

Amt und Gemeinde

65. Jahrgang, Heft 4, 2015

€ 6, –



Martin Buber zum 50. Todestag

- Dialog und Anerkennung.
Zur Aktualität des Querdenkers Martin Buber
Thomas Krobath 227
- Jüdisch-islamische Begegnung:
Der Mensch wird am Du zum Ich
Amena Shakir 241
- Begegnung und Erfahrung bei Martin Buber.
Eine christlich-orthodoxe Perspektive
Nicolae Dura 253
- Begegnung und Vergegnung.
Martin Buber im ambivalenten Diskurs
mit der Psychologie
Susanne Heine 265
- Lernen und Bildung. Aspekte anthropologisch-
pädagogischer Grundfragen und Antwort-
versuche von Paul Tillich und Martin Buber
Wilhelm Schwendemann 278

INHALT

Editorial	225
Thomas Krobath	
Dialog und Anerkennung. Zur Aktualität des Querdenkers Martin Buber	227
Thomas Krobath	
Jüdisch-islamische Begegnung: Der Mensch wird am Du zum Ich. Annäherungen an das Werk des deutsch-jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber aus islamischer Sicht	241
Amena Shakir	
Begegnung und Erfahrung bei Martin Buber. Eine christlich-orthodoxe Perspektive	253
Nicolae Dura	
Begegnung und Vergegnung. Martin Buber im ambivalenten Diskurs mit der Psychologie	265
Susanne Heine	
Lernen und Bildung. Aspekte anthropologisch-pädagogischer Grundfragen und Antwortversuche von Paul Tillich und Martin Buber Wilhelm Schwendemann	278

* * *

Anhang

AutorInnen	290
Jahresregister 2015	291
Impressum	294

Editorial

ICH muss es noch einmal sagen: Ich habe keine Lehre. 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.¹

Diese vielzitierten Sätze zeugen von der Größe des Denkers Martin Buber, den Kern seiner Anstrengungen in bescheiden klaren Worten auf den Punkt zu bringen. Zugleich steckt in ihnen ein ungeheurer, herausfordernder Anspruch getragen von einer Denken und Handeln durchdringenden Sorge um das lebendige Du: „Du sollst dich nicht vorenthalten“². Sich auf Buber einlassen bedeutet sich von ihm,

auch von seinen Schriften, ansprechen und bewegen zu lassen.

Wer aber lässt sich heute auf Martin Buber ein? Wer kennt ihn noch?

Dieses Heft erscheint anlässlich des Gedenkjahres zum 50. Todesjahr von Martin Buber (8.2.1878 in Wien – 13.6.1965 in Jerusalem). Haben Sie, geneigte Leserin, geneigter Leser, davon etwas mitbekommen? Im Zuge der Vorbereitung auf eine Tagung zu Martin Buber sprach ich viele Menschen auf Buber an. Vielen, vor allem in meiner Generation, ist Buber kein Unbekannter, doch mit seinen Schriften sind nur wenige etwas näher vertraut. In der Generation unter und über zwanzig erschien Buber als nahezu gänzlich Unbekannter, auch aus dem Religionsunterricht gab es keine Erinnerung an ihn, sofern es denn einen Religionsunterricht gab. Das ist sicher nicht repräsentativ, aber erschreckend symptomatisch. Unsere Tagung versuchte darum auch, (Religions-)LehrerInnen anzusprechen (siehe den nächsten Beitrag).

Martin Buber, Schriftsteller, Denker (theologischer, philosophischer), durch und durch religiöser Denker, in allem

1 Buber, Martin (1961): Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: Buber, Martin (1962): Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie. München – Heidelberg: Kösel und Lambert Schneider, 1114.

2 Diese oft erwähnte Formulierung Bubers findet sich z. B. in der Rede von Albrecht Goes anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Martin Buber in Frankfurt 1953, siehe Goes, Albrecht (1956): Ruf und Echo, Frankfurt a. M.: Fischer, 155.

ein Querdenker, Übersetzer, Erzieher, politisch wacher Zeitgenosse und Handelnder – und in allem exemplarisch ein jüdisches Schicksal im 20. Jahrhundert verkörpernd. Ihn kurz darzustellen oder vorzustellen ist ein unmögliches Unterfangen, zu komplex und vielschichtig ist sein Werk und Wirken. Die Beiträge dieses Heftes versuchen einerseits, exemplarisch und bruchstückhaft, andererseits, in unterschiedlicher Weise zentrale Aspekte des Werkes zu bedenken oder des Wirkens zum Ausdruck zu bringen.

Buber gilt als Vorreiter des heute immer wichtigeren interreligiösen Dialogs. Amena Shakir fragt nach der Bedeutung von Buber für MuslimInnen in Europa heute. Nicolae Dura setzt sich mit Buber aus einer orthodoxen theologischen Perspektive auseinander. Bubers Philosophie des Gesprächs umkreisen die anderen Beiträge aus unterschiedlicher disziplinärer Sicht: Susanne Heine zeigt an Bubers Auseinandersetzung mit der Psychologie die Problematik einer empirisch verengten Weltsicht auf. Wilhelm Schwendemann streicht die Bedeutung von Begegnung und Beziehung als zentrale pädagogische Kategorie in theologischer Reflexion heraus. Ich benenne einleitend Aspekte des Dialogdenkens.

Thomas Krobath

Dialog und Anerkennung.

Zur Aktualität des Querdenkers Martin Buber

Zu seinem 50. Todestag wurde dem jüdischen Denker und Religionsphilosophen Martin Buber außerhalb einer gewissen Fachwelt relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Hat der Querdenker, der in kein Schema passt und sich von niemandem vereinnahmen lassen wollte, heute nichts mehr zu sagen? Ist seine Dialogphilosophie bereits überstrapaziert oder gibt es an ihr und mit ihr noch vieles zu entdecken?

Von **Thomas Krobath**

Gedenkjahr 2015

Angesichts der Bedeutung, die Martin Buber zugeschrieben wird¹ und deren Evidenz sich LeserInnen seiner Werke unmittelbar erschließt, war es anlässlich des 50. Todestages (8.2.1878 in Wien – 13.6.1965 in Jerusalem) in seiner Geburtsstadt² relativ ruhig um ihn. Der Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit widmete seine Generalversammlung am 18. Mai 2015 mit einem Festvortrag dem Gedenken an Martin Buber. Der Inhaber der Martin-Buber-Professur an der Goethe-Universität Frankfurt, Christian Wiese, sprach über „Polyphone Wahrheit und dialogisches Denken in der jüdischen Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts“³.

Die Initiative zur einzigen größeren Tagung ging bemerkenswerterweise von der IRPA (Hochschulstudiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen) aus. Damit kommt die Wirkung von Buber als Pionier des interreligiösen Dialogs in besonderer Weise zur Geltung: muslimische PartnerInnen laden ihre christlichen KollegInnen zum Gespräch über Buber ein. Das so entstan-

dene Martin Buber Kolloquium fand am 22. und 23. Mai 2015 in Kooperation von IRPA und KPH Wien/Krems (Kirchliche Pädagogische Hochschule) statt⁴. Unter der leitenden Frage „Wer war Martin Buber? Wer wird er für uns heute?“ setzten sich PädagogInnen, ReligionspädagogInnen, TheologInnen, PsychologInnen, PhilosophInnen und ein Physiker, Buber-ForscherInnen und Buber-Interessierte mit unterschiedlichen Facetten von Bubers Werken und Wirken auseinander⁵. Im Zentrum stand Bubers Dialogphilosophie. Ein wichtiges Element der Tagung war auch das von Fachleuten angeleitete Lesen von ausgewählten Texten in kleinen Lektüreguppen. Besonders hervorzuheben ist die Präsenz von MuslimInnen, ChristInnen und JüdInnen auf dieser Tagung⁶.

1 Siehe im Überblick vor allem Wehr, Gerhard (2010): Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Kuschel, Karl-Josef (2015): Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

2 Dem wenig beleuchteten Aspekt der Beziehung Bubers zu Wien bzw. des Einflusses der Wiener Kultur auf Buber geht Eleonore Lappin in einem online-Artikel nach: www.david.juden.at/kulturzeitschrift/66-70/67-Lappin.htm.

3 Siehe www.christenundjuden.org/berichte/607-generalversammlung-2015-martin-buber.

4 Siehe www.kphvie.ac.at/neues-an-der-kph/top-news/article/martin-buber-kolloquium.html sowie www.irpa.ac.at/2015/08/03/beitrag-9. Weitere Mitveranstalter waren die Pädagogisch-Staatliche Iwan Franko Universität Drohobytsh und der Hochschullehrgang für Islamische Religionspädagogische Weiterbildung (IHL Wien).

5 Die Vorträge des Kolloquiums erscheinen 2016 mit dem Tagungsband: Krobath, Thomas/Shakir, Amena, Stöger, Peter (Hg.): Buber begegnen. Interdisziplinäre Zugänge zu Martin Bubers Dialogphilosophie. Frankfurt a. M.: Arco Wissenschaft.

6 Im Nachhinein kommt diesem Auftreten eine symbolische Bedeutung zu, da unter den Rahmenbedingungen der Umsetzung des neuen Systems der LehrerInnenbildung in Österreich (PädagogInnenbildung Neu) mittlerweile eine enge Kooperation zwischen KPH, IRPA und JRPA geplant und verhandelt wird. Siehe <http://oe1.orf.at/programm/416939> und www.kphvie.ac.at/fileadmin/Dateien_KPH/News/Fotos/PA_KPH_Ausbildung_islamischer_ReligionslehrerInnen_an_Pflichtschulen_IRPA.pdf.

Chassidische Tradition, Dialog und Verdeutschung der Schrift

Martin Buber gehört zu den weltweit anerkannten geistigen Größen, die das Nachdenken über die Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens im 20. Jahrhundert mit ihren Impulsen geprägt haben. Die allgemeine Bekanntheit wird meist mit folgenden drei Stichworten oder Themen zusammengefasst, für die Martin Buber steht. Sie durchziehen sein Schaffen als durchgehende Lebensthemen oder lassen sich auch als unterschiedliche Seiten seines Wirkens erschließen, die perspektivisch aufeinander bezogen sind: Chassidische Tradition, dialogisches Prinzip und Verdeutschung der Schrift.

1. Buber ist der literarische Vermittler und geistige Dolmetscher chassidischer Traditionen des osteuropäischen Judentums. Er hat sich von der ersten Begegnung als Jugendlicher am väterlichen Hof in der Nähe von Lemberg an ein Leben lang mit dieser jüdischen Volksfrömmigkeit auseinandergesetzt und darin auch seine eigene Glaubenshaltung als „einen beständigen und intimen Dialog zwischen Mensch und Gott“ gefunden⁷. Die mystisch-existenzielle Botschaft des Chassidismus lässt Gott in jedem Ding schauen, sieht alles in der Welt von Gottes Funken

berührt. „In der chassidischen Botschaft ist die Trennung von ‚Leben in Gott‘ und ‚Leben in der Welt‘, das Urübel aller ‚Religion‘ in echter, konkreter Einheit überwunden. [...] Empfangend und handelnd weltverbunden steht der Mensch, vielmehr nicht ‚der‘, sondern dieser bestimmte Mensch, du, ich, unmittelbar vor Gott“⁸. Gott als das ewige Du ist auch die Grundlage von Buber Begegnungsdemokratie des Ich und Du. Auch Bubers Religionskritik als Distanz zu religiösen Systemen ist hier verankert. Die Unverfügbarkeit des lebendigen Gottes ist für ihn nicht in sichere Aussagen überführbar. Buber beschreibt seinen eigenen Standort jenseits religiöser Sicherheit als einen „schmalen Grat“, als einen „engen Felskamm zwischen den Abgründen“, wo es nur „die Gewissheit der Begegnung mit dem verhüllt Bleibenden“ gebe⁹.

2. Am weitesten dürfte Bubers Bekanntheit als der Philosoph des Ich-Du reichen, auch jenseits der religiösen Verwurzelung seines Denkens. Das „dialogische Prinzip“¹⁰ ist unverwech-

⁷ Vgl. Kirsch, Hans-Christian (2001): Martin Buber. Biografie eines deutschen Juden. Freiburg im Breisgau: Herder, 63.

⁸ Buber, Martin (1952): Die chassidische Botschaft, in: Buber, Martin (1963): Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus. München-Heidelberg: Kösel und Lambert Schneider, 748–754.

⁹ Buber, Martin (1943/1948): Das Problem des Menschen, in: Buber, Martin (1962): Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie. München-Heidelberg: Kösel und Lambert Schneider, 383 f.

¹⁰ Buber, Martin (2009): Das dialogische Prinzip. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (11. Auflage). Der als Taschenbuch erhältliche Sammelband umfasst die berühmtesten Dialog-Schriften Bubers (z. B. „Ich und Du“ von 1923) und ist 1954 zum ersten Mal aufgelegt worden.

selbar mit Bubers Namen verbunden. Seine Dialogphilosophie, die näher hin natürlich im Kontext mit anderen Denkern gesehen werden muss (Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Hermann Goldschmidt), rückt die direkte, unmittelbare Begegnung zwischen zwei und mehr Menschen in das Zentrum seiner kommunikativen und diskursiven Praxis sowie seiner anthropologischen Reflexionen. Dialog ist der Akt und der Ort der Begegnung: Menschen treten miteinander in Beziehung im Vollsinn der wechselseitigen Anerkennung als Menschen, die sich partnerschaftlich einander aussetzen und aufeinander einlassen. Das dialogische Prinzip ist als ein zukunftsweisender Entwurf für nötige Formen des menschlichen Zusammenlebens ungebrochen aktuell¹¹.

3. Buber hat den Weg des Dialogs gesucht, die Bewegung von der Konfrontation zum Dialog, z. B. von der Entfremdung zur Partnerschaft von JüdInnen und ChristInnen. Im Dienste einer Wiederbelebung der „gemeinsamen Urwahrheit“ steht das Projekt einer „Verdeutschung“ der Hebräischen Bibel, das Buber 1925 gemeinsam mit Franz Rosenzweig startet¹².

Nach dem frühen Tod von Rosenzweig 1929 vollendet Buber das Werk erst 1961. Der Gebrauch eines Wortes wie „Verdeutschung“¹³ statt „Übersetzung“ o. ä. ist höchst bedeutsam. Er zielt auf einen steigenden kirchlichen Antisemitismus in den zwanziger Jahren in Deutschland, in dem eine deutsche Bibel das „Alte Testament“ ignorieren oder degradieren kann, letztlich ohne es auskommt. Eine Verdeutschung also gegen marcionitische Tendenzen. Aber auch eine Annäherung an die hebräischen Schriften für deutsche Juden, die der hebräischen Sprachtradition entfremdet waren. Die sprachschöpferische Verdeutschung sucht die Nähe zum masoretischen Ursprungstext und entfremdet die Texte einer Lesegewohnheit, sie als christliche Texte wahrzunehmen, und macht sie zugleich auch jüdischen LeserInnen zugänglich. Das Buberdeutsch kontrastiert die Verchristlichung durch das Lutherdeutsch, aber es geht Buber „nicht um Judentum oder Christentum [...], sondern um die gemeinsame Urwahrheit, von deren Wiederbelebung beider Zukunft abhängt“¹⁴.

11 Marek, Jana / Schopp, Johannes (2013): Das dialogische Prinzip – nötiger denn je!, in: Reichert, Thomas / Siegfried, Meike / Waßner, Johannes (Hg.): Martin Buber neu gelesen. Lich / Hessen: Edition AV, 101–132; Reichert, Thomas (2013): Warum Buber? Eine Lesart zu seiner Bedeutung für heute, in: ebd., 37–69.

12 Siehe dazu Kuschel, Karl-Josef (2015): Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 279 ff.

13 Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Mit Bildern von Marc Chagall. Gütersloh 2007: Gütersloher Verlagshaus.

14 Buber, Martin: Werkausgabe, Band 14: Schriften zur Bibelübersetzung (Hg. von Ran HaCohen). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012, 227.

Den ChristInnen ein kritischer Partner

Buber eröffnete das Gespräch mit ChristInnen lange bevor es zum sogenannten christlich-jüdischen Dialog kam, der sich einer kritischen Selbstbesinnung auf Seiten der Kirchen in Deutschland nach der Schoah verdankt und an sein Gesprächsangebot aus der Weimarer Zeit anknüpfen konnte. Buber ist in den Zeiten rassistischer Hetzkampagnen und Deportationen seitens protestantischer Theologen mit Judenmission und theologisch zugeschriebener „Fremdlichkeit unter den Völkern“ (so der Tübinger Neutestamentler Gerhard Kittel 1933¹⁵) konfrontiert. Seine intellektuelle Entwicklung jedoch hat ihn über die geistige (kulturzionistische) Neubestimmung des Judentums auch zur Auseinandersetzung mit den christlichen Ursprüngen und mit der Gestalt Jesu geführt. In seinen „Reden über das Judentum“ aus dem Jahr 1910 markiert Buber bereits früh eine deutliche Abgrenzung zum Christentum, das er von seinen jüdischen Voraussetzungen her als „Ur-Judentum“ versteht: „Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, und damit brauchen wir nicht Fühlung zu nehmen, brauchen es nur in uns zu erkennen und in Besitz zu nehmen, denn wir tragen es unverlierbar in uns; was aber am Christentum nicht Judentum ist,

das ist unerschöpfend, aus tausend Riten und Dogmen gemischt“¹⁶.

Das harmonisierende Bild, mit dem Bubers Beziehung zum Christentum oberflächlich verbunden wird, hält einer Überprüfung nicht stand. Das spätere Dialogdenken steht nicht im Gegensatz zur Arbeit an der jüdischen Identität und ihrer Abgrenzung. Bezeichnend für Bubers Lebenserfahrungen scheint eine Szene aus seiner Zeit am Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasium in Lemberg (1888–1896), die er im hohen Alter in seinen autobiographischen Fragmenten wiedergibt. Unter den polnischen katholischen Schülern gibt es eine kleine jüdische Minderheit. Während des Morgengebets mit Dreifaltigkeitsformel

„standen wir Juden unbeweglich da, die Augen gesenkt. Ich habe schon angedeutet, dass es in unserer Schule keinen spürbaren Judenhass gab; ich kann mich kaum an einen Lehrer erinnern, der nicht tolerant war oder doch als tolerant gelten wollte. Aber auf mich wirkte das pflichtmäßige tägliche Stehen im tönenden Raum der Fremdandacht schlimmer als ein Akt der Unduldsamkeit hätte wirken können. Gezwungene Gäste; als Ding teilnehmen müssen an einem sakralen Vorgang, an dem kein Quäntchen meiner Person teilnehmen konnte und wollte; und dies acht Jahre lang Morgen

15 Siehe ausführlich bei Kuschel, Karl-Josef (2015): Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 171 ff.

16 Buber, Martin: Werkausgabe, Band 3: Frühe jüdische Schriften (Hg. von Barbara Schäfer). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 248 f.

*um Morgen: das hat sich der Lebenssubstanz des Knaben eingeprägt*¹⁷.

So wird jenseits eines spürbaren Judenhasses real-symbolische Ausgrenzung als prägende Erfahrung eines Juden in der christlichen Gesellschaft eindrücklich auf den Punkt gebracht: anwesend und ignoriert in einer Fremdandacht. In heutigen Zeiten interreligiösen Lernens ist es wichtig, diese Erfahrung, für die Buber das Wort „Fremdandacht“ kreiert hat, im Bewusstsein zu behalten. Um das Gestalten religiöser Feiern im Angesicht der Anderen oder miteinander wird sehr gerungen. Interkonfessionelle und interreligiöse Gastfreundschaft ist hier an einem sensiblen Punkt angelangt¹⁸.

Was ist ein echtes Religionsgespräch?

Buber hat Jesus als seinen „großen Bruder empfunden“¹⁹, ohne dass damit seiner Kritik am Christentum der Stachel gezogen würde. Es bleibt die grundsätzliche Haltung, dass „wir Jesus nie als gekommenen Messias anerkennen werden [...]“.

17 Buber, Martin (1960): *Begegnung. Autobiographische Fragmente*. Heidelberg: Lambert Schneider, 21.

18 Zur interreligiösen Auseinandersetzung um interreligiöses Beten siehe z. B. Brocke, Edna / Zirker, Hans / Kaddor, Lamy (2009): *Kann man zu einem „Gott der abrahamitischen Religionen“ beten?*, in: Englert, Rudolf et al (Hg.): *Gott im Religionsunterricht. Jahrbuch der Religionspädagogik*, Band 25, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 91–105.

19 Buber, Martin: *Werkausgabe*, Band 9: *Schriften zum Christentum* (Hg. von Karl-Josef Kuschel). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, 206 (in der Schrift „Zwei Glaubensweisen“ von 1950).

Am Schandpfahl der Menschheit stehend, geißelt und gefoltert, demonstrieren wir mit unserem blutigen Volksleib die Unerlöstheit der Welt. Für uns gibt es keine Sache Jesu, nur eine Sache Gottes gibt es für uns²⁰. Die Schoah wird zu einem grauenhaften Zeichen der Unerlöstheit der Welt. Buber sieht darin messianische Ansprüche des christlichen Glaubens als widerlegt. Jesus wird in die Sache Gottes gestellt und in das Judentum heimgeholt²¹. Jahrhundertlang wurde mit der Messianität Jesu den Juden ihre Legitimität abgesprochen. Buber kehrt den Spieß um. Kann sich der christliche Glaube auf den konkreten Jesus von Nazareth, den Juden Jesus, gründen? Mit Bezug auf Buber formuliert Ebeling die Radikalität der Frage: Kann man „den christlichen Glauben radikaler in Frage stellen [...]“, als wenn man ihn im Namen Gottes um des Glaubens willen unter Berufung auf Jesus in Frage stellt?²²

In der unerlösten Welt des nationalsozialistischen Judenhasses geht Buber über Abgrenzung und Kritik weit hinaus. Mit seinem dialogischen Begegnungsdenken stellt Buber dem Konzept der christlich-theologischen Vergengung mit dem Judentum die Begegnung und das Gespräch entgegen. Im Jahr 1930 schrieb Buber:

20 Buber, Martin (1985): *Pfade in Utopia*. Heidelberg: Lambert Schneider (1. Auflage 1950), 378.

21 Den Begriff von der „Heimholung Jesu in das jüdische Volk“ prägt Ben Chorin, Schalom (1962): *Das Jesus-Bild im modernen Judentum*, in: ders.: *Im jüdisch-christlichen Gespräch*. Berlin: Vogt, 61 (der Aufsatz wurde zuerst 1953 publiziert).

22 Ebeling, Gerhard (1975): *Wort und Glaube*. Band 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 239.

„Eine Zeit echter Religionsgespräche beginnt“. Vor seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund nimmt sich diese Ansage visionär und zukunftsweisend aus und sei darum in der aktuellen Situation, in der viele ob der täglichen Horrormeldungen über islamistischen Terror am interreligiösen Dialog zweifeln, besonders beachtet.

„Eine Zeit echter Religionsgespräche beginnt, – nicht jener so benannten Scheingespräche, wo keiner seinen Partner in Wirklichkeit schaute und anrief, sondern echter Zwiesprache, von Gewissheit zu Gewissheit, aber auch von aufgeschlossener Person zu aufgeschlossener Person. Dann erst wird sich die echte Gemeinschaft weisen, nicht die eines angeblich in allen Religionen aufgefundenen gleichen Glaubensinhalts, sondern die der Situation, der Bangnis und der Erwartung.“²³

Was versteht Buber unter einem echten Religionsgespräch? Er unterscheidet an dieser Stelle „dreierlei Dialog“ und führt als ersten den „echten“ ein. Der echte Dialog zeichnet sich dadurch aus, dass „jeder der Teilnehmer den oder die anderen in ihrem Dasein und Sosein wirklich meint und sich ihnen in der Intention zuwendet, dass lebendige Gegenseitigkeit sich zwischen ihm und ihnen stifte“²⁴. In der echten Zwiesprache ereignet sich lebendige Gegenseitigkeit auf der Grundlage

wechselseitiger Anerkennung. Der „technische“ Dialog hingegen dient „der Notdurft der sachlichen Verständigung“. Als dritte Form führt Buber die missbräuchliche Verwendung des Wortes Dialog in der Gestalt des „dialogisch verkleideten Monologs“ an. Im Scheindialog wird vor allem ein Kriterium nicht erfüllt: „Dialogisches Leben ist [...] eins, in dem man mit den Menschen, mit denen man zu tun hat, wirklich zu tun hat“²⁵.

Verschiedene Gottesgeheimnisse anerkennen

Im Stuttgarter Jüdischen Lehrhaus hat Buber jüdisch-christliche Gespräche geführt. Er sah diese nicht auf einer offiziellen Ebene von Religionsgemeinschaften und ihren autorisierten Vertretern. Buber war auch kein Rabbiner. Das letzte denkwürdige Stuttgarter Lehrhaus-Gespräch fand am 14.1.1933, wenige Tage vor Hitlers „Machtübernahme“, mit dem evangelischen Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt statt²⁶. Schmidt vertritt in traditioneller und eindeutiger Weise den Anspruch der Kirche, das neue, wahre Israel zu sein. Es geht darum, dass die Juden der Kirche des Messias Jesus einverleibt

23 Buber, Martin (2009): Das dialogische Prinzip. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (11. Auflage), 149.

24 A. a. O., 166.

25 A. a. O., 167.

26 Ausführlich dargestellt bei Kuschel, Karl-Josef (2015): Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 195 ff. Schmidt, ein Gegner des Nationalsozialismus, verliert noch 1933 seinen Lehrstuhl und emigriert in die Schweiz. Buber bleibt bis 1938 in Deutschland.

werden sollen. Er vertritt einen exklusiven kirchlichen Heilsanspruch.

Buber dagegen vertritt keinen Anspruch. Bubers Idee der zwei Glaubensweisen, der zwei Wege keimt auf, indem er hier das Anderssein von Kirche und Israel nebeneinander stellt statt das eine durch das andere zu ersetzen. Es geht ihm um ein „grundverschiedenes Wissen“, dass er so ausdrückt: „Aber wir Israel wissen um Israel von innen her, im Dunkel des von innen her Wissens, im Lichte des von innen her Wissens. Wir wissen um Israel anders [...], wir wissen, dass wir doch nicht verworfen sind“²⁷. Gegenüber Gott gibt es für Buber ein bleibendes Nebeneinander von Kirche und Israel, für das er die Kategorie der Anerkennung geltend macht: „Jedes echte Heiligtum kann das Geheimnis eines anderen echten Heiligtums anerkennen“. Darum können Juden und Christen, die ihr je eigenes Geheimnis nur von innen her kennen können (und auch nicht von außen das jeweils andere), „nichtwissend [...] einander im Geheimnis anerkennen“. Es geht nicht um eine Einheit der Verschiedenen, sondern „indem wir unter Anerkennung der Grundverschiedenheit in rücksichtslosem Vertrauen einander mitteilen, was wir wissen von der Einheit dieses Hauses [...], dienen wir getrennt und doch miteinander, bis wir einst vereint werden in dem einen gemeinsamen Dienst“²⁸.

Bubers „zukunftsweisendes Gesprächsangebot“²⁹ wird zu seiner Zeit in Deutschland nicht aufgegriffen, auch Schmidt geht in seiner Replik nicht darauf ein. Buber hat Maßstäbe für den jüdisch-christlichen Dialog von heute gesetzt: „die Selbstanerkennung und die Anerkennung des anderen“³⁰. Ein echter Dialog braucht gemäß Klapperts späterer Antwort auf Buber die Anerkennung des Geheimnisses Israels durch die Kirche und mit Bezug auf Bubers „Ich und Du“ den Grundsatz, „dass man den anderen nicht auf das hin befragt, was er aufgegeben hat, sondern auf das hin befragt, was er zu geben hat“³¹. Bubers Verweis auf die bleibende Erwählung Israels hat sich heute in christlichen Stellungnahmen weitgehend durchgesetzt³². Sie ist aber nur ein, wenn auch wichtiger, Bestandteil der Zumutung, die Buber angesichts der Bedrohung des Atomzeitalters 1959 ausspricht und die uns in den heutigen Krisen herausfordert: „Eine Zusammen-

27 Buber, Martin: Werkausgabe, Band 9: Schriften zum Christentum (Hg. von Karl-Josef Kuschel). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, 156.

28 A. a. O., 159.

29 So der Gelehrte Daniel Krochmalnik, zitiert bei Kuschel (2015), 212.

30 Stegemann, Ekkehard (1988): Auf dem Weg zu einer biblischen Freundschaft. Das Zwiegespräch zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt, in: Kremers, Heinz/Schoeps, Julius H. (Hg.): Das jüdisch-christliche Religionsgespräch, Stuttgart-Bonn: Burg-Verlag, 146.

31 Klappert, Berthold (1982): Martin Buber und der christlich-jüdische Dialog, in: Licharz, Werner (Hg.): Dialog mit Martin Buber. Frankfurt a. M.: Haag + Herchen, 67.

32 Belege dazu bei Kuschel (2015), 226 ff. Zur „dialogischen Wende“ in der interreligiösen Arbeit der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates der Kirchen siehe Bernhardt, Reinhold (2005): Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion. Zürich: Theologischer Verlag.

arbeit der Religionsgemeinschaften ist in unserer Zeit erforderlicher als je vorher. [...] Die Mitglieder verschiedener Glaubensgemeinschaften sollen einander nicht ‚dulden‘, sondern in einem gemeinsamen Dienst am Menschen [...] die Bindung an Gott als eine gemeinsame erfahren und wahren“³³.

Dialogische Wende?

Aus Bubers ersten Religionsgesprächen wird deutlich, dass es sich bei „Dialog“ um keine einfache Gesprächsform handelt. Sein genannter Gesprächspartner hat sich nicht darauf eingelassen. Buber konnte aber aufzeigen, welche Ernsthaftigkeit es braucht, sich aufeinander einzulassen, und welche weiterführenden Chancen es bringt, aufeinander zu hören. Heute kann man davon ausgehen, dass „Dialog“ in aller Munde ist, aber auch als anspruchsvolles Konzept Verbreitung gefunden hat. „Dialog“ scheint immer notwendiger zu werden. Die vielfach beschriebenen tiefgreifenden Veränderungen unserer Lebensweisen und der ökonomischen und sozialen Strukturen bringen wachsenden Gesprächsbedarf mit sich. Wie soll es denn weitergehen mit alledem? Wir suchen nach Verständigungsformen, die über das Vertreten eigener Interessen hinausgehend nach guten Lebensmöglichkeiten für alle fragen.

33 Buber, Martin: Werkausgabe, Band 9: Schriften zum Christentum (Hg. von Karl-Josef Kuschel). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, 328.

Mit dem geistigen Aufbruch nach dem Ende des ersten Weltkrieges wird im philosophisch-anthropologischen Nachdenken vermehrt die grundlegende Bedeutung des Dialogs herausgearbeitet. Als „dialogische Wende“ gilt die Abkehr von einer monologischen cartesianischen Erkenntnistheorie oder von einem Denken aus einer Subjekt-Objekt-Logik heraus. Dem idealistischen Erkenntnissubjekt werden das empirische Ich und seine Ich-Du-Unterscheidung entgegengesetzt³⁴. Inspiriert von Ferdinand Ebner, Martin Buber, Franz Rosenzweig und Hermann Goldschmidt sowie vermittelt über David Bohm³⁵ hat sich das Dialogdenken in vielen Wissenszweigen und Handlungsfeldern etabliert. Wie wirksam es letztlich schon geworden ist, bedarf jeweils differenzierter Analysen, denn zwischen ernsthaften Dialogprozessen und oberflächlichem Dialoggehebe lassen sich keine seriösen Einschätzungen machen. So steht beispielsweise der erstaunlichen Fülle an Dialogansätzen in der Managementliteratur und den in ihr propagierten Konzepten der letzten 20 Jahre³⁶ eine häufig dialogarme Alltagserfahrung in vielen Organisationen und Lebensbereichen gegenüber. Es scheint darüber hinaus, dass wir vor allem im politischen Bereich eine

34 Siehe dazu Schrey, Heinz-Horst (1970): Dialogisches Denken. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

35 Sein Dialogansatz wird im posthum 1996 erschienenen Werk vorgestellt: Bohm, David (1998): Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen (Hg. von Lee Nichol). Stuttgart: Klett-Cotta.

36 Siehe dazu Rautenberg, Michael (2010): Der Dialog in Management und Organisation – Illusion oder Perspektive? Heidelberg: Carl-Auer Verlag.

dialogische Wende³⁷ in vielen zukunftsrelevanten Entscheidungsfragen noch vor uns haben.

Der ehemalige Wiener Professor für Systematische Theologie, Kurt Lüthi³⁸, vollzog schon relativ früh im Anschluss an Martin Buber eine dialogische Wende der Theologie mit seinem 1971 erschienenen Buch „Theologie als Dialog mit der Welt von heute“. Er entwickelt darin ein Verständnis von Dialogik als „Theorie der existentiellen Praxis, die auf dem Vorrang des ‚Zwischen‘ beruhe“³⁹. Indem er Theologie und Kirche in ihren dialogischen Potentialen ausleuchtet und die Bubersche Ich-Du-Relation als Strukturvorgabe für den Dialog mit gesellschaftlichen Gruppen und Positionen anwendet, führt er in seinem ganzen akademischen und praktischen Wirken das Gespräch mit den Anderen, von anderen Konfessionen, Re-

ligionen, Weltanschauungen bis hin zu Feministinnen, KünstlerInnen und Kunst⁴⁰.

Dialog und Anerkennung

Eine zentrale Aussage Bubers lautet: „Im Anfang ist die Beziehung“⁴¹. Personale Existenz gründet in der Beziehung, die als Ich-Du-Beziehung näher begründet wird. Durch die Berührung des Du, durch die Teilnahme am Mitsein tritt die einzelne Person im Raum des „Zwischen“, also zwischen zwei oder mehreren Personen in Erscheinung. Personale Existenz gründet in der Beziehung zwischen Menschen, sie ist nicht außerhalb der Wechselseitigkeit realer Begegnung denkbar. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“⁴². In der relationalen Sphäre des Zwischen entfaltet sich Beziehungskraft, entsteht und wachsen Identität und Sozialität in einem koevolutiven dialogischen Prozess. In der Modellsprache moderner Systemtheorie⁴³ gelesen: Es entsteht ein neues soziales System des „Zwischen“ der beteiligten Gesprächspartner, die in ihren Individu-

37 In vielen ethischen Ansätzen hat eine dialogische Wende dergestalt stattgefunden, dass Ethik zu einer dialogischen Angelegenheit wurde: moralische Fragen müssen kommunikativ verhandelt werden, so z. B. prominent im Werk von Jürgen Habermas. Eine andere Spielart der dialogischen Wende ist z. B. das Konzept „the dialogical turn“ von Camic und Joas, das dem wissenschaftstheoretisch produktiven Umgang mit der Vielfalt von Theorieansätzen dienen soll, siehe Camic, Charles / Joas, Hans (Eds.) (2004): The dialogical turn. Lanham: Rowman & Littlefield.

38 Kurt Lüthi (1923–2010), Schweizer reformierter Theologe, lehrte von 1964–1990 Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Er engagierte sich u. a. auch im christlich-jüdischen Dialog.

39 Lüthi, Kurt (1971): Theologie als Dialog mit der Welt von heute. Freiburg i. Br.: Herder, 19.

40 Aus heutiger Sicht könnte man sagen, Lüthi habe das Dialogmodell von Buber von Anfang an als ein transdisziplinäres Unternehmen weiter entwickelt, siehe die Beiträge in der neueren Buberforschung bei Mendes-Flohr, Paul (Ed.) (2015): Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception. Berlin: Walter de Gruyter.

41 Buber, Martin (2009): Das dialogische Prinzip. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (11. Auflage), 22.

42 A. a. O., 15.

43 In der Luhmannschen Ausprägung, vgl. Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

alitäten dessen erste relevante Systemumwelt bilden.

„Die Sphäre des Zwischenmenschlichen ist die des Einander-gegenüber; ihre Entfaltung nennen wir das Dialogische. [...] Der Sinn des Gesprächs findet sich weder in einem der beiden Partner noch in beiden zusammen, sondern nur in diesem ihrem leibhaften Zusammenspiel, diesem ihrem Zwischen“⁴⁴.

Die Sphäre des Zwischen beruht auf wechselseitiger Anerkennung. Buber geht anthropologisch von einem doppelten Prinzip aus: Menschsein setzt sich der Welt gegenüber und tritt in Beziehung zu ihr. Menschsein gibt es nur in konkreten menschlichen Individuationen, die zueinander in Beziehung treten müssen, um sich ihres Selbstseins zu vergewissern, zu vergegenwärtigen. „Vergegenwärtigung“ nennt Buber den zentralen Vorgang in der Sphäre des Zwischen: Menschwerdung vollzieht sich nicht im inneren Selbstverhältnis des distanzierten „Ich“, sondern „aus dem zwischen dem Einen und dem Anderen, unter Menschen also vornehmlich aus der Gegenseitigkeit der Vergegenwärtigung [...] in einem mit der Gegenseitigkeit der Akzeptation, der Bejahung und Bestätigung“⁴⁵. Die vor allem seit Rousseau immer stärker herausgearbeitete Einsicht in die konstitutive zwischen-

menschliche Beziehungsabhängigkeit⁴⁶ vermag Buber in großartiger poetischer Verdichtung auszudrücken, darum sei er ausführlich zitiert:

„Aus dem Gattungreich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos unwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins“⁴⁷.

Gegenseitigkeit begründet Dialogik in einem relationalen Denken. Die Kategorie des Anderen ist konstitutiv für die Personalität des Individuums. Darum liegt die Verwirklichung von Menschsein nicht in Individuation, sondern in Vergegenwärtigung der jeweils Anderen, in ihrer Begegnung als der elementarer Dimension ihres Seins. Der dialogische Charakter der Sprache, des gesprochenen Wortes ermöglicht Begegnung. „Das Wort, das gesprochen wird, begibt sich [...] in der schwingenden Sphäre zwischen den Personen, der Sphäre, die ich das Zwischen

⁴⁴ Buber, Martin (2009), a. a. O., 276.

⁴⁵ Buber, Martin (1950): *Urdistanz und Beziehung*, in: Buber, Martin (1962): *Werke*. Erster Band. Schriften zur Philosophie. München-Heidelberg: Kösel und Lambert Schneider, 423.

⁴⁶ Diese philosophisch-anthropologische Denkwicklung seit Rousseau wird vor allem von Todorov, Tzvetan (1998): *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Fischer, instruktiv herausgearbeitet. Er ist auch einer der ganz wenigen AutorInnen im Anerkennungsdiskurs, die Martin Buber aufgreifen, obwohl sich hier dichte Bezüge erschließen.

⁴⁷ Buber, Martin (1950), ebd. Siehe auch den Satz von Todorov: „Ein jeder hat das Recht zu existieren, und er erheischt dazu den Blick des anderen“ (Todorov a. a. O., 171).

nenne und die wir niemals in den beiden Teilnehmern aufgehen lassen können“⁴⁸. Sprache im performativen Sinn ist elementar für die Dialogik der Anerkennung der Anderheit des Anderen in ihrem jeweiligen „So-beschaffen-sein“, das der Annehme und Bestätigung bedarf. „Das echte Gespräch, und so jede aktuelle Erfüllung der Beziehung zwischen Menschen, bedeutet Akzeptation der Anderheit“⁴⁹.

Dialogische Anerkennung des Möglichkeitsraumes der Anderen

Bubers Verständnis von Anerkennung beruht auf der Dynamik der dialogischen Beziehung, die Anerkennung konkret erfahren lässt. Im Unterschied zu einem heute bestimmenden Begriff der sozialen Anerkennung⁵⁰ kann man hier von „dialogischer Anerkennung“⁵¹ sprechen. Im Konzept der sozialen Anerkennung besteht die Gefahr einer Reduktion der Anerkennungsbeziehung auf die Funktion der Bestätigung aufgrund sozial anerkannter Eigenschaften. Im Denken Bubers

wäre das eine Anerkennungsfunktion im Bereich der Ich-Es-Beziehung. Dialogische Anerkennung zielt existentiell auf die Konstitution der Person in der Ich-Du-Beziehung. Sie erschöpft sich nicht in der Bestätigung des So-Seins, sondern geht darüber hinaus:

„Das Fundament des Mensch-mit-Mensch-seins ist dies Zwiefache 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 eben so zu bestätigen“⁵²

Nach Buber erstreckt sich die zwischenmenschliche Anerkennung, wenn sie die Ganzheit einer Person betrifft, auch auf dessen noch unausgeschöpfte Möglichkeiten⁵³. Es geht um das Erschließen des Anderen in „seiner Potentialität“ durch die Begegnung, das intensive Hören auf den Anderen „durch existentielle Kommunikation zwischen einem Seienden und einem Werden-könnenden“⁵⁴. Begegnung ist auf die Anerkennung auch des Anderen in seinen Möglichkeiten ausgerichtet. Sie

48 Buber, Martin (1960): Das Wort, das gesprochen wird, in: Buber, Martin (1962): Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie. München-Heidelberg: Kösel und Lambert Schneider, 443 f.

49 Buber, Martin (1950), a. a. O., 421.

50 Im deutschsprachigen Diskurs vor allem von Honneth beeinflusst, vgl. Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

51 So besonders Bonnemann, Jens (2013): Ist die Anerkennung ein dialogisches Geschehen?, in: Reichert, Thomas/Siegfried, Meike/Waßmer, Johannes (Hg.): Martin Buber neu gelesen. Lich/Hessen: Edition AV, 298-325.

52 Buber, Martin (1950), a. a. O., 428.

53 Das wird vor allem von Ziegler herausgearbeitet, der sich m. E. als erster ausführlicher mit Bubers Dialogphilosophie unter anerkennungstheoretischen Aspekten auseinander gesetzt hat: Ziegler, Walther Urs (1992): Anerkennung und Nicht-Anerkennung. Studien zur Struktur zwischenmenschlicher Beziehung aus symbolisch-interaktionistischer, existenzphilosophischer und dialogischer Sicht. Bonn-Berlin: Bouvier, 113 ff.

54 Buber, Martin (2009), a. a. O., 287. Das gilt für Buber besonders in der Erziehung.

legt nicht auf einmal anerkannte Eigenschaften oder Wesenszüge fest und macht damit sensibel gegenüber der Falle einer verkennenden Anerkennung⁵⁵. Der Andere wird nicht auf sein konkretes Anderssein festgelegt, sondern in diesem als seinem Möglichkeitsraum ernst genommen. Anerkennung umfasst mit der Anerkennung der Potentialität des Anderen auch dessen Freiheit⁵⁶. Damit wahrt Begegnung die Freiheit des Anderen und macht Begegnung als Entwicklungsrahmen sichtbar: In der Begegnung kann sich neues ereignen, Begegnung kann die an ihr Beteiligten, die sich aufeinander einlassen, verändern.

Das echte Gespräch

Das dialogische Prinzip beinhaltet Voraussetzungen für das „echte Gespräch“⁵⁷. Dieses versteht Buber als wahrhafte Hinwendung zum Gesprächspartner, die sich als Anerkennung der Person des anderen manifestiert. Das Ja zur Person ist nicht schon die Zustimmung zum Standpunkt, zur Position des anderen. Die Entflechtung von Person und Meinung bildet über die

radikale Akzeptanz des anderen als Partner die Basis für ein sachliches Gespräch.

Die Beteiligten bringen sich rückhaltlos und ohne taktisches Kalkül in das Gespräch ein. Die Gemeinschaft des dialogischen Wortes, das Zwischen lebt vom Vertrauensvorschuss, mit dem ich mich dem Gespräch öffne. Ich lasse die anderen über meine Sichtweise nicht im Dunkeln. Die Überwindung taktischer Vorsicht ist das Wagnis, das es zum echten Gespräch braucht.

Dazu gehört der Verzicht darauf, auf die eigene Wirkung bedacht zu sein, zur Geltung kommen zu müssen. Das Gespräch ist für Buber eine Sphäre des zwischenmenschlichen Seins, die durch den Drang zum eigenen Scheinewollen beeinträchtigt werden kann.

Das echte Gespräch ist nicht nach einem Regieplan steuerbar, es folgt dem Gang des Geistes. Erst sein Prozesscharakter gibt Raum für überraschend neue Einsichten. Darum sollen alle Teilnehmenden bereit sein, sich darauf einzulassen. Zudem sind alle Anwesenden als Beteiligte anzusehen. Das echte Gespräch findet nicht vor Zuschauern statt.

„Wo aber das Gespräch sich in seinem Wesen erfüllt, zwischen Partnern, die sich einander in Wahrheit zugewandt haben, sich rückhaltlos äußern und vom Scheinewollen frei sind, vollzieht sich eine denkwürdige, nirgendwo sonst sich einstellende gemeinschaftliche Fruchtbarkeit. [...] Das Zwischenmenschliche erschließt das sonst Unerschlossene“⁵⁸.

55 Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik. Berlin: Suhrkamp. Bedorf betont die Vorläufigkeit von Anerkennungsprozessen, um „die Stilllegung eines Prozesses der Identifizierung“ (a. a. O., 126) zu vermeiden. Buber wird von Bedorf nicht einbezogen. Hier würden sich noch Bezüge zu Bubers Rede von der „Vergegnung“ (Buber, Martin (1960): Begegnung. Autobiographische Fragmente. Heidelberg: Lambert Schneider, 10) nahe legen.

56 Vgl. Ziegler, Walther Urs (1992), 211 f.

57 Siehe zum Folgenden: Buber, Martin (2009), a. a. O., 293 ff.

58 A. a. O., 295.

Dialog meint nach Buber kein unverbindliches Plaudern. Er ist eine anspruchsvolle und riskante Form der Begegnung aus einer dialogischen Haltung heraus. Der Bezug auf Buber macht deutlich, worauf es vor jeder Verkürzung auf das Gespräch als Methode ankommt: Es geht zuerst um eine reflektierte dialogische Haltung in einem höchst voraussetzungsreichen und anspruchsvollen Geschehen. Das Ideal einer geglückten Begegnung bleibt für Buber jedoch eine gnadenhafte Erfahrung. Anderes suggerieren moderne

Kommunikationstechniken, die den Eindruck erwecken, dass die bloße Tatsache des miteinander Redenkönnens zum Dialog befähigt. Smalltalk und interessengesteuerte Diskussion karikieren ein dialogisches Verständnis vom Menschen. Im Blick auf organisierte Arbeitskontexte oder politische Hierarchien käme dem Dialogischen radikal gedacht die Rolle des Anarchischen zu: Dialogische Egalität würde bestehende Machtverhältnisse außer Kraft setzen. ■

Zusammenfassung

Bubers vielschichtiges Denken wartet trotz breiter Rezeption noch immer darauf, unter der Oberfläche vielfach traktierter Formeln und Zitate tiefer erschlossen und in eine breitere Auseinandersetzung eingeführt zu werden. Sein Werk stellt unter anderem den Herausforderungen des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeiten, in die wir in unserem Kontext heute in einer noch nie da gewesenen Dichte und unaufschiebbaren Dringlichkeit und Wichtigkeit hinein gestellt sind, wichtige Grundlagen bereit: den Weg von der Konfrontation zum Dialog, vom Monolog zum echten Gespräch in einer lebendigen Begegnung; wechselseitiges Anerkennen der grundverschiedenen Möglichkeiten und Gottesgeheimnisse der jeweils Anderen; Gott nicht für eigene Interessen oder religiöse Systeme verzwecken; die Berufung zum gemeinsamen Dienst am Menschen annehmen.

Jüdisch-islamische Begegnung: Der Mensch wird am Du zum Ich.

Annäherungen an das Werk des deutsch-jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber aus islamischer Sicht

Wie sehr können sich MuslimInnen in Europa von den Gelehrten und Philosophen des europäischen Judentums auch in ihrem Verständnis von Religion im Allgemeinen und vom Islam im Besonderen inspirieren lassen? In diesem Beitrag wird ersichtlich, welche bemerkenswerten Beziehungen diese miteinander verwandten Religionen verbinden können.

Von **Amena Shakir**

Die Spannungen zwischen Judentum und Islam scheinen – zumindest seit der aufgeheizten politischen Lage im Nahen Osten – unüberwindbar zu sein. Besonnene Stimmen betonen zwar immer wieder, dass es sich hier um einen politischen und nicht um einen Konflikt zwischen Religionen handele, der nur auf einer politischen Ebene gelöst werden könne. Andere betonen jedoch lautstark die vorgeblich unbezwingbaren Differenzen und Barrieren zwischen den beiden Religionen, die unweigerlich dazu führen müssten, jegliche Hoffnung in Dialog und Aussöhnung zu verlieren. Diese Schwarzweiß-Malerei, in welcher JüdInnen und MuslimInnen per se als Feinde deklariert werden, findet zunehmend Gehör auch im europäischen Kontext und hat Folgen für das selbstverständliche und konstruktive Zusammenleben von Menschen, die unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen angehören.

Wo stehen europäische MuslimInnen? Welches Wissen haben sie über das Judentum, welche Beziehungen haben sie zu JüdInnen, begegnen sie einander und tauschen sie sich aus?

In diesem Beitrag soll erörtert werden, ob europäische MuslimInnen im Leben und Wirken des bedeutenden europäisch-jüdischen Religionsphilosophen, der als assimilierter Jude des frühen 20. Jahrhunderts über den Zionismus zum Judentum fand, Anstöße für ihre eigene Auseinandersetzung mit und ihr Verständnis von Religion sowie ihre Präsenz bzw. ihre Verantwortung in der Gesellschaft finden können.

Der jüdisch-islamische Dialog steckt – zumindest in Österreich – noch in den Kinderschuhen. Dialogkreise, in welchen theologische, aber auch spirituelle Fragestellungen beider Religionen systematisch betrachtet und erörtert werden, bestehen nicht, selbst wenn erste Schritte in diese Richtung zu beobachten sind.¹

Dabei bietet sich der pluralistische österreichische Kontext, in welchem, anders als in anderen europäischen Ländern, der Islam gleichermaßen als Religionsgesellschaft staatlich anerkannt ist, besonders gut dazu an, abseits politischer Fragestellungen eine interreligiöse Annäherung durchzuführen, denn – wie es der deutsche Journalist Armin Langer ausdrückt: Juden und Muslime sind keine Feinde.²

Der jüdisch-islamische Dialog steckt voller Überraschungen und unerwarteter Gemeinsamkeiten

Im Gegenteil. Im Zuge meiner Verantwortung für die Ausbildung von Religionslehrerinnen und Religionslehrern besuchte ich mit jungen Studierenden der islamischen Religionspädagogik regelmäßig die Synagoge im Wiener Stadtzen-

1 Vgl. „Kopftuch, Kippa, Kreuz“ in: www.momagazin.at, 12.03.2015. Ein gemeinsames Interview des Wiener Rabbiners Schlomo Hofmeister und des Islamischen Religionslehrers Ramazan Demir über ihr Leben als Jude und Muslim in Österreich.

2 Langer, Armin (9.3.2015): Muslime und Juden sind keine Feinde. www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-03/juden-muslime-zusammenleben-deutschland.

trum. Ziel war der Besuch eines zentralen Ortes jüdischen Lebens und eine Einführung in das Judentum aus erster Hand. Diese Begegnungen wurden von den Studierenden zu Beginn oft kritisch betrachtet, viele hatten nur sehr wenige Informationen vom Judentum als Religion. Die Besuche hatten automatisch zur Folge, dass politische Dimensionen ausgeblendet und ein Gespräch über Spiritualität, über religiöse Traditionen, Sichtweisen und Bräuche, möglich wurde. So erfuhren viele der muslimischen Studierenden erstmals, dass auch bei JüdInnen rituelle Reinheit eine große Bedeutung hat. Vielen war unbekannt, wie heilig den Juden der Eigenname Gottes ist, so dass sie ihn aus Ehrfurcht nicht aussprechen. Dies war nicht für alle Studierende nachvollziehbar, haben manche von ihnen doch seit ihrer Kindheit die 99 Namen Gottes verinnerlicht, die für sie Ausdruck des bildlosen Gottesverständnis im Islam sind. So lernten sie ganz selbstverständlich Ähnlichkeiten der Religionen kennen, tauschten sich aber auch über Unterschiede aus. Das Urteil der Studierenden über die Besuche und den Austausch war immer ähnlich: Überraschung über die unerwarteten Gemeinsamkeiten und der Wunsch nach mehr Information und Begegnung.

Martin Bubers religiöse Wegmarken

Auch die Auseinandersetzung mit dem Leben und Wirken Martin Bubers birgt für MuslimInnen unerwartete Erkenntnisse, es sind durchaus markante Bezugspunkte zum gegenwärtigen muslimischen Leben in Europa zu entdecken.

Martin Buber wuchs nach der Trennung seiner Eltern bei seinen Großeltern in Galizien auf. Sein Großvater war jüdischer Religionsgelehrter, der sich sowohl der Tradition wie auch den mystischen Zugängen des Judentums verpflichtet fühlte. Eines seiner Forschungsfelder waren die Erzählungen der Chassidim, die Bubers Verständnis des Judentums bedeutend prägen sollten.

Als Buber älter wurde, zog er in das assimilierte Haus seines Vaters ein und beschäftigte sich intensiv mit der deutschen Literatur und ihren Dichter und Denkern, besonders Nietzsche beeindruckte ihn nachdrücklich. Er entfernte sich immer mehr vom traditionellen Judentum, was sich unter anderem darin ausdrückte, dass er mit 14 Jahren damit aufhörte, die Tefillin zu legen; auch andere religiösen Riten praktizierte er bis an sein Lebensende nicht mehr.³ In seiner Studienzeit, die ihn von Wien auch nach Berlin, Zürich und Leipzig führte, lernte er den Zionismus und dessen Begründer, Theodor Herzl, persönlich kennen und begeisterte sich für dessen Idee. Allerdings lehnte er schon

3 Vgl. Wehr, Gerhard (2010): Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

sehr früh die rein national-politische Deutung des Zionismus ab und setzte sich für einen ‚Kulturzionismus‘ ein, was zum Bruch mit Herzl führte und zum Rückzug aus dem zionistisch geprägten Denken. Er vertrat die Ansicht, dass die grundlegenden Informationen über das Judentum bei Juden selbst immer mehr schwanden bzw. nicht verfügbar waren und gründete deshalb schon im Jahre 1902 im Alter von 24 Jahren mit einem Freund den ‚Jüdischen Verlag‘, der zum Ziel hatte, das Judentum kulturell und geistig zu erneuern. Bevor er im Jahre 1925, inzwischen der einzige Professor für Religionswissenschaft und jüdische Ethik in Deutschland, gemeinsam mit Franz Rosenzweig mit seinem Lebenswerk, einer Übersetzung der Bibel aus dem Hebräischen ins Deutsche begann, widmeten sich seine Veröffentlichungen der Mystik (in diesem Kontext erschien auch seine einzige Publikation, die sich spezifisch auf islamische Quellen stützt⁴) sowie den chassidischen Überlieferungen. Darüber hinaus reflektierte er über das Judentum und seine Rolle in der (Welt-) Gesellschaft, u. a. in der von ihm geleiteten Monatszeitschrift ‚Der Jude‘, die als Sprachrohr jüdischer Neubesinnung und Sammlung galt. 1923 veröffentlichte er seine Grundschrift ‚Ich und Du‘.

Bubers Bemühungen um Bildung und Ausbildung von Juden begleiteten konsequent sein Leben. Er plante noch während des ersten Weltkrieges eine jüdische

Schule in Deutschland, die Erziehung „im Sinne eines wahrhaften und lebendigen Judentums inaugurierten sollte.“⁵ Er initiierte Tagungen zur Reform des Bildungswesens und beteiligte sich schließlich in den 1930-er Jahren an der Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main, einer jüdischen Einrichtung der Erwachsenenbildung. Er lehrte auch in der Schweiz, in Holland und in Deutschland, bevor ihm 1935 jegliche öffentliche Lehr-tätigkeit untersagt wurde und er 1938 nach Palästina einwanderte (auf diesen Begriff legte er großen Wert).

Der Lebenslauf Martin Bubers weist m.E. interessante Parallelen zu Lebensläufen junger europäischer MuslimInnen auf, wie ich im Folgenden kurz skizzieren möchte: auch junge MuslimInnen erleben im europäischen Kontext eine Vielfalt an islamisch geprägten Gedankenwelten und Gruppierungen, die parallel nebeneinander Bestand haben und sich nur hin und wieder berühren. Unterschiedlichste Ausprägungen der Interpretation des Islam konkurrieren miteinander um das *rechte Verständnis der Religion*, weitgehend ‚assimilierte‘ Musliminnen und Muslime disputieren mit ‚konservativen‘ und die religiöse Praxis achtenden MuslimInnen teilweise in sehr polemischer Form um Inhalte, aber auch um den Rahmen sowie die Zukunft des Islam. Nicht wenige MuslimInnen finden ihren Zugang zur Religion über den Umweg des Politischen, oder des Mystischen, und es scheint mehr

4 Buber, Martin (1984, 5.Auflage): Ekstatische Konfessionen. Heidelberg: Lambert Schneider. Diese sind zum ersten Mal 1909 im Inselverlag in Leipzig veröffentlicht worden.

5 Wehr, Gerhard (1997): Der deutsche Jude Martin Buber. München: Kindler. S. 95.

oder weniger eine unausgesprochene und schmerzhaftes Tatsache zu sein, dass ‚freie muslimische Lehrhäuser‘, in denen islamisch geprägte Erwachsenenbildung stattfindet, die sich u. a. mit der Frage der Präsenz von MuslimInnen in Europa bzw. in der Gesellschaft auseinandersetzen, im besten Fall Mangelware sind.

Zugespitzt wird dieser nicht unproblematische Zustand durch die Herausforderung, dass sich MuslimInnen in Europa – ungleich den europäischen JüdInnen – nicht einer europäischen Präsenz und Tradition vergewissern können, sondern Bezug nehmen zu sehr verschiedenen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontexten – ganz ungeachtet der Bezüge zu den verschiedenen religiösen Traditionen. Auch wenn nicht von *einer* jüdischen Kultur in Europa gesprochen werden kann, sondern auch hier sehr unterschiedliche Richtungen und Ausprägungen wahrzunehmen sind, so konnten die europäischen Juden zur Zeit Bubers doch auf eine gewachsene, stabile Form der Infrastruktur jüdischen Lebens zurückgreifen und diese weiterentwickeln.

Diese Entwicklung steht MuslimInnen und Muslimen noch bevor, sie sind noch immer dabei, Orte der inneren Einkehr, der Kontemplation und Reflexion, aber auch des Austauschs und des intra-religiösen Dialoges zu schaffen, um eine ernsthafte Auseinandersetzung über die eigenen religiösen Grundlagen und Hal- tungen zu ermöglichen.

Jeder Mensch ist einzigartig – und verantwortlich

„Mit jedem Menschen ist etwas Neues in die Welt gesetzt, was es noch nicht gegeben hat, etwas Erstes und Einziges.“⁶

Bubers Menschenbild, welches in diesem bedeutungsvollen Zitat ausgedrückt wird, betont die Einzigartigkeit eines jeden Menschen, seine Individualität und Besonderheit, die ihn von jedem anderen Menschen unterscheidet. Mit dieser Betrachtungsweise verbunden ist die Chance eines jeden einzelnen Menschen, eine Veränderung herbeizuführen – wenn sie bzw. er sich denn persönlich und individuell angesprochen fühlt, wie in einer anderen Aussage Bubers zum Ausdruck kommt, welche 1919 in dem Aufsatz „Was ist zu tun?“ formuliert wurde: „Wer fragt: ‚Was hat man zu tun?‘ – für den gibt es keine Antwort. ‚Ma‘ hat nichts zu tun. ‚Man‘ kann sich ‚nicht helfen, mit ‚Man‘ ist nichts mehr anzufangen, mit ‚Man‘ geht es zu Ende. Wer aber die Frage stellt (...): ‚Was habe ich zu tun?‘ – den nehmen Gefährten bei der Hand, die er nicht kannte und die ihm alsbald vertraut werden, und die antworten: ‚Du sollst dich nicht vorenthalten‘.“⁷

6 Buber, Martin (1963): Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, in: Martin Buber: Werke Bd. 3 (Schriften zum Chassidismus). München – Heidelberg: Kösel und Lambert Schneider, S. 713–738; S. 719.

7 Buber, Martin (2001): 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: Gütersloher Verlagshaus, S. 293–295; S. 293.

Genau darum sollte es den Religionen gehen, die Einzigartigkeit eines jeden einzelnen Menschen sichtbar werden zu lassen, seine ausschließlich ihn auszeichnenden Fähigkeiten und Begabungen, darüber hinausgehend allerdings auch seine eigene und individuelle Verantwortung. Nur wer sich selbst angesprochen fühlt, wer darüber nachdenkt, was ‚ich‘ heute zu tun habe, könne diese Verantwortung tragen und seinen persönlichen Beitrag in der Welt erbringen. Werden beide Aussagen Bubers miteinander verknüpft, die Vorstellung der Einzigartigkeit eines jeden einzelnen Menschen mit der Aufforderung: *Du sollst dich nicht vorenthalten*, dann wird fühlbar und greifbar, dass jeder Mensch einen eigenen Sinn seiner Existenz erkennen und autonom bestimmen kann – der sicherlich nicht dem Zufall überlassen werden darf. In dem Zitat steckt überdies die Botschaft, dass keiner, der sich verantwortlich fühlt, alleine gelassen wird – er wird des Öfteren unerwartete Unterstützerinnen und Unterstützer finden, die ihm begegnen und ihn auf seinem Weg begleiten.

Die Worte Bubers erinnern mich an eine Überlieferung des Propheten Muhammad, der folgende göttliche Worte verkündete: „Keiner von euch soll sich selbst für gering halten.“⁸ Das bedeutet nichts anderes, als dass der Mensch sich selbst nicht für unbedeutend halten soll,

seine Fähigkeiten und Begabungen, seinen Willen und seinen Glauben – und natürlich seine Verantwortung – nicht missachten und unterschätzen soll. Wie sehr kann dieses Menschenbild, welches den Menschen hochschätzt und nicht zulässt, dass er sich ohnmächtig und hoffnungslos aus dem Weltgeschehen ausklammert, zu seiner Vervollkommnung führen – und zu einer Verbesserung des Zusammenlebens! Denn um das Zusammenleben der Menschen geht es ja bei aller Betonung seiner Individualität und Einzigartigkeit – ohne die und den Anderen ist Reflexion nicht möglich, Entwicklung findet nicht statt und das Leben ist nicht lebenswert. In der Sorge um die und den Anderen, in dem Bemühen um sein Wohlergehen findet der Mensch sein eigenes Glück – eine Dimension, die derzeit bei vielen Menschen in Form einer überwältigenden Welle der Hilfsbereitschaft flüchtenden Menschen gegenüber erneut an Klarheit und Gewissheit gewonnen hat.

Die eigene Bedeutsamkeit nicht zu unterschätzen, sich selber ernst zu nehmen und sich über den eigenen Willen und die eigenen Möglichkeiten bewusst zu werden, fällt dem Menschen leichter, wenn er anderen Menschen und ihren Bedürfnissen begegnet, sich ihnen ohne Eigeninteresse zuwendet und sich für sie einsetzt. „Du, Mensch, Sorge für den Lebensunterhalt der Anderen, so werde Ich (Gott)

8 Ein sog. Heiliger Hadith (Hadith Qudsi). Diese Überlieferungen werden auf Gott zurückgeführt, wobei die Formulierung vom Propheten Muhammad stammen. Dieser ist zu finden z. B. bei Ibrahim Ezzedin/Denys Johnson-Davies/Ahmad von Denffer (1987): Vierzig Heilige Hadithe, München.

für deinen Lebensunterhalt sorgen“⁹, ist denn eine weitere Überlieferung des Propheten Muhammad, die diese Haltung widerspiegelt.

Vom Angeredeten zum Antwortenden

„Erlebend sind wir Angeredete; denkend, sagend, handelnd, hervorbringend, einwirkend vermögen wir Antwortende zu werden.“¹⁰

Der Weg vom angeredeten Menschen zum Antwortenden ist der Weg vom passiven Beobachter, vom (be-) wertenden Kritiker zum aktiv Schaffenden, zum rege Handelnden. Es ist gleichermaßen der Weg vom Menschen, der sich nicht als zuständig erachtet zum verantwortungsbewussten Menschen, der sein Leben genießend auskostet und Spuren hinterlässt. Spuren, die seinem Denken, seinem Sprechen und seinem Handeln entspringen und sichtbar und fühlbar sind. Spuren, die nicht geradlinig verlaufen müssen, die zu anderen hin – aber auch wegführen

können, die jedenfalls nicht unsichtbar bleiben. Spuren, die letzten Endes Zeugen seines Menschseins, seines Lebens sind.

Martin Buber erhöht mit diesen und ähnlichen Aussagen die Alltagshandlungen des Menschen. Er würdigt ausdrücklich die profane Welt und deutet somit auch auf die Zuständigkeit des Menschen in dieser Welt hin, der nicht nur angeredet, sondern auch antwortend sein will. Hiermit bezieht er sich auf das Grundverständnis des Chassidismus, mit dem er sich nachhaltig beschäftigt hat. Der deutsche Buber-Exeget Andreas Schmidt erläutert, dass der von Buber vermittelte Chassidismus das Spannungsfeld zwischen profaner und sakraler Welt in Frage stelle: „In dem der ganze Alltag eingeehligt wird, nimmt der Chassidismus ‚das Jenseits ins Diesseits herüber‘. Die Gegenwart, die Welt ist der Ort, wo Glauben sich abspielt, wo Gott sich offenbart. Gott ist nicht der ferne Weltenlenker, der irgendwann die Erlösung bringen wird (das sagte der Chassidismus gegen die überzogenen Messiaserwartungen seiner Zeit), sondern Gott will ‚die von ihm geschaffene Welt durch den Menschen erobern.“¹¹

Die Fragen, mit denen sich auch muslimische Gelehrten auseinandergesetzt haben, ist existentiell für das Verständnis von Religion und Glauben: In welcher

9 Überliefert bei Bukhari, Muslim und Ibn Maadja. Hier überliefert bei Ibn Maadja. Alle Hadithe wurden – wenn nicht anders angegeben – direkt aus den arabischen Quellen übersetzt. Vgl. auch folgenden Hadith: „Wer möchte, dass Allah ihn am Tage der Auferstehung vor Kummer bewahrt, der soll jemandem, der in Geldnot ist, (für die Rückzahlung) Aufschub gewähren oder ihn von seiner (Schulden-) Last befreien. (Abu Qatada, Muslim)“ in: Ahmad von Denffer (Hg., 1998): Allahs Gesandter hat gesagt ..., Haus des Islam, Lützelbach, S. 201.

10 Buber, Martin (1926 f., 1953): Rede über das Erzieherische, in: Martin Buber: Reden über Erziehung, Heidelberg: Lambert Schneider, 1987 (7. Aufl.), S. 11–49; S. 29.

11 Schmidt, Andreas (1995-2007): Vertrauen und Dialog. Das religiöse Denken Martin Bubers. http://buber.de/de/vertrauen_dialog. Eine ähnliche Haltung finden wir bei der heiligen Teresa von Avila und ihrem Gedicht „Herr der Töpfe und Pfannen“ – in: Münzebrock, Elisabeth (Hg., 2015): Wenn Fasten, dann Fasten, wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn. Ein Lesebuch. Freiburg i. Breisgau, Herder.

Welt spielt sich Glauben ab? Sollte der Mensch geduldig und demütig seine Erlösung erwarten oder aktiv handelnd in das Weltgeschehen eingreifen, Verantwortung für sich und andere übernehmen und selber zu seiner eigenen Erlösung beitragen? Welche Vorstellung vom Menschen ist dem Koran zu entnehmen, was wird von ihm erwartet? Der bedeutende indisch-islamische Denker Muhammad Iqbal äußerte sich folgendermaßen: „Der Koran betont in seiner einfachen, wirkungsvollen Art die Individualität und die Einzigartigkeit des Menschen, und er besitzt, wie ich glaube, eine klare Sicht seiner Bestimmung als eine Einheit des Lebens. Diese Sicht des Menschen als einer einzigartigen Individualität, die es dem einen Individuum verunmöglicht, die Würde eines anderen zu tragen, und die ihn nur zu dem berechtigt, was seine eigenen persönlichen Bemühungen entspricht, bringt den Koran dazu, die Idee der Erlösung zurückzuweisen.“¹²

Die Stunden des Tages

„Rabbi Mosche Löb sprach: ‚Ein Mensch, dem nicht jeden Tag wenigstens eine Stunde gehört, ist kein Mensch.‘“¹³

Das Religionsverständnis Bubers ist ein menschenzentriertes: Der Mensch

steht im Mittelpunkt des Seins und seine Beziehung zu Gott äußert sich in seinem Menschsein wie auch in seinen Begegnungen und Beziehungen zu anderen Menschen, Tieren und zur Natur insgesamt. Buber gewährt es dem Menschen nicht, sich seines Menschseins zu entledigen und sich ohnmächtig der Welt auszuliefern; er fordert von ihm ein, wenigstens eine Stunde am Tag Mensch zu sein, über sich zu reflektieren und sich selbst zu gehören. Wie sehr kann sich ein Mensch seines Menschseins entledigen, indem er vorgibt, nicht Herr seiner Selbst zu sein oder vermeint, nicht über sich selbst verfügen zu können. Und wie sehr soll Religion den Menschen an sein Menschsein erinnern, daran, dass sein Leben zu kurz ist, um es nicht ausleben zu können. Ähnliche Gedanken finde ich auch in einer sehr präzisen Überlieferung des Propheten Muhammad, der eines Tages einem jungen Gefährten empfahl, sein Leben zu achten und es schätzen zu lernen: Er sagte ihm u. a.: „Gewinne (...) dein Leben vor deinem Tod.“¹⁴

Gewinne dein Leben vor deinem Tod ist das ausdrückliche Bekenntnis zur Wertschätzung des Diesseits und der Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, welches immer und grundsätzlich im Zentrum jeglicher menschlicher Aufmerksamkeit stehen sollte. Der Jenseitsbezug, den Religionen anbieten, darf nicht die Bedeutung

12 Iqbal, Muhammad (2006, 2. Aufl.): Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam. Berlin: Schiler, S. 122.

13 Rabbi Mosche Löb: Eine Stunde. in: Martin Buber (1949): Die Erzählungen der Chassidim. S. 542. Zürich: Manesse.

14 Der gesamte Hadith lautet: „Gewinne fünf vor fünf: deine Jugend vor deinem Alter, deine Gesundheit vor deiner Krankheit, deinen Reichtum vor deiner Armut, deine freie Zeit vor der Zeit, in der du beschäftigt bist, dein Leben vor deinem Tod.“ Überliefert bei Alhaakim.

des Diesseits mindern oder geringschätzen, im Gegenteil soll er zur Würdigung des Diesseits führen. Wie sehr kann dieses Verständnis von Religion jungen Musliminnen und Muslimen die Hochachtung vor dem menschlichen Leben vermitteln, die einigen von ihnen offensichtlich abhanden gekommen ist. Wie bedeutsam ist das Verständnis von Religion, die *für* den Menschen geschaffen wurde im Gegensatz zu einem Verständnis des Menschen, der für die Umsetzung der Religion geschaffen wurde.

Es gibt keine Sünde, die uns von Gott trennen könnte

„Es gibt keine Sünde, die uns von Gott trennen könnte. Alles Körperliche, das reinen Herzens geschieht, ist Gottesdienst.“¹⁵

Das Faszinierende an Bubers Gottesbegriff ist sein unerschütterliches Vertrauen in die Nähe Gottes und in die Unmittelbarkeit der Beziehung zu ihm. Wie schon erläutert eignete er sich aus dem Chassidismus die enge Verbindung von sakraler und profaner Welt an, ganz selbstverständlich resultiert daraus ein veränderter Gottesdienstbegriff. Nicht die präzise Umsetzung des Ritus und die Beachtung der äußeren Form kennzeichnen seinem Verständnis nach den Gottes-

dienst, die Annäherung des Menschen an Gott, sondern auch und ganz besonders das Körperliche, das ‚reinen Herzens‘ geschieht, zählt für ihn zum Gottesdienst. Als er etwa von seinen jungen Zuhörern nach dem Sinn des Judentums für die Juden gefragt wurde, wies Buber immer wieder auf die sog. „innere Wirklichkeit“ des Judentums hin, beschreibt der Buber-Forscher Gerhard Wehr in seiner Buber Biografie: „Nicht die äußeren Formationen, nicht die äußeren Ausgestaltungen des jüdischen Kultus oder der Lehrer interessierten ihn dabei, sondern hier und immer wieder die innere Wirklichkeit des Jüdischen. Denn, so lautete seine Maxime: ‚Das Judentum hat für die Juden so viel Sinn, als es innere Wirklichkeit hat.‘ Die ist freilich wieder und wieder zu vergegenwärtigen! Und was die jüdische Wirklichkeit im gelebten Leben anlangt, so sieht Buber als Lehrer der Judenheit in seinem persönlichen Leben bewusst ab von Dogma und Norm.“¹⁶

Buber selbst erläutert es in seinen Reden über das Judentum, von denen er zahlreiche in den unterschiedlichsten Kontexten hielt, folgendermaßen:

„Im Grunde kommt es ja überhaupt nicht auf das ‚Erleben‘, also auf die abgelöste Subjektivität, sondern auf das Leben an; nicht auf das religiöse Erleben, das eine Abteilung der Psychik betrifft, sondern auf das (...) vollständige Leben

15 Buber, Martin (1916): Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1914. Erste Folge. Berlin: Jüdischer Verlag, 1920 (2. Auflage).

16 Wehr, Gerhard (2010): Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 258.

des Menschen, des Volkes, im wirklichen Umgang mit Gott und der Welt.“¹⁷

Mit diesen Aussagen zog Buber eine klare Unterscheidungslinie zum orthodoxen Verständnis des Judentums; sie markieren eine der Konfliktlinien, die seine innerjüdische Rezeptionsgeschichte belasteten.

Judentum und Islam ähneln einander in der Gewichtung des Ritus, etwa was das tägliche Gebet angeht – besonders im Islam nehmen die fünf täglichen rituellen Gebete einen essentiellen Raum im Gottesdienst ein, ebenso andere gottesdienstliche Handlungen, die sog. Ibadat. Die Wichtigkeit dieser äußeren Form z. B. des Gebetes wird in zahlreichen Textstellen belegt, etwa in folgender: „Dein Herr sieht gern einen Schafhirten, der auf dem Gipfel einer Bergseite zum Gebet ruft und dann das Gebet verrichtet. Darauf spricht Gott, der Allmächtige, der Erhabene: ‚Schaut hin auf diesen meinen Diener, der zum Gebet ruft, da er mich achtet. Wisset, dass ich meinem Diener vergeben habe und ihn in das Paradies eintreten lassen werde.“¹⁸

In gleicher Weise hinterfragt der Koran allerdings die Praktizierung äußerlicher Riten, wenn diese rein äußerlich bleiben

und nicht verinnerlicht werden¹⁹. Eine Balance zwischen äußerer Praxis und innerer Haltung wird immer wieder angesprochen und erwartet. Sie ist in ihrer Umsetzung allerdings dem jeweiligen persönlichen religiösen Empfinden des Einzelnen überlassen – eine Akzentuierung, die manchen zu überfordern scheint, dem der Ritus mehr Halt als Verinnerlichung bietet. Bubers Worte, „Alles Körperliche ... ist Gottesdienst“, riefen mir eine Überlieferung des Propheten Muhammad in Erinnerung, in welcher er den sexuellen Akt zwischen Ehepartnern als Gottesdienst bezeichnete. Darauf bezugnehmend deutete der andalusische Gelehrte Ibn Hazm (Alhazen) die Freuden des Aktes als paradisische Vorfreuden.

Nun waren die Zeiten, in denen Buber lebte, alles andere als paradisisch, und es stellte sich immer wieder die Frage der Präsenz Gottes angesichts fürchterlicher Kriege und Gräueltaten, die Menschen einander antaten. Buber kreierte dementsprechend den Begriff der ‚Gottesfinsternis‘, die er folgendermaßen beschrieb: „Die Zeiten der großen Probe sind die der Gottesfinsternis. Wie wenn die Sonne sich verfinstert, und wüsste man nicht, dass sie da ist, würde man meinen, es gäbe sie nicht mehr, so ist es in solchen Zeiten. Das Antlitz Gottes ist uns verstellt, und

17 Zitat aus: Buber, Martin (1983): Reden über das Judentum, in: Martin Buber: Der Jude und sein Judentum. Gerlingen: Lambert Schneider (1923), S. 1–179; S. 57.

18 Überliefert bei Abu Dawud und Nasai.

19 Vgl. z. B. Koran 107/4–6: „Wehe nun den Betenden, denjenigen, die auf ihre Gebete nicht achten, denjenigen, die (dabei) nur gesehen werden wollen.“ Oder folgende Überlieferung von Ibn Masud, einem Gefährten des Propheten: „Das Gebet, das seinen Träger nicht von Schändlichkeiten und Unrecht abhält, vergrößert nur dessen Entfernung zu Gott, dem Allerbarmer.“

es ist, als müsste die Welt erkalten, der es nicht mehr leuchtet. Aber die Wahrheit ist, dass gerade erst dann die große Umkehr möglich wird, die Gott von uns erwartet, damit die Erlösung, die er uns zudenkt, unsre eigene Erlösung werde. Wir nehmen ihn nicht mehr wahr, es ist finster und kalt, als ob es ihn nicht gäbe, es erscheint sinnlos, zu ihm umzukehren, der doch, wenn er da ist, sich gewiss nicht mit uns abgeben wird, es erscheint hoffnungslos zu ihm durchdringen zu wollen (...). Ungeheures muss in uns geschehen, damit wir die Bewegung vollziehen, aber wenn das Ungeheure geschieht, ist es die große Umkehr, die Gott erwartet. Die Verzweiflung sprengt das Verlies der heimlichen Kräfte. Die Quellen der Ur-tiefe brechen auf.“²⁰

Es sind Worte, die in keiner Weise an Aktualität verloren haben – dennoch überrascht die Zuversicht des Autors und seine Erwartungen an eine Umkehr des Menschen. Auch wenn diese Zeilen so viel später verfasst wurden, scheinen sie Bezug zu nehmen zu den Weisheiten, die der Rabbi Bunam seinen Chassidim verkündete: „Die große Schuld des Menschen sind nicht die Sünden, die er begeht – die Versuchung ist mächtig und seine Kraft gering! Die große Schuld des Menschen ist, dass er in jedem Augenblick die Umkehr tun kann und nicht tut.“²¹

20 Buber, Martin (1993, 4. Auflage): Gog und Magog. Gerlingen: Lambert Schneider, S. 153.

21 Buber, Martin (1963): Werke – Dritter Band: Schriften zum Chassidismus. München: Kösel und Lambert Schneider, S. 641.

Auch der Koran verspricht den Menschen bei ihrer Umkehr die Vergebung aller Sünden: „Sprich: O meine Diener, die ihr euch gegen euch selber vergangen habt! Verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit, seht Gott verzeiht die Sünden allzumal. Er ist gewiss der Vergebende, der Barmherzige.“ (Koran, 39/53)

Was bleibt, ist die Begegnung

Die Begegnung mit Bubers Texten ist sehr befruchtend auch für die muslimische Leserschaft. MuslimInnen in Europa können viele Gemeinsamkeiten mit Buber erkennen und im dialogischen Austausch mit dem Judentum auch ihr eigenes Religionsverständnis erfrischen. Dass manch eine Erkenntnis Befremden auslösen mag oder zu Irritationen führen kann, darf nicht als Argument gegen die unverzichtbare Begegnung gerade von Menschen unterschiedlichen religiösen Bekenntnisses gelten. Gleiches gilt für eine intrareligiöse Begegnung, aus der durchaus eine weitaus stärkere Verunsicherung resultieren kann.

Der Vollständigkeit halber muss festgehalten werden, dass viele MuslimInnen in aller Welt schon seit langem Buber und seinen Texten begegnen – wurde doch u. a. das Hauptwerk seiner Dialogphilosophie ‚Ich und Du‘ sowohl in die arabische als auch in die persische, die türkische und die bosnische Sprache übersetzt und dementsprechend rezipiert. Der bosnisch-islamische Denker, Aktivist und ehemalige

Staatspräsident, Alija Izetbegovic, reihte Martin Buber in seinem philosophischen Grundwerk „Der Islam zwischen Ost und West“ sogar in die Reihe weltbewegender Denker:

„Die Kultur liegt ganz im Nachsinnen, im Zurückkehren, im Beginnen vom Neuen. Der Mensch als Subjekt der Kultur, seine typischen Verrücktheiten und Tugenden, Zweifel und Irrtümer, all jenes, das sein inneres Wesen ausmacht, zeigt eine außerordentliche Beständigkeit und beinahe Unveränderlichkeit. All ihre heutigen Dilemmata und Fragen kannte die Ethik vor mehr als 2.000 Jahren. Konfuzius, Sokrates, Jesus Christus, Muhammad a. s., Kant, Tolstoi, Gandhi und Martin Buber, all diese großen Erzieher der Menschheit haben innerhalb einer Zeitspanne vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die heutigen Tage (Martin Buber starb 1965) im Wesentlichen dieselbe Moral gepredigt. Im Unterschied

zu den Regeln der Gesellschaftsordnung oder der Art der Produktion sind moralische Wahrheiten zeitlos.“²²

Ich möchte abschließen mit den Worten des bedeutenden islamischen Gelehrten Abu Hamid al-Ghazali (gest. 1111), die ganz im Sinne Bubers sind: „Diese irdische Welt ist eine Karawanserei auf dem Wege zu Gott, und alle Menschen finden sich in ihr als Reisegenossen zusammen. Da sie aber alle nach demselben Ziele wandern und gleichsam eine Karawane bilden, so müssen Sie Frieden und Eintracht miteinander halten und einander helfen und ein jeder die Rechte des anderen achten.“²³

Dem ist nichts mehr hinzuzufügen. ■

22 Izetbegovic, Alija (2014): Der Islam zwischen Ost und West. Wien: new academic press, S. 221.

23 Al Ghazali (2004): Das Elixier der Glückseligkeit. Braunschweig: Edition Minarett, S. 75.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag begegneten sich religiöse Haltungen des Judentums mit denen des Islam. Es wurde offensichtlich, dass diese Begegnung eine sehr fruchtbare ist, die gerade in diesen Zeiten noch weiter ausgebaut werden muss. Die zentrale Aussage, dass der Mensch im Zentrum religiösen Handelns und Erlebens steht, kann in Zeiten, in denen das Wort „Gott“ wieder und wieder von Menschen besudelt wird, nicht genug betont werden. Es muss von den Menschen, denen die Religion am (und im) Herzen liegt, wieder und wieder emporgehoben werden und es darf nicht darauf verzichtet werden.

Begegnung und Erfahrung bei Martin Buber.

Eine christlich-orthodoxe Perspektive

Wer die orthodoxe Theologie nach einer Rezeption der Gedanken und Impulse von Martin Buber befragt, muss sich auf eine Spurensuche begeben. Unter rumänisch orthodoxen Autoren finden sich doch einige interessante Hinweise. Umso spannender ist die Herausforderung, Martin Buber heute mit orthodoxer Perspektive zu lesen.

Von **Nicolae Dura**

Der Mensch – das dialogische Wesen

Buber wurde in seiner Kindheit vom europäischen Chassidismus, einer ostjüdischen mystisch-religiösen Bewegung, beeindruckt und dann auch beeinflusst. Dennoch wollte er sich von allen religi-

ösen Formen und Institutionen lösen und sein eigenes Judentum, seine persönliche, direkte, dialogische Beziehung zu Gott, zum „ewigen Du“ leben.

Gott hat den Menschen nach seinem Abbild und mit der Möglichkeit, ähnlich mit Gott zu sein (Gen 2,26), erschaffen. Dies geschah direkt, durch die Teilnahme

Gottes: „*Gott formte den Menschen als Aufwurf von der Erde und blies in sein Angesicht Lebensatem, und der Mensch wurde eine lebende Seele*“ (Gen 2,7). Gott tritt in Dialog mit den Menschen (Gen 2,16; 3,8-19) ein, die menschlichen Vorfahren Adam und Eva sind auch miteinander und auch mit dem Teufel in Dialog gekommen (Gen 3,1-4).

Der religiöse Mensch lobt und dankt dem lieben Gott, „*dass du mich so wunderbar gestaltet hast*“ (Ps 138/139,14). Das Christentum bietet ein wirklich hochstehendes Menschenbild, weil der Mensch als Abbild Gottes vom Allmächtigen Schöpfer geschaffen wurde. Im Christentum ist der Mensch eine Person, die eine Persönlichkeit werden kann, da der Mensch eine Ikone des Schöpfers ist (im Griechischen bedeutet *eikon* Bild). Der Mensch als geschaffene Person kann in Dialog mit der Höchsten Person, mit dem Allmächtigen und Ertragenden (Pantokrator) Gott eintreten. Die Würde und die Herrlichkeit des Menschen wurde uns von Gott durch die Worte des Psalmisten David offenbart: „*Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst, der Sohn des Menschen, dass Du dich um ihn kümmerst? Du hast ihn (nur) um ein wenig niedriger gemacht im Vergleich zu den Engeln, mit Herrlichkeit und Ehre hast Du ihn bekrönt*“ (Ps 8,5-6). Der Mensch steht in der Herzmitte der Schöpfung Gottes. Er hat sowohl am geistigen als auch am materiellen Bereich teil, er ist ein Bild, ein Spiegel der ganzen Schöpfung, er ist *imago*. Die Menschen sind Verwandte Gottes „*von Gottes Art*“ (Apg 17,29).

„Zwischen Gott und den Menschen besteht die allerengste Ähnlichkeit“¹. Der Mensch ist verwandt mit Gott, zwischen den Menschen und Gott gibt es die größte Verwandtschaft². Die Sehnsucht nach Gott stellt eine wesentliche Eigenschaft des Menschen dar, weil wir durch unsere Seele Verwandte Gottes sind, deshalb sehnen wir uns zu Ihm. Gleichzeitig ist der Mensch auch *imago mundi*, ein Mikrokosmos, ein kleines Universum, durch unseren Leib verbinden wir uns mit der materiellen Welt. Alles Geschaffene hat in ihm einen Ort der Begegnung zu finden. Der heilige Irenäus hat gesagt: „Die Herrlichkeit Gottes ist der lebendige Mensch“³. Die menschliche Person, dieses wunderbare Wesen Gottes ist das Zentrum und die Krone der Schöpfung Gottes. „Der Mensch hätte das verbindende Glied zwischen der gesamten Natur und Gott sein können“⁴, „er soll der ganzen übrigen Natur den Geist Gottes vermitteln, und in gewissem Sinne Priester des gesamten Kosmos sein“⁵, der Mensch besteht aus Leib und Seele und verbindet so die sichtbare mit der unsichtbaren Welt. Er

- 1 HI. MAKARIUS der Ägypter, zitiert bei STĂNILOAE Dumitru (1985): *Orthodoxe Dogmatik I*. Übersetzt von Hermann Pitters, Zürich, Köln: Benzinger Verlag, S. 352.
- 2 HI. GREGOR von Nyssa, *Große Katechese (Oratio catechetica magna)*, 5,2 www.unifr.ch/bkv/rtf/bkv180.rtf (18.11.2015).
- 3 WARE Kallistos (1998): *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*. Übersetzt von Irene Hoenig, Bern: Klimmeck-Verlag, S. 69.
- 4 HI. MAXIMUS Confessor, bei STĂNILOAE (1985), S. 377.
- 5 STĂNILOAE Dumitru (1985), S. 353.

steht als „Grenzländer (methórios) und als Bindeglied (sín-desmos) zwischen Geist und Materie“⁶, der Mensch ist Ring oder Verbindung zwischen Himmel und Erde.

Damit wir die Dimension der Person eines anderen Menschen erleben können, müssen wir den massiven Egoismus ablegen und den anderen annehmen. Nur wenn wir den Menschen neben uns liebevoll und respektvoll mit Freude hören, können wir ihn erleben und wirklich erdulden. Der Mensch lebt in der Gemeinschaft mit den Anderen und so bin Ich wahr und erfüllt mit einer anderen Person⁷. So haben wir von Gott die Fähigkeit erhalten im Dialog mit Ihm, aber auch mit unseren Mitmenschen und mit der Natur zu treten und zu bleiben.

Der Mensch wurde von Gott als dialogisches Wesen geschaffen, deshalb lebt er – als religiöses Wesen – im Dialog mit Gott, aber auch unbedingt als soziales Wesen in Dialog mit anderen Menschen und mit der Umwelt. Diese grundlegenden Eigenschaften und Bedürfnisse der menschlichen Person wurden ganz deutlich auch von den alten Philosophen erwähnt. Aus der Antike können wir den Philosoph Sokrates als Quelle des Dialogs nennen, dessen Schüler Platon uns die sokratischen Dialoge übermitteln hat. Die Kunst des Dialogs (mäeutik) als direktes

Gespräch wurde von Sokrates entwickelt und verwendet. Sein Ansatz sieht darin in kleinen und kleinsten Gruppen die Quelle der Förderung des eigenverantwortlichen, selbstbestimmten Denkens des Einzelnen. Der Wechsel von konvergentem und divergentem Fragen ist oft ein bedeutsamer Motor eines Dialoges, dessen Zweck die Erkundung eigener und fremder Gewohnheiten, Annahmen, Wertvorstellungen, Denk- und Verhaltensweisen in der direkten Begegnung ist.

Die Kirchenväter haben im Osten – in griechischer Denkweise – den klassischen Laiendialog übernommen und weiter mit christlichen Akzenten verwendet. Besonders die großen Heiligen Kappadozier (Basilius der Große, sein Bruder Gregor von Nyssa und sein Freund Gregor von Nazianz) waren die wichtigsten Gründer und Betreuer des patristischen Dialogs. Später haben auch der Heilige Johannes von Damaskus (+ 759) und der Heilige Gregor Palamas (+ 1359) den menschlichen Dialog aus der christlichen Perspektive weiterentwickelt. Die dialogische Existenz stellt das Fundament des Lebens dar. Die Trinitarischen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist existieren als „dialogische Existenz“, zwischen ihnen gibt es „den inter-trinitarischen Dialog“⁸. Der menschliche Geist (Ratio, Verstand) und unser Herz verlangen nach Gespräch, nach Dialog.

6 KALLIS A. (2008), Von Adam bis Zölibat. Taschenlexikon Orthodoxe Theologie, Münster: Theophano Verlag, S. 51.

7 STĂNILOAE Dumitru (1993): Iisus Hristos sau restaurarea omului (Jesus Christus und die Erlösung des Menschen). Craiova: Omniscope Verlag, S. 22–24. In diesem Werk wird Buber mit seinem Buch „Ich und Du“ zitiert.

8 MADA Teofan (2013): Taina dialogului în gândirea Părinților Capadocieni (Gehemnis des Dialog in Werken vom Heiligen von Kapadozien). Bukarest: Verlag Pro Universitaria, S. 50–62.

Die Bedeutung und Notwendigkeit des Dialogs nach Martin Buber

Der Dialog als Verbindung und Begegnung zwischen den Menschen stellt eine *conditio sine qua non* sowohl des Familien- als auch Soziallebens der menschlichen Existenz dar. Der jüdische Religionsphilosoph Buber stellt im Unterschied zur früheren Philosophie und Pädagogik auf die Begegnung des Menschen mit einem Gesprächspartner und letztendlich gegenüber dem mosaischen Gott ab. In Bubers Denken wird dem Dialog eine zentrale Existenz stiftende Bedeutung zugewiesen. Für ihn ist das unmittelbare Verhältnis zum direkten Gesprächspartner entscheidend für die Qualität seines Dialogs, der bei Buber letztlich auch das Verhältnis zum (mosaischen) Gott bestimmt. Bubers Schriften zum dialogischen Prinzip enthalten eine Figur, die er *das echte, das wahre Gespräch* nennt.

Im Jahr 1923 wurde das bekannteste und grundlegende philosophische Werk von Martin Buber *Ich und Du* veröffentlicht⁹. Dieses Werk steht für den Anfang seiner dialogischen Philosophie, die von Erfahrungen und dem Gedanken des Lebens als Begegnung getragen wird. Hier wird das Verhältnis des Menschen zur Welt in zwei Beziehungsbereiche aufgeteilt, die der Autor durch die Wortpaare

Ich-Du und Ich-Es¹⁰ repräsentiert sieht. Die Ich-Es-Beziehung stellt das alltägliche und neutrale Verhältnis des Menschen zu den Dingen und Mitmenschen dar und wird mit dem Begriff der Erfahrung verknüpft¹¹. Durch Ich-Du berührt man, geht man Beziehung ein, liebt man. „Alle Wirklichkeit ist ein Wirken, an dem ich teilnehme“¹², dadurch wird das Ich wirklich. Die Ich-Du-Beziehung steht für ein besonderes Verhältnis, in dem das Leben sein Gegenüber in seiner Wesensform, in seiner ganzen Existenz, erfährt. Diese absolute Begegnung, bei dem ein Ich-Es-Verhältnis kurzfristig zu einem intensiven Ich-Du-Verhältnis wird, so dass sich beide Partner gegenseitig erfahren, ist für Buber eine Spiegelung der Begegnung des Menschen mit Gott. Diese Verhältnisse sollten die gemeinsame Weltverantwortung von Christen und Juden und eigentlich aller Mitmenschen dokumentieren.

Der Dialog ist ein Prinzip, der nach Buber auf zwei Ebenen, nämlich dem „Ich“- und dem „Du-Bereich“, beruht. Dabei sind die gemeinsamen Interessen dieser zwei Bereiche von Relevanz, durch die es überhaupt zu einer Konversation und dann auch zu einer Kommunikation kommen kann.

Grundsätzlich unterscheiden wir zwischen zwei Polen, nämlich dem „Ich-Es“

⁹ Das Buch wurde auch ins Rumänische übersetzt von Ștefan Augustin Doinaș und 1922 im Humanitas Verlag in Bukarest veröffentlicht.

¹⁰ STÖGER Peter (1996), *Martin Buber der Pädagoge des Dialogs*. Szombathely: Savaria University Press, S. 164.

¹¹ BUBER Martin: *Beziehung und Menschwerden im Dialog*. <http://andre-schuchardt.de/mat/matphil/buberdialog> (17.11.2015).

¹² BUBER Martin (1995): *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam, S. 61.

und dem „Ich-Du“. In diesen sind wir eigenständige Wesen, haben aber dennoch eine Tendenz entweder zum „Ich-Es“ oder zum „Ich-Du“. Dabei kann der Zug kommen, das Wesentliche zu vergessen und sich in Gegenständlichkeit und in Oberflächlichkeit zu verlieren. Damit es zu einer Umkehrung kommt, muss sich der Mensch darauf besinnen, dass dieses Problem existent ist. Nachdem diese Erkenntnis erlangt wurde, wird ein Wandel durchlaufen, in dem es durchaus zur Verzweiflung und damit zunächst auch zur eigenen Auflösung kommen kann. Diese ist jedoch notwendig, um das „Ich-Du“ stärker zu fokussieren und sich darauf zu besinnen, dass das bisherige Leben falsch ausgerichtet war.

Nach Buber existieren zwei Weltbilder. Auf der einen Seite steht das funktionalistische Weltbild, welches die Welt in physikalischer und historischer Hinsicht erklärt, und auf der anderen Seite der Spiritualismus, das Geistige. Buber fordert nun auf, vom Materiellen zum Geistigen und vom Großen und Ganzen des Universums zum Einzelnen zu blicken. Alles, was es gibt, konstruiert sich aus dem Ich, denn jeder sieht die Welt auf seine persönliche Art und Weise. Eins und Alles sollten also in gleichem Maße unter den beiden Weltbildern stehen. Nach Buber fallen beide Weltbilder in Eins zusammen und reichen dennoch nicht aus, um das zu beschreiben, was auf der Welt existiert. Wie kommt der Mensch nun aus dieser Situation? Nach der Besinnung/Verfremdung folgt wie bereits erwähnt

eine Erklärung, die eine Beruhigung der Verfremdung mit sich zieht.

„Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; und das Gedächtnis selber verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme; und die Sehnsucht selber verwandelt sich, da sie aus dem Traum in die Erscheinung stürzt. Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung“¹³. Alles „Ich-Du“ wird zum „Ich-Es“. Aber es gibt ein „ewiges Du“, welches nicht zum „Es“ werden kann¹⁴. Dieses „ewige Du“ ist der Ursprung, der sich aus der allgegenwärtigen Präsenz des „Ich -Du“ seit Geburt an, schlussfolgern lässt. Durch dieses ist die Begegnung zwischen dem „Ich“ und dem „Du“ möglich. Das „ewige Du“ ist keine Substanz, sondern etwas, das bei einer solchen Begegnung immer mit auftaucht. Das „ewige Du“ ist also genau dann da, wenn eine Beziehung zwischen dem „Ich“ und dem „Du“ entsteht. Es verwirklicht sich also in dieser Beziehung. Das ist eine hinreichende Bedingung, da wir nur in der Beziehung erkennen, dass es existent ist. Das dialogische Verhältnis ist das „Ich-Du“-Verhältnis. Hier wird das Leben als Ganzes begriffen, als eine Anforderung, eine Antwort zu geben. Durch

13 BUBER Martin: Ich und Du, bei SCHMIDT Andreas: Vertrauen und Dialog. Das religiöse Denken Martin Bubers, http://buber.de/de/vertrauen_dialog#Religion (17.11.2015).

14 STÖGER Peter (1996), S. 172.

die Antwort des „Du“ zeichnet sich also das „Ich“ aus, demnach kann es ohne das „Ich“ auch kein „Du“ geben. Durch Reaktionen des „Du“ lernen wir unser Verhalten einzuschätzen und zum „Ich“ zu finden, was darauf schließen lässt, dass das dialogische Prinzip elementar für unsere zwischenmenschlichen Beziehungen ist.

Die Wortpaare „Ich-Du“ und „Ich-Es“ in der christlichen Orthodoxen Theologie

Überzeugend und bereichernd wurden die Grundworte „Ich-Du“ und „Ich-Es“ in der orthodoxen christlichen Theologie erwähnt. Der Mensch wurde von Gott als Person geschaffen, deshalb braucht er diese wesentliche Beziehung mit Gott, mit anderen Menschen, mit Engeln und mit der Natur. Die menschliche Person ist „zugleich Einheit und Verschiedenheit, nach dem Abbild der Heiligsten Dreifaltigkeit“¹⁵. Die Ich-Du-Beziehung ist ein Ort der Gotteserfahrung und der Mensch kann sich nur in der Beziehung mit einem anderen Menschen erfahren, besonders in der Liebe zu ihm. Der Mensch kann sich auch nicht außerhalb der Beziehung zur Natur erfahren. Alle drei, das Ich, das Du und die Natur bilden ein untrennbares Ganzes. Und wenn sich der Mensch in diesem Rahmen als einer ontologischen Gegebenheit verwirklicht,

kann er Gott in sich selbst und auch in der Natur erfahren.

Die Liebe zwischen Ich und Du ist die Liebe zwischen Subjekten. Die Liebe steht jedoch nicht in der Gewalt dieser beiden Subjekte, denn in diesem Fall könnte die Liebe unter ihnen unaufhörlich und in sich vollkommen sein. Und doch wird sie in den Augenblicken ihres Nachlassens durch die Verantwortung vor einem anderen, höheren Subjekt aufrechterhalten und neu entfacht. Dieses höchste Subjekt, Gott, verleiht der Liebe unter den Menschen Kraft und führt sie zur Vollendung. Er lässt uns den Wert und das Geheimnis der anderen Person tiefer erkennen und kräftigt damit unsere Liebe zu ihr und umgekehrt. Die Liebe Gottes, als der höchsten Person, die er zu mir und dem Nächsten hat, wird mir zugleich darin deutlich, und mein Nächster wird ihrer ebenfalls inne.

„Die Erfahrung der Ich-Du-Beziehung ist nur in der Erfahrung, die jeder vom anderen als unschwächbares Subjekt macht, vollkommen. Doch vermag kein Mensch die ihm innewohnende Tendenz zu überwinden, den anderen nach dem Erlöschen des Feuers der ersten Begegnung mehr oder weniger auf die Stufe eines Objektes herabzumindern. Nur die «heilige Furcht» vor Gott, als der höchsten Person verhilft mir, die Erfahrung des anderen als Subjekt, vor dem ich eine unendliche Verantwortung trage, neu zu entfachen, und hindert mich daran, ihn zu vernachlässigen oder auszunützen“¹⁶.

15 SERAFIM Joantă Metropolit (2008): Aus dem Glauben leben. Sibiu/Hermannstadt, S. 184–185.

16 STĂNILOAE Dumitru (1985), S. 444.

Gott als höchste und übernatürliche Person leitet die Liebe zwischen den Menschen durch den absoluten Wert, den er ihr als Schöpfer und Erlöser verliehen hat, zu immer dauerhafteren und höheren Stufen. So schrieb der heilige Apostel und Evangelist Johannes: „*Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe*“ (1. Joh 4,7-8). Gott erfahren wir durch die Nächsten, in der Liebe zu ihnen. Wir werden der Gotteserfahrung in der verantwortlichen Liebe zu den Nächsten inne, doch nicht so, dass wir Gott mit ihnen identifizieren, und auch nicht so, dass wir ihn mit der Liebe, die wir untereinander haben, gleichsetzen, sondern indem wir seiner als Quelle höchster personaler Liebe untereinander bewusst werden.

Eine Ich-Du-Beziehung könnte auch zwischen psycho-physischen Wesen, die Menschen und die Engel verbinden: „Wie oft strahlt doch durch die geistige Schönheit eines menschlichen Du eine noch intensivere, strukturiertere Schönheit hervor, die in diesem Du verborgen ist! Gewiss wird die Schönheit des Du letztlich durch das Ausstrahlen des göttlichen Lichtes intensiviert, wenn sie aber nur ganz kurz aufleuchtet, könnte sie auch von dem Engel herrühren, der das Urbild des anderen ist. So kann man sagen, dass im Ich bzw. im Du zugleich ein Engel betrachtet wird, in diesem Engel aber das göttliche Unendliche. Im Inneren des Menschen ist ein Engel und im Inneren

des Engels ist Gott. Sie befinden sich auf einer Leiter, deren Stufen unsichtbar sind.

Die Möglichkeit einer inneren Kommunikation der Engel mit dem menschlichen, mit einem Körper verbundenen Geist weist wieder auf eine ontologische Verbindung zwischen den körperlosen Geistern und den leibgebundenen menschlichen Geistern hin¹⁷.

Begegnung und Beziehung als menschliche existentielle Notwendigkeiten

Nach Buber gelangt der Mensch nur durch das Du-Sagen zu der „ihm vorbehaltenen, gültigen Teilnahme am Sein.“ Dieses Du-Sagen, die Begegnung der Menschen, ist somit der Ausgang bzw. die Grundlage des Menschwerdens. Und so sieht Buber die Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, im Dialog, in dessen Zu-Zweien-Sein sich die Begegnung des Einen mit dem Anderen jeweils verwirklicht. „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung“¹⁸. Ich-Du beschreibt die Beziehung zwischen zwei Subjekten, Ich-Es die zwischen Subjekt und Objekten. Das Wesen des Menschen ist für Buber also nur durch dieses Zu-zweit-Sein, durch diese Begegnung zu fassen. Die missglückte Begegnung bezeichnet er als „Vergegnung“.

Der Mensch strebt zuerst nach Beziehung. Es ist der Trieb, sich alles zum Du

17 STĂNILOAE Dumitru (1985), S. 395.

18 BUBER Martin (1995), S. 18.

zu machen. Buber nennt dies Kontakttrieb, gefolgt vom Urhebertrieb. Das Ich wird erst durch das Eingehen von Beziehungen. Der Mensch wird am Du zum Ich, durch das Ich-Du wird das Ich. Und dadurch dann erst kann auch Ich-Es werden.

Buber benennt die drei Sphären, mit denen der Mensch in die vom Grundwort gestiftete Beziehung eintreten kann: mit der Natur, mit dem Mitmenschen, mit Gott. Das wirkliche Leben befindet sich in der Begegnung zwischen Ich und Du. Es gibt auch eine Beziehung zwischen Ich und Es/Er/Sie. Die Ich-Es-Beziehung ist die normale, alltägliche Beziehung des Menschen zu den Dingen, die ihn umgeben. Der Mensch kann auch seinen Mitmenschen wie „Es“ betrachten und behandeln, kühl und distanziert. In der Ich-Du-Beziehung geht der Mensch in die Beziehung mit seinem innersten und gesamten Wesen ein. Für Buber ist aber die Begegnung mit dem anderen Menschen nur ein Abglanz der Begegnung des Menschen mit Gott. Ohne „Es“ kann der Mensch nicht selbständig leben, ohne „Du“ ist er kein Mensch. Ganz „Ich“ ist der Mensch erst, wenn es ihm möglich ist, den oder die Andere als „Du“ anzusprechen. Gott begegnet man in der Zwischenmenschlichkeit. Er ist überall da, wo Menschen zueinander in Beziehung stehen.

Die menschlichen Beziehungen wirken und stehen als starkes Fundament für die Erziehung. Den Menschen, zu dem ich etwas sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in Beziehung zu ihm, im hei-

ligen Grundwort¹⁹. Der Mensch ist ein „Wesen in Beziehung“. Buber hat ganz überzeugend über die Charaktererziehung des Menschen geschrieben. „Die echte Charaktererziehung ist die echte Erziehung zur Gemeinschaft ... Der Erzieher, der dazu hilft, den Menschen wieder zur eigenen Einheit zu bringen, hilft dazu, ihn wieder vor das Angesicht Gottes zu stellen“²⁰. Die Bedeutung des Menschen besteht zuerst nicht in vielen Informationen und Kenntnissen, sondern besonders in seinen Werten, in seinem Charakter.

Ich-Es stiftet Erfahrung – Ich-Du stiftet Beziehung. Die beiden Grundworte stiften verschiedene Weisen des Menschseins, des Mitmenschseins, des in der Welt Seins. Buber benennt viele Merkmale der Ich-Du-Beziehung, meist sagt er aus, was sie nicht ist. Die Ich-Du-Beziehung ist sicher nicht Macht, sie ist nicht Diagnose, sie ist aber auch nicht Verschmelzung, Auflösung der Grenze zwischen Ich und Du.

Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, dass es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.

Das Grundwort Ich-Es dagegen beschreibt die Welt der Erfahrung. Man sagt, der Mensch erfahre seine Welt. Was heißt

19 BUBER Martin (1995), S. 16.

20 BUBER Martin (1998), Reden über Erziehung, Gerlingen: Lambert Schneider, S. 89–90.

das? Der Mensch befährt die Fläche der Dinge und erfährt sie. Er holt sich aus ihnen ein Wissen um ihre Beschaffenheit, eine Erfahrung. Er erfährt, was an den Dingen ist.

Nicht so offenbar ist die Wirkensbedeutung an der Beziehung zum Menschen-Du. Der Wesensakt, der hier die Unmittelbarkeit stiftet, wird gewöhnlich gefühlhaft verstanden und damit verkannt. Gefühle begleiten das metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe, aber sie machen es nicht aus; und die Gefühle, die es begleiten, können sehr verschiedener Art sein. Das Gefühl Jesu zum Besessenen ist ein anderes als das Gefühl zum Lieblingsjünger; aber die Liebe ist eine.

Gefühle werden „gehabt“; die Liebe geschieht. Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. Das ist keine Metapher, sondern die Wirklichkeit: die Liebe haftet dem Ich nicht an, so dass sie das Du nur zum „Inhalt“, zum Gegenstand hätte, sie ist zwischen Ich und Du. Bubers Philosophie und Pädagogik²¹ können als Versuch gedeutet werden, dem Menschen, das was zum Menschsein gehört, zu vermitteln und dies durch Begriffe, wie Verantwortung, Begegnung und Dialog darzulegen.

Gemäß der christlichen Lehre verlangt der Mensch als psycho-physisches Wesen nach Gemeinschaft „mit einer Person die einer unendlichen Beziehung fähig ist“²². Die Gedanken der Gott-Mensch-Beziehung wurden vom Staniloae weiterformu-

liert: „Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen wird in ihrer Bedeutung unterstrichen, wenn der Mensch durch sein Sterben nicht für eine bestimmte Zeit zerstört wird, sondern ununterbrochen erhalten bleibt, gleich nach dem Tod ins Gericht kommt und mit einer neuen Art des Daseins belohnt oder bestraft wird, je nachdem, wie er auf Erden lebte. Wenn Gott den Menschen als Person, als Partner einer bestimmte Beziehung geschaffen hat, so schuf er ihn für eine ewige, ununterbrochen Beziehung“²³. Der zwischenmenschliche Dialog wird als Dialog mit dem Nächsten betrachtet und wird als Fundament die christliche Liebe haben. Die Begegnung mit Gott bedeutet auch eine Beziehung von Mensch zu Mensch.

Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du: hierin besteht, die in keinerlei Gefühl bestehen kann, die Gleichheit aller Liebenden, vom kleinsten bis zum größten und von dem selig Geborgenen, dem sein Leben in dem eines geliebten Menschen beschlossen ist, zu dem lebenslang ans Kreuz der Welt Geschlagenen, der das Ungeheure vermag und wagt: die Menschen zu lieben²⁴. Die Liebe wird gleichzeitig als Quelle und Fundament des Lebens dargestellt.

21 STÖGER Peter (1996), S. 15.

22 STĂNILOAE Dumitru (1985), S. 357.

23 STĂNILOAE Dumitru (1995), *Orthodoxe Dogmatik III*. Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. Übersetzt von Hermann Pitters. Zürich, Köln: Benzinger Verlag, S. 203.

24 HAFER Thomas: *Martin Buber: Heilung aus der Begegnung*, www.aufstellerakademie.de/content/downloads/thomas_hafer_zu_martin_buber.pdf (29.10.2015).

Erfahrung im Leben des Menschseins

Aus den Hymnen des Hl. Symeon der Neue Theologe hat Buber besonders diesen Gedanken gewählt: „Ich sage dir Dank, weil du mir ein Tag ohne Abend geworden bist und eine Sonne ohne Untergang: der du nicht hast wohin du dich verbärgest, du mit deiner Glorie die Welten füllst. Niemals hast du dich je vor irgendeinem verborgen, sondern wir selber verbergen uns vor dir, da wir zu dir nicht kommen wollen“²⁵.

In seiner Dialogischen Philosophie stellt Martin Buber das Leben als Begegnung dar. Für Buber selbst war der „Primat des Dialogischen“²⁶ in der jüdischen Tradition, in der er zuhause war, am stärksten bezeugt. Beschrieben wird eine grundlegende Möglichkeit, wie ein Mensch sein kann. Verwirklicht er diese Möglichkeit, dann ist damit eine Haltung der Zuwendung zur Welt und zum anderen verbunden, in der das Ich zugleich unmittelbaren Zugang zum anderen (zum Du) hat und selbst ganz gegenwärtig ist. Durch die Gegenwart des anderen wird das Ich angeredet, auch ohne Worte. Bubers Anthropologie wendet sich gegen einen Idealismus, für den das andere nur im Bewusstsein gegeben ist. Kennzeichnend für Bubers Denken: Basis der Sicht

sind „Seins-erfahrungen“, ist eine „Glaubenserfahrung“, die „den Menschen in all seinem Bestand, sein Denkvermögen durchaus eingeschlossen, hinnimmt“²⁷. Die „Kräfte des Glaubens“ waren es, die nach Buber das „tätige und empfangende Leben jeder Personen“²⁸ bestimmten. In der Philosophie wird diese Erfahrung dann von der Ratio bearbeitet und als „in sich schlüssiger Denkszusammenhang“ vermittelt.

Martin Buber schreibt: „Ich zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung... Ich sage zu dem, der mich hört: Es ist deine Erfahrung. Besinne dich auf sie, und worauf du dich nicht besinnen kannst, wage, es als Erfahrung zu erlangen.“²⁹

Bubers Buch „Das dialogische Prinzip“ enthält die Grundgedanken seiner philosophischen Anthropologie in einigen seiner wichtigsten philosophischen Schriften: „Ich und Du“ von 1923, „Zwiesprache“ von 1930, „Die Frage an den Einzelnen“ von 1936, „Elemente des Zwischenmenschlichen“ von 1953 und ein „Nachwort Zur Geschichte des dialogischen Prinzips“ von 1954. Das Wort „Erfahrung“, das bei Buber später für die dialogische Haltung steht, ist hier noch mit der Haltung des Einordnens und Subsumierens unter Vorerwartungen, Muster und Begriffe verbunden. Zur ergänzenden Lektüre empfiehlt es sich, eine Mitschrift der Vorlesungen Religion als Gegenwart

25 BUBER Martin zitiert bei BISER Eugen (1988): Buber für Christen, Freiburg im Breisgau: Herder, S. 45.

26 BUBER Martin (1963): Antwort (S. 638), zitiert bei Reichert Thomas: Martin Buber, www.kunstinfrankfurt.de/MartinBuberLayout.html (17.11.2015).

27 BUBER Martin (1963): Antwort, a. a. O., S. 589.

28 FAMMATTER Damian (2012): Die Bibel in der Philosophie von Martin Buber, Köln: Verlag Jakob Hegner, S. 149.

29 BUBER Martin (1963): Antwort, a. a. O., S. 593.

heranzuziehen, die Buber 1922 im Frankfurter Freien Jüdischen Lehrhaus hielt.

Die Erfahrung wird sowohl durch Leben als auch durch Wort vermittelt. Sprachlich einfacher als „Ich und Du“ und deshalb für den Einstieg zu empfehlen ist „Zwiesprache“. Was „Sprache“ für Buber bedeutet (auch als schweigende Zuwendung), eine Unterscheidung der dialogischen Haltung von anderen Weisen der Zuwendung zur Welt und zum anderen, die Bedeutung von Religion für Buber, von Verantwortung – dies alles wird hier dargelegt.

Erfahrung im christlichen Leben

Das Evangelium Christi stellt keine Philosophie dar, sondern ist eine Einladung an Erfahrungen in christlicher Spiritualität. Durch die Worte Christi zum jungen Mann: „*Folge mir nach!*“ (Mk 10,21) wird von der persönlichen Erfahrung des großen Vertrauens oder Glaubens aus das große Vertrauen, der große Glaube gelehrt: „lass dich vom Geiste Gottes finden und du wirst dich ihm überlassen dürfen“³⁰. Der Mensch ist ein kommunikatives Wesen. „Bilder der Seele sind in der Tat die Reden“³¹.

Durch die richtige Verwendung des Wortes dienen wir dem Herrn, sagte der

heilige Antonius de Große. Das schöpferische Wort entspringt den göttlichen Energien deshalb kann Er reinigen und heiligen: „*Ihr seid schon rein durch das Wort – sprach der Herr – das ich euch gesagt habe*“ (Joh 15,3). Durch das gesprochene oder geschriebene Wort wird vom Autor etwas offenbart und vermittelt. Die menschliche Erfahrung der Religiosität wird durch das Wort gegründet und bewahrt.

Ist Buber noch aktuell?

Martin Buber war mehr Erzieher und Lehrer als Philosoph³². Obwohl Buber eine Kritik des Christentums (paulinische und johanneische Begründung)³³ in seinen zwei Werken *Zwei Glaubensweisen*, 1950 und *Gottesfinsternis*, 1953 ausgeübt hat, finden wir auch berührende Worte: „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, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen suchen muss... Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je“³⁴. Erfüllung

30 BUBER Martin (1994): *Zwei Glaubensweisen*, Gerlingen: Lambert Schneider, S. 132.

31 BASILIUS HI. der Große, *Briefe, An den Philosoph Maximus VII*, 1, www.unifr.ch/bkv/rtf/bkv168.rtf (17.11.2015)

32 DOINAȘ Ștefan Augustin (1992): Vorwort zu Martin Buber, *EU și TU (Ich und Du)*, Bukarest: Humanitas Verlag, S. 7.

33 BISER Eugen (1988), S. 105, 117.

34 BUBER, Martin (1994), S. 11.

der Thora bedeutet – für den „Erzjuden“³⁵ Martin Buber – für die Glaubenswirklichkeit des biblischen und nachbiblischen Judentums und auch für den Jesus der Bergpredigt: das Vernehmen des Wortes auf die ganze Dimension der menschlichen Existenz zu erstrecken³⁶.

Die Aktualität des Werkes Bubers besteht aus seinen Bemühungen zur menschlichen Solidarität. Er suchte auch den Dialog mit dem Christentum, die Zusammenexistenz zwischen Juden und Arabern. Die Lektüre seiner Werke könnte für die heutigen ChristInnen zur Überzeugung der Verwurzelung im Judentum und zur Stärkung der Weggemeinschaft mit

den jüdischen Gemeinden beitragen. Die Ideen aus dem Werk „Ich und Du“ haben zweifellos auch eine Zukunft in der Anthropologie, Philosophie und im Leben.

Auch in unserer heutigen Welt der beschleunigten Kommunikation ist der Weg vom Ich zum Du noch immer genau so weit wie in allen Zeiten. Auf diesem Weg der wahrhaftigen Begegnung gibt es keine Abkürzung³⁷. Martin Buber hat uns gezeigt, zu welcher zutiefst humaner Haltung religiöser Glaube befähigen und ermutigen kann. Das ist in unseren Zeiten vielleicht aktueller, als er sich das hat vorstellen können. Sein Denken kann uns auch heute Orientierung geben. ■

35 Er bezeichnete sich als solcher in seiner Friedenspreisrede im Jahr 1953.

36 BUBER Martin (1994), S. 61.

37 GAUCK Joachim (2015): Bundespräsident, Festakt zum 50. Todestag von Martin Buber, Heidelberg, 23. Juni 2015, www.jcrelations.net/Festakt_zum_50_Todestag_von_Martin_Buber. L=2 (29.10.2015).

Zusammenfassung

Immer wieder hat sich Buber für die Verständigung der Religionen und der Völker eingesetzt. Daher versteht man seine Aktualität für die Bewahrung des Sozialfriedens, für das gute Zusammenleben und für die komplexe Situation in unserer Zeit. Buber kämpfte um die Heimkehr seines Volkes nach Palästina. Er selbst hat seine Ideen gelebt, er war ein Mensch des Dialogs und der Versöhnung. Unsere Gesellschaft benötigt heute mehr als je Versöhnung, friedliches Sozialleben und Freude am Zusammenleben verschiedener Völker und Religionen.

Begegnung und Vergegnung.

Martin Buber im ambivalenten Diskurs mit der Psychologie

Martin Buber richtet sich gegen die empirischen Wissenschaften als Weltanschauung, die nur noch berechenbare Tatsachen kennt. Sein philosophisches Konzept einer relationalen Ontologie sieht den Menschen als Wesen in Beziehung, so dass auch Gott als Du empfangen werden kann. Damit steht Buber in kritischer Distanz zur Psychologie. Die folgende Darstellung seiner Auseinandersetzung mit Sigmund Freud, C. G. Jung und Carl Rogers kann auch heute zu denken geben angesichts der nach wie vor dominanten empirischen Sicht auf die Welt.

Von **Susanne Heine**

I. Ouvertüre

Martin Buber hat eine dichterische Sprache oft mit eigenen Wortschöpfungen, wie „Vergegnung“. In seiner Autobiografie schreibt er, wie er zu diesem Wort gekommen war. Seit der Scheidung seiner Eltern lebte er im Haus seiner Großeltern, das einen großen Balkon hatte. Dort stand er im Alter von vier Jahren, von einem älteren Mädchen, der Tochter des Nachbarn beaufsichtigt. Er konnte sich nicht erinnern, von seiner Mutter gesprochen zu haben, da hörte er das Mädchen sagen: „Nein, sie kommt niemals zurück“. Er blieb stumm, zweifelte aber nicht an der Wahrheit des gesprochenen Wortes: „Es blieb in mir haften, es verhaftete sich von Jahr zu Jahr immer mehr meinem Herzen, aber schon nach etwa zehn Jahren hatte ich begonnen, es als etwas zu spüren, was nicht bloß mich, sondern den Menschen anging. Später einmal habe ich mir das Wort ‚Vergegnung‘ zurechtgemacht, womit etwa das Verfehlen einer wirklichen Begegnung zwischen Menschen bezeichnet war.“¹

Aus dieser Erfahrung der Vergegnung hat Buber das Gegenteil entwickelt: seine Philosophie der Begegnung.

II. Der Schlüssel zum Verständnis: relationale Ontologie

Wie jeder Mensch hat auch Buber Entwicklungen durchgemacht, aber von Anfang an war er, wie andere in dieser Zeit auch, auf der Suche nach einem *Ganzen*, nach der *gesamten Wirklichkeit*, nach dem, was ihr zugrunde liegt und sie trägt, und in die das menschliche Dasein eingebettet ist. Herausgefordert war diese Suche durch die damals maßgebend werdenden empirischen Wissenschaften, die nur Ausschnitte der Wirklichkeit bearbeiten und sich auf Tatsachen beschränken, die sich berechnen und objektiv beweisen lassen. Diesen eingeschränkten Zugang zur Wirklichkeit nennt Buber später die „Ich-Es“-Beziehung, ein „Grundwort“, das „nie mit dem *ganzen Wesen* gesprochen werden“ kann.² Dem stellt er die „Ich-Du“-Beziehung gegenüber, denn wer in dieser Beziehung steht, „nimmt an einer Wirklichkeit teil, das heißt: an einem *Sein*, das nicht bloß in ihm und nicht bloß außer ihm ist“.³

Buber wertet die empirischen Wissenschaften, somit die Es-Welt nicht rundweg ab, denn diese sei für „das wissenschaftliche Ordnen der Natur von grundlegender Wichtigkeit“, solange daraus keine Weltanschauung gemacht werde.⁴ Auch Erfahrungen gehören für Buber zur Ich-

1 Buber, Martin (⁴1986): *Begegnung*, Autobiographische Fragmente, Heidelberg: Lambert Schneider, 9. Alle Zitate sind an die neue Rechtschreibung angepasst.

2 Buber, Martin (⁹1977), *Ich und Du*, Heidelberg: Lambert Schneider, 9; Hervorhebung SH.

3 Ebd., 76; Hervorhebung SH.

4 Ebd., 57f., 63; Buber, Martin (⁴1979): *Zwiesprache*, in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider, 154.

Es-Beziehung: „Der Mensch befährt die Fläche der Dinge [...]. Er holt sich aus ihnen ein Wissen um ihre Beschaffenheit [...]. Denn sie [die Erfahrungen] bringen ihm nur eine Welt zu, die aus Es und Es und Es, aus Er und Er und Sie und Sie besteht.“⁵ Auch die inneren Erfahrungen, Erleben und Gefühle, zählen für Buber zur Es-Welt.⁶ Er ist kein Dualist, der die Beziehungen von Ich-Es und Ich-Du in einen Gegensatz bringt. Beides gehöre zum Menschsein, das er „zwiefältig“ nennt, aber nicht zwiespältig, nicht gespalten.⁷ „Es gibt nicht zweierlei Menschen; aber es gibt die zwei Pole des Menschentums.“⁸

Voraussetzungen des Menschseins

Die gesamte Wirklichkeit, in der die Ich-Du-Beziehung gründet, geht für Buber aller Erfahrung voraus, ist zwar mit Gefühlen verbunden, die aber die Beziehung nicht ausmachen. Eine Ich-Du-Beziehung ist gegenseitig: „Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke.“ Durchgängig unterscheidet Buber diese wahre Beziehung als „Wesensakt“, den er auch Liebe nennen kann, von der Beziehung zur gefühlhaften Es-Welt: „Gefühle werden ‚gehabt‘, die Liebe geschieht. Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. [...] Die Liebe haftet dem Ich nicht an, so dass sie das

Du nur zum ‚Inhalt‘, zum Gegenstand hätte; sie ist zwischen Ich und Du.“⁹ Als Beispiel bringt Buber die Ehe, die zwar von Gefühlen begleitet wird, jedoch darin grundgelegt ist, „dass zwei Menschen einander das Du offenbaren“, für ihn das „metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe“.¹⁰

Viele Begriffe wie: gesamte Wirklichkeit, Wesensart, Sein und Ganzheit, eingeboren, potentiell oder aktualisiert, Metaphysik oder Ontologie lassen erkennen, dass der spätere Buber ontologisch denkt.¹¹ Der Begriff Ontologie geht auf das Griechische zurück und meint die Reflexion über den Grund alles in der Welt Seienden. Ontologische Aussagen beziehen sich nicht auf das, was der Mensch macht oder herstellt, auch nicht auf seine individuellen Eigenschaften, sondern auf das, was ihm von Natur aus zukommt und zu seinem Wesen gehört. Dabei geht es um das unsichtbare Sein als Quelle, aus dem alles Seiende (Existierende) hervorgeht, als Potential und Ermöglichungsgrund alles Seienden: Der Mensch bringt sich nicht selbst zum Dasein, sondern findet sich in der Welt vor. Dieses Sein hat keine empirische Ursache und lässt sich auch empirisch nicht fassen; es ist

5 Buber 1977 [Anm. 2], 11.

6 Ebd., 54.

7 Ebd., 9, 93.

8 Ebd., 78.

9 Ebd., 22f., 98.

10 Ebd., 57; Buber ist in seiner Begrifflichkeit nicht immer genau, denn „Faktum“ ist ein Terminus der empirischen Wissenschaften, während er hier etwas im Sein Grundgelegtes meint.

11 Buber verwendet die Begriffe Metaphysik (antike Tradition) und Ontologie (im 17. Jahrhundert entstanden) synonym, was auch möglich ist, denn beide beziehen sich auf die Lehre vom Seienden, das in einem Sein begründet ist.

eine vorausgesetzte Ganzheit, die aktiv-hervorbringend agiert und bestimmt, wie etwas in der Welt ist, und dazu gehören auch Pflanzen oder Tiere mit ihren unterschiedlichen Wesensarten.

Für den Menschen besteht das besondere Potential in der Sprache, in der er sich vorfindet; er stellt sie nicht her. Buber nennt eine Welt, in der die empirischen Wissenschaften herrschen, einen Alptraum,¹² weil Moleküle, Energien oder Korrelationen stumm sind, so dass kein Mensch mit ihnen sprechen kann. Die Sprachfähigkeit ist im Menschen angelegt und aktualisiert sich, indem Menschen miteinander reden. Deshalb nennt Buber die Ich-Du- sowie die Ich-Es-Beziehung *Grundworte*, auch wenn sich die Beziehungsformen unterscheiden: „Ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.“¹³

Der Mensch als Beziehungswesen

Bubers Denken liegt eine *relationale Ontologie* zugrunde. Denn für ihn ist dem Menschen das In-Beziehung-Stehen wesentlich „eingeboren“ und stellt keine Eigenschaft dar, die ein Mensch haben kann oder nicht. Daher lässt sich eine echte Beziehung auch nicht von Eigenschaften ableiten, von charakterlichen, von solchen des äußeren Aussehens oder der Herkunft, also nicht „von etwas“. Als Beziehungs-

wesen ist der Mensch mit allem verbunden: mit anderen Menschen, mit der Welt im Ganzen und jenem Urgrund, der alles hervorbringt: „Im Anfang ist die Beziehung“ als das ontologisch vorausgesetzte Potential, das sich in der Begegnung *zwischen* Ich und Du aktualisiert. Was sich in diesem „Zwischen“ ereignet, kann der Mensch nicht verfügen, denn das Du „begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden, aber dass ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens“. Dies bedeutet: Die Beziehung wird passiv empfangen; aber da Beziehung zu meinem Wesen gehört, kann die Begegnung nicht ohne mich geschehen.¹⁴

Freilich kann ein Mensch das in ihm angelegte Wesen auch verfehlen, indem er blind ist für seine Beschaffenheit. Buber unterscheidet die Begriffe Subjekt bzw. Individuum und Person. Das individuell-subjekthafte nennt er das „Eigenwesen“, das spricht: „So bin ich“, das in seinem „Sondersein“ danach sucht „so viel davon als es kann in Besitz zu nehmen“. Im heutigen Jargon gesagt: Das Eigenwesen betreibt ein „Styling“ seiner selbst. Aber „indem das Eigenwesen sich gegen andere absetzt, entfernt es sich vom Sein“, denn „all sein ausgedehntes und vielfältiges Sosein [...] kann ihm zu keiner Substanz [einem Beziehungswesen] verhelfen“. Im Unterschied dazu sagt die Person, ihrer Beschaffenheit eingedenk: „Ich bin“. Die Aufforderung „erkenne dich selbst“

¹² Ebd., 71.

¹³ Ebd., 35 f., 44.

¹⁴ Ebd., 36, 18.

meint, erkenne dich als unverfügbares Dasein in der Welt, somit als Person.¹⁵

Die echte Begegnung

Buber sieht eine echte Begegnung dann gegeben, wenn ein Mensch den anderen rückhaltlos annimmt und in seinem Dasein bestätigt, auch wenn beide verschiedene Ansichten vertreten: „Das echte Gespräch, somit jede Aktualisierung der Beziehung zwischen Menschen, bedeutet Akzeptation der Anderheit“, indem das „elementare Anderssein des Anderen“ von „Wesen zu Wesen“ bejaht wird. Dabei gehe es nicht darum, die je eigene Überzeugung preiszugeben, auch nicht darum, dem Anderen „meine eigene ‚Richtigkeit‘ einzupropfen“, sondern darum, im Anderen das Du zu erkennen, dem ein Ich in einem gemeinsamen Menschsein verbunden ist.¹⁶ Daraus folgt für Buber eine Haltung, die unbefangen erwartet, „was sich ihm darbieten wird“, das er empfangen kann.¹⁷ Dies nennt Buber ein „Innewerden“, die ontologisch begründete „personale Vergewärtigung“, durch die „ich und der andere von einer gemeinsamen Lebenssituation umschlossen sind und etwa der Schmerz, den ich ihm zufüge, in mir selbst aufzuckt“.¹⁸

III. Sigmund Freud und die Psychoanalyse

Buber wirft Freud (1856–1939) eine „Verseelung der Welt“ vor, denn „damit wäre die Welt nur etwas in mir, womit ich mich wohl befassen kann, wie mit anderen Dingen in mir, zu dem ich aber nicht rechtmäßig, nicht in voller Wahrheit Du sagen kann“.¹⁹ Er setzt dagegen, die Seele sei „aus der Beziehung zu verstehen zwischen Mensch und Welt, [...] zwischen Mensch und dem Sein, [...] das nicht in der welthaften Erscheinung aufgeht“.²⁰ Unter „Welt“ versteht Buber, wie er selbst vermerkt, das Sein, und davon unterscheidet er, was in der Welt empirisch in Erscheinung tritt. Nur Letzteres sei Gegenstand der Psychoanalyse, welche die Innenwelt beobachte: körperliche Triebe und Gefühle wie Begehren und Aggression, Wunschbilder und Idealvorstellungen. Alles das fällt für Buber unter die Ich-Es-Beziehung, der er ihr eigenes Recht zubilligt. Er lehnt daher nicht ab, sich damit zu befassen, kritisiert aber die Beschränkung darauf, die dem Menschen in der Ganzheit seines Seins nicht gerecht werde.

Bubers Sicht auf Freud trifft einerseits zu, denn dieser versteht sich als Natur-

15 Ebd., 77 f.

16 Buber, Martin (2008), Werkausgabe, Bd. 10, Gütersloh: Verlagshaus, 50–52.

17 Buber 1979 [Anm. 4], 150 f.

18 Das ist für Buber weit mehr als das Gefühl der Empathie; Buber 2008 [Anm. 16], 51 f., 98.

19 Ebd., 29. Zu den psychologischen Konzepten vgl. Heine, Susanne (2005), Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

20 Mit dem Konzept der Objektbeziehungstheorie, die vom Menschen als Beziehungswesen ausgeht, hat sich Buber nicht befasst; vgl. Heine, Susanne (2007), In Beziehung zur Welt im Ganzen, in: Seelsorge und Psychoanalyse, Isabelle Noth, Christoph Morgenthaler (Hg.), Stuttgart: Kohlhammer, 108–121.

wissenschaftler, denkt empirisch und will erheben, was sich beobachtend erfassen lässt. Andererseits steht neben Freuds Triebtheorie eine zwischenmenschliche Beziehungstheorie, die davon ausgeht, dass der Mensch nicht in der Vereinzelung existieren kann und daher auf andere Rücksicht nehmen müsse.²¹ Daher sei es notwendig, die Leidenschaften zu zügeln, und das gesamte Werk Freuds steht unter dem Anspruch des Triebverzichts zugunsten höherer geistiger Prozesse, da Menschen einander auch Helfer sein können und sollen. Den Menschen als ein Wesen zu sehen, das in Beziehung zu anderen steht, ist aber eine philosophisch-ontologische Sicht und keine empirische. Bei Freud zeigt sich ein „Schwanken zwischen der Sprache des Geistes und der Sprache des Körpers“, des Philosophischen und des Empirischen,²² das freilich nimmt Buber nicht wahr.

Die Aufgabe des Triebverzichts kommt nach Freud dem „Ich“ zu, das auch bei Buber eine zentrale Rolle spielt. Freud beruft sich vielfach auf den Philosophen Platon und bringt das Ich mit dem zusammen, „was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann“.²³ Er spricht vom „Pri-

mat der Intelligenz“ als „psychologischem Ideal“²⁴ sowie vom „Fortschritt in der Geistigkeit“, die darin besteht, „dass man gegen die direkte Sinneswahrnehmung zu Gunsten der sogenannten höheren intellektuellen Prozesse entscheidet“.²⁵ Nun bildet die „Sinneswahrnehmung“ die Basis der empirischen Wissenschaften, aber dem stellt Freud hier und an vielen anderen Stellen seines Werkes die Vernunft gegenüber.

Die Vernunft lässt sich jedoch nicht empirisch erheben; sie muss als zum Sein des Menschen gehörig vorausgesetzt werden. Auch hier zeigt sich, dass Freud nicht ohne Ontologie auskommt, wie auch aus seiner Selbstdarstellung von 1935 hervorgeht: Schon früh habe ihn „eine Art von Wissbegierde“ bewegt, die sich „mehr auf menschliche Verhältnisse als auf natürliche Objekte bezog“, und: „Frühzeitige Vertiefung in die biblische Geschichte, kaum dass ich die Kunst des Lesens erlernt hatte, hat, wie ich viel später erkannte, die Richtung meines Interesses nachhaltig bestimmt.“²⁶

Schuld und Schuldgefühl

Nun besteht kein Zweifel daran, dass Freud darauf bedacht war, alles empirisch zu erklären. Daher konnte er die ontologi-

21 Freud, Sigmund (1982): Die Zukunft einer Illusion (1927), Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt a. M.: Fischer, 140. Auch die damals wie heute verbreitete Kritik an der Psychoanalyse, sie habe nur die menschlichen Triebe und deren Befriedigung im Sinn, widerspricht Freuds Intention.

22 Diese Diagnose stammt von der Philosophin Cavell, Marcia (1997): Freud und die analytische Philosophie des Geistes, Stuttgart: Klett-Cotta, 15.

23 Freud, Sigmund (1982): Das Ich und das Es (1923), Studienausgabe, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Fischer, 293 f.

24 Freud 1927 [Anm. 21], 181.

25 Freud, Sigmund (1982): Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939), Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt a. M.: Fischer, 562 f.

26 Freud, Sigmund (1993): Selbstdarstellung (1935), in: Ilse Grubrich-Simitis (Hg.), Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse, Frankfurt a. M.: Fischer, 40.

schen Implikationen seines eigenen Denkens nicht als solche wahrnehmen und ausdrücklich benennen. In der Folge stehen empirische und ontologische Aussagen unverbunden nebeneinander, und das macht sein Werk so missverständlich.²⁷ Das gilt auch für das Thema der Schuld. Buber wirft Freud vor, von einer Schuld abzusehen, die in einer bewussten Schuld tat besteht, „wenn jemand eine Ordnung der Menschenwelt verletzt, deren Grundlagen er wesensmäßig als die des ihm und allen gemeinsamen menschlichen Daseins kennt und anerkennt“. Die Psychoanalyse hingegen kenne keine solche „Existentialschuld“, sondern befasse sich lediglich mit dem neurotischen Schuldgefühl, das der Verdrängung eines erzwungenen frühkindlichen Triebverzichts entstamme. Die Therapie habe daher die Aufgabe, die Verdrängung aufzulösen und das Schuldgefühl hinwegzuräumen, nehme aber damit dem Menschen die Möglichkeit, durch Sühne „das Wesen zu werden, zu dem dieses Geschöpf seinen höchsten Anlagen nach bestimmt war“.²⁸

Die von Buber wiedergegebenen Aussagen Freuds über das Schuldgefühl lassen sich in dessen Schriften ohne weiteres finden. Aber auch in Bezug auf die Schuld schwankt Freud zwischen empirischen und ontologischen Aussagen. Er

hat nicht nur die Kindheit im Blick, sondern führt Schuld auf Konflikte in den menschlichen Beziehungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zurück,²⁹ und sieht darin ebenfalls die Zerstörung der menschlichen Ordnung, wie politische Kämpfe und Weltkriege zeigen, die er hintanhaltet will.³⁰ Die aus der Aggression erwachsenden Schuldgefühle sind für ihn daher notwendig, weil sie den Menschen davon abhalten, sich als gewalttätiger „Übermensch“³¹ zu gebärden, und wer sich so gebärdet, setzt auch reale schuldhaftige Taten. Für Freud bildet sich aus den Schuldgefühlen das Gewissen heraus, und das ist der Punkt, an dem er wiederum nach einer empirischen Erklärung für etwas sucht, das als zum Wesen des Menschen gehörig nur vorausgesetzt werden kann.

Dass die Psychoanalyse das Schuldgefühl lediglich hinwegräumen wolle, wie Buber meint, lässt sich jedenfalls bei Freud nicht belegen. Für Freud wird das Schuldgefühl nur durch ein Übermaß pathologisch.

27 In seinen letzten Jahren hatte Freud sich vorgenommen, den Schwerpunkt auf die Beziehung zwischen den Menschen zu legen, wie aus handschriftlichen Notizen hervorgeht, die er nicht mehr ausarbeiten konnte, in: Ilse Grubrich-Simitis (1991): Freuds Moses-Studie als Tagtraum, Weinheim: Internationale Psychoanalyse, 16.

28 Buber 2008 [Anm. 16], 132, 130, 135.

29 Freud, Sigmund (1982): Das Unbehagen in der Kultur (1930), Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt a. M.: Fischer, 251, 265.

30 Vgl. Freud, Sigmund (1982): Zeitgemäßes über Krieg und Tod (1915), Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt a. M.: Fischer.

31 Das ist eine kritische Anspielung auf den Philosophen Friedrich Nietzsche, der einen solchen Übermenschen für die Zukunft erwartete: Freud, Sigmund (1982), Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt a. M.: Fischer, 115.

IV. Carl Gustav Jung und die analytische Psychologie

Von Freud unterscheidet sich das Konzept von Jung (1875–1961), das Buber rundweg ablehnt und dabei mit seiner Kritik immer ins Schwarze trifft. Denn Buber und Jung bewegen sich beide in einem ontologischen Denkhorizont, freilich auf ganz unterschiedliche Weise. Während Buber eine relationale Ontologie vertritt, für die der Mensch von Natur aus ein Beziehungswesen darstellt, lässt sich Jungs Konzept als eine Naturontologie bezeichnen, welcher der Mensch unterworfen ist. Da sich Jung eingehend mit Religion beschäftigt hat, spielt diese auch im Disput mit Buber eine gewichtige Rolle.

Jung polemisiert, wie Buber, gegen die empirischen Wissenschaften, aber aus einer anderen Perspektive. Auch für ihn ist die Natur kein Gegenstand empirischer Analyse, aber eine vom Menschen unabhängig wirkende, initiative und selbsttätige Energie, die von sich aus in allen Individuen tätig ist und diese zur Vollendung führe. Jung geht von einem „kollektiven Unbewussten“ im Menschen aus, in dem die Natur als energetisches Potential wirke; er nennt das die „unbewusste Selbstregulierung“ der Gesamtpsyche.³² Dieses Unbewusste sei bei allen Menschen vorhanden, gehöre also zum Wesen des Menschen, und verführe über eine archetypische Struktur, die Jung „von jeder bewussten Absicht unbe-

einflusste Naturprodukte“ nennt. Das Zentrum dieses Unbewussten bilde das „Selbst“ im ausdrücklichen Unterschied zum „Ich“, da das Selbst eine Ganzheit sei, die alles, auch das Ich-Bewusstsein umfasse.³³

Ethische Fragen der Unterscheidung von „Gut und Böse“ werden für Jung ebenfalls autonom vom Unbewussten geregelt, in dem alle Gegensätze in einer Polarität vereinigt seien. Deshalb dürfe das Ich sich nicht verselbständigen und Moralprobleme nicht mit der Vernunft lösen wollen. „Schuld“ bedeutet für Jung die Abspaltung des Bewusstseins vom natürlichen Urgrund des Unbewussten, denn dadurch werde das natürliche Gleichgewicht gestört, auf das die Natur selbst bedacht sei; „gut“ sei dieses Gleichgewicht selbst.³⁴ Denn bei aller scheinbaren Unordnung walte in der Natur eine „geheime Ordnung“.³⁵ Im Falle einer Störung aktualisiere sich die unbewusste archetypische Struktur in der Gestalt von archetypischen Bildern, vornehmlich in Träumen, die Botschaften an das Ich schicken.³⁶ Ist das Ich in einen ausweglosen Konflikt verstrickt, solle es dem Selbst die Führung überlassen, andernfalls werde es mit einer „Urgewalt“ zur Integration in das Selbst gezwungen.³⁷

32 Jung, C. G. (1991): Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (1928), Studienausgabe, München: DTV, 63.

33 Jung, C. G. (1993): Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (1934), Studienausgabe, München: DTV, 51.

34 Jung, C. G. (1974): Gut und Böse in der analytischen Psychologie (1959), in: GW 10, Olten-Freiburg: Walter, 28, 502.

35 Jung 1934 [Anm. 33], 34.

36 Jung 1928 [Anm. 32], 100, 124.

37 Jung, C. G. (1991): Psychologie und Religion (1940), Studienausgabe, München: DTV, 88.

Gott und das Göttliche

Wenn Jung nun von Gott spricht, meint er immer jene ontologisch fundierte, sich aktualisierende Energetik als unbewusste Natur des Menschen, die er aufgrund ihrer Eigendynamik und Mächtigkeit göttlich nennt: „Diejenige psychologische Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als ‚Gott‘, weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der Gott genannt wird.“ Auf den Vorwurf, er vergöttliche die menschliche Seele, antwortet Jung, es sei Seele selbst, die von sich aus Gottesbilder produziere. Der „Platz der Gottheit“ scheint für Jung durch „die Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden“.³⁸

Obwohl im Konzept von Jung der ontologische Denkhorizont dominiert und sich schon an der einschlägigen Begrifflichkeit unschwer erkennen lässt, will sich Jung als Empiriker verstehen. Er nennt die Archetypen eine „empirische Angelegenheit“³⁹ und betont: „Ich bin kein Philosoph, sondern ein bloßer Empiriker.“⁴⁰ Buber, selbst dem ontologischen Paradigma verbunden, lässt sich freilich von solchen Aussagen nicht täuschen. Wenn Jung vermerkt, Gott als „Funktion des Unbewussten“ sei „eine

nur innerhalb der Grenzen der Psychologie gültige These“, dann durchschaut Buber, dass dem bei Jung nicht so ist. Denn diese These, so Buber, „wird der ‚orthodoxen Auffassung‘ gegenübergestellt, wonach Gott ‚für sich existiert‘, was psychologisch bedeute, ‚dass man sich der Tatsache, dass die göttliche Wirkung dem eigenen Inneren entspringt, nicht bewusst ist““. Immer wieder verweist Buber auf den grundlegenden Widerspruch: Jung meint, „die Psychologie müsse sich davor hüten, sie ‚durch metaphysische Behauptungen oder sonstige Glaubensbekenntnisse zu überschreiten‘. Im äußersten Widerspruch dazu wird hier die Psychologie die einzige zulässige Metaphysik; zugleich soll sie aber empirische Wissenschaft bleiben; beides zusammen ist aber unmöglich“.⁴¹

Gegenüber einer solchen Art von Naturontologie grenzt sich Buber mit seiner relationalen Ontologie ab: „Denn das innere Wachstum des Selbst vollzieht sich nicht, wie man heute gern meint, aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selber, sondern aus dem zwischen dem Einen und dem Anderen, unter Menschen also vornehmlich aus der Gegenseitigkeit der Vergegenwärtigung – aus dem Vergegenwärtigen des anderen Selbst und dem sich in seinem Selbst vom anderen Vergegenwärtigtwissen“, somit in der Gegenseitigkeit von Akzeptation und Bejahung.⁴² Buber nennt das die „zwischen den miteinander kommunizierenden Personen bestehende Seinsart, die wir weder der Psyche noch der

38 Ebd., 84 f.

39 Jung, C. G. (1993): Der Begriff des kollektiven Unbewussten, Studienausgabe, München: DTV, 47.

40 Jung, C. G. (1967): Geist und Leben (1926), in: GW 8, Zürich: Rascher, 364. Dazu steht sein Eingeständnis in Widerspruch: „Ich kann es kaum verschleiern, dass wir Psychotherapeuten eigentlich Philosophen [...] sein sollten oder vielmehr, dass wir es schon sind“: Jung, C. G. (1958): Psychotherapie und Weltanschauung (1943), in: GW 16, Zürich: Rascher, 85.

41 Buber 2008 [Anm. 16], 10, 76 f.

42 Ebd., 52.

Physis zuzuordnen vermögen“.⁴³ Zu dieser Seinsart gehört für ihn auch das Gewissen, das einem Menschen die Unterscheidung von Rechtem und Unrechtem signalisiert.⁴⁴ Auch Buber spricht von einer Aktualisierung des Wesens, aber für ihn aktualisiert sich keine unbewusste natürliche Energie, sondern die Person in ihrer Bestimmung, in der „das Rechte in einer einmaligen und einzigartig personhaften Weise angelegt ist“. Aufgrund seines völlig anderen Verständnisses vom Menschen weist Buber auch das Jungsche Verständnis von Religion zurück, von der es bei Jung heißt, „sie ‚sei eine lebendige Beziehung zu den seelischen Vorgängen, die nicht vom Bewusstsein abhängen““, und damit „nicht eine Beziehung zu einem urselbständigen Sein oder Wesen, das [...] stets transzendent bleibt, genauer: [...] nicht die Beziehung eines Ich zu einem Du“.⁴⁵ Für Buber hingegen ist die Ich-Du-Beziehung auch für die Beziehung zu Gott grundlegend.

V. Carl R. Rogers und die Humanistische Psychologie

Buber und Rogers (1902–1987) haben einander 1957 zu einem öffentlichen Gespräch getroffen, das insofern interessant ist, als es beiden um Begegnung und Beziehung geht. Damit scheint Buber Rogers näher zu sein als Freud oder Jung. Rogers,

der Therapeut, der als Begründer der personenzentrierten Gesprächsführung gilt, steht mit seinem Konzept, ähnlich wie Jung, in einem naturalistischen ontologischen Denkhorizont, da er in jedem Organismus ein Potential am Werk sieht, das von sich aus zur „Erhaltung, Entfaltung und Reproduktion des Selbst“ tendiert.⁴⁶ Er spricht von Selbstverwirklichungstendenz oder Selbstaktualisierung, die aber durch äußere Einflüsse gehemmt und deformiert werden könne. Rogers kann auch vom „Trieb zur Selbstvervollkommnung“ sprechen als der „Urnatur des Prozesses, den wir Leben nennen“. Für Rogers kommt dem Bewusstsein eine wichtige, aber nur kleine Rolle zu als „die winzige Spitze einer riesigen Pyramide nichtbewusster organismischer Existenz“. Rogers meint zu beobachten, dass besonders in der therapeutischen Beziehung „von allem, was ich tue, eine heilende Wirkung auszugehen scheint, wenn ich meinem inneren, intuitiven Selbst am nächsten bin“: „Es ist, als habe meine Seele Fühler ausgestreckt und die Seele des anderen berührt.“

In dem Gespräch mit Buber fragt Rogers, ob sein therapeutisches Konzept etwas mit dem zu tun habe, was Buber die Ich-Du-Beziehung nennt. Buber jedoch verneint, denn er erkennt, dass Rogers Individuum meint, wenn er von Person spricht. Wie oben bereits ausgeführt, unterscheidet Buber zwischen Individuum und Person und antwortet Rogers: „Sie sprechen von Personen, und das Konzept

43 Ebd., 125.

44 Ebd., 81.

45 Ebd., 75.

46 Rogers, Carl R. (31987): Der neue Mensch, Stuttgart: Klett-Cotta; alle Zitate von Rogers aus Kapitel 3.

‚Person‘ scheint dem Konzept ‚Individuum‘ sehr nahe zu sein. Ich denke, es ist ratsam, zwischen den beiden zu unterscheiden. Ein Individuum ist nur eine bestimmte Einzigartigkeit eines menschlichen Wesens. Und wenn es kann, kann es sich entwickeln [...]. Er kann mehr und mehr und mehr zum Individuum werden, ohne mehr und mehr *zum Mensch* zu werden. Ich kenne viele Beispiele von Menschen, die sehr individuell wurden, sehr abgehoben von den anderen, sehr entwickelt in ihrem *So-und-so-Sein*, ohne dabei auch nur ein wenig davon zu sein, was ich Mensch nenne. [...] Aber Person [...] ist nur ein Individuum, das wirklich mit der Welt lebt. Und ‚mit der Welt‘ meine ich nicht *auf* der Welt, sondern einfach in *wirklichem Kontakt*, in *echter Wechselseitigkeit* der Welt in allen Punkten, in welchen die Welt den Menschen treffen kann. [...] ich bin *gegen* Individuen und *für* Personen.“⁴⁷ Damit will Buber sagen, dass er auch bei Rogers das Du vermisst, an dem das Ich zum Ich wird und das Du zum Du.

Rogers widerspricht und schildert, worum es ihm in der Therapie geht, nämlich den Klienten zu verstehen: „Was für eine Person bist du [...] hinter all diesen Masken, die du im wirklichen Leben trägst?“ Er betont sein „Verlangen“, in der Therapie einer Person zu begegnen, sein Gefühl, dieser nahe zu sein. Aber Verlangen, Bedürfnis, Gefühle gehören für Buber der Ich-Es-Beziehung an, der er die „echte Situation“ gegenüberstellt, die gemeinsame Lebenssituation, die beide

umschließt und das möglich macht, was er Vergegenwärtigung nennt. Eine therapeutische Situation schließe Vergegenwärtigung jedoch grundsätzlich aus; daher sagt er zu Rogers: „Sie beide schauen, wie Sie es gerade sagten, sich *seine* Erfahrung an [des Klienten]. Weder Sie noch er betrachten *Ihre* Erfahrung.“ Anders gesagt: „Sie [Rogers] sind zur selben Zeit auf Ihrer und auf seiner Seite. [...] Er [der Klient] kann nur dort sein, wo er ist“, weil er Hilfe sucht.⁴⁸ In einer solchen Situation könne sich keine Vergegenwärtigung zwischen Ich und Du ereignen, in welcher der Klient die gemeinsame Situation von der Gegenseite aus erfasst, nämlich von der Seite des Therapeuten.

Rogers kann Buber nicht verstehen, weil ihm aufgrund seiner naturalistischen Ontologie die relationale nicht zugänglich ist. Zwar spricht auch Rogers von Begegnung, davon, eine Person zu akzeptieren, wie sie ist, wodurch dann das Potential, die „vorwärtstreibenden Prozesse des Lebens selbst überhand“ nehmen. Für Buber aber nehmen keine vorwärtstreibenden Prozesse von selbst überhand, sondern kann etwas erwachsen „durch Begegnung, durch existentielle Kommunikation zwischen einem Seienden und einem Werden-könnenden“. Das Gespräch zwischen Rogers und Buber ist ein Beispiel dafür, dass dieselben Begriffe innerhalb unterschiedlicher Denkhorizonte verschiedene Bedeutungen haben. Daher sind die bei-

47 Buber 2008 [Anm. 16], 258; Hervorhebungen im Text.

48 Ebd., 249, 243 f.; Hervorhebungen im Text.

den einander alles andere als nahe, wie zuweilen angenommen wird.⁴⁹

VI. Gott und Mensch

Entgegen der verbreiteten Vorstellung, der Mensch stehe im Mittelpunkt, mache Erfahrungen, sei aktiv, schaffe seine Welt, stelle Beziehungen her, Sorge für ein gutes mitmenschliches Klima, nimmt Buber eine andere Perspektive ein, die des „Betrachters“. Dieser „erwartet unbefangen, was sich ihm darbieten wird“, etwa ein Mensch, der mir „begegnet, an dem mir etwas, was ich gar nicht gegenständlich zu erfassen vermag, ‚etwas sagt‘“. Nicht er oder sie sagt etwas, sondern: „es sagt“; „leben heißt angedet werden“, und das könne auch durch ein Tier geschehen, „ein Gewächs, einen Stein“. Die „Zeichen der Anrede“ sind für Buber nichts Außergewöhnliches; alles kann Anrede sein, denn es ist die „jedem Menschen anvertraute Schöpfung“, in der „uns die Zeichen der Anrede gegeben“ sind. Für Buber kommt es darauf an, dass ich rückhaltlos „annehme“ und antwor-

te.⁵⁰ Eine solche Wahrnehmungsweise, die Buber mit „innewerden“ benennt, hat mit einer aktiven Aufgeschlossenheit zu tun, mit Erwarten und Empfangen.

Erst Gott, dann der Mensch

Für Buber gibt es nur eine Welt und eine Wirklichkeit, die in der Beziehung ihren Bestand hat: „Im Anfang ist die Beziehung“.⁵¹ In seinen Ausführungen über das Wesen des Menschen spricht er selten von Gott, denn er weiß, dass in der Welt der Tatsachen Gott keinen Platz hat. So versucht er zunächst, die zur Weltanschauung gewordene Es-Welt einer empirischen Sichtweise durch seinen ontologischen Zugang zu erschüttern, muss aber erleben, dass selbst für diejenigen, die ihm darin zustimmen, damit kein Weg zu Gott geebnet ist. Für Buber war es zuerst die konkrete Begegnung mit der Welt der frommen Chassidim und die Beschäftigung mit diesem bestimmten Glauben, die ihm, dem Juden, Gott als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zur Gewissheit werden ließen. Und dann, im Lichte dieser Begegnung hat Buber das Wesen des Menschen als Geschöpf in Beziehung erkannt und daraus seine Philosophie der Begegnung entwickelt. Dieser Weg lässt sich nicht umkehren, denn über das unverfügte Dasein des Menschen als sprachlich verfasstes Beziehungswesen, durch „jedes uns gegenwärtig Werdende“ lässt sich zwar „an den Saum des ewigen Du“ hinblicken,⁵² aber damit hat Gott noch

49 Ebd., 255–257. Eine enge Verbindung hingegen zeigt sich zwischen Buber und dem Psychiater Jakob Levy Moreno (1889–1974), der das Psychodrama und die Gruppentherapie entwickelt hat, die auf der Grundlage der unmittelbaren Begegnung stehen, die auch für Buber eine zentrale Rolle spielt. Beide kannten einander, publizierten in der von Moreno herausgegebenen Zeitschrift „Daimon“, und verwenden sehr ähnliche Formulierungen, so dass die Frage aufkam, wer wen beeinflusst hat; vgl. Waldl, Robert (2006): Begegnung – J. L. Morenos Beitrag zu Martin Bubers dialogischer Philosophie, Dissertation Universität Wien: www.waldl.com/downloads/Moreno_Buber.pdf (15.09.2015).

50 Buber 1979 [Anm. 4], 150–153, 141.

51 Buber 1977 [Anm. 2], 36.

52 Ebd., 13, 120.

nicht in der Gewissheit des Herzens Wohnung genommen. Damit sich dies ereignen kann, braucht es die konkrete Begegnung und die geistige Auseinandersetzung mit einem geschichtlich vermittelten bestimmten Glauben, der dann auch dem Menschen zur Erkenntnis seiner selbst verhilft.

Gemeinsam auf das Empfangen warten

Nun hat jeder bestimmte Glaube unterschiedliche Glaubensinhalte, die, so der Einwand, eine dialogische Verständigung unmöglich machen. Buber antwortet darauf mit einem Bekenntnis aus seiner persönlichen Gewissheit, in poetischer Sprache: Das Wort Gottes sei nicht „so unter die Menschen niedergegangen, dass es eindeutig erkannt werden könne und also ausschließlich vertreten werden müsse“, sondern „das Wort Gottes fährt vor meinen Augen nieder wie ein fallender Stern, von dessen Feuer der

Meteorstein zeugen wird, [...] und ich selber kann nur das Licht bezeugen, nicht aber den Stein hervorholen und sagen: Das ist es“.

Schlimmer noch, Menschen haben sich immer wieder auch Gott gefügig gemacht, weshalb Buber es „das beladendste aller Menschenworte“ nennt: „Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. [...] Die Geschlechter der Menschen mit ihren Religionsparteierungen haben das Wort zerrissen; sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben; es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut. [...] sie morden einander und sagen ‚im Namen Gottes‘.“ Dennoch will Buber das Wort „Gott“ nicht preisgeben, denn „wenn aller Wahn und Trug zerfällt, wenn sie [...] nicht mehr ‚Er, Er‘ sagen, sondern ‚Du, Du‘ seufzen, [...] ist es nicht eben doch der wirkliche Gott, den sie alle anrufen, der eine Lebendige, der Gott der Menschenkinder“?!⁵³ ■

⁵³ Buber 1986 [Anm. 1], 68 f.

Zusammenfassung

Das Konzept der Ich-Du-Beziehung als grundlegende Verfasstheit des Menschen distanziiert Martin Buber von den genannten psychologischen Konzepten, und gibt ihm die Freiheit, von Gott zu sprechen. Daher ist für ihn die Zeit „echter Religionsgespräche“ gekommen, wo die Partner in „echter Zwiesprache, von Gewissheit zu Gewissheit“, von „aufgeschlossener Person zu aufgeschlossener Person“ zu einer Gemeinschaft finden; aber „nicht die eines angeblich in allen Religionen aufgefundenen gleichen Glaubensinhalts“, sondern eine Gemeinschaft, in der sich die überlieferten Worte „in unserem menschlichen Einanderzugewandtsein“ ausdeuten. Das ist für Buber die gemeinsame Situation „der Bangnis und der Erwartung“ von etwas, das von Menschen nicht hergestellt, nicht von etwas abgeleitet, aber empfangen werden kann.⁵⁴

⁵⁴ Buber 1979 [Anm. 4], 148 f.

Lernen und Bildung.

Aspekte anthropologisch-pädagogischer Grundfragen und Antwortversuche von Paul Tillich und Martin Buber

Paul Tillich und Martin Buber regen dazu an, die anthropologisch grundlegende Kategorie der Beziehung in das Zentrum pädagogischen Nachdenkens zu rücken. Was bedeutet das für die Religionspädagogik? Die Beantwortung dieser Frage erfordert auch eine theologische Reflexion des Beziehungsgedankens.

Von **Wilhelm Schwendemann**

1. Einleitung

Im Folgenden möchte ich die grundsätzliche Beziehung zwischen LehrerInnen und SchülerInnen im Horizont wesentlicher theologischer Überlegungen bedenken und beziehe mich dabei auf den evangelischen Theologen Paul Tillich¹ und den jüdischen Philosophen Martin Buber², weil beide das Bedenken von „Beziehung“ eint und *Beziehung* die Grundkategorie der Religionspädagogik darstellt.³ Die „pädagogische Beziehung zwischen Lernenden und Lehrenden“ zielt auf den Kern der Pädagogik und begrenzt den Raum, der hier von Bedeutung ist⁴; Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene brauchen Menschen, die für sie Zeit auf-

wenden und ihnen Vertrauen schenken.⁵ Wie Reinhold Boschki ausgeführt hat, ist „Beziehung“, neben „Dialog“ und „Kommunikation“ ein für die Religionspädagogik wesentlicher Begriff. Deswegen ist „Beziehung“ als Qualifikation des Lehrer-Schüler-Verhältnisses im gebrauchten Sinn weder neutral, noch objektiv, noch ausbalanciert, sondern im Gegenteil emotional gefärbt, nicht symmetrisch und zudem höchst reflexiv, weil sie sofort Haltungen in den Blick nimmt. Buber schreibt hierzu: „Der philosophische Anthropolog aber muß nicht weniger als seine leibhafte Ganzheit, sein konkretes Selbst einsetzen. Und mehr noch. Es genügt nicht, wenn er sein Selbst als *Objekt* des Erkennens einsetzt. Die *Ganzheit* der Person und durch sie die Ganzheit des *Menschen* erkennen kann er erst dann, wenn er seine *Subjektivität* nicht draußen läßt und nicht unberührter Betrachter bleibt.“⁶

Sowohl Paul Tillich als auch Martin Buber reflektieren *Beziehung* einerseits innerhalb eines pädagogischen bzw. seelsorglichen Referenzrahmens und andererseits auch auf der Folie einer umfassenden Beziehung, nämlich zwischen Mensch und Gott. In Tillichs Ansatz werden Philosophie und Theologie auf den gleichen sprachlichen Referenzrahmen geworfen, d. h. Fragen nach der Wirklichkeit als einem Ganzen zu stellen, bzw. die Gestalten des Seins zu befragen. Auch Gott muss sich sprachlich in dieser Wirklich-

- 1 Vgl. Kaloudis, Anke (2012): „Auf der Grenze“ – Religionsdidaktik in religionsphilosophischer Perspektive. Unterrichtspraktische Überlegungen zur Anthropologie in der gymnasialen Oberstufe mit Paul Tillich. Zugl.: Kassel, Univ., Diss., 2012. Kassel: Kassel Univ. Press (Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie, Bd. 19); Schüßler, Werner (2009): „Was uns unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs. 3., erw. und veränd. Aufl. Berlin, Münster: Lit (Tillich-Studien, Bd. 1); Tillich, Paul (1962): Auf der Grenze. Aus d. Lebenswerk. Stuttgart: Evang. Verl.-Werk; Tillich, Paul (2015): Der Mut zum Sein. 2. Aufl., Neuausg. Berlin, München, Boston, Mass.: De Gruyter (De-Gruyter-Texte).
- 2 Vgl. Buber, Martin (1998): Reden über Erziehung. Nachdr. der Erstausg. 1953, 9. Aufl. Gerlingen: Schneider im Bleicher-Verl.
- 3 Vgl. Boschki, Reinhold (2003): „Beziehung“ als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik. Univ., Habil.-Schr.-Tübingen, 2003. Ostfildern: Schwabenverlag (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen, 13), S. 175 ff.
- 4 Giesecke, Hermann (1997a): Einführung in die Pädagogik. 4. Aufl. der Neuausg. Weinheim u. a.: Juventa-Verlag, S. 16 ff.

5 Vgl. Boschki 2003, S. 175.

6 Vgl. Buber, Martin (2007): Das Problem des Menschen. 7. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 20.

keit nähern lassen, ohne Bestandteil dieser Wirklichkeit zu sein: „Sonst könnten wir ihm nicht begegnen, und es könnte uns nichts angehen. Es kann natürlich nicht ein Ding neben anderen Dingen sein, denn dann würde es uns nicht unendlich angehen. Es muß der Grund unseres Sein sein, das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet, die letzte und unbedingte Macht des Seins. Aber die Macht des Seins, sein unendlicher Grund oder das ‚Sein-Selbst‘ drückt sich in der Gestalt des Seins aus.“⁷ Tillich und Buber denken über den biblischen Gott in Beziehung nach und versuchen die Qualität dieser Beziehung herauszuarbeiten und z. B. für die pädagogische Arbeit bzw. pädagogische Beziehung zwischen Lernenden und Lehrenden fruchtbar zu machen. Paul Tillich schreibt: „Kann Gott in Beziehung sein? Und wenn ja, in welcher Beziehung? Gott als das Sein-selbst ist der Grund jeder Beziehung. In seinem Leben sind alle Beziehungen gegenwärtig jenseits der Unterscheidung von Potenz und Akt. Aber sie sind nicht Beziehungen Gottes zu etwas außer ihm. Sie sind die inneren Beziehungen des göttlichen Lebens. Diese inneren Beziehungen sind natürlich nicht bedingt durch die Aktualisierung der endlichen Freiheit.“⁸ Die Beziehung Gottes zum Menschen ist nun so angelegt, dass Gott einerseits zum Objekt menschlichen Erkennens, Glaubens und auch Handelns wird, andererseits Gott der

Souverän, das Subjekt dieser Beziehung in jeglicher Hinsicht bleibt.

Lernen und Bildungserwerb setzen vertrauensvolle, gelingende und zeitintensive Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden voraus und fokussieren zugleich eine anthropologische Grundfrage, nämlich ob der lernende Mensch im Prozess des Lernens und des Bildungserwerbs zu sich selbst komme. In der neueren evangelischen Theologie hat Paul Tillich eine sogenannte Methode der Korrelation entwickelt, die die Beziehung zwischen Gott und Mensch – in einem religiösen und auch religionspädagogischen Sinn – in das Zentrum theologisch-anthropologischen Nachdenkens rückt. Buber diskutiert in seinem Buch „Das Problem des Menschen“ genau diese Fragestellung. Buber will in diesem Werk die Erkenntnis des dialogischen Prinzips darlegen. Die Schrift ist die Ausarbeitung eines Kollegs an der hebräischen Universität von 1938 in Jerusalem; die hebräische Buchausgabe erfolgte 1942, die englische 1947. Im Folgenden werde ich zuerst die Begriffe Lernen und Bildung klären, danach die Tillichsche Grundfrage diskutieren, Bubers Antworten skizzieren und zum Schluss ein Fazit ziehen.

2. Lernen und Bildung

Lernende und Lehrende sind in einem gemeinsamen Interaktionsprozess immer beides, nämlich immer in beiden Rollen, sofern man unter Lernen den Austausch auf Augenhöhe mit einschließt. Wenn wir uns auf die Lern-Definition des Erzie-

7 Tillich, Paul (1956): Systematische Theologie. Band 1 (abgekürzt: Syst. Theol. I). 2., überarb. Aufl. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, S. 29.

8 Syst. Theol. I, a. a. O., S. 318.

hungswissenschaftlers Roth einlassen, dann versteht er darunter Folgendes: „Lernen bedeutet eine Chance, die Fertigkeiten, Leistungsformen, Verhaltensweisen, Könnensformen in und an der Umwelt aufzubauen, in die man hineingeboren wird. Lernen bedeutet weiterhin, daß ein solches Wesen notwendigerweise auf eine Umwelt hin ‚entworfen‘ gedacht werden muß, die diesen Lernprozess in ihre Obhut nimmt. Wenn der Mensch auf Lernen hin ‚entworfen‘ ist, dann ist er auf *Lehrende* und *Erziehende* angewiesen, dann ist er prinzipiell ein zu erziehendes Wesen.“⁹

Lernen gehört nach dieser Definition zur anthropologischen Grundausstattung des Menschen; weil hier nur in Beziehung Lernen gelingen kann. Lernende werden nur durch Lernprozesse zu Subjekten ihrer Lernprozesse.

Unter Bildung lässt sich dann der gesamte Vermittlungs- und Aneignungsprozess zwischen Ich/Selbst einer Person und Welt verstehen; in religiöser Tradition kommt noch der Beziehungs- und Vermittlungsprozess zwischen dem menschlichen Selbst und Gott hinzu. Der grundsätzliche Charakter dieses Vermittlungsprozesses liegt im Verstehen des Fremden und des Selbst begründet. Im Verstehen wird das Fremde jedoch nicht einverleibt, sondern subjektiv befragt und rezipiert. Im Verstehen des Fremden wird, wenn es nicht einverleibt wird, die Erinnerung an das eigene Humanum wachgehalten

und die christliche Tradition erinnert an das fremde Fleisch gewordene Wort Gottes.¹⁰ Das Fremde ist jedoch nicht einfach fremd, sondern so gestaltet, dass ich dem anderen Menschen immer Beziehung schulde, ohne dass diese ableitbar wäre, aber immer zugleich Verantwortung meint.

Einerseits muss die Unverfügbarkeit des Fremden, Anderen als Freiheit geachtet werden, andererseits zielt Bildung darauf, die Befähigung zur Freiheit anzustreben.¹¹ Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass Religion als eine Möglichkeit besteht, sich Welt zu erschließen, dann geht es in religiöser Bildungsarbeit zualterererst um die Beziehung und die Frage des menschlichen Selbstverständnisses zwischen Endlichkeit und Freiheit; allgemeine Bildung ohne Religion wäre fragmentarisch und ungebildete Religion setzte sich einem Ideologieverdacht aus, denn die Selbsttätigkeit des Menschen wäre alles andere als selbstbestimmt, was bedeutet, dass Religion und Bildung nicht miteinander identisch sind, sondern sich zueinander komplementär verhalten. Der Bildung liegt das Personsein voraus und dem (christlichen) Glauben das Handeln des Heiligen Geistes. Die Folgen des Unverfügbaren sind Bildsamkeit des Menschen und Gottvertrauen. Glauben als Vertrauen lässt sich auf kategoriale Bildung ein und

9 Roth, Heinrich (1976): *Bildsamkeit und Bestimmung*. 4. Aufl. Hannover: Schroedel (Pädagogische Anthropologie, /Heinrich Roth; Bd. 1), S. 117.

10 Vgl. Schwendemann, Wilhelm (2010): *Bildung und interreligiöser Dialog Eine theologische Reflexion*. In: *ThPQ* (158), S. 1–12.

11 Dressler, Bernhard (2006): *Unterscheidungen. Religion und Bildung*. Leipzig: Evang. Verlagsanstalt (Theologische Literaturzeitung : [...], Forum, 18/19), S. 87.

bietet eine Interpretation dieses Vorganges und lässt sich gleichzeitig in den Formen kategorialer Bildung verstehen und ist deswegen keine Frage der Bildung an sich.

Glauben im Gewand der Religion hilft, die Welt zu verstehen und Wirklichkeit zu deuten; aber genau die Reflexion auf diese Eigenart ist konstitutiv für religiöse Bildung im Gesamtkontext allgemeiner Bildung: *„Religion als Lebensdeutung im Horizont des Unbedingten macht das Endliche fürs Unendliche transparent. ... Nicht zwei Wirklichkeiten werden damit postuliert, wohl aber die Notwendigkeit einer mehrdimensionalen Betrachtung der einen Wirklichkeit.“*¹² Die dialogische Grundstruktur der Beziehung zwischen Lehrenden und Lernenden führt in das ZWISCHEN, das Buber als Raum zwischen Ich und Du bezeichnet – Dialog hat dann mit Begegnung, Verständigung und Selbstreflexion zu tun. In einer pluralen Lerngemeinschaft bedeutet das: „Begegnung und Dialog führen uns hinein in die Unterscheidung von Identität und Differenz. In der Begegnung werden wir dem/r Anderen, dem/r Fremden konfrontiert.“¹³

Dann geht es in jedem religiösen Lernprozess, dem die Bibel als dialogisches Buch par excellence zugrunde liegt, um Erziehung und Bildung im Antlitz Gottes, dem man sich nicht entziehen kann und Dialog kann dann als Teilnahme und

Mitleiden Gottes beschrieben werden.¹⁴ Die begleitete Lerngemeinschaft wäre zugleich auch eine paradoxe Gemeinschaft, weil sie als Gemeinschaft von Fremden sich in dem Maß akzeptieren müsste, wie sich ihre Mitglieder als Fremde erkennen.¹⁵

3. Der Ansatz von Paul Tillich¹⁶

Tillich verfolgt mit seiner Korrelationsmethode ein ähnliches Ziel wie Buber mit seinem Ansatz des dialogischen Denkens. Die Korrelation lässt sich als existenziell bedeutsame Beziehung des Menschen zu Gott beschreiben, in der der Mensch in seiner Situation die Frage nach Gott stellt und Gott in seiner Offenbarung auf diese Frage antwortet. Das bedeutet, dass die Beziehung zwischen Mensch und Gott als oszillierende Bewegung des Menschen zwischen seiner tatsächlichen Existenz und seiner wesentlichen Bezogenheit auf Gott als seine Essenz beschrieben werden kann.¹⁷ Für Tillich ist die Beziehung zwischen Mensch und Gott eine „substantielle Gebundenheit des Menschen“¹⁸ und gerade nicht eine Beziehung, die nur als dialogische besteht. Die Frage des Men-

¹² Dressler, a. a. O., 2006, S. 135

¹³ Brandstätter, Albert (1999): Bildung und kein Ende Das jüdische Lehrhaus als Beispiel lebensbegleitenden Lernens. In: Evelyn Adunka und Albert Brandstätter (Hg.): Das jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens. Deutsche Erstausgabe Wien: Passagen-Verlag, S. 19–37, hier S. 26.

¹⁴ Vgl. Brandstätter 1999, a. a. O., S. 30.

¹⁵ Vgl. Brandstätter 1999, a. a. O., S. 32 und Lévinas, Emmanuel (1983): Die Spur des Anderen. Unters. zur Phänomenologie u. Sozialphilosophie. Freiburg/Breisgau, München: Alber, S. 213.

¹⁶ Vgl. Koch, Traugott (1992): Art. Mensch VIII. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band 22*, S. 542–544.

¹⁷ Vgl. Syst. Theol. I, S. 74 f.

¹⁸ Koch 1992, a. a. O., S. 542.

sehen nach Gott ist aber zugleich Markstein seiner Entfremdung¹⁹, was bedeutet, dass die wesensmäßige Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf auf Seiten des Menschen gerade von der Verlorenheit und Entfremdung geprägt ist. Die Entfremdungserfahrung des Menschen ist zugleich seine Sünde und Abkehr von Gott und sein Verweigern seiner Essenz. Wirklich und im Schöpfungsakt geschaffene Welt unterscheiden sich diametral und sind dennoch in Tillichs Ansatz aufeinander unbedingt bezogen: „Aber das reine essentielle Sein des Menschen ist nur reine Potentialität, also nicht Vollkommenheit ...; und die Aktualisierung des Wesens des Menschen, seiner Essenz mit deren Teilhabe an Gott, vollzieht sich durch die endliche Freiheit und damit unausweichlich in Entfremdung Gott und dem eigenen essentiellen Sein gegenüber ...“²⁰

Der Mensch als Geschöpf Gottes pendelt ständig zwischen seiner Existenz und Essenz bzw. zwischen seiner Aktualität und Potentialität: „Erst der ‚gefallene‘, der Gott gegenüber verselbständigte, Gott gegenüberstehende und darum von ihm und von seiner essentiellen, unmittelbaren Einheit mit Gott entfremdete Mensch ist der wirkliche Mensch, der sich als endliche Freiheit aktualisiert hat, der in endlicher Freiheit existiert.“²¹ Endlichkeit und

Freiheit des Geschöpfs gehören für Tillich zusammen. Wenn die Beziehung zu Gott verloren ginge, drohe dem Menschen die Selbstzerstörung seiner Essenz.²² Fraglich in diesem Modell ist natürlich die Rolle Gottes bzw. dessen Gegenwart in der entfremdeten Existenz des Menschen, der aber von seiner Essenz an Gott gebunden bleibt. Dialektisch gedreht, müsste die Beziehung zwischen Gott und Mensch gerade da gedacht werden, wo der Mensch sich gegen Gott stellt oder wo er in seiner Existenz von Gott entfremdet ist²³; zudem bleibt in diesem Modell das Essenzielle nur das Potenzielle.²⁴ Danach kann die Einheit bzw. die Beziehung zwischen Gott und Mensch nur als Möglichkeit vorhanden sein und die Gegenwart Gottes kann nicht gedacht werden.

4. Buber und das dialogische Denken

Zu Anfang seines Buches „Das Problem des Menschen“ skizziert Buber in Anlehnung an Kant²⁵ die anthropologischen Grundfragen:

- A. Was kann ich wissen?
- B. Was soll ich tun?
- C. Was darf ich hoffen?
- D. Was ist der Mensch?

22 Vgl. Syst. Theol. I, S. 232 ff.

23 Syst. Theol. I, S. 237.

24 Vgl. Koch 1992, a. a. O., S. 544.

25 Vgl. Buber, Martin (2007), a. a. O. (siehe Anm. 6), S. 11; Kant, Immanuel; Mohr, Georg (2004): [Schriften zur theoretischen Philosophie. Kritik der reinen Vernunft]. [Vollst. neu edierte und komm. Ausgabe zum Kant-Jubiläum], Orig.-Ausgabe, 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

19 Vgl. Tillich, Paul (1958): Systematische Theologie. Band 2 (abgekürzt Syst. Theol. II). Unter Mitarbeit von Renate Albrecht. Stuttgart: Ev. Verlagswerk, S. 55 f. 82.).

20 Koch 1992, a. a. O., S. 543.

21 Koch 1992, a. a. O., S. 543; Syst. Theol. I, S. 294 f.; Syst. Theol. II, S. 51 f.

Die philosophische Anthropologie wäre nach Kants Schlussfolgerung so etwas wie die „fundamentale philosophische Wissenschaft.“²⁶ Doch Buber hält gegen Kant: „Aber danach, was der Mensch ist, wird hier überhaupt nicht gefragt, und von den Problemen, die für uns zugleich mit dieser Frage implizit gegeben sind, wie: die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, sein Verhältnis zum Schicksal, seine Beziehung zur Welt der Dinge, sein Verstehen des Mitmenschen, seine Existenz als Wesen, das weiß, daß er sterben muß, seine Haltung in all den gewöhnlichen und außergewöhnlichen Begegnungen mit dem Geheimnis, die sein Leben durchziehen, wird auch nicht eines ernstlich berührt. Die Ganzheit des Menschen geht in diese Anthropologie nicht ein.“²⁷ Buber führt seine eigene Interpretation der vierten Kantschen Frage wie folgt aus: „Die Wesenserkenntnis dieses Wesens wird mir eröffnen, was es, eben als ein solches Wesen, wissen kann, was es, eben als ein solches Wesen, tun soll, und was es, eben als ein solches Wesen, hoffen darf.“²⁸ Zu der von Tillich skizzierten Gott-Mensch Beziehung als Beispiel (theologisch-) philosophischer Anthropologie verhält sich Buber skeptisch: „Entweder schaltet eine philosophische Disziplin den Menschen in seiner komplexen Ganzheit aus und betrachtet ihn nur als ein Stück Natur, wie es die Kosmologie tut; oder aber (so tun es alle anderen Disziplinen) sie ent-

reißt der Ganzheit der Menschen ihr eigenes Sondergebiet, grenzt es gegen die anderen Gebiete ab, legt seine eigenen Grundsätze fest und bildet seine eigenen Methoden aus.“²⁹ Die vierte Frage Kants falle so aus der philosophischen Antwort heraus.³⁰ Im Gegenteil, so argumentiert Buber weiter, wenn man sich wirklich der kantschen Frage in der Antwort nähern will, ist der Antwortende selbst in seinem Menschsein gefragt, was jedoch wiederum eine Annäherung an das polare Modell Tillichs beinhaltet: „Die Ganzheit der Person und durch sie die Ganzheit des Menschen erkennen kann erst dann, wenn er seine Subjektivität nicht draußen läßt und nicht unberührter Betrachter bleibt, sondern er muß in den Akt der Selbstbesinnung in Wirklichkeit ganz eingehen, um der menschlichen Ganzheit inne werden zu können. Mit anderen Worten: er muß diesen Akt des Hineingehens in jene einzigartige Dimension als Lebensakt vollziehen, ohne vorbereitete philosophische Sicherung, er muß sich also alledem aussetzen, was einem widerfahren kann, wenn man wirklich lebt.“³¹ In die Vorgeschichte einer philosophischen Anthropologie zählt Buber Aristoteles und Platon, die aber je verschiedenen sich auf die Sinneswelt beziehen und sich gleichzeitig von ihr abgrenzen; der Mensch wird zum Ding in einer Welt von Dingen, „eine objektiv erfassbare Gattung neben anderen Gattungen, ..., sondern

26 Buber 2007, a. a. O., S. 11.

27 Buber 2007, a. a. O., S. 12.

28 Buber 2007, a. a. O., S. 14.

29 Buber 2007, a. a. O., S. 16.

30 Ebda, S. 17.

31 Buber 2007, a. a. O., S. 21.

mit einer eigenen Wohnstätte belehnt... Für eine philosophische Anthropologie im Sinne der vierten Frage Kants fehlt hier die Voraussetzung.³²

Der christliche Glaube baue, so Buber, im nachaugustinischen Zeitalter für die einsame Seele des Menschen ein neues Haus; das Thema der Anthropologie gehe dann von Thomas von Aquin über zu Erasmus von Rotterdam zu Pico della Mirandola: „Der Mensch tritt hier so autonom und machtbewußt auf, daß er die eigentliche Frage gar nicht wahrnimmt. Diese Denker der Renaissance versichern, daß der Mensch wissen könne, aber die kantische Frage, was er wissen könne, ist ihnen noch ganz fremd: er kann alles wissen.“³³ Die Frage nach dem Wesen pflanzt sich fort über Blaise Pascal, Giordano Bruno, Johannes Kepler. Aber auch die neuzeitlichen Weltbilder zerbrechen, damit auch das, was Buber „Welt-Sicherheit“ nennt.³⁴ Die Welt wird dem Menschen fremd und unbegreifbar und sich selbst zur Frage und auch seine Zugehörigkeit wird fraglich, die Sicherheit des Menschen, in der Welt zu sein, ist nachhaltig erschüttert. Spinoza zeige den Weg zur Gewissheit, den Menschen zu der Erkenntnis befähigen, „wie Gott in ihm sich selber liebt.“³⁵ Buber meint jedoch, dass die Leistung Spinozas eher eine denkerische war und dass gegen das Denken die Erfahrung der unerlösten Welt stehe.

32 Buber 2007, a. a. O., S. 24.

33 Buber 2007, a. a. O., S. 30.

34 Ebda, S. 33.

35 Ebda, S. 37.

Auch die Position Tillichs muss sich der Frage nach dem Bösen und dem Problem der unerlösten Welt stellen, auch wenn sie letztlich nicht befriedend beantwortet werden kann.

Kant, so Buber, mache in Fortsetzung von Spinoza und Pascal den Menschen darauf aufmerksam, dass die Welt alles andere als eine Heimat darstelle und wie die Stellung des Menschen in der Welt angesichts der Unendlichkeit des Alls sei. Er schreibt in einer autobiografischen Notiz über seinen Eindruck: „Damals begann ich zu ahnen, daß es das Ewige gibt, das etwas ganz anderes ist als das Unendliche, genauso wie es etwas ganz anderes ist als das Endliche, und daß es doch zwischen mir, dem Menschen, und dem Ewigen eine Verbindung geben kann ... Was dir aus der Welt, dich schreckend, entgegentritt, das Geheimnis ihres Raums und ihrer Zeit, ist das Geheimnis ihres Raums und ihrer Zeit, ist das Geheimnis deines eigenen Fassens der Welt und deines eigenen Wesens. Deine Frage ‚Was ist der Mensch?‘ ist also eine echte Frage, der du die Antwort suchen mußt.“³⁶ Die philosophischen Sicherungsversuche der Moderne, zu denen auch der Tillichsche Entwurf m.E. gezählt werden müsste, sind nach Bubers Überzeugung gescheitert, weil der Mensch ungetröstet und allein bleibe; der Mensch kann in seinem Sein kein Vertrauen zur Welt haben. „Heut ist die Sicherheit im geordneten Chaos einer furchtbaren geschichtlichen Wendung untergegangen. Vorbei ist die Beruhigung,

36 Ebda, S. 41.

eine neue anthropologische Bangigkeit ist emporgekommen, die Frage nach dem Wesen des Menschen steht vor uns in all ihrer Größe und ihrem Schrecken wie nie zuvor, und nicht mehr in philosophischer Gewandung, sondern in der Nacktheit der Existenz.³⁷

Buber konstatiert, dass das eigentliche anthropologische Problem erst in der Gegenwart vor allem in der Soziologie wahrgenommen werde: „Der Mensch vermag die durch ihn selbst entstandene Welt nicht mehr zu bewältigen, sie wird stärker als er, sie macht sich von ihm frei, sie steht ihm in einer elementaren Unabhängigkeit gegenüber, und er weiß das Wort nicht mehr, das den Golem, den er geschaffen hat, bannen und unschädlich machen könnte.“³⁸ Die Dimensionen, durch die der Mensch sich selbst fraglich geworden ist, seien Technik, Wirtschaft, Politik bzw. politisches Zeitgeschehen. Der Mensch, so Buber, ringe um sein Selbstverständnis³⁹ und gerade auch das Unvernünftige gehöre zum Menschen, denn es gehe nicht an, den Menschen ausschließlich als Vernunftwesen zu sehen. Zudem sei der Mensch kein isoliertes Wesen, sondern gebunden an menschliche Beziehungen: „Das Leben vollzieht sich nicht darin, daß ich mit mir selbst das rätselhafte Brettspiel spiele, sondern darin, daß ich vor die Gegenwartigkeit eines Seins gestellt bin, mit dem ich keine Spielregeln vereinbart habe und mit dem sich keine vereinbaren las-

sen. Die Gegenwartigkeit des Seins, vor die ich gestellt bin, wechselt ihre Gestalt, ihre Erscheinung, ihre Offenbarung, sie ist anders als ich, oft erschreckend anders, und anders als ich sie erwartet habe, oft erschreckend anders.“⁴⁰ Ich werde nicht vom Dasein gerufen, sondern vom ewigen DU – wenn ich mich diesem ewigen DU nicht stelle, bleibt Gott tot.⁴¹ Die Anrede Gottes als DU ist nach Buber eine Form der Gegenwart Gottes; anders als Tillich kommt es Buber darauf an, nicht die Polaritäten zwischen Existenz und Essenz zu denken, sondern die lebendige Beziehung zwischen Gottes DU und dem menschlichen ICH, das nur in dieser Anrede des göttlichen DU zum Ich werden kann und so seine Entfremdung überwindet. Beziehung kann es vom Ansatz nur zwischen wirklichen Personen geben: „... aber auf der Höhe des persönlichen Daseins muß man wahrhaft Ich sagen können, um das Geheimnis des Du in seiner ganzen Wahrheit zu erfahren.“⁴² Es gibt zwar nach Buber ein wesenhaftes Wir, was aber seiner Meinung nach sehr selten anzutreffen sei, weil in Gruppenbildungen doch andere Interessen der Einzelnen im Vordergrund stünden. In den Beziehungen zu sich selbst, zur Welt, zu den Anderen, zu Gott habe der Mensch die Möglichkeit, sich zu transzendieren und so das Geheimnis der eigenen Existenz zu wahren. Die Beziehungen selbst dürfen nicht technisch oder zweckhaft sein:

37 Ebda, S. 57.

38 Ebda, S. 83.

39 Ebda, S. 85.

40 Ebda, S. 99.

41 Ebda, S. 101.

42 Ebda, S. 115.

„Ein rein technisches Verhältnis aber kann kein wesentliches sein, weil hier nicht das ganze Wesen und die ganze Wirklichkeit des Dinges, zu dem man sich verhält, in das Verhältnis eingeht, sondern eben nur seine Verwendbarkeit zu einem bestimmten Zweck, seine technische Eignung.“⁴³ Eine wesentliche Beziehung ist für den Menschen eine, die ihn aus seiner Selbstbezogenheit und Verslossenheit löst. „Die Echtheit und Zugänglichkeit des Selbst kann sich nicht im Verkehr mit sich selbst bewähren, sondern erst im Umgang mit der ganzen Anderheit, mit dem Wirrwarr der namenlosen Menge. Das echte und zulängliche Selbst entzündet sich überall da, wo es die Menge berührt, den Funken des Selbstseins, es läßt Selbst an Selbst sich binden, es stiftet den Gegensatz zum Man, die Verbundenheit des Einzelnen, es bildet im Stoff des gesellschaftlichen Lebens die Gestalt der Gemeinschaft.“⁴⁴ Die Beziehung zu Gott befähigt den Menschen zu einer Form von Dialogizität, weil sie ihm sein Geheimnis schenkt: „Das Absolute hat hier seinen Ort nur in der Sphäre, zu der das Selbst in seinem Verhältnis zu sich selbst durchstößt, d. h. es erscheint jenseits der Frage nach dem Eingehen in eine Verbindung mit ihm.“⁴⁵ Gerade in der Beziehung zum Absoluten gewinnt der Mensch echte Zweiheit. Gegen die philosophische Anthropologie der Moderne argumentiert Buber, dass sich die Frage nach dem Men-

schen nicht in der „Betrachtung des Daseins oder des Selbstseins“⁴⁶ beantworten lasse. Der Mensch sei „kein abgeschnürtes Geistwesen“ (Heidegger) und auch kein entartetes Tier (Nietzsche): „Der Mensch ist als das Wesen zu verstehen, das des dreifachen Lebensverhältnisses fähig ist und jede Form des Lebensverhältnisses zur Wesentlichkeit zu erheben vermag.“⁴⁷ Buber sieht im Menschen eher so etwas wie einen Trieb zum WORT angelegt, d. h. einen natürlichen Drang zum Dialogischen, zur Anrede: „Der Geist ist im Funken dem Leben aller zugetan, aus dem Leben der Lebendigsten schlägt er in Flammen hervor, und zuweilen brennt irgendwo ein großes Geistesfeuer.“⁴⁸ Hier geht es grundsätzlich nicht um Weltverneinung, sondern um Weltbejahung, um Anteilnahme an der Welt.

Das Wesentliche in Bubers Modell ist die Befähigung zur Begegnung: „Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen... Die Sprache ist ihm nur Zeichen und Medizin, alles geistige Werk ist durch es erweckt worden. Es macht den Menschen zum Menschen... Diese Sphäre, mit der Existenz des Menschen als Menschen gesetzt, aber begrifflich noch unerfaßt, nenne ich die Sphäre des Zwischen. Sie ist eine Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit, wenn sie sich auch in sehr verschiedenen Graden realisiert.“⁴⁹ Das

43 Ebda, S. 119.

44 Ebda, S. 121.

45 Ebda, S. 122.

46 Ebda, S. 125.

47 Ebda, S. 125.

48 Ebda, S. 151.

49 Ebda, S. 165.

Zwischen konstituiert sich nur in echten Begegnungen und es ist Widerfahrnis und Augenblick.⁵⁰ „Jenseits des Subjektiven, diesseits des Objektiven, auf dem schmalen Grat, darauf Ich und Du sich begegnen, ist das Reich des Zwischen.“⁵¹ Ein Zwischen gibt es nur beim Menschen: „Jetzt kannst du dich zum Einzelnen wenden und du erkennst ihn als den Menschen nach seiner Beziehungsmöglichkeit; dann kannst du dich zur Gesamtheit wenden und du erkennst sie als den Menschen nach seiner Beziehungsfülle.“⁵²

5. Schlussfolgerungen

Gelingende Beziehungen zwischen Lernenden und Lehrenden, abstrahiert im Modell des Lehrhauses, bedürfen echter Personen, die sich begegnen (Buber) und die Entfremdungserfahrungen des Anderen zulassen (Tillich) und dem anderen trotzdem nahe bleiben. Zur Grundbedingung einer solchen Lerngruppe gehört ein Selbstverständnis, das sich im evangelischen Rechtfertigungs- und Heiligungsgedanken wiederfindet und Glaubende durch den Glauben befähigt, Pluralität zuzulassen und produktiv mit Pluralität und Heterogenität umzugehen. Einerseits muss die Unverfügbarkeit des Fremden, Anderen als Freiheit geachtet werden, andererseits zielt Bildung darauf, die Befähigung zur Freiheit anzustreben. Von Paul

Tillich lernen wir in Bezug auf die Basis pädagogischer Beziehungen, dass hier – auch in reformatorisch-theologischer Perspektive – eine Ontologie vorausgesetzt werden muss, die die dialogische Beziehung zwischen Mensch und Gott als Ausdruck einer befreienden und erlösenden charakterisiert. In Bezug auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis bedeutet das vor allem, dem Anderen Raum und Freiheit zu lassen und in dieser Haltung die Aufgabe und das Ziel der Erziehung zu sehen. So wird die dialogische Grundbeziehung zum Referenzrahmen der pädagogischen Beziehung und Erziehung im Sinn geschenkter Freiheit zum Modus dieser Beziehung. Von Buber können wir lernen, dass dialogische Beziehung zwischen Ich und Du nicht auf Knopfdruck oder als Ausdruck einer Willensentscheidung herstellbar ist, sondern sich ereignet oder als Begegnung widerfährt. Die Aufgabe von Ich und Du im Bereich des Zwischen ist, diese Begegnung geschehen zu lassen, ihr sich nicht zu widersetzen und nach der Begegnung das dialogische Element dann in der ES-ICH-Beziehung zu erinnern. In diesem Spannungsfeld zwischen Ontologie – Personalität – Begegnung lernt das Christentum vom Judentum, die Grundstruktur der Gottesbeziehung zum Menschen als dem Menschen zugewandte Beziehung zu erkennen; weiter lernt das Geschöpf in der Beziehung zum Schöpfer seine Endlichkeit als Freiheit kennen, aber auch den Abgrund, der sich als kommunikatives Missverstehen und als Sünde etabliert.

50 Ebd., S. 166.

51 Ebd., S. 168.

52 Ebd., S. 169.

Beide, sowohl Paul Tillich als auch Martin Buber, reflektieren in ihrer je spezifischen Sichtweise diesen Abgrund entweder als Sünde, Hass, Fehlen der Achtsamkeit für den Anderen oder als Vergewaltigung und Gottesfinsternis; bei beiden wird die Beziehung zu Gott erfahrbar in der Gestaltung menschlicher Beziehungen und in der menschlichen Aktion. Reinhold Boschki formuliert deshalb: „Gottesbeziehung realisiert sich ferner im Tun der Torah. Sie bleibt kein geistig-seelisches Geschehen, sondern ist an menschliches Handeln gekoppelt.“⁵³ Dialogische Beziehung und Beziehungsfähigkeit als Deutungskriterium der Lehrer-Schüler-Beziehung öffnet im Religionsunterricht eine andere

⁵³ Boschki 2003, a. a. O. (siehe Anm. 3), S. 277.

Perspektive des Lehrenden für die Lernenden, die sich m.E. aber in der formalen und methodischen Gestaltung des Interaktionsrahmens des Religionsunterrichtes aufweisen lassen müsste. Lehrende des Faches Religion sollten sich der Rechtfertigungsbotschaft gewiss sein, auch für die eigene Person, dass sie in der Beziehung zu Gott bzw. Jesus Christus im umfassenden Sinn heil sind. In diesem Sinn werden die Gestaltung des Unterrichts und das soziale Miteinander von Lehrenden und Lernenden zur soteriologischen Praxis des Evangeliums.⁵⁴ ■

⁵⁴ Vgl. Sattler, Dorothea (1997): *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen*. Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder; Grethlein, Christian (2012): *Praktische Theologie*. 1. Aufl. s.l.: Walter de Gruyter.

Zusammenfassung

Der Beitrag thematisiert grundlegende anthropologische Fragen, die sich aus dem Zusammenhang von Lernen und Bildung ergeben und von Paul Tillich und Martin Buber in unterschiedlichen Ausformungen eines Beziehungsdenkens beantwortet werden. Die Beziehung zwischen LehrerInnen und SchülerInnen wird den beiden genannten Denkern folgend als Grundkategorie der Pädagogik bestimmt, die vor der Hintergrundfolie einer umfassenden Beziehung zwischen Mensch und Gott verstanden wird. In Bildungsprozessen vollzieht sich ein Vermittlungsprozess zwischen Ich und Welt, zwischen dem Selbst und dem Fremden, zwischen Endlichkeit und Freiheit. Der kategoriale Stellenwert des dialogischen Beziehungsgeschehens in seiner welterschließenden und Freiheit ermöglichenden Kraft führt über eine theologische Interpretation dazu, in der Unterrichtsgestaltung und in der Gestaltung der Beziehung zwischen Lehrenden und Lernenden Kennzeichen einer soteriologischen Praxis wahr zu nehmen.

AutorInnen

Dr. Nicolae Dura, Erzpriester und Bischofsvikar der Rumänisch-Orthodoxen Kirche in Österreich, geb. 1954 in Alba (Rumänien). Von 2009–2014 Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich. Hochschulprofessor für orthodoxe Theologie an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems und Mitglied des Hochschulrates. Mitglied des Theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Rumänischen Orthodoxen Kirche.
pr.dura@rumkirche.at

Dr. Susanne Heine, Univ.-Prof. em., Professorin für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien. Die Analyse ontologischer philosophischer Konzepte, zu der bereits eine Vielzahl von Aufsätzen vorliegt, gehört zu ihren Forschungsprojekten. 2007 erhielt sie den Wilhelm Hartel-Preis der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011 das Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse, beide für interreligiöse und ökumenische Verständigung.
susanne.heine@univie.ac.at

Dr. Thomas Krobath, geb. 1957, evangelischer Theologe, Vizerektor für Forschung und Entwicklung, Internationale Beziehungen und Ökumene der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems.
thomas.krobath@kphvie.ac.at

Dr. Wilhelm Schwendemann, geb. 1958; Evangelischer Theologe und Pfarrer, Philosoph und Religionspädagoge; Professor für Evangelische Theologie, Religions- und Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg und Dekan des Fachbereichs II: Bildungs- und Diakoniewissenschaft. Mitbegründer der Martin Buber-Gesellschaft e. V. in Deutschland.
schwendemann@eh-freiburg.de

Mag.^a Amena Shakir, Leiterin des Hochschulstudiengangs für das Lehramt für islamische Religion an Pflichtschulen, Lehrende der Islamischen Religionspädagogik und Fachdidaktik. Herausgeberin der kompetenzorientierten deutschsprachigen Schulbuchreihe für den Islamischen Religionsunterricht in Österreich: Islamstunde (Veritas Verlag).
Amena.Shakir@irpa.ac.at

Amt und Gemeinde

65. Jahrgang – Jahresregister 2015

Hefthemen

1. Zum 85. Geburtstag von Kurt Niederwimmer
2. Toleranz.Glaube.Hilfe
3. PfarrerInnenbild & Diaspora
4. Martin Buber

Artikel, Vorträge und Predigten *(Alphabetisch gereiht nach AutorInnen)*

Bünker, Michael: Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger?	108
Dura, Nicolae: Begegnung und Erfahrung bei Martin Buber. Eine christlich-orthodoxe Perspektive	253
Handschin, Esther: Compassion fatigue	148
Hanisch-Wolfram, Alexander: Geschichte, Identität und Diaspora	164
Hütter, Markus: Diasporabewusstsein nach 1945. Thesen zu einer gegenwärtigen Diasporatheologie	170
Heine, Susanne: Begegnung und Vergegnung. Martin Buber im ambivalenten Diskurs mit der Psychologie	265
Jaeger, Bernd: Ein Pastor soll Vorbild sein.....	155
Kirschbaum, Christa: Kreativer Umgang mit dem Gesangbuch	87
Konttas, Simon: Diaspora aus literarischer Sicht.....	178
Krobath, Thomas: Dialog und Anerkennung. Zur Aktualität des Querdenkers Martin Buber.....	227
Lehner, Gerold: Lógos charistérios. Kurt Niederwimmer zum 85. Geburtstag.....	29
Meindl-Dröthandl, Birgit: „Do vurne muaß a Hosata stehen.“	151
Niederwimmer, Kurt: Im Spiegel – rätselhaft (1. Kor. 13,12)	7
Pratscher, Wilhelm: Zum wissenschaftlichen Werk Kurt Niederwimmers	40
Prostředník, Ondrej: Die Reflexion der neuen Paulusperspektive in der Slowakei	193
Reiner, Hannelore: Von der Dankbarkeit	159

Schrauf, Christa: Landessonderausstellung im Haus Bethanien des Diakoniewerkes Gallneukirchen	81
Schwarz, Karl W.: „Ein Ketzer bleibt er, der rebellisch trotz!“ – Zum Gedenken an den „Pfarrer im Thal“ Johannes Mathesius	98
Schwendemann, Wilhelm: Lernen und Bildung. Aspekte anthropologisch- pädagogischer Grundfragen und Antwortversuche von Paul Tillich und Martin Buber	278
Shakir, Amena: Jüdisch-islamische Begegnung: Der Mensch wird am Du zum Ich. Annäherungen an das Werk des deutsch-jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber aus islamischer Sicht	241
Solymár, Mónika: Diaspora und Selbstwahrnehmung protestantischer Minderheitskirchen in Europa	186
Weyen, Frank: Identität und Führungsposition im Pfarrberuf – eine multikomplexe Herausforderung	134

Laudationes, Reden, Gruß- und Dankesworte

Bünker, Michael: Laudatio zum 85. Geburtstag von Prof. Kurt Niederwimmer	24
Bünker, Michael: Dankesrede anlässl. der Verleihung des Großen Goldenen Ehrenzeichens für Verdienste um das Land Wien	112
Fischer, Heinz: Toleranz ist ein Lebensprinzip	64
Hennefeld, Thomas: Evangelisch in Vorarlberg. Geistlicher Impuls zur Eröffnung der österreichischen PfarrerInnentagung 2015	127
Matt, Edwin: „Gott wolle geben, dass er in dem sauren Salat ... doch auch einige Süßigkeiten verspüren möge.“ Grußwort für die PfarrerInnentagung 2015 aus der Ökumene	131
Weiland, Paul/Lusche, Birgit/Trauner, Karl-Reinhart: GLAUBENsREICH – Zur Eröffnung der niederösterreichischen Landesausstellungsstation in Mitterbach am 29.4.2015	70

Dokumentationen

Bibliographie der zitierten Arbeiten Kurt Niederwimmers	45
Fresacher Erklärung zur Toleranz 2015	68

Rezensionen und Kommentare

Garcia Sobreira-Majer, Alfred über:

Susanne Heine/Ömer Özsoy/Christoph Schwöbel/Abdullah Takim (Hg.):
Christen und Muslime im Gespräch.

Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie. 210

Schwarz, Elisabeth E. über:

Karl Schiefermair Karl/Thomas Krobath Hg): Leben. Lernen. Glauben.

Evangelischer Bildungsbericht 2015..... 50

Schwarz, Karl W. über:

Dieter Knall: Dokumente ökumenischer Bemühungen und Erfahrungen.

Aus meiner Zeit als Superintendent der Steiermark wie als

Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich. 47

Schwarz, Karl W. über:

Ulrich Andreas Wien: Resonanz und Widerspruch. Von der sieben-

bürgischen Diaspora-Volkskirche zur Diaspora in Rumänien..... 205

Schwarz, Karl W. über:

Volker Petri (Hg.): Not und Neuanfang. Die Evangelische Kirche Österreichs

und ihre Siebenbürger Sachsen. 205

Suda, Max Josef über:

Die Reflexion der neuen Paulusperspektive in der Slowakei 201

Editorials

Krobath, Thomas: Heft 4 225

Matthias, Charlotte: Heft 3 125

Schwarz, Karl W.: Heft 1 5

Schwarz, Karl W.: Heft 2 61

Impressum: Impressum und Offenlegung gem. §25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A. B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Dr. Thomas Krobath, Mag. Charlotte Matthias, Dr. Robert Schelander, DDr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Heftes:** Dr. Thomas Krobath. **Coverbild:** Hetty Krist, künstlerische Bearbeitung von Martin Buber, wikipedia.org. **Bearbeitung:** Hilde Matouschek. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** aundg@evang.at. Erscheint mind. 4 × jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,-. Einzelheft: € 6,-. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895, ISSN 1680-4015.

Blattlinie: „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die PfarrerInnen, LehrerInnen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Bestellungen werden unter aundg@evang.at oder telefonisch unter +43 1 7125461 entgegengenommen.

Im Mittelpunkt ist der Mensch

Unsere Profis für Ihre Gesundheit

Primarius

Dr. *Günther
Mostbeck*

Leiter der II. Internen
Abteilung
(Gastroenterologie)

**Evangelisches
Krankenhaus**
Hans-Sachs-G. 10 – 12
A-1180 Wien
Tel: +43 (1) 404 22-0



Evangelische Kirche A. B.
in Österreich

Severin-Schreiber-Gasse 3
1180 Wien

Österreichische Post AG
Info.Mail Entgelt bezahlt
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien