle Unendlichkeit das göttliche Wesen, es ist Merkmal der Urbestimmung und bewegungslos. Im Ja liegt nichts, was es über es selbst hinaustreibt: Es ist das So. Bewegung kann bloß vom Nein kommen, das *anders* und ebenso ursprünglich wie das Ja ist, das in Latenz, wie Buber behauptet, bereits in der Schöpfung verborgen liegt.⁵² Ja oder Nein, jedes Urwort für sich, symbolisieren vollkommene Beziehungslosigkeit und stehen als These und Antithese einander gegenüber. Rosenzweig erklärt, dass mit den beiden Urworten kein vollständiger Satz zu bilden ist. Wie ein Satz entsteht, erläutert er wie folgt:

Der Satz selber kommt erst zu-stande, ent-steht erst dadurch, daß das er-örternde, fest-legende Nein, über das be-stätigende Ja Gewalt zu gewinnen sucht. Der Satz, ja schon der kleinste Satzteil – wo die Sprache isoliert, das Wort; wo sie agglutiniert, die Verbindung zweier Worte; wo sie flektiert, die Verbindung von Stamm und Flexionsendung in einem Wort – setzt Ja und Nein, So und Nichtanders voraus. Damit haben wir das dritte jener Urworte, das an Ursprünglichkeit den beiden andern nicht gleich, sondern sie beide voraussetzend, dennoch erst beiden zu lebendiger Wirklichkeit hilft: das Wort „und“. Das Und ist nicht der geheime Begleiter des einzelnen Worts, sondern des

⁴⁸ Pierre Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos*. S. 235.

⁴⁹ Ebd. S. 403.

⁵⁰ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin: *Die Zukunft des Menschen*. S. 403.

⁵¹ Während der letzten Monate des Ersten Weltkrieges entstand Rosenzweigs philosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung*, das erst 1921 erschien.

⁵² Vgl. Martin Buber: *Bilder von Gut und Böse*. S. 26.

Wortzusammenhangs. Es ist der Schlussstein des Kellergewölbes, über welchem das Gebäude des Logos, der Sprachvernunft, errichtet ist.⁵³

Marquardt weist auf die anthropologische Sicht, zu Gott sogar noch im Jüngsten Gericht Ja oder Nein zu sagen, in verblüffend einfacher Weise hin: In seinem weltlichen Ja und Nein steht der Mensch wie schon immer vor Gott, so erst recht in der Stunde des Gerichts. Der Mensch bezeugt in seiner Dialektik der Wirklichkeit vor Gott die Möglichkeit, Ja oder Nein zu ihm zu sprechen. In der Negativität bezeugt der Mensch Gottes Nicht-Evidenz; für die meisten Menschen ist Gott nur wahr in der Negation Gottes. Gott bedarf auch eines solchen Zeugnisses. Mit dem Nein zu Gott wird bezeugt, dass Gott immer noch eine letzte Erfüllung seiner selbst vor sich hat – sein Offenbarwerden in den Herzen *aller* Menschen. Die Nein-Sager zu Gott bezeugen vor den Bewährten, den Ja-Sagern, dass Gott erhaben und nicht zu *haben* ist. „*Auch das Nein zu Gott dient Gott.*“⁵⁴ Damit sind die letzten eschatologischen Frage gestellt: Wird es beim Zeugnis des Nein neben dem Zeugnis des Ja zu Gott bleiben? Muss sich Gott von beiden Zeugen – die des Ja und jene des Nein – bezeugen lassen? Ist Gott eine dialektische Wirklichkeit in sich, die positive Wahrheit, die stets ihrer Negation bedarf? Was hieße denn sonst Paulus' Ankündigung im Ersten Korintherbrief (vgl. *1Kor* 15,28), dass Gott alles in allem sein werde? Muss es darum im Jüngsten Gericht bei einer letzten Scheidung und Unterscheidung bleiben? Sie ist dann eine Unterscheidung in Gott selbst,⁵⁵

“und nur in der Differenz von Ja und Nein
wäre Gott eins mit sich selbst”⁵⁶.

⁵³ Franz Rosenzweig: *Stern der Erlösung*. S. 35f.

⁵⁴ Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* S. 371.

⁵⁵ Vgl. ebd. S. 370f.

⁵⁶ Ebd. S. 371.

Literaturverzeichnis

Texte von Martin Buber

Abraham der Seher. In: *Werke.* Drei Bände. Bd. 2. Schriften zur Bibel. München 1964: Kösel Verlag und Heidelberg: Lambert Schneider GmbH. S. 873-893.

Antwort. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber.* Philosophen des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1963: Kohlhammer Verlag. S. 589-638.

Auf die Stimme hören. Ein Lesebuch. Ausgewählt und eingeleitet von Lorenz Wachinger. Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des Verlags Lambert Schneider GmbH, Gerlingen. München 1993: Kösel Verlag GmbH & Co.

Aus einer philosophischen Rechenschaft. In: *Werke.* Bd. 1. Schriften zur Philosophie. München 1962. Kösel Verlag und Heidelberg: Lambert Schneider GmbH. S. 1111-1122.

Aussprache und Echo: Ein Briefwechsel mit Martin Buber. In: Freiburger Rundbrief. Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente. 2. Folge 1949/1950. Nr.: 5/6. R. Gießler, K. Joerger, G. Luckner, K. Schmidthues, K. Thieme (Hg.). Freiburg 1949: Deutscher Caritas-Verband. S. 20-23.

Bilder von Gut und Böse. Köln und Olten 1952: Jakob Hegner-Verlag.

Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. 1. Aufl. In 3 Bd. Bd. II: 1918-1938. Hg. und eingeleitet von Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon u. unter Mitwirkung v. Rafael Buber, Margot Cohn u. Gabriel Stern. Heidelberg 1973: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. 1. Aufl. In 3 Bd. Bd. III: 1938-1965. Hg. und eingeleitet von Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon u. unter Mitwirkung v. Rafael Buber, Margot Cohn u. Gabriel Stern. Heidelberg 1975: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Daniel. Gespräche von der Verwirklichung. Leipzig 1919: Insel Verlag.

Das dialogische Prinzip. 9. Aufl. Gütersloh 2002: Lambert Schneider/Gütersloher Verlagshaus GmbH.

Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens. In: *Nachlese.* 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider. S. 199-208.

Das menschliche Handeln und seine Problematik. Eine Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner (1928). In: *Freiburger Rundbrief.* Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung. Neue Folge Heft 1-4, 1999 (6. Jg.). Freiburg 1999: o. Vlg. S. 26-51.

Das Problem des Menschen. 6. Aufl. Gütersloh 2000: Gütersloher Verlagshaus.

Das Unbewußte. In: *Nachlese.* 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 144-171.

Das Wort, das gesprochen wird. In: *Logos.* Zwei Reden. Heidelberg 1962: Verlag Lambert Schneider. S. 7-29.

Dem Gemeinschaftlichen folgen. In: *Die neue Rundschau.* Gottfried Bermann Fischer (Hg.). Rudolf Hirsch (Red.). 67. Jg. 1956. 1. Heft. Frankfurt am Main 1956: S. Fischer Verlag. S. 582-600.

Der Chassidismus und der abendländische Mensch. In: *Werke.* Bd. 3. *Schriften zum Chassidismus.* München 1963: Kösel Verlag. S. 933-947.

Der Glaube der Propheten. 2. verbesserte und um Register ergänzte Auflage. Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Heidelberg 1984: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Der Mensch von heute und die jüdische Bibel. In: *Werke.* 2. Bd. *Schriften zur Bibel.* München 1964: Kösel Verlag und Heidelberg: Lambert Schneider GmbH. S. 849-869.

Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. 2. durchges. und um Reg. erw. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Vorrede. S. 3-9.

Der Geist des Orients und das Judentum. S. 45-63.

Jüdische Religiosität. S. 63-76.

Der Heilige Weg. S. 87-119.

Der Geist Israels und die Welt von heute. S. 142-150.

Die heimliche Frage. S. 160-169.

Der Dialog zwischen Himmel und Erde. S. 169-179.

Der Glaube des Judentums. S. 183-195.

Die Brennpunkte der jüdischen Seele. S. 196-206.

Das Judentum und die neue Weltfrage. S. 229-233.

Im Anfang. S. 240.

Die Erneuerung der Heiligkeit. S. 437-443.

Kirche, Staat, Volk, Judentum. S. 544-556.

Die Mächtigkeit des Geistes. S. 557-565.

Gericht und Erneuerung. S. 572-574.

Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. 11. Aufl. Mit einem Nachwort von Albrecht Goes. Gerlingen 1994: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Die chassidische Botschaft. Heidelberg 1952: Verlag Lambert Schneider.

Die Erzählungen der Chassidim. 10. Aufl. Zürich 1987: Manesse Verlag.

Die Frage an den Einzelnen. In: *Das dialogische Prinzip.* 9. Aufl. Gütersloh 2002: Lambert Schneider/Gütersloher Verlagshaus GmbH. S. 199-267.

Die Vorurteile der Jugend. Ansprache an die jüdische Jugend, gehalten in Prag am 13. Jänner 1937. In: Martin Buber. *Werkausgabe* Bd. 8. *Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung.* Juliane Jacobi (Hg.). 1. Aufl. Gütersloh 2005: Gütersloher Verlagshaus. S. 287-298.

Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Neuausg. 12. verb. Aufl. der Neubearb. Ausg. von 1954. Gerlingen 1997: Lambert Schneider.

Drei Reden über das Judentum. Frankfurt am Main 1911: Literarische Anstalt. Rütten & Loening.

Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. Paul R. Mendes-Flohr (Hg.). 1. Aufl. Frankfurt am Main 1983: Insel Verlag.

Ekstase und Bekenntnis. In: *Ekstatische Konfessionen.* Gesammelt von Martin Buber. Heidelberg 1984: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Fragmente über Offenbarung. In: *Nachlese.* 3. Aufl. Gerlingen 1965: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 99-103.

Gog und Magog. Eine chassidische Chronik. 4. Aufl. Gerlingen 1993: Lambert Schneider Verlag.

Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Zürich 1953: Manesse Verlag.

Nachlese. 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Heilung aus der Begegnung. In: *Nachlese.* 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 128-133.

Hoffnung für diese Stunde. In: H. Walter Bähr (Hg.): *Wo stehen wir heute?* Gütersloh 1960: C. Bertelsmann Verlag. S. 47-54.

Ich und Du. 13. Aufl. Heidelberg 1997: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Kampf um Israel. Reden und Schriften 1921-1932. Berlin 1933: Schocken Verlag.

Königtum Gottes. 3. Aufl. Heidelberg 1956: Verlag Lambert Schneider.

Logos. Zwei Reden. Heidelberg 1962: Verlag Lambert Schneider.

Nach dem Tod. Antwort auf eine Rundfrage. In: Martin Buber: *Nachlese.* 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 236.

Nachlese. 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider.

Nachwort. In: *Das dialogische Prinzip.* 9. Aufl. Gütersloh 2002: Lambert Schneider/Gütersloher Verlagshaus GmbH. S. 301-320.

Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. 3. Aufl. Erheblich erw. Neuausgabe 1985. Mit einem Nachwort von Abraham Schapira (Hg.). Heidelberg 1985: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Philosophische und religiöse Weltanschauung. In: *Nachlese.* 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 117-123.

Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen. 2. Aufl. Mit einem Nachwort von Thomas Reichert. Gerlingen 1994: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Reden über Erziehung. 9. Aufl. Gerlingen 1998: Verlag Lambert Schneider.

Religion als Gegenwart. In: Rivka Horwitz: *Bubers Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart"*. Heidelberg 1978: Verlag Lambert Schneider. S. 97-110.

Schuld und Schuldgefühle. Heidelberg 1958: Lambert Schneider Verlag.

Sehertum. Anfang und Ausgang. Köln und Olten 1955: Jakob Hegner Verlag.

„Seit ein Gespräch wir sind“. Bemerkungen zu einem Vers Hölderlins. In: *Nachlese.* 3. Aufl. Gerlingen 1993: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Urdistanz und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie. 4. verb. Aufl. Heidelberg 1978: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Was ist zu tun? In: *Werkausgabe* Bd. 1. Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924. Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer (Hg.) unter Mitarbeit von Martina Urban. Gütersloh 2001: Gütersloher Verlagshaus. S. 293-295.

Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser. 2. Aufl. Gerlingen 1994: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Zwiesprache. In: *Das dialogische Prinzip.* 9. Aufl. Gütersloh 2002: Lambert Schneider/Gütersloher Verlagshaus GmbH. S. 139-196.

Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu dem Werk „Die fünf Bücher der Weisung“ verdeutscht von Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig. Olten MCMLIV: Verlag Jakob Hegner.

Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. In: *Werke.* 3. Bd. München 1962: Kösel Verlag. Verlag Lambert Schneider. S. 293-305.

Zur Geschichte des Individuationsproblems: Nikolaus von Cues und Jakob Böhme. 1904: o. O.

Buber, Martin/Brunner, Emil: *Das menschliche Handeln und seine Problematik.* Aussprache. In: *Freiburger Rundbrief.* Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung. Neue Folge Heft 1-4 1999 (6. Jg.). Freiburger Rundbrief e. V. mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.). Freiburg im Breisgau 1999: o. Verl. S. 26-51.

Texte von Joseph Ratzinger

Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe. Freiburg.Basel.Wien 1989: Herder Verlag.

Auferstehung des Fleisches. In: *Sacramentum Mundi.* Theologisches Lexikon für die Praxis. 1. Bd. Karl Rahner (Hg.). Freiburg.Basel.Wien 1967: Herder Verlag. S. 397-402.

Berührt vom Unsichtbaren. Jahreslesebuch. Ausgewählt und herausgegeben von Ludger Hohn-Morisch. Freiburg.Basel.Wien 2000: Verlag Herder.

Das Christentum ist keine Philosophie, sondern Einheit von Vernunft und Liebe. In: *L'Osservatore Romano.* 16. Oktober 2009. Nr. 42. S. 13.

Das Ende der Zeit. In: *Ende der Zeit?* Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger. Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus. Tiemo Rainer Peters und Claus Urban (Hg.). Mainz 1999: Matthias-Grünwald-Verlag. S. 13-31.

Das Geschenk der Heiligkeit erstrahlt mit einzigartiger Schönheit. Vier Diener Gottes in die Schar der Heiligen aufgenommen. In: *L'Osservatore Romano.* 38. Jg. Nr. 42. 17. Oktober 2008. S. 1.

Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. 1. Aufl. Düsseldorf 1972: Patmos-Verlag.

Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2. völlig neu bearb. Ausg. Lateinisch und Deutsch. Ergänzungsband III. Freiburg.Basel.Wien 1968: Herder Verlag.

Demokratisierung der Kirche? In: Joseph Ratzinger und Hans Maier: *Demokratie in der Kirche.* Möglichkeiten und Grenzen. Limburg-Kevelaer 2000: Lahn-Verlag. S. 7-46.

Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends. In: Ratzinger, Joseph und Flores d'Arcais, Paolo: *Gibt es Gott?* Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann. Deutsche Erstausgabe. Berlin 2006: Verlag Klaus Wagenbach. S. 7-18.

Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis. 2. Aufl. Heino Sonnemans (Hg.). Leutesdorf 2005: Johannes-Verlag.

Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinen Gott. München 1976: Kösel Verlag.

Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus. In: Claus Heitmann und Heribert Mühlen (Hg.): *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes.* Hamburg und München 1974: Agentur des Rauhen Hauses GmbH und Kösel Verlag GmbH & Co. S. 223-238.

Der hl. Johannes Scotus Eriugena. In: *L'Osservatore Romano.* 19. Juni 2009/Nummer 25. S. 2.

Deus caritas est. Vatikanstadt 2006: Libreria Editrice Vaticana.

Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund. Urfelder Reihe Bd. 1. 1. Aufl. Hagen 1998: Verlag Urfeld.

Dogma und Verkündigung. München.Freiburg/Br. 1973: Erich Wewel Verlag.

Einführung in das Christentum. 8. Aufl. München 2006: Kösel Verlag.

Europa in der Krise der Kulturen. In: Marcello Pera und Joseph Ratzinger: *Ohne Wurzeln.* Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg 2005: Sankt Ulrich-Verlag. S. 61-84.

Für Christen hat die Wahrheit einen Namen: Gott. Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Spanischen Saal der Prager Burg am 26. September. In: *L'Osservatore Romano.* 39. Jg. Nr. 40. 2. 10. 2009: S. 10.

Geleitwort. In: Janne Haaland Matláy: *Love-Story.* So wurde ich katholisch. Augsburg 2003: Sankt Ulrich Verlag GmbH. S. 8.

Glaube, Vernunft und Universität.

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (06. 11. 2008).

Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. 4. Aufl. Freiburg. Basel. Wien 2005: Verlag Herder.

Glaube und Zukunft. München 1970: Kösel Verlag.

Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens. Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür (Hg.). Augsburg 2005: Sankt Ulrich Verlag GmbH.

Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen. Augsburg 2007: Sankt Ulrich Verlag GmbH.

Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 2000. München 2005: Deutsche Verlag-Anstalt GmbH.

Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms. In: Joseph Ratzinger und Heinrich Fried (Hg.): *Einsicht und Glaube.* Freiburg-Basel.Wien 1962: Herder. S. 135-149.

Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten. Florian Schuller (Hg.). Regensburg 2005: Friedrich Pustet-Verlag.

Himmel. In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* Begründet von Michael Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl unter dem Protektorat von Michael Buchberger und Hermann Schäufle. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 5. Bd. Freiburg 1960: Verlag Herder. S. 355-358.

Hölle. In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* Begründet von Michael Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl unter dem Protektorat von Michael Buchberger und Hermann Schäufle. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 5. Bd. Freiburg 1960: Verlag Herder. S. 445-450.

Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens. Einsiedeln 1996: Johannes-Verlag.

In der Welt, in der wir leben, Sauerteig des Respekts und der Liebe sein. Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 14. Mai 2009. In: *L'Osservatore Romano.* 22. Mai 2009/Nummer 21. S. 12.

Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 2007: Verlag Herder.

Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987: Johannes Verlag.

Konsequenzen des Schöpfungsglaubens. Gastvorlesung bei der Thomasfeier der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg am 14. März 1979. Salzburg-München 1980: Univ.-Verlag A. Pustet.

Perspektiven der Priesterausbildung heute. In: Joseph Cardinal Ratzinger, Bischof Paul-Werner Scheele u. a. Karl Hillenbrand (Hg.): *Unser Auftrag.* Besinnung auf den priesterlichen Dienst. Würzburg 1990: Echter Verlag.

Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hg.). Opladen 1986: Westdeutscher Verlag.

Predigt in der Hl. Messe PRO ELIGENDO ROMANO PONTIFICE in der Patriarchalbasilika St. Peter. 18. April 2005. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 168. Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen. April/Mai 2005. Bonn 2005. S. 12-16.

„*Quaerere Deum*“ – *Gott suchen und sich von ihm finden lassen.* In: *L'Osservatore Romano.* 38. Jg. Nr. 38. 19. September 2008. S. 8-10.

Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. 4. Aufl. Stuttgart 1996: Deutsche Verlags-Anstalt.

Schöpfung. In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* Begründet von Dr. Michael Buchberger. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 2. völlig neu bearb. Aufl. 9. Bd. Freiburg 1964: Herder Verlag. S. 460-466.

Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute. In: *Schriftauslegung im Widerstreit.* Joseph Ratzinger (Hg.). Freiburg-Basel-Wien 1989: Herder Verlag. S. 15-44.

Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte. 1. Aufl. Bad Tölz 2005: Verlag Urfeld GmbH.

Stellvertretung. In: Heinrich Fries (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe.* Bd. II. München 1963: Kösel Verlag. S. 566-575.

Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982: Erich Wewel Verlag.

Umkehr zu Gott. Der Fastenkalender. Leipzig o. J.: St. Benno-Verlag GmbH.

Verantwortungsvoller Umgang mit der Schöpfung. In: *L'Osservatore Romano.* 31. Oktober 2008/Nr. 44. S. 9.

Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung. In: *Erlösung und Emanzipation.* Leo Scheffczyk (Hg.). Quaestiones Disputatae 61. Karl Rahner und Heinrich Schlier (Hg.). Freiburg.Basel.Wien 1973: Herder Verlag. S. 141-155.

Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg im Breisgau 1993: Verlag Herder.

Warum ich noch in der Kirche bin. In: Balthasar, Hans Urs von und Ratzinger, Joseph: *Zwei Plädoyers.* Warum ich noch in der Kirche bin. Warum ich noch ein Christ bin. München 1971: Kösel-Verlag.

Was die Welt zusammen hält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung.* Über Vernunft und Religion. 4. Aufl. Freiburg im Breisgau 2005: Herder Verlag. S. 39-58.

Was wäre unser Leben als Christen ohne die Eucharistie? Eucharistiefeier mit Heiligsprechung auf dem Petersplatz. In: *L'Osservatore Romano.* 39. Jg. Nr. 18. 1. Mai 2009. S. 7.

Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt. 3. Aufl. 2005. Einsiedeln, Freiburg 1991: Johannes Verlag.

Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg im Breisgau 2005: Verlag Herder.

Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg.Basel.Wien 1991: Herder Verlag

Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. 1. Aufl. München. Zürich/Wien 1985: Verlag Neue Stadt GmbH.

Ratzinger Joseph und Ulrich Hommes: *Das Heil des Menschen.* Innerweltlich-christlich. München 1975: Kösel Verlag GmbH & Co.

Ratzinger, Joseph und Auer, Johann: *Kleine katholische Dogmatik. Eschatologie – Tod und ewiges Leben.* 6. erw. Aufl. Bd. IX. Regensburg 1990: Verlag Friedrich Pustet.

Allgemeine Literatur

Althaus, Paul: *Die letzten Dinge.* 4. neubearb. Aufl. 6.-8. Tausend. Studien des apologetischen Seminars. Carl Stange (Hg.). 9. Heft. Gütersloh 1933: Verlag C. Bertelsmann.

Aquin, Thomas von: *Die letzten Dinge.* Kommentiert von Adolf Hoffmann OP. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übers. u. komm. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln (Hg.). 36. Bd. Heidelberg/Graz-Wien-Köln 1961: Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle u. Verlag Styria.

Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustinus.* Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin 1929: Verlag Julius Springer.

Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen.* Mary McCarty (Hg.). Aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter. München. Zürich 1998: Piper Verlag GmbH.

Arias Reyero, Maximo: *Thomas von Aquin als Exeget.* Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen. Einsiedeln 1971: Johannes Verlag.

Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus.* München. Wien 2003: Carl Hanser Verlag.

Auer, Johann und Ratzinger, Joseph: *Kleine katholische Dogmatik. Eschatologie – Tod und ewiges Leben.* 6. erw. Aufl. Bd. IX. Regensburg 1990: Verlag Friedrich Pustet.

Baader, Franz Xaver von: *Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin.* Friedrich von der Osten-Sacken (Hg.). Neudruck der Ausgabe Leipzig 1860. Sämtliche Werke. Bd. 12. Aalen 1963: Scientia Verlag.

Bader, Erwin: *Der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums und der Hinduismus.* In: Erwin Bader (Hg.): *Dialog der Religionen. Ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden.* 2. Aufl. Wien 2006: LIT Verlag GmbH. S. 150-175.

Bader, Erwin: *Durch Religion zum Ethos des Friedens*. In: Erwin Bader (Hg.): *Dialog der Religionen. Ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden*. 2. Aufl. Wien 2006: LIT Verlag GmbH. S. 12-26.

Bader, Erwin: *Geistige Macht und praktische Vernunft*. In: Erwin Bader (Hg.): *Die Macht des Geistes*. Festgabe für Norbert Leser zum 70. Geburtstag. Frankfurt am Main 2003: Peter Lang GmbH. Europäischer Verlag der Wissenschaften. S. 59-70.

Bader, Erwin: *Weltethos und Globalisierung aus der Sicht der Philosophie*. In: Erwin Bader im Auftrag der Initiative Weltethos Österreich (Hg.): *Weltethos und Globalisierung*. Mit einem Geleitwort v. F. J. Radermacher. Wien/Berlin 2008: LIT Verlag GmbH & Co. Kg. S. 17-36.

Baier, Karl: *Der Mensch als Person und Anatman*. Überlegungen zu einer Grundfrage im buddhistisch-christlichen Dialog.
<http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/baier.html> (13. 03. 2009).

Balthasar, Hans Urs von: *Einsame Zwiesprache*. Martin Buber und das Christentum. Köln & Olten 1958: Verlag Jakob Hegner.

Balthasar, Hans Urs von: *Eschatologie*. In: Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle (Hg.): *Fragen der Theologie heute*. Zürich, Köln, Einsiedeln 1957: Verlagsanstalt Benziger & CO. AG. S. 403-421.

Balthasar, Hans Urs von: *Martin Buber und das Christentum*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 330-345.

Balthasar, Hans Urs von und Ratzinger, Joseph: *Zwei Plädoyers. Warum ich noch ein Christ bin. Warum ich noch in der Kirche bin*. München 1971: Kösel Verlag.

Bauer, Emmanuel J, OSB.: *Mensch-Sein im Modus der Ich-Du-Begegnung nach Martin Buber*. Spezialvorlesung aus philosophischer Problemgeschichte SS 1997. Skriptum o. O.

Bauschke, Martin: *Für wen halten wir Jesus?* Antworten aus dem und für den christlich-islamischen Dialog. In: KWR. Petrus Bsteh (Hg.). *Religionen unterwegs*. 13. Jg. Nr. 4. November 2007. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen (KWR) in Österreich. Wien: Pillweindruck.at. S. 16-22.

Bhagwan, Shree Rajneesh: *Mein Weg: Der Weg der weissen Wolke*. München 1988: Edition TAO.

Blinzler, J.: *Erbsünde*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 2. Aufl. 8. Bd. Freiburg 1963: Verlag Herder. S. 965-971.

Bloch, Jochanan: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. In: Jochanan Bloch und Haim Gordon (Hg.). Freiburg im Breisgau 1983: Verlag Herder.

Bonaventura: *Das Sechstageswerk*. Lateinisch und deutsch. Wilhelm Nyssen (Übers.). Darmstadt 1964: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Böckenhoff, Josef: *Die Begegnungsphilosophie*. Ihre Geschichte – Ihre Aspekte. Freiburg/München 1970: Verlag Karl Alber.

Boros, Ladislaus, S. J.: *Der neue Himmel und die neue Erde*. In: Viktor Schurr und Bernhard Häring (Hg.): *Christus vor uns*. Studien zur christlichen Eschatologie. Theologische Brennpunkte Bd. 8. Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main 1966: Verlag Gerhard Kaffke.

Brown, Delwin: *Gott verändert sich*. Konzepte und Entwicklungen der Prozeßtheologie in den Vereinigten Staaten. In: *Evangelische Kommentare*. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft. 10. Jahrgang 1977. Stuttgart 1977: Kreuz Verlag.

Brunner, Emil: *Judentum und Christentum bei Martin Buber*. In: P. A. Schilpp und M. Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 303-311.

Casper, Bernhard: *Das dialogische Denken*. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg.Basel.Wien 1967: Herder Verlag.

Cicero, Marcus Tullius: *Tusculanae disputationes*. Ernst Alfred Kirlfel (Übers. u. Hg.). Stuttgart 1997: Philipp Reclam jun. GmbH. & Co.

Cobb, John B. Jr./Griffin, David R.: *Prozess-Theologie*. Eine einführende Darstellung. Marianne Mühlenberg (Übers.). Göttingen 1979: Vandenhoeck & Ruprecht.

Davidowicz, Klaus Samuel: *Gershom Scholem und Martin Buber*. Die Geschichte eines Mißverständnisses. Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen. Bd. 5. Neukirchen-Vluyn 1995: Neukirchener Verlag.

Dobeneck, Holger Freiherr von: *Das Sloterdijk-Alphabet*. Eine lexikalische Einführung in seinen Ideekosmos. Würzburg 2002: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.

Dohmen, Christoph (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg 2007: Verlag Friedrich Pustet.

Ebner, Ferdinand: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Frankfurt am Main 1980: Suhrkamp Verlag.

Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane*. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Epiktet.Teles.Musonius: *Wege zum Glück*. Neuübers. von Wilhelm Capelle. München 1991: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG.

Faber, Roland: *Prozesstheologie*. In: *Theologien der Gegenwart*. Eine Einführung. Darmstadt 2006: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 179-197.

Fackenheim, Emil: *Die menschliche Verantwortung für die Schöpfung*. Zur Aktualität der Thora nach Auschwitz. In: Wilhelm Breuning und Hanspeter Heinz (Hg.): *Damit die Erde menschlich bleibt*. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft. Freiburg im Breisgau 1985: Verlag Herder. S. 86-112.

Farkas, Viktor/Krasska, Peter: *Lasset uns Menschen machen*. Schöpfungsmythen beim Wort genommen. München 1985: Meyster Verlag GmbH.

Ferry, Luc: *Leben lernen: Eine philosophische Gebrauchsanweisung*. Aus dem Französischen von Lis Künzli. München 2007: Verlag Antje Kunstmann GmbH.

Ferry, Luc: *Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens*. Aus dem Französischen von Bernd Wilczek. Wien 1997: Paul Zsolnay Verlag.

Fichte, Johann Gottlieb: *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, 1806*. In: *Fichtes Werke*. Immanuel Hermann Fichte (Hg.). Bd. V. Zur Religionsphilosophie. Berlin 1971: Walter de Gruyter & Co. S. 399-580.

Flores d'Arcais, Paolo: *Eine Kirche ohne Wahrheit?* In: Joseph Ratzinger und Paolo Flores d'Arcais: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. Deutsche Erstausgabe. Friederike Hausmann (Übers. aus dem Italienischen). Berlin 2006: Verlag Klaus Wagenbach. S. 69-106.

Flusser, David: *Bubers ‚Zwei Glaubensweisen‘*. In: Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. 2. Aufl. Gerlingen 1994: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 185-247.

Fox, Marvin: *Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 135-152.

Frankl, Viktor: *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*. 5. Aufl. München 1999: Kösel-Verlag GmbH & Co.

Franz von Assisi: *Herr, mache mich zum Werkzeug deines Friedens*.
http://www.ananda.it/de/kriyananda/articles/sf_prayer.html (02. 02. 2009).

Freud, Sigmund: *Unser Verhältnis zum Tode*. In: Sigmund Freud: *Gesammelte Werke X*. Chronologisch geordnet. 10. Bd. Werke aus den Jahren 1913-1917. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1946: S. Fischer-Verlag. S. 341-361.

Friedman, Maurice: *Begegnung auf dem schmalen Grat*. Martin Buber – ein Leben. Übers.: Rosemarie Graf-Taylor. Münster 1999: Agenda Verlag GmbH & Co. KG.

Friedman, Maurice: *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 153-179

Friedrich, Otto: *Benedikt der Sanfte*. In: *Die Furche*. Die österreichische Wochenzeitung. 28/13. Juli 2006. 62. Jg. Heinz Nußbaumer (Hg.). Wien: DIE FURCHE Zeitschriftenbetriebsgesellschaft m. b. H. & Co. KG. S. 1.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Aufl. Tübingen 1975: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. XXVII.

Gal-Ed, Efrat: *Das Buch der jüdischen Jahresfeste*. 1. Aufl. Frankfurt am Main und Leipzig 2001: Insel Verlag.

Gander, Hans-Helmut: *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt am Main 2001: Vittorio Klostermann GmbH.

Geiselman, Josef Rupert: *Die Heilige Schrift und die Tradition*. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen. QUAESTIONES DISPUTATAE 18. K. Rahner u. H. Schlier (Hg.). Freiburg.Basel.Wien 1962: Herder Verlag.

Gewiess, Josef: *Kenosis*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. Bd. Freiburg 1961: Verlag Herder. S 115-116.

Goodman-Thau, Eveline: *Adam und Eva: Auf ein Neues*. 2004.
<http://www.antjeschrupp.de/goodman-thau.html> (12. 07. 2008).

Goodman-Thau, Eveline: *Liebe und Erlösung. Das Buch Ruth*. Wien 2006: LIT Verlag GmbH & Co. KG.

Goodman-Thau, Eveline: *Martin Buber: Von Gog und Magog zu Herzl und der Historie*. In: *Im Gespräch*. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft. Nr. 9, Herbst 2004. Potsdam 2004: Verlag für Berlin-Brandenburg. S. 2-19.

Goldschmidt, Lazarus (Übers.): *Der babylonische Talmud*. Berakoth/Misna Zeraïm/Sabbath. 1. Bd. 4. Aufl. Darmstadt 1996: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Greshake, Gisbert: *Auferstehung der Toten*. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie. Bd. 10. Essen 1969: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen.

Greshake, Gisbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Sonderausgabe. 5., nochmals erw. Aufl. d. Erstausgabe. Freiburg im Breisgau 2007: Herder Verlag.

Greshake, Gisbert: *Erlöst in einer unerlösten Welt?* Mainz 1987: Matthias-Grünwald-Verlag.

Greshake, Gisbert: *Person*. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 8. Bd. 3. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg.Basel.Rom.Wien 1999: Herder Verlag. S. 46-50.

Grün, Anselm: *Der Glaube der Christen*. 1. Aufl. Münsterschwarzach 2006: Vier-Türme GmbH-Verlag.

Günther, Gotthard: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Band 3. Philosophie der Geschichte und der Technik: Wille, Schöpfung, Arbeit, Strukturanalyse der Vermittlung, Mehrwertigkeit, Stellen- und Kontextwertlogik, Kenogrammatik, Theorie der Zeit. Hamburg 1980: Felix Meiner Verlag

Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. 1. Aufl. Sonderdruck. Frankfurt am Main 2001: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* In: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. Freiburg im Breisgau 2005: Verlag Herder. S. 15-37.

Haich, Elisabeth: *Einweihung*. 6. Paperback-Ausg. 104.-113. Tausend von insgesamt 33 Aufl. Hammelburg 2005: Drei Eichen Verlag.

Hammerstein, Franz Freiherr von: *Das Messiasproblem bei Martin Buber*. Stuttgart 1958: W. Kohlhammer Verlag.

Hamp, Vinzenz; Stenzel, Meinrad; Kürzinger, Josef (Übers.): *Die Bibel illustriert mit den schönsten Werken der Glasmalerei*. Vollständige Ausgabe des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten. Augsburg 2007: Verlagsgruppe Weltbild GmbH.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1991: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 17. Frankfurt am Main 1969: Suhrkamp Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 16. Frankfurt am Main 1969: Suhrkamp Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Theorie-Werkausgabe. Frankfurt am Main 1978: Suhrkamp Verlag.

Heidegger, Martin: *Was ist das – Die Philosophie?* 10. Aufl. Pfullingen 1992: Verlag Günther Neske.

Heidegger, Martin: *Was heisst Denken?* Tübingen 1954: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen 1993: Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG

Heine, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Stuttgart 1997: Philipp Reclam jun. GmbH- & Co.

Heinrichs, Maurus: *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*. Werner Dettloff (Hg.). Paderborn;München;Wien;Zürich 1984: Verlag Ferdinand Schöningh.

Hemmerle, Klaus: *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*. Freiburg/München 1963: Verlag Karl Alber GmbH.

Heschel, Abraham Joshua: *Gott sucht den Menschen*. Eine Philosophie des Judentums. Neukirchen-Vluyn 1980: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH.

Hetzel, Andreas: *Bubers Sprachdenken in der Logosmystik*. In: *Im Gespräch*. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft. Nr. 8, Frühjahr 2004. Potsdam 2004: Verlag für Berlin-Brandenburg. S. 41-51.

Heyward, Isabel Carter: *Und sie rührte sein Kleid an*. Eine feministische Theologie der Beziehung. 1. Aufl. aus dem Amerikan. übers. von Hildegard Schneck. Stuttgart 1986: Kreuz Verlag.

Hidber, Bruno: *Umkehr im theologischen Denken von J. Ratzinger*. In: *PATH*. Pontificia Academia Theologica – 2007/1. Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger. Citta del Vaticano 2007: Libreria Editrice Vaticana. Citta del Vaticano. S. 199-220.

Hillebrandt, Alfred: *Upanishaden*. Die Geheimlehre der Inder. 13. Aufl. München 1997: Eugen Diederichs Verlag.

Hillesum, Etty, J. G. Gaarlandt (Hg.): *Das denkende Herz*. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941-1943. 18. Aufl. Reinbeck bei Hamburg 2005: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Hölderlin, Friedrich: *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*. Sämtliche Werke. Kritische Textausgabe. Bd. 11. D. E. Sattler (Hg.). Darmstadt und Neuwied 1984: Hermann Luchterhand Verlag GmbH & Co. KG.

Hölderlin, Friedrich: *Friedensfeier*. Herausgegeben und erläutert von Friedrich Beissner. Bibliotheca Bodmeriana IV. Stuttgart 1954: W. Kohlhammer Verlag.

Hörl, Erich: *Heidegger und die Kybernetik*. Zur historischen Epistemologie der „Weltfrage des Denkens“ in der Wissensordnung des Kalten Krieges.

http://www.ruhr-uni-bochum.de/ifm/seiten/03institut/mitarbeiter/hoerl_weltfrage.htm (25. 11. 2008).

Hofmann, Helmut (Hg.): *Das sogenannte Henochbuch*. (3 Henoch). Nach dem von Hugo Odeburg vorgelegten Material zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt. Königstein/Ts., Bonn 1984: Peter Hanstein Verlag.

Horster, Detlef: *Jürgen Habermas und der Papst*. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Bielefeld 2006: transcript Verlag.

Horwitz, Rivka: *Buber's way to I and Thou*. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart". Heidelberg 1978: Verlag Lambert Schneider GmbH.

Ingrisch, Lotte: *Schmetterlingsschule oder Die Veränderung der Welt im Kopf*. 1. Aufl. o. O. 1986: Verlag Österreichische Staatsdruckerei.

Jahl, Oliver: *Paulusjahr und Ablass – Hindernis oder Hilfe für die Einheit der Christen?* In: *L'Osservatore Romano*. 20. März 2009/Nummer 12.

Jaschke, Hans-Jochen: *Er bringt uns den Geist der Glaubensfreude*. In: Peter Seewald (Hg.): *Von Joseph Ratzinger zu Benedikt XVI. Der deutsche Papst*. Augsburg 2005: Verlagsgruppe Weltbild und Hamburg: Axel Springer AG. S. 100-102

Jaspers, Karl: *Was ist Philosophie?* Ein Lesebuch. München 1975: R. Piper & Co. Verlag.

Jaspers, Karl: *Der Philosophische Glaube*. Frankfurt am Main 1960: Fischer Bücherei KG.

Jonas, Hans: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1992: Insel Verlag.

Kafka, Franz: *Aphorismen und Zitate*.
[http://elib.atwww/wiki/index.php/Aphorismen und Zitate Franz Kafka](http://elib.atwww/wiki/index.php/Aphorismen_und_Zitate_Franz_Kafka). (13. März 2010).

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Unveränderter Abdruck 1961 der 6. Aufl. von 1956. Karl Vorländer (Hg.). Hamburg 1961: Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten*. Auf Grund des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe mit einer Einleitung und Registern neu herausgegeben von Klaus Reich. Hamburg 1959: Felix Meiner Verlag.

Kapellari, Egon: *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*. Sonderausgabe. Stuttgart 2008: Verlag Katholisches Bibelwerk und MARIA LAACH: ars liturgica Buch-& Kunstverlag.

Kaufmann, Walter: *Bubers religiöse Bedeutung*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 571-588.

Kelsen, Hans: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. 2. Aufl. Tübingen 1929: Verlag Mohr.

Kierkegaard, Sören: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. 16. Abteilung. 1. Teil. Hans Martin Junghaus (Übers.). 1.-3. Tausend. (Gesammelte Werke/Sören Kierkegaard; 16) Düsseldorf/Köln 1957: Eugen Diederichs-Verlag.

Kierkegaard, Sören: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. 2. Teil. In: *Gesammelte Werke*. Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans Martin Junghaus (Hg.). 3. Aufl. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus.

Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. Vorworte. Übersetzt von Emanuel Hirsch. Regensburg 1958: Eugen Diederichs Verlag.

Klenner, Hermann: *Preußische Eule oder gallischer Hahn?* Hegels Rechtsphilosophie zwischen Revolution und Reform. In: *Preußische Reformen – Wirkungen und Grenzen*. Sitzungsbericht der AdW der DDR, Nr. 1/G. Berlin/DDR 1982: Akademie Verlag. S. 125-134.

Koslowski, Peter: *Der leidende Gott als Problem der spekulativen Philosophie und Theologie*. In: Koslowski, Peter und Hermann, Friedrich (Hg.): *Der leidende Gott*. Eine philosophische und theologische Kritik. Paderborn 2001: Wilhelm Fink Verlag. S. 11-31.

Kraft, Werner: *Gespräche mit Martin Buber*. München 1966: Kösel-Verlag.

Kremers, Heinz: *Eigenart und Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs der Gegenwart vor seinem historischen Horizont*. In: Heinz Kremers/Julius H. Schoeps (Hg.): *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*. Stuttgart. Bonn 1988: Burg Verlag. S. 9-20.

Krieg, Robert A.: *Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie*. In: *Theologische Quartalschrift*. Professoren der Katholischen Theologie an der Universität Tübingen (Hg.). 160. Jg. München 1980: Erich Wewel Verlag. S. 106-122.

Küng, Hans: *Christ sein*. 12. Aufl. München 1993: R. Pieper & Co. Verlag.

Langemeyer, Bernhard: *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn 1963: Verlag Bonifacius-Druckerei.

Lapide, Pinchas: *Heinrich Heine und Martin Buber – Streitbare Gottsucher des Judentums*. Wiener Vorlesungen im Rathaus. Bd. 12. Hg. von der Kulturabteilung der Stadt Wien. Redaktion: Hubert Christian Ehalt. Vortrag im Wiener Rathaus am 12. Dez. 1990. Wien 1991: Picus Verlag GmbH.

Lapide, Pinchas: *Ist die Bibel richtig übersetzt?* Bd. 1. 6. Aufl. Gütersloh 1986: Gütersloher Verlagshaus.

Leiner, Michael: *Gottes Gegenwart*. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner. Gütersloh 2000: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Levinas, Emmanuel: *Gott und die Philosophie*. In: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Freiburg/München 1981: Verlag Karl Alber GmbH. S. 81-123.

Licharz, Werner (Hg.): *Dialog mit Martin Buber*. Arnoldshainer Texte – Bd. 7. Frankfurt am Main 1982: Haag + Herchen Verlag GmbH.

Licharz, Werner und Schmidt, Heinz (Hg.): *Martin Buber (1878-1965)*. Internationales Symposium zum 20. Todestag. Arnoldshainer Texte – Bd. 57. Bd.1: *Dialogik und Dialektik*. Frankfurt am Main 1989: Haag + Herchen Verlag GmbH.

Liessmann, Konrad: *Philosophie des verbotenen Wissens. Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens*. Wien 2000: Paul Zsolnay Verlag.

Lohfink, Gerhard und Greshake, Gisbert: *Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit*. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. 5. Aufl. *Quaestiones Disputatae 71*: Karl Rahner und Heinrich Schlier (Hg.). Herbert Vorgrimler (Theol. Red.). Robert Scherer (Internat. Verlagsschriftleitung). Freiburg.Basel.Wien 1982: Verlag Herder.

Lorenz, Bernd: *Der Brief an Diognet*. Übers. u. Einf. von Bernd Lorenz. Einsiedeln 1982: Johannes Verlag.

Lubac, Henri de: *Glauben aus der Liebe*. „catholicisme“. Übertr. u. eingel. von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1970: Johannes-Verlag.

Lugmayer, Karl: *Philosophie der Person*. Salzburg 1956: Österreichischer Kulturverlag.

Luther, Martin: *Operationes in Psalmos 1519-1521*. Teil II, Psalm 1 bis 10 (Vulgata). Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen. Bd. 2. Gerhard Hammer und Manfred Biersack (Hg.). Köln/Wien 1981: Böhlau-Verlag KG.

Marc Aurel: *Wege zu sich selbst*. München 2003: Piper Verlag GmbH.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*. Bd. 3. Gütersloh 1996: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

März, Claus-Peter, Hilpert, Konrad, Lutz, Bernd: *Umkehr*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 10. 3. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg-Basel.Rom.Wien 2001: Herder Verlag. S. 364-368.

Meier-Hamidi, Frank und Schumacher, Ferdinand (Hg.): *Der Theologe Joseph Ratzinger*. Freiburg im Breisgau 2007: Verlag Herder.

Menke, Karl-Heinz: *Stellvertretung*. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologischer Grundkategorie. Sammlung Horizonte. Neue Folge 29. Einsiedeln/Freiburg 1991: Johannes Verlag.

Meyer-Abich, Klaus Michael; Scherhorn, Gerhard; Gottwald, Franz-Theo; Ingensiep, Hans Werner; Drieschner, Michael; Erdmann, Zeyde-Margreth: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft. München 1997: C. H. Beck Verlag.

Moltmann, Jürgen: *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München 1991: Kaiser Verlag.

Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1972: Chr. Kaiser Verlag.

Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung*. Ökologische Schöpfungslehre. München 1985: Chr. Kaiser Verlag.

Moltmann, Jürgen: *Gottes Geist und seine Schechina*. In: Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München 1991: Kaiser Verlag. S. 60-64.

Moltmann-Wendel, Elisabeth: *Das Land, wo Milch und Honig fließt*. Perspektiven einer feministischen Theologie. Gütersloh 1985: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Monda, Andrea: *Lob der intellektuellen Aufrichtigkeit*. In: *L'Osservatore Romano*. 29. Januar 2010/Nr. 4. S. 6.

Monod, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit*. Philosophische Fragen der modernen Biologie. Deutsch von Friedrich Griesse. 4. Aufl. München 1979: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG.

Morgenstern, Christian: *Stufen*. Eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuch-Notizen. 57.-60. Tausend. München 1936: R. Piper & Co. Verlag.

Moser, Roger: *Gotteserfahrung bei Martin Buber*. Eine theologische Untersuchung. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz, eingereicht. Heidelberg 1979: Verlag Lambert Schneider.

Müller, Burkhard: *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*. In: *Merkur*. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Heft 2, 61. Jahrgang. Februar 2007. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 93-102.

N.N.: *Martin Buber in München*. (digitaler Archivtext).
<http://www.zeit.de/1956/28/Martin-Buber-in-Muenchen> (17. 05. 2009).

Nachtwei, Gerhard: *Dialogische Unsterblichkeit*. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie. Erfurter Theologische Studien. Bd. 54. Wilhelm Ernst und Konrad Feiereis (Hg.). Leipzig 1986: St. Benno-Verlag GmbH.

Neusner, Jacob: *Ein Rabbi spricht mit Jesus*. Ein jüdisch-christlicher Dialog. München 1997: Claudius Verlag.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für alle und keinen. Mit einem Nachwort von Alfred Baeumler. Stuttgart 1960: Alfred Kröner Verlag.

Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* 1. Aufl. vom Verf. autor. dt. Übers. von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main 1982: Insel-Verlag.

Origines: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*. In: Origines Werke. 6. Bd. *Homilien zum Hexateuch* in Rufins Übersetzung. W. A. Baehrens (Hg.). 1. Teil. Leipzig 1920: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Parmenides: *Die Fragmente*. 2. Aufl. griechisch-deutsch. Hg., übers. und erläutert von Ernst Heitsch. München und Zürich 1991: Artemis Verlag.

Pawlikowski, John T., OSM: *Der Dialog mit den Juden*. Risiko und Chance für das Christentum. In: *Religionen unterwegs*. 15. Jg. Nr. 2. Mai 2009. S. 19-25.

Perlmutter, Saul: *Die geheimnisvolle Macht dunkler Materie. Woher kommt die Welt?*

<http://www.3sat.de/3sat.php?http://www.3sat.de/hitec/magazin/120742/index.html> (20. 07. 2008).

Pieper, Josef: *Tod und Unsterblichkeit*. München 1968: Kösel Verlag.

Platon: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. *Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. 2. Aufl. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg 2000: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Platon: *Spätdialoge. Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann. Kratylus*. Übertragen von Rudolf Rufener. Zürich und Stuttgart 1965: Artemis Verlag.

Ouellet, Marc, Kardinal: *Nur das Wort Gottes ist das Fundament der Wirklichkeit*. In: *L'Osservatore Romano*. 7. Nov. 2008/Nummer 45. S. 15.

Rahner, Karl: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*. In: *Mysterium Salutis* Bd. II. *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Johannes Feiner und Magnus Löhrer (Hg.). Einsiedeln.Zürich.Köln 1967: Benziger Verlag. S. 317-401.

Rahner, Karl: *Die Aporetik des Personbegriffs*. In: *Mysterium Salutis* Bd. II. *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Johannes Feiner und Magnus Löhrer (Hg.). Einsiedeln.Zürich.Köln 1967: Benziger Verlag. S. 385-397.

Rahner, Karl: *Parusie*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg 1963: Verlag Herder. S. 120-124.

Rahner, Karl: *Theologie und Anthropologie*. In: *Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln.Zürich.Köln 1967: Benziger Verlag. S. 43-65.

Rahner, Karl und Vorgrimler, Herbert: *Kleines Konzilskompodium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. 27. Aufl. Freiburg im Breisgau 1966: Verlag Herder.

Rauscher, Anton: *Das christliche Menschenbild*. In: Anton Rauscher in Verbindung mit Jörg Althammer, Wolfgang Bergsdorf, Otto Depenheuer (Hg.): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin 2008: Duncker und Humblot. S. 3-23.

Reichert, Thomas: *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte*. Hg. und kommentiert von Thomas Reichert. 1. Aufl. Gerlingen 1996: Verlag Lambert Schneider.

Reichert, Thomas: *Die Strenge von Bubers Anarchismus*. In: *Im Gespräch*. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft. Nr. 5, Herbst 2002. Potsdam: Verlag für Berlin-Brandenburg. S. 25-35.

Reichert, Thomas: *Nachwort*. Wahrheit und Leben. In: Martin Buber: *Recht und Unrecht*. 2. Aufl. Gerlingen 1994: Verlag Lambert Schneider GmbH. S. 75-87.

Rohls, Jan: *Der leidende Gott in der Theologie des 20. Jahrhunderts*. In: *Der leidende Gott*. Eine philosophische und theologische Kritik. Peter Koslowski und Friedrich Hermanni (Hg.). München 2001: Wilhelm Fink Verlag. S. 31-56.

Rosenzweig, Franz: *Das Neue Denken*. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“. In: *Kleinere Schriften*. Berlin 1937: Schocken Verlag/Jüdischer Buchverlag. S. 373-398.

Rosenzweig, Franz: *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften. 1. Bd. 1900-1918. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig (Hg.). Den Haag 1979: Verlag Scheinmann.

Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. 4. Aufl. Im Jahre der Schöpfung 5736 mit einer Einführung von Reinhold Mayer. Haag 1976: Martinus Nijhoff.

Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. Reinbek bei Hamburg 2000: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Sattler, Dorothea: *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*. Bedeutung und Grenzen. Freiburg.Basel.Wien 1997: Herder Verlag.

Schambeck, Herbert: *Ethik und Staat*. Berlin 1986: Duncker & Humblot GmbH.

Schambeck, Herbert: *Kirche, Staat und Demokratie*. Ein Grundthema der katholischen Soziallehre. Berlin 1992: Duncker & Humblot GmbH.

Schambeck, Herbert: *Über Ethik und Staat*. In: Hans Walther Kaluza, Johann Penz, Martin Strimitzer und Jürgen Weiss (Hg.): *Recht-Glaube-Staat*. Festgabe

für Herbert Schambeck. Wien 1994: Verlag Österreich. Edition Juristische Literatur. S. 83-84.

Scharer, Matthias/Hilberath, Bernd Jochen: *Kommunikative Theologie*. Eine Grundlegung. Mainz 2002: Matthias-Grünwald-Verlag.

Schedl, Claus: *Geschichte des Alten Testaments*. IV. Bd. Das Zeitalter der Propheten. Die Propheten Amos, Hosea, Jesajah, Michah, Jeremjah, Ezechiel. Innsbruck.Wien.München 1962: Tyrolia-Verlag.

Schedl, Claus: *Talmud Evangelium Synagoge*. Parallelen zwischen Talmud und Evangelium. Innsbruck.Wien.München 1969: Tyrolia Verlag.

Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München 1947: Nymphenburger Verlagsbuchhandlung.

Scheler, Max: *Erkenntnis und Liebe*. 2. Aufl. Bern 1970: A. Francke AG Verlag.

Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen*. Gesammelte Werke Bd. 5. 4. Aufl. Scheler Maria (Hg.). Bern 1954: Francke Verlag.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*. 1. Buch, 8. Vorlesung. Schellings Werke. Nach der Originalausg. in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. 6. Ergänzungsband. München 1954: C. H. Beck'sche Verlagsbuch-handlung.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Manfred Frank (Hg.). 1. Aufl. Frankfurt am Main 1977: Suhrkamp Verlag.

Scherzberg, Lucia: *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie*. Mainz 1991: Matthias-Grünwald Verlag.

Schierse, F. J.: *Mittler*. In: Heinrich Fries (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. II. München 1963: Kösel Verlag. S. 169-172.

Schiller, Friedrich: *Die Johanniter*.

http://gedichte.xbib.de/Schiller_gedicht_Die+Johanniter.htm (06. 10. 2009).

Schilpp, Paul Arthur und Friedman, Maurice (Hg.): *Martin Buber*. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1963: Kohlhammer Verlag.

Schimmel, Annemarie: *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer*. Leben und Werk des großen Mystikers. 9. Aufl. München 1995: Eugen Diederichs Verlag.

Schönberger, Rolf: *Die Existenz des Nichtigen*. Zur Geschichte der Privationstheorie. In: Friedrich Hermann und Peter Koslowski (Hg.): *Die Wirklichkeit des Bösen*. München 1998: Wilhelm Fink-Verlag. S. 15-47.

Scholem, Gershom: *An einem denkwürdigen Tage*. In: Gershom Scholem: *Judaica 1*. Frankfurt am Main 1963: Suhrkamp Verlag. S. 207-215.

Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich 1957: Rhein-Verlag AG.

Scholem, Gershom: *Judaica 1*. Frankfurt am Main 1968: Suhrkamp Verlag.

Scholem, Gershom: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1970: Suhrkamp Verlag.

Scholem, Gershom: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Zürich 1962: Rhein-Verlag AG.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. In: *Sämtliche Werke*. Textkrit. bearb. u. hg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Bd. II. 1.-4. Tausend. Stuttgart/Frankfurt am Main 1960: Cotta-Insel-Verlag.

Schrey, Heinz-Horst: *Dialogisches Denken*. 3. unveränd. Aufl. Darmstadt 1991: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schubert, Kurt: *Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum*. In: Kurt Schuber (Hg.): *Vom Messias zum Christus*. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. Freiburg/Basel/Wien 1964: Verlag Herder & Co. S. 1-54.

Schumacher, Ferdinand: *Ich glaube an die Auferstehung der Toten*. Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers. In: Frank Meier-Hamidi/Ferdinand Schumacher (Hg.): *Der Theologe Joseph Ratzinger*. Freiburg im Breisgau 2007: Verlag Herder. S. 73-99.

Sheikhalaslamzadeh, Ashraf: *Philosophie der Liebe bei Jalal ad-Din Rumi*. In: *Polylog 18*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Weltzivilgesellschaft. Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (Hg.). Wien 2007: Druckerei Reproprint. S. 63-76.

Simon, Ernst: *Martin Buber, der Erzieher*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 479-507.

Sloterdijk, Peter: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1987: Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, Peter: *Schäume*. Plurale Sphärologie. Bd. III. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2004: Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, Peter: *Sphären. Mikrosphärologie*. Bd. I. *Blasen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1998: Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, Peter und Heinrichs, Hans-Jürgen: *Die Sonne und der Tod*. Dialogische Untersuchungen. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2001: Suhrkamp Verlag.

Söding, Thomas: *Gott ist die Liebe*. In: Thomas Söding (Hg.): *Der lebendige Gott*. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag. Münster 1996: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co. S. 306-357.

Sölle, Dorothee: *Es muss doch mehr als alles geben*. Nachdenken über Gott. 1. Aufl. Hamburg 1992: Hoffmann und Campe.

Sölle, Dorothee: *Lieben und arbeiten*. Eine Theologie der Schöpfung. 1. Aufl. Hamburg 1999: Hoffmann und Campe.

Spaemann, Robert: *Das unsterbliche Gerücht*. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne. 2. Aufl. Stuttgart 2007: Klett-Cotta.

Spaemann, Robert: *Gedanken zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI*. In: *Gott, rette die Vernunft!* Die Regensburger Vorlesung des Papstes in der philosophischen Diskussion. Augsburg 2008: Sankt Ulrich Verlag GmbH. S. 147-170.

Spaemann, Robert: *Personen*. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“. Stuttgart 1996: Klett-Cotta.

Spaemann, Robert: *Universalismus oder Eurozentrismus*. In: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Europa und die Folgen*. Stuttgart 1988: Ernst Klett Verlag. S. 313-322.

Sparr, Walter: *These*. In: Historisches Lexikon der Philo. Rotter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hg.). Bd. 2. Darmstadt 1972: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 1177-1180.

Steinbüchel, Theodor: *Der Umbruch des Denkens*. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschendeutung. Darmstadt 1966: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Steinbüchel, Theodor: *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*. Frankfurt am Main 1951: Knecht Verlag.

Steiner, Rudolf: *Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte*. Das Sechstagerwerk im 1. Buch Moses. Dornach 2006: Rudolf Steiner Verlag.

Steiner, Rudolf: *Aus der Akasha Chronik*. 6. Aufl. Dornach 2002: Rudolf Steiner Verlag.

Taubes, Jakob: *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 398-413.

Teilhard de Chardin, Pierre: *Der göttliche Bereich*. Ein Entwurf inneren Lebens. Josef Vital Kopp (Übers.). Olten 1962: Walter Verlag.

Teilhard de Chardin, Pierre: *Der Mensch im Kosmos*. Othon Marbach (Übers. aus dem Französischen). München 1959: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Teilhard de Chardin, Pierre: *Die Zukunft des Menschen*. Olten und Freiburg im Breisgau 1963: Walter Verlag AG.

Theunissen, Michael: *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965: Walter de Gruyter & Co.

Thoma, Clemens: David Flusser (1917-2000): „Jesus – der ist kristallklares Judentum“. Reihe: Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. In: *Religionen unterwegs*. 12. Jg./Nr. 4-November 2006. S. 23-26.

Thüsing, Wilhelm: *Das Gottesbild des Neuen Testaments*. In: Joseph Ratzinger (Hg.): *Die Frage nach Gott*. Freiburg.Basel.Wien 1972: Verlag Herder KG. S. 59-86.

Thüsing, Wilhelm: *Per Christum in deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen. Münster Westfalen 1965: Verlag Aschendorf.

Treitler, Wolfgang: *Liebe und Liebe*. In: *Die Furche*. Die österreichische Wochenzeitung. H. Nußbaumer und W. Stadler (Hg.). Nr. 5/2. Februar 2006. Wien: Styria Verlag S. 11.

Vian, Giovanni Maria: *Europa ist mehr als ein Kontinent – es ist ein Zuhause*. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jahrgang. Nr. 40. 2. 10. 2009. S. 1.

Vinken, Barbara: *Aufhebung ins Weibliche: Mariologie und bloßes Leben bei Joseph Ratzinger, Benedikt XVI*. In: *Ratzinger Funktion*. 1. Aufl. 2006. Frankfurt am Main 2006: Suhrkamp Verlag. S. 25-55.

Volf, Miroslav: *Trinität und Gemeinschaft*. Eine ökumenische Ekklesiologie. Habil. Schr. 1993. Mainz 1996: Matthias-Grünwald-Verlag und Neukirchen-Vluyn 1996: Neukirchener Verlag.

Wachinger, Lorenz: *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Bd. 4. Heinrich Fries (H.). 1. Aufl. München 1970: Max Hueber Verlag.

Wahl, Jean: *Martin Buber und die Existenzphilosophie*. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*. Stuttgart 1963: W. Kohlhammer Verlag. S. 420-447.

Waldenfels, Hans: *Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch legitim?* In: *Der leidende Gott*. Eine philosophische und theologische Kritik. Peter Koslowski und Friedrich Hermanni (Hg.). München 2001: Fink Verlag. S. 177-193.

Walsch, Neale Donald: *Gespräche mit Gott. Kosmische Weisheit*. Band 3. Aus dem Englischen von Susanne Kahn-Ackermann. 3. Aufl. München 1999: Wilhelm Goldmann Verlag.

Watzlawik, Paul: *Menschliche Kommunikation*. Formen, Störungen, Paradoxien./ Paul Watzlawick; Janet H. Beavin; Don D. Jackson. 4. unveränd. Aufl. Bern. Stuttgart. Wien 1974: Verlag Hans Huber.

Weinreb, Friedrich: *Zahl-Zeichen-Wort. Das symbolische Universum der Bibelsprache*. 1. Aufl. Eiler im Allgäu 1986: Thauros Verlag GmbH.

Weinreb, Friedrich: *Der göttliche Bauplan der Welt*. Der Sinn der Bibel nach der ältesten jüdischen Überlieferung. C. Schumacher (Übers.). 5. Aufl. Bern 1978: Origo Verlag.

Welte, Bernhard: *Religionsphilosophie*. 5. überarb u. erw. Aufl. Bernhard Casper und Klaus Kienzler (Hg.). Frankfurt am Main 1997: Verlag Josef Knecht.

Welte, Bernhard: *Versuch zur Frage nach Gott*. In: Joseph Ratzinger (Hg.): *Die Frage nach Gott. Quaestiones Disputatae* 56. Freiburg.Basel.Wien 1972: Herder Verlag.

Wenzel, Knut: *Vernünftiger Glaube*. Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. In: Wenzel, Knut (Hg.): *Die Religionen und die Vernunft*. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg im Breisgau 2007: Verlag Herder. S. 99-118.

Weißböck, Franz Josef: *Handbuch der Kirchenspaltung*. Eine Provokation. Mit einem Vorwort von Weihbischof Helmut Krätzl und einem Gastkommentar von Walter Weiss. Wien-Klosterneuburg 2009: EDITION VAbENE.

Werbick, Jürgen: *Buße*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Bd. 3. völlig neu bearb. Aufl. W. Kasper (Hg.) mit K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter. Freiburg.Basel.Rom.Wien 1994: Herder Verlag. S. 824-834.

Wiedenhofer, Siegfried: *Der Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte in Jesus Christus*. In: *Religionen unterwegs*. 13. Jg. Nr. 3. September 2007. S. 16-22.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt am Main 1963: Suhrkamp Verlag.

Wolfram, Friedrich: *Einführung in die Religionsphilosophie: Eschatologie*. Skriptum zur Vorlesung im WS 1996/96. O. O.

Wyschogrod, Michael: *Zugang zu einer biblischen Ethik im gegenwärtigen Judentum*. In: Wilhelm Breuning und Hanspeter Heinz (Hg.): *Damit die Erde menschlich bleibt*. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft. Freiburg.Basel.Wien 1985: Verlag Herder. S. 71-85. Hier S. 72f.

Enzykliken

Caritas in veritate. An die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle

Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit. In: *L'Osservatore Romano*. 39. Jg. Nr. 28. 10. Juli 2009. S. 7-21.

Deus caritas est. An die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. Vatikanstadt 2006: Libreria Editrice Vaticana.

Fides et ratio. Kathpress/Sonderpublikation der österreichischen katholischen Presseagentur (Hg.). Nr. 8/1998. Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glauben und Vernunft.

Nostra Aetate. Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Lateinisch und Deutsch. Münster 1967: Verlag Aschendorf.

Lexika

Handbuch theologischer Grundbegriffe. Heinrich Fries (Hg.): Bd. II. München 1963: Kösel Verlag.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hg.): Bd. 2. Darmstadt 1972: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Kluge, Friedrich. Bearb. v. Elmar Seebold. 23. erw. Aufl. (Jubiläums-Sonderausg.) Berlin; New York 1999: de Gruyter.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 2. völlig neu bearb. Aufl. 3. Bd. Freiburg 1959: Verlag Herder.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Michael Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. unter dem Protektorat von Michael Buchberger und Hermann Schäufle. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 5. Bd. Freiburg 1960: Verlag Herder.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 2. völlig neu bearb. Aufl. 8. Bd. Freiburg 1963: Verlag Herder.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.). 2. völlig neu bearb. Aufl. 9. Bd. Freiburg 1964: Verlag Herder.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. völlig neu bearb. Aufl. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*. Lateinisch und Deutsch. Kommentare Teil III. Heinrich Suso Brechter OSB, Bernhard Häring CSSR, Josef Höfer, Hubert Jedin, Josef Andreas Jungmann SJ, Klaus Mörsdorf, Karl Rahner

SJ, Joseph Ratzinger, Karlheinz Schmidhüs, Johannes Wagner (Hg.). Freiburg.Basel.Wien 1968: Herder Verlag.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Bd. 3. völlig neu bearb. Aufl. W. Kasper (Hg.) mit K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter. Freiburg.Basel.Rom.Wien 1994: Herder Verlag.

Lexikon für Theologie und Kirche. 8. Bd. 3. völlig neu bearb. Aufl. W. Kasper (Hg.) mit K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter. Freiburg. Basel.Rom.Wien 1999: Herder Verlag.

Lexikon für Theologie und Kirche. 10. Bd. 3. völlig neu bearb. Aufl. (Hg. wie Bd. 3. 1994) Freiburg.Basel.Rom.Wien 2001: Herder Verlag. S. 364-368.

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. 1. Bd. Karl Rahner (Hg.). Freiburg.Basel.Wien 1967: Herder Verlag.

Bibel/Koran/Talmud

Buber, Martin: *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Neuausg. 12. verb. Aufl. der Neubearb. Ausg. von 1954. Gerlingen 1997: Lambert Schneider.

Goldschmidt, Lazarus (Übers.): *Der babylonische Talmud*. Berakoth/Misna Zeraím/Sabbath. 4. Aufl. 1. Bd. Darmstadt 1997: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hamp, Vinzenz; Stenzel, Meinrad; Kürzinger, Josef (Übers.): *Die Bibel*. Vollständige Ausgabe des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten. Augsburg 2007: Verlagsgruppe Weltbild GmbH.

Interdiözesaner Katechetischer Fond (Hg.): *Die Bibel* in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständige Schulausgabe. Klosterneuburg 1986: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk.

Luther, Martin: Die Luther Bibel von 1534/Vollständiger Nachdruck. *Das ist die gantze Heilige Schrifft. Deudsch*. Wittenberg. A. D. XXXIII. Das Alte Testament. Köln o. J.: Taschen. O. S.

Paret, Rudi (Übers.): *Der Koran*. 9. Aufl. Stuttgart 2004: W. Kohlhammer GmbH.
Steurer, Rita Maria: *Das Alte Testament*. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986. Bd. 1. Genesis-Deuteronomium. Neuhausen-Stuttgart 1989: Hänssler-Verlag.

Steurer, Rita Maria: *Das Alte Testament*. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986. Bd. 4. Die 12 kleinen Propheten. Hiob. Psalmen. Holzgerlingen 1999: Hänssler-Verlag.

Zeitschriften

Die Furche. Die österreichische Wochenzeitung. H. Nußbaumer und W. Stadler (Hg.). Wien: Styria Verlag.

Die neue Rundschau. Gottfried Bermann Fischer (Hg.). Rudolf Hirsch (Red.). 67. Jg. 1956. 1. Heft. Frankfurt am Main 1956: S. Fischer Verlag.

Freiburger Rundbrief. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung. Neue Folge Heft 1-4, 1999 (6. Jg.). Freiburg 1999: o. Vlg.

Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft. Martin Buber-Gesellschaft e. V., Heidelberg (Hg.). Potsdam: Verlag für Berlin-Brandenburg.

L'Osservatore Romano. Unicumque Suum Non Praevalebunt. Wochenausgabe in deutscher Sprache. Ostfildern: Schwabenverlag.

Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. K. H. Bohrer und K. Scheel (Hg.). Heft 2, 61. Jahrgang. Februar 2007. Stuttgart: Klett-Cotta.

PATH. Pontificia Academia Theologica – 2007/1. Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger. Città del Vaticano 2007: Libreria Editrice Vaticana.

Polylog 18. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Weltzivilgesellschaft. Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (Hg.). Wien 2007: Druckerei Reprint.

Religionen unterwegs. 15. Jg. Nr. 2. Mai 2009. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen (KWR) in Österreich. Wien: pillweindruck.at.

Religionen unterwegs. 13. Jg. Nr. 4. November 2007. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen (KWR) in Österreich. Wien: pillweindruck.at.

Religionen unterwegs. 12. Jg. Nr. 4. November 2006. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen (KWR) in Österreich. Wien: pillweindruck.at.

Theologische Quartalschrift. Professoren der Katholischen Theologie an der Universität Tübingen (Hg.). 160. Jg. München 1980: Erich Wewel Verlag.

Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. In Verbindung mit D. Bornhausen, D. Heim, D. Steinmann. D. Horst Stephan (Hg.). 11. Jahrgang, Heft 1. Tübingen 1930: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Hauptanliegen der Dialogiker ist es, Fragen nach einer philosophischen Anthropologie zu stellen, einer Thematik, an der sich die großen Denker der Philosophiegeschichte versuchten. Martin Buber und Joseph Ratzinger leiten gleichermaßen die dialogische Verfasstheit des Menschen von der Gottesvorstellung im Alten Testament ab: Gott ist ein mitgehender, sich zeigender und handelnder Gott, der mit dem Menschen in ständigem Dialog steht.

In seinem philosophischen Hauptwerk *Ich und Du* behandelt Buber das Verhältnis des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen als existentielle und dialogische Seinsweise. Wann immer sich der Mensch personal auf ein endliches Du einlässt, spricht er indirekt auch Gott mit an. Gott ermöglicht durch seine implizite intentionale Präsenz die höchste Vollendungsmöglichkeit personaler Beziehung, er ist der Grund für ihre Erfüllung oder Unerfülltheit. Beziehung ist das Schlüsselwort von Bubers dialogischem Denken; *Ich wird am Du* bedeutet, dass jeder Mensch das Du ausschließlich in der Beziehung findet. Das Ich verdankt der Mensch dem DUSagen und nicht der Person, zu der er Du sagt; die verlängerten Linien der menschlichen Beziehungen schneiden sich im *ewigen Du*.

Das dialogisch-philosophische Denken beeinflusste Ratzinger nachhaltig: Kein Mensch lebt für sich allein, jeder *ist* Beziehung; am Du allein wird das Ich, erst am Du ist das Ich es selbst. Des Menschen Zukunft liegt im *Sein-für*. Ratzingers dialogisches Verständnis führt ihn dazu, den herkömmlichen Seelebegriff dialogisch zu interpretieren; Seele haben heißt, Gesprächspartner Gottes zu sein. Der Mensch ist unsterblich, weil Gott den Dialog mit ihm nicht abbricht – ein Seinsverständnis aus der Mitte des christlichen Glaubens.

Die dialogische Verfasstheit des Menschen im philosophischen Konzept des dialogischen Prinzips bei Buber und das soteriologisch-eschatologische Denken Ratzingers stellen den Ausgangspunkt der Fragestellung dar. Konvergenzen und Divergenzen werden selektional aus der Textfülle beider Denker aufgespürt und phänomenologisch-hermeneutisch bearbeitet.

It's a primary concern of dialogics to ask for a philosophical anthropology, a topic, which has kept famous thinkers busy since the beginning of the history of philosophy. Martin Buber and Joseph Ratzinger derive equally the dialogic constitution of men from the God's image in the old testament. God is always coming along, appearing and acting and he is also in a constant dialogue with men.

In his philosophical main work *I and Thou* Buber deals with the relation between men, God and fellow men as existential and dialogic beings. Whenever man gets involved in *You* he also appeals indirectly to God. God allows the highest completion possible. He is the reason for fulfillment or unfulfillment of personal relation. According to Buber relationship is the code word in his dialogic thinking. *I results from the You* means that everyone finds the *You* only in the relation.

The dialogic philosophical thinking influenced Ratzinger immensely. No person is able to live on his own, he says. Everyone *is* relationship. The *I* comes from the *You* and only the *You* constitutes the *I* itself. According to Ratzinger the history of mankind lies in *being there for someone*. His dialogic understanding leads him to interpret the soul concept dialogically. Having a soul means being an interlocutor of God. Man is immortal because God never disrupts the dialogue with him. This is one of the true beliefs in Christian faith.

The dialogic constitution of men in a philosophical concept of a dialogical principle in Buber's and Ratzinger's way of thinking are the origin of questioning. Convergences and divergences are looked at selectionally from the texts of both thinkers.

Lebenslauf

Name:	Rita Maria Kiss, geb. Treiber
Anschrift:	7350 Oberpullendorf, Großfeldgasse 6/14
Geburtsdatum:	13. Juli 1947
Familienstand:	verheiratet
Kinder:	1 Tochter
Staatsbürgerschaft:	Österreich
Religionsbekenntnis:	römisch-katholisch
Schulbildung:	1953 - 1957 Volksschule Oberpullendorf 1957 - 1961 Hauptschule Oberpullendorf 1961 - 1966 Lehrerbildungsanstalt Eisenstadt 1966 Matura 1969 - 1970 Konservatorium Eisenstadt (Gitarre) 1984 - 1986 Konservatorium Eisenstadt (Blockflöte) 1998 Inskription an der Universität Wien 2003 Erlangung des Grades Mag. an der Universität Wien
Berufstätigkeit:	1966 - 1988 Lehrerin an der Musikschule Oberpullendorf 1988 - 2001 Privatlehrerin für Musikalische Früherziehung, Blockflöte, Gitarre, Klavier und Keyboard

