

Wilhelm Schwendemann

Ein Haus, das Gott nicht bewohnt – einige Bemerkungen zu Martin Bubers Kritik am »Gott der Philosophen«

Einleitung

In seinem Buch *Gottesfinsternis* setzt sich Buber mit den Gottes- und Religionsvorstellungen der abendländischen Philosophie,¹ vor allem des 18./19. Jahrhunderts, und des fernöstlichen Buddhismus auseinander, der von ihm ebenfalls als eine Form philosophischen Denkens betrachtet wird. Buber hat die verschiedenen Vorträge des Buches, zum Teil Gastvorlesungen aus dem Jahr 1951 an den Universitäten Columbia, Yale, Princeton und Chicago, 1952/1953 zusammengestellt, hinzugefügt wurden zwei Vorträge von 1929 und 1943. Das Buch selbst wurde 1953 im Manesse-Verlag in Zürich publiziert. In der zweiten Auflage ist eine Erwiderung C. G. Jungs enthalten, der im Maiheft der Monatsschrift *Merkur* (1952) Buber vorwarf, er habe Bestandteile des Jungschen Erfahrungsmaterials bzw. die Tiefenpsychologie in Frage gestellt; in seiner Replik hierauf bleibt Buber bei seinen Thesen und wehrt sich gegen eine mystische Vergottung der Instinkte, was er als Gefahr der Tiefenpsychologie wahrnimmt.

Die Aufsätze des Buches *Gottesfinsternis* setzen beim Lesenden eine umfassende Kenntnis der abendländischen Philosophie voraus und sind deswegen schwer zu lesen, wobei der Grundtenor Buberschen Dialog-Denkens im Referenzrahmen von »Ich und Du« bzw. »Ich und Es« auch hier deutlich zutage tritt. Buber bedient sich sehr akzentuiert und eindrücklich seines dialogischen Prinzips, das zum »archäologischen Werkzeug« wird, um die Tiefenschichten der von ihm kritisierten Philosophen und ihrer Philosophien freizulegen und sie so auch befrag- und hinterfragbar zu machen.

Seine eigene Philosophie ist andernorts als »hebräischer Humanismus« bezeichnet worden (vgl. z. B. Friedenthal-Haase 2005) – in *Gottesfinsternis* werden aber die phänomenologischen und existenzialistischen Wurzeln seines Denkens deutlich. Wenn man den klassischen Maßstab des Renaissance-Humanismus anlegt, unterscheidet sich Bubers Humanismus davon deutlich. Das einzig Humanistische in diesen Vorträgen

sind m. E. die exegetischen Rückbezüge zur Heiligen Schrift als erster Quelle – von den Renaissance-Philosophen wie z. B. Marsilius von Padua (vgl. Marsilius, Verteidiger des Friedens) oder Ficino (vgl. Euler 1998; Ficino, Opera; Kristeller 1986) ist Buber recht weit entfernt. Es fehlt ihm der in dieser Philosophie fast gängige anthropologische Optimismus; Sympathien hat er aber durchaus für neuzeitliche Philosophen; hier sind vor allem Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche und Hermann Cohen zu nennen. Hermann Cohen zählt zu den sog. Neukantianern und aktualisiert Kants Religionsphilosophie auf jüdischem Hintergrund. Cohens ethische Schlussfolgerungen finden Bubers Zustimmung. Kerngedanke in Bubers Kritik am Gott der Philosophen ist die Abstraktion von lebendigen Beziehungen – sich an Gott anzunähern gelingt nach Bubers fester Überzeugung nur, wenn eine persönliche Beziehung zum Absoluten besteht, die ein eindeutiges Gefälle hat, nämlich von Gott her, der sich in Beziehung zur Welt, zur Schöpfung und zum Menschen setzt. Wichtig an Bubers Gedanke ist die Dynamik im Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, woraus sich seine Kritik am »Gott der Philosophen« speist, den er letztlich als ein reduktives-erkenntnistheoretisches Prinzip und damit als beziehungsunfähig charakterisiert.

Theologisch steht Buber dabei zwei christlichen Theologen sehr nah, dem Katholiken Karl Rahner und dem Protestanten Karl Barth, auf den ich später noch zurückkommen werde. Die Vorstellung des sich zuwendenden, begegnenden Gottes ist für Buber nicht nur im Diskurs mit philosophischen Gottesmodellen, sondern auch in der Auslegung spezifischer biblischer Texte bedeutsam und darf bei aller harten Kritik, die er an philosophischen Entwürfen übt, nicht vergessen werden – seine Kritik ist eine Einladung, gemeinsam über die Beziehung des Menschen zu Gott nachzudenken. Der Gegenbegriff zu Gottesfinsternis dürfte Gottesbeziehung als Offenbarung der Wirklichkeit des lebendigen Gottes sein.

Bubers Begriff »Gottesfinsternis« kritisiert deistische Gottesvorstellungen, die er in der frühen aufklärerischen Philosophie auszumachen glaubt. Hier geht es dann um den sog. »Uhrmachergott«, der die Schöpfung schafft, anfänglich in Bewegung setzt (»wie eine Uhr aufzieht«) und sie dann letztlich ihrem Schicksal überlässt. Bubers Anfragen an die Philosophie sind zugleich Anfragen an diejenigen, welche seine Texte lesen – bzw. seine Vorträge gehört haben –, und zwar im Hinblick darauf, wie es denn um ihr eigenes Gottesbild oder besser um ihre Gottesbeziehung bestellt ist – inwieweit der eigene Glaube, sei er jüdischer oder christlicher Provenienz, existenzielle Relevanz im Alltagsleben und

im religiösen Alltagshandeln erfährt. Buber verteidigt in der Gotteslehre die religiöse Sicht gegen die philosophische, repräsentiert durch Nietzsche, Bergson, Heidegger, Sartre und C. G. Jung. Bubers Sicht ist geprägt von einer akzentuierten Philosophie des Dialogs. Glaube, sagt Buber gegen den evangelischen Theologen Schleiermacher, sei nicht ein inneres Gefühl (vgl. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 7), »sondern sein Eintritt in die Wirklichkeit [...], ohne Abstrich und Verkürzung« (ebd., S. 7). Buber argumentiert hier, im »Vorspruch« des Buchs, gegen den Laplaceschen Dämon,² also gegen den Lückenbüßer »Gott«, gegen den argumentativ überflüssigen Gott, der bei Laplace und Kant zur Leerstelle im aufklärerischen Diskurs schrumpft. Die zweite Front der Gotteskritik ist die empirische, auch hier drohe die Reduktion Gottes – dieses Mal auf den Bereich der Erfahrung (Kritik an der empiristisch-aufklärerischen Philosophie mit ihrem Schwerpunkt auf »Erfahrung«; vgl. ebd., S. 10). Buber geht es in seinen Texten um das fast wörtliche Erhabensein oder auch die Majestät Gottes über beide Bereiche, über den apriorischen des in sich schlüssigen Denkens und den aposteriorischen. Gott lässt sich bei Buber nicht in irgendwelchen philosophischen Grundkategorien denken, sondern steht »jenseits« dieses Zugriffs:

»Nähme ich den reinsten, funkelndsten Begriff aus der innersten Schatzkammer der Philosophen, ich könnte darin doch nur ein unverbindliches Gedankenbild einfangen, nicht aber die Gegenwart dessen, den ich meine, dessen, den die Geschlechter der Menschen mit ihrem ungeheuren Leben und Sterben verehrt und erniedrigt haben. [...] Aber wenn aller Wahn und Trug zerfällt, wenn sie ihm gegenüberstehn im einsamsten Dunkel und nicht mehr ›Er, er‹ sagen, sondern ›Du, du‹ seufzen, ›Du‹ schreien, sie alle das Eine, und wenn sie dann hinzufügen ›Gott‹, ist es nicht der wirkliche Gott, den sie alle anrufen, der Eine Lebendige, der Gott der Menschenkinder?!« (Ebd., S. 14)

Religion und Realität, Religion und Philosophie

Auf den »Vorspruch: Bericht von zwei Gesprächen« folgt in *Gottesfinsternis* der Aufsatz »Religion und Realität«. Buber versucht hier die Beziehung zwischen Religion und Realität zu klären, trifft aber zuerst auf Vorstellungen über die Beziehung zwischen Religion und Wirklichkeit oder auf ein verblasstes Bild von dieser Vorstellung, was ihn beunruhigt, wie seine Problembeschreibung zeigt:

»Die Menschen, die in solchen Zeiten noch ›religiös‹ sind, merken zumeist nicht, daß das von ihnen als religiös verstandene Verhältnis sich nicht mehr zwischen ihnen und einer von ihnen unabhängigen Wirklichkeit, sondern nur noch innerhalb ihres eignen Geistes vollzieht, eines Geistes, der eben verselbständigte Bilder, verselbständige ›Ideen‹ umfaßt.« (Buber, Gottesfinsternis, S. 17)

Das Problem besteht darin, dass Religion als innerseelischer Prozess angesehen wird (vgl. ebd., S. 18). Die Zwiesprache mit dem Göttlichen wird dann zum Bild, zur Projektion. Nietzsche hat dann damit recht, dass Gott tot sei, weil die Projektion tot ist (vgl. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125). Buber gibt Nietzsche in der Feststellung des Phänomens zwar recht, meint aber gleichzeitig, dass der Mensch in diesem Moment die Fähigkeit verloren habe, »eine von ihm schlechthin unabhängige Wirklichkeit zu fassen und sich zu ihr zu verhalten« (Buber, Gottesfinsternis, S. 18). Die großen Gottesbilder gehen allein »aus wirklichen Begegnungen mit wirklicher göttlicher Macht« hervor: »In demselben Maße, wie die Fähigkeit erlahmt, der von uns schlechthin unabhängigen, wenn auch unsrer Hinwendung und Hingabe zugänglichen Wirklichkeit zu begegnen, erlahmt auch die menschliche Kraft, Göttliches in Bildern zu fassen.« (Ebd., S. 18 f.)

Wie weit reicht der menschliche Gottesbegriff an die göttliche Wirklichkeit heran? Wie weit reicht Menschliches an das göttliche Du? Buber diskutiert dieses Kardinalproblem am Beispiel des niederländischen Philosophen Spinoza,³ der die Zahl der Attribute der göttlichen Substanz als unendlich charakterisierte, wobei besonders Kosmos (Ausdehnung) und Geist (Denken) hervorgehoben werden. Buber hebt bei Spinoza hervor, dass dieser nicht in der Abstraktion bleibe, sondern den Gottesbegriff selbst mit der Liebe verbinde (vgl. Gottesfinsternis, S. 22). Spinoza geht offensichtlich nicht von einer Abstraktion, sondern von einer konkreten Tatsache aus, nämlich dass es Menschen gibt, die Gott lieben. Die Heilige Schrift ist nach Spinozas Einschätzung Medium der Verkündigung des göttlichen Willens, den man in Form des Schriftsinns erfassen könne. Voraussetzung hierfür sei jedoch eine philologische *interpretatio scripturae* als Analogie zu einer klaren Naturerkenntnis. Modern gedacht, geht es Spinoza um eine Rekonstruktion der biblischen Literatur- und Redaktionskritik und um die Darstellung der Wirkungsgeschichte eines Textes.

Beeinflusst war Spinoza von Mennoniten, Descartes und auch dem jüdischen Rationalismus in Person des Maimonides; seine Zweifel an

der überlieferten Form jüdischen Glaubens führten zum Ausschluss (bzw. Bann) aus der portugiesischen Synagogengemeinde von Amsterdam. Auf den Bann reagiert der 23-Jährige mit einer Verteidigungsschrift, die Bestandteil des theologisch-politischen Traktats wurde. 1673 erhielt er einen Ruf an die Universität Heidelberg, den Spinoza aber ablehnte. Buber ist fasziniert von der Radikalität des Denkens, was sich vor allem in Spinozas *Ethica Ordine Geometrico*, der *Ethik in geometrischer Ordnung*, zeigt. Diese Ethik ist nach der Art eines Mathematik- bzw. Geometriebuches geschrieben. Gott als Prinzip bzw. Bezugspunkt der Ethik wird als eine unendliche, substanzuell in ihren Eigenschaften gleich bleibende und ewige Substanz beschrieben. Gott als Substanz könne nur aus sich selbst begriffen werden. Wenn man mehrere voneinander verschiedene Substanzen annimmt, dann muss diesen etwas Gemeinsames und etwas Verschiedenes zugrunde liegen, um sie unterscheiden zu können, d. h. die Substanzen wären nur aus einer Beziehung zueinander heraus erklärbar, was aber dem Substanzbegriff widerspricht; deshalb folgt daraus, dass es nur eine einzige Substanz geben kann, nämlich Gott, der unendlich und absolut ist. Eine Substanz kann wiederum auch nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden (*Una substantia non potest produci ab alia substantia*; Spinoza, *Ethik*, *Propositio 6*).

Spinoza greift jedoch im weiteren Verlauf seiner Argumentation auf den klassischen ontologischen Gottesbeweis zurück (Anselm von Canterbury), nach dem die Substanz nur sich selbst als Ursache kennt (*causa sui*) und Wesen gleichzeitig mit Existenz gleichgesetzt wird (bzw. werden muss: *cuius essentia involvit existentiam*). Nach Spinozas Gottesbegriff (*Prop. 16*) ist Gott dann notwendigerweise die Ursache aller Dinge, weil alles ursächlich und notwendigerweise aus der göttlichen Natur folgt. Buber interpretiert diese göttliche Natur aber als Liebe. Das Motiv der Schöpfung ist also in Gott selbst zu suchen; der Wille Gottes ist nicht willkürlich. Spinoza schließt jedoch aufgrund seiner Deduktion Willensfreiheit aus und reduziert nach Meinung Bubers den Gottesbegriff wiederum auf ein notwendiges Prinzip. In der spinozistischen Affektenlehre geht es darum, nicht Knecht der Affekte zu sein, sondern sie zur Gestaltung des zu bejahenden Lebens einzusetzen. Die Möglichkeiten, die Affekte zu steuern, entspringen der menschlichen Vernunft; die (rationale und intellektuelle) Liebe des Menschen zu Gott lässt ihn ethisch handeln. Dieses ethische Handeln selbst ist durch und durch rational und leidenschaftslos (vgl. Bartuschat 2006b, S. 238). Die Auslegung der Heiligen Schrift lehre uns letztlich diese rationale Ethik, und

die Heilige Schrift selbst sei nicht Auskunft über Gottes Wesen, sondern Anleitung, den Nächsten zu lieben.

Buber konstatiert am Beispiel Spinozas die Schwierigkeit, in Bezug auf den Gottesglauben präzise zwischen Religion und Philosophie zu unterscheiden; zu beiden Modellen (Religion und Philosophie) stellt er eine radikale Antithese auf. Buber verneint die Teilhabe des Göttlichen am Seienden bzw. die völlige »Einbeziehung des Göttlichen in die Sphäre des menschlichen Selbst« (Gottesfinsternis, S. 34), weil die Göttlichkeit des Göttlichen genau diese Einbeziehung verweigert:

»[...] wer sich weigert, Gott auf die Transzendenz zu beschränken, faßt ihn größer auf, als wer ihn darauf beschränkt; wer ihn aber auf die Immanenz beschränkt, meint etwas anderes als ihn.« (Ebd., S. 35)

Religion und Philosophie, so Buber, versuchen Immanenz und Transzendenz zu vereinigen und scheitern daran. Man kann nicht zum Geist der Sterblichen beten. Weil sich der Mensch der Begegnung mit dem weder als Transzendenz noch als Immanenz zu fassenden Gott verweigert, kann er ihm auch nicht begegnen – und diese Begegnung ist philosophisch auch nicht mehr denkbar. Was bleibt, gehört in den Bereich der Einbildung und Spekulation:

»Dem nicht mehr begegnungsfähigen, aber ungeschmälert denkfähigen Menschen stellt sich aus dem Bereich der Religion nur noch die Frage nach der Erkundbarkeit des Vorhandenseins von Göttern, und diese Frage muß, aller Erfahrung ledig, folgerichtigerweise verneint werden.« (Ebd., S. 38)

Religiosität heißt aber dieser geglaubten Wirklichkeit – als Glaubenswirklichkeit – zugewandt leben; Denkwahrheit bedeutet, das Unbedingte zum Gegenstand des Denkens zu machen, also zu verobjektivieren (vgl. ebd., S. 39).

Religion, so Buber, gründe in der Begegnung von Ich und Du, und Philosophie gründe in der Zweiheit von Subjekt und Objekt (ebd.). Buber schreibt: »Ich und Du bestehen kraft der gelebten Konkretion und in ihr; Subjekt und Objekt, die Produkte der Abstraktionsgewalt, wären nur, solange sie wirkt.« (Ebd.) Religion ist die Entfaltung der Fülle des Lebens im Angesicht des Ewigen, »den Glauben versteht sie als das Eintreten in diese Gegenseitigkeit, das Sich-Verbinden mit einem nicht aufzeigbaren, nicht feststellbaren, nicht beweisbaren, aber eben so, im

Verbundenwerden, erfahrbaren Sein, von dem aller Sinn kommt« (ebd., S. 41). Gegen Spinoza setzt Buber der biblischen Gotteserkenntnis das Ziel, den Heilsweg Gottes an und in der Welt zu erkennen, und genau darin liege der Sinn des Menschen begründet, d. h. im Sich-Gefallenlassen des Heils und der Geschöpflichkeit und der Zuwendung Gottes. Ohne die Gottesbegegnung ist der Mensch nicht fähig, sich selbst zu erkennen, und auch nicht zu leben. Des Menschen Heimat ist das Leben im Angesicht Gottes. Religion bedeutet damit für Buber einen »Kampf um die Wahrung der gelebten Konkretheit als des unentwertbaren Ortes der Begegnung zwischen Menschlichem und Göttlichem« (ebd., S. 43). Deswegen beginne die religiöse Wirklichkeit gerade nicht im Denken, sondern mit der Gottesfurcht, d. h. »dem Unbegreiflich- und Unheimlichwerden des Daseins zwischen Geburt und Tod, mit der Erschütterung aller Sicherheiten durch das Geheimnis« (ebd., S. 45), mit – so kann man es vielleicht ausdrücken – der Achtsamkeit um das Geheimnis der Majestät Gottes. Gegen Alfred North Whitehead⁴ argumentiert Buber mit dem Vorrang der Gottesfurcht vor der Liebe:

»Wer mit der Liebe beginnt, ohne zuvor die Furcht erfahren zu haben, liebt einen Götzen, den er sich zurechtgemacht hat und den es leicht ist zu lieben, nicht aber den wirklichen Gott, der zunächst furchtbar und unverständlich ist.« (Buber, Gottesfinsternis, S. 46)

Der Unterschied zu Spinoza und Whitehead liegt auf der Hand, es geht um die Frage nach der Wirklichkeit Gottes. Bei Spinoza wird diese in Richtung einer bestimmten Ethik aufgelöst, beim Platoniker Whitehead geht es um eine ideelle Zielperspektive. Whitehead machte sich mit seiner prozessphilosophischen Hauptschrift *Process and Reality* (1929; dt.: *Prozeß und Realität*) einen Namen; die Wirklichkeit wird darin einem Organismus verglichen, der sich anhand elementarer Events ausweisen lässt und der sich in einer evolutionären Entwicklung befindet. Der bindende Kitt der Wirklichkeit sei die Beziehung zwischen Rationalität und Kohärenz: Familie, Schule und Studium. Ende des 19. Jahrhunderts arbeitete Whitehead an einer vergleichenden mathematischen Untersuchung symbolisch basierter mathematischer Beweisführung (*Treatise on Universal Algebra*) und wurde deswegen 1903 in die British Royal Society gewählt; ab 1890 war Alfred North Whitehead Lehrer von Bertrand Russell. Beide arbeiteten ab 1901/1902 zusammen an dem Werk *Principia Mathematica* (1910–1913) (Anlass für dieses Werk war der Be-

such des Internationalen Mathematikerkongresses in Paris 1900). Ab 1903 arbeiteten beide weiter an den *Principles of Mathematics* (1903).

In beiden Büchern bestand die Herausforderung darin, die Logik als Basisprinzip der Mathematik darzustellen und die Sätze der Logik im Allgemeinen auf Philosophie und religiöse Deutungssysteme in der Folgezeit auszudehnen.⁵ Schon in den *Principia Mathematica* war die Beweisführung am Beispiel der Arithmetik zwingend, dass die gesamte Arithmetik auf Axiome zurückgeführt werden kann, die ausschließlich logischer Natur sind: »Spekulative Philosophie ist das Bemühen, ein kohärentes, logisches und notwendiges System allgemeiner Ideen zu entwerfen, auf dessen Grundlage jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann.« (Whitehead 2008, S. 31) Im Verhältnis von Finalursachen, die das subjektive Ziel von Einzelwesen sind, und den Erfassungen reiner Daten als Wirkursache konstituieren sich wirkliche Einzelwesen. Das subjektive Ziel charakterisiert das Einzelwesen, das wiederum nicht durch sich selbst konstituiert werden kann. Die Idee des subjektiven Ziels muss deshalb außerhalb des Einzelwesens liegen, wobei die Existenz dieses speziellen Einzelwesens alle Möglichkeiten von Raum und Zeit umfassen muss und gleichzeitig in die begrifflich bewusste Erfassung wirklicher Einzelwesen eingehen müsse.

Whitehead nennt dieses Wesen dann Gott (vgl. Hauskeller 1994, S. 49 f.; Hampe 1988, S. 126). Gott umfasst dann alle zeitlosen Objekte und ermöglicht im Bewusstsein des zeitlich gebundenen Einzelsubjekts eine Ordnung der Welt, weil Gott als wirkliches Einzelwesen in die Erfahrung aller anderen Einzelwesen eingeht. Der Gott Whiteheads verbindet dialektisch sowohl Immanenz als auch Transzendenz. Transzendenz wäre als die Gesamtheit aller Möglichkeiten und Immanenz als Teilhabe am Prozess der Wirklichkeit zu verstehen. Der Gott Whiteheads wird in *Process and Reality* dann als werdender Gott charakterisiert, was sich vom Wirklichkeitsverständnis der biblischen Schriften grundsätzlich unterscheidet.

Whiteheads Problem war die Beziehung der Euklidischen Geometrie z. B. zur Einsteinschen Relativitätstheorie und zur Quantenphysik, was ihn eine Krise der Vernunft annehmen ließ. Unsere Alltagserfahrung sei deswegen auch nicht imstande, unsere Wirklichkeit zu verstehen (Hampe 1988, S. 31).

Buber bezieht sich in seiner Kritik an Whitehead wohl auf dessen Buch *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), möglicherweise aber auch auf *Process and Reality*, weil dort der White-

headsche Gottesbegriff entfaltet wird. Die Euklidische Geometrie z. B. stellt darin für Whitehead eine reine Abstraktion dar, die sich von den wirklichen Elementen der Erfahrung unterscheidet, was er in seinen späteren Schriften auf den Bereich der Metaphysik übertrug. Dabei führt Whitehead den Begriff des Ausgedehntseins ein, das man sich wie bei russischen Puppen als eine Art Intervallschachtelung vorstellen muss. Ereignisse können so in komplexen Klassen zusammengefasst werden (ebd., S. 75). Die Trennung des Menschen und seiner Erfahrung von einer abstrakten, aber postulierten objektiven Wirklichkeit war der Ansatz für Whiteheads Kritik und der Beginn der prozessorientierten Metaphysik. Sein Bonmot ist bekannt geworden: »Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, daß sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht.« (Prozeß und Realität, S. 91; vgl. Lowe 1984) In *Prozeß und Realität* wird die Wirklichkeit nach Ereignissen und nicht nach Dingen strukturiert, was Bubers Ansatz insofern entgegenkommt, als Whitehead hier starre formale Regeln aufgibt. Ereignisse können nicht auf Dinge reduziert werden. Die Erfahrung wird deshalb zum Ausgangspunkt der Naturphilosophie. Unser Alltagsverständnis abstrahiert von diesen Erfahrungen. Wirkliche Ereignisse sind deswegen als Grundbausteine der Wirklichkeit zu verstehen; über das unbewusste Wahrnehmen dieser Ereignisse haben sie Anteil an anderen Ereignissen. Wahrnehmung ist in der Philosophie Whiteheads eine Relation. Jedes wirkliche Ereignis als erfahrenes Subjekt wird nach seiner Vollendung wiederum durch andere wirkliche Ereignisse als Objekt und damit in seiner Bezogenheit (Nexus) erfasst. Ein wirkliches Einzelwesen habe ein subjektives Ziel, was wiederum den Charakter des Einzelwesens ausmache; das Ideal des subjektiven Ziels liege aber außerhalb desselben und müsse alle Möglichkeiten zeitloser Gegenstände in sich vereinen und gleichzeitig von jedem Einzelwesen erfasst werden.

Dieses wirkliche Einzelwesen nennt Whitehead Gott. Dieser Gott umfasst als Ziel der Wirklichkeit alle zeitlosen Objekte und ermöglicht so eine Ordnung, deren Ordnungsprinzipien im ständigen Werden liegen. Gleichzeitig geht er aber auch als wirkliches Einzelwesen in jede konkrete Erfahrung ein. Gott muss deswegen in der Konzeption Whiteheads sowohl transzendent als auch immanent sein. Bei Buber dagegen gehört zur religiösen Wirklichkeit vor allem persönliche Erfahrung, nämlich die fremde Wirklichkeit zu lieben, was in heutiger Konnotation als Anerkennung, Wertschätzung u. Ä. verstanden werden sollte.⁶ Die religiöse Äußerung bleibt deswegen an die konkrete Situation gebun-

den, was den deutlichsten Abstand zum Gott der Philosophen markiert. Denn Buber charakterisiert seinen eigenen Gottesbegriff so, dass »nur der situationsverbundene Geist [...] ihm [demjenigen, der die konkrete Situation als ihm gegeben entgegennimmt] als dem Pneuma verbunden« gelte (Buber, Gottesfinsternis, S. 47). Die philosophische Denkbewegung ist im Unterschied dazu nur abstrakt, weil die Konkretion nur durch Abstriche erzielt werde; hier herrscht nach Bubers Verständnis wieder eine Deduktion aus einem Prinzip vor: »Dagegen beginnt das Philosophieren, beginnt immer neu die Philosophie damit, daß einer von seiner konkreten Situation entscheidend absieht, also mit dem elementaren Abstraktionsakt.« (Ebd., S. 48) Philosophie versuche immer »etwas« be-greifbar, erfassbar, schlüssig zu machen – Gott geht aber nach Bubers Verständnis nicht auf in einem logischen Schlussverfahren, weder in einem deduktiven noch induktiven.

Nach Bubers Ansicht ist es schlechthin unmöglich, in einer konkreten Situation zu philosophieren: »Auf dem Weg der philosophischen Abstraktion ist die Konkretheit, von der alles Philosophieren ausgeht, nicht wieder zu erreichen: sie ist aufgehoben.« (Ebd., S. 50) Philosophie will in ihrer abstrakten Denkbewegung das Absolute im Allgemeinen ergründen. Im Gegensatz zur Philosophie steht die Religion, die den Sinn in der gelebten Konkretheit findet:

»In der konkreten Situation stehend und auch noch sie bezeugend, ist der Mensch vom Regenbogen des Bundes zwischen dem Absoluten und dem Konkreten überzirkelt; will er philosophierend das weiße Licht des Absoluten als den Gegenstand seiner Erkenntnis ins Auge fassen, bieten sich ihm nur die Urbilder oder Ideen, die Verklärungen des Allgemeinen dar – die farbenfreie, die überfarbige Brücke bleibt aus.« (Ebd., S. 52 f.)

Aber religiöse Erkenntnis weiß auch, dass das Essen vom Baum der Erkenntnis in die Welt, aber aus dem Paradies führt. Religion lässt sich auf eine Doppelstruktur des menschlichen Daseins ein, nämlich auf die Beziehungsstruktur zwischen Ich-Du und Ich-Es:

»Ich-Du findet seine höchste Verdichtung und Verklärung in der religiösen Wirklichkeit, in der das uneingeschränkt Seiende als die absolute Person zu meinem Partner wird; Ich-Es findet seine höchste Verdichtung und Verklärung in der philosophischen Erkenntnis, in der die Herausholung des Subjekts aus dem Ich des unmittelbar gelebten Zusammenseins von Ich und Es und die Ver-

wandlung des Es in das prinzipiell abgesonderte Objekt das strenge Denken des gedachten Seienden, ja des gedachten Seins stiftet.« (Ebd., S. 57)

Die Liebe zu Gott und die Gottesidee

In seinem gleichnamigen Aufsatz setzt sich Buber zuerst mit Blaise Pascal⁷ (1623–1662) auseinander, über den berichtet wird, dass er folgenden Satz im Futter seiner Kleider eingenäht habe: »»Feuer«: Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten.«⁸ (Buber, Gottesfinsternis, S. 58) Pascal habe sich, so Buber, vom Gott der Philosophen gelöst, zum Gott der Bibel hingewandt, weil er vom Glauben überwältigt worden sei.

Blaise Pascal entstammte einer nicht sehr religiösen römisch-katholischen Familie; seine beiden religiösen Kehrtwenden fallen mit persönlichen Krisen und Krankheitserfahrungen zusammen. Die erste Wendung fand 1646 statt, als die Familie Pascal in Kontakt mit jansenitischen Überzeugungen kam. Der holländische Bischof Jansenius hatte ein Modell der Gnadenlehre verbreitet, das den Überzeugungen des reformierten Theologen und Genfer Reformators Johannes Calvin sehr nahe kam. Pascal hatte Lähmungserscheinungen an den Extremitäten und sah in der Erkrankung eine Art Gotteszeichen, sich einem religiös-asketischen Lebensstil hinzugeben. Im Herbst 1654 hatte Pascal ein religiöses Erweckungserlebnis, das er noch in der Nacht niederschrieb und welches als »Mémorial« später weltberühmt wurde. Nach diesem Erlebnis zog er sich aus der Pariser Gesellschaft zurück und entwickelte die ersten Grundgedanken der *Pensées*. In seiner Schrift *Écrits sur la grâce* (*Schriften über die Gnade*, 1658; in: Pascal, Kleine Schriften) hebt er die jansenitische Gnadenlehre als Mitte zwischen augustinischer Gnadenlehre und calvinischer Prädestination hervor, dem menschlichen Willen wird zugestanden, dass er sich für das göttliche Heil entscheiden könne. Seine *Pensées* (dt.: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*) wurden erst posthum veröffentlicht, erst mit Eingriffen am Originaltext, später philologisch an den ca. 1000 Zetteln Pascals orientiert. Das Buch selbst umfasst 27 bzw. 28 Kapitel. Im ersten Teil behandelt Pascal das Elend des Menschen ohne Gott (je nach Ausgabe des Buches); im zweiten Teil des Buches die Glückseligkeit des Menschen mit Gott. Die Überschriften sind zum Teil etwas dramatisch formuliert. Pascal wendet sich zuerst dem Gott der Philosophen zu, dann dem Christentum. Pascal rezipiert die

Kirchenväterliteratur und wendet die Prinzipien der entstehenden Bibelwissenschaft an. Theologisch argumentiert er mit der biblischen Heilsgeschichte und typologischen Einzelexegesen aus dem Bereich der alttestamentlichen Prophetie, die seiner Meinung nach auf Christus/Messias hinweisen. Pascal versucht mit seiner Akzentuierung der Liebe Gottes Zweifler, Ungläubige, Atheisten zu gewinnen bzw. diese Personengruppe zu »bekehren«. Die berühmte Pascalsche »Wette« taucht im Zettel bzw. Fragment 233 (Zählung nach Brunschvicg; 418 nach Lafuma) auf: Der Glaube an Gott ist nicht nur richtig, sondern auch vernünftig, denn: »Wenn Sie gewinnen, gewinnen Sie alles, wenn Sie verlieren, verlieren Sie nichts«; Pensees, S. 123).

Der Gott, den Abraham liebt, so Buber über Pascal, könne nicht in einem Gedankensystem untergebracht werden, »er transzendiert jedes schlechthin und seinem Wesen nach« (Buber, Gottesfinsternis, S. 58). Der Gott der Philosophen ist notwendigerweise eine Idee; im Gott der Bibel werden aber die Gottesideen aufgehoben. Weil die Philosophen Gott als Idee, als Bild, anbieten, entfernen sie sich von ihm. Der Philosoph müsste eigentlich selbstkritisch sein: »der Philosoph müßte erkennen und bekennen, daß seine Idee des Absoluten da aufgehoben wird, wo das Absolute *lebt*; daß sie da aufgehoben wird, wo man das Absolute *liebt*; weil da das Absolute eben nicht mehr ›das Absolute‹, über das philosophiert werden kann, sondern Gott ist« (ebd., S. 60).

Im Anschluss an Pascal diskutiert Buber das Religions- und Gottesverständnis Immanuel Kants und dessen Frage nach dem Übergang in die Transzendentalphilosophie, nämlich die Doppelfrage: Was ist Gott – ist ein Gott?

»Würden alle Menschen das moralische Gesetz gern und willig befolgen so wie es die Vernunft als die Regel enthält so würde es gar keine Pflicht geben so wie man dieses Gesetz welches den Göttlichen Willen bestimmt nicht als ihn verpflichtend denken kan. Wenn es also Pflichten giebt wenn das moralische Princip in uns Gebot für uns (categorischer Imper.) ist so werden wir als dazu auch ohne Lust und unsere Neigung genötigt angesehen werden müssen. Pflicht etwas gern und aus Neigung zu thun ist Widerspruch.« (Kant, RGV, S. LXIV)

Dieses Zitat aus Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793/1794 belegt eindrücklich das Vorhaben Kants, eine philosophische Religionslehre zu entwickeln, die eine auf Vernunft beruhende Religion als Ziellinie hat, eine Vernunftreligion. In der Schrift

selbst postuliert Kant die Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele und die Idee Gottes als notwendige Setzungen der Vernunft; anthropologisches Prinzip sei der Streit zwischen einem guten und einem bösen Prinzip, bei dem pessimistisch das böse Prinzip überwiege und deswegen die Achtung vor dem Gesetz des kategorischen Imperativs notwendig sei. Das postulierte »Prinzip des Bösen« ist in der Lesart Kants ein unerklärliches Phänomen, das aber bei jedem Menschen vorkomme. Von Natur aus trage der Mensch das Böse in sich, was ihn auch abhalte, moralisch zu handeln. Das Böse als Prinzip erklärt, warum der Mensch überhaupt in der Lage ist, unmoralisch zu handeln. Das gute Prinzip auf der anderen Seite ist die Idee der gesamten Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit. Der Sohn Gottes ist bei Kant das »Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit« (RGV, 3. Stück, 1. Abt., VI, S. 137). Der Begriff »Sohn Gottes« steht also nicht für einen einzelnen Menschen, sondern für eine rationale Idee! Kant sagt:

»Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen (weil, soviel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird), eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels.« (ebd.)

Ein auf Offenbarung beruhender religiöser Glaube wird Schritt um Schritt von einem auf Vernunft beruhenden Glauben abgelöst (RGV, 3. Abschnitt, VII). In seiner Schrift *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* erläutert Kant das, was er moralisches Handeln nennt. Wirkliches moralisches Handeln ist nach Kant Handeln aus Pflicht, die der Mensch aus freien Stücken übernimmt. Zudem darf sich der handelnde Mensch nicht nur in bloßer Übereinstimmung mit moralischen Regeln befinden, sondern muss sich frei für das Sittengesetz entscheiden. Dieses Sittengesetz ist dem Menschen allein durch Vernunft(erkenntnis) zugänglich, d. h. durch Anwendung des kategorischen Imperativs. Deswegen kann die Religion nicht selbst bestimmen, was moralisch geboten oder verboten ist. Die Moral muss vollständig unabhängig von religiösen Vorgaben bleiben und wird allein durch die Vernunft bestimmt:

»Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, ebendadurch aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze binden-

den Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. – Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug.« (RGV, Vorrede zur 1. Aufl., S. 1)

Kant beantwortete seine Frage nur insofern, als er anstelle der Offenbarungsreligion die Vernunftreligion setzt, d. h. Gott zu glauben und Gott zu denken wird im Bereich der Vernunft zu einem identischen Akt; der Gedanke an Gott ist zugleich der Glaube an einen Gott und Glaube seiner Existenz. (vgl. Buber, *Gottesfinsternis*, S. 60 f.) Bubers Kritik an Kant ist offensichtlich, denn Gott schrumpft in der Philosophie Kants auf einen Gedanken im denkenden Subjekt – Gott ist eine bloße Vernunftidee, aber von großer Realität. Kant unterscheidet laut Buber zwischen ›an einen Gott glauben‹ (setzt persönliches Verhältnis voraus) und ›einen Gott glauben‹ (*Gottesfinsternis*, S. 61). Notwendigerweise fehlt der Beziehungsaspekt der Liebe im Kantschen Gottesbegriff (vgl. ebd., S. 62). Kant wird mit Hilfe Pascals kritisiert: »Aber der Philosoph, der vom Glauben überwältigt wird, muß von der Liebe reden.« (Ebd.) Dementsprechend kann er Hermann Cohen, einen Schüler Kants (»Neukantianer«), loben, der in seinem Modell (vgl. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1904) Ähnlichkeiten zu Moses Maimonides aufweist.

Der Philosoph Hermann Cohen⁹ (1842–1918) war mit Paul Natorp zusammen Vertreter des sog. Marburger Neukantianismus und einer der wichtigsten Vertreter moderner jüdischer Philosophie im 20. Jahrhundert. Cohen wurde mit einer neuen Auslegung der kritischen Philosophie Immanuel Kants bekannt (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1871). 1873 konnte Cohen sich mit der Arbeit *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften* habilitieren. 1876 wurde er in Marburg dann auch Professor für Philosophie. Cohen interpretierte den kategorischen Imperativ Kants von den Kräften der Selbstgesetzgebung der Person her (vgl. Ebbinghaus 1957). Diese Kant-Interpretation konnte in der Folge sozialreformerische Impulse auslösen. Cohen engagierte sich aber vor allem für die jüdische Bevölkerung, die auch ohne Taufe die Möglichkeit haben sollte, Deutsche zu sein.

Der ethische Idealismus bei Kant war genauso wie die jüdische Religion für Cohen Bezugspunkt seiner Interpretation:

»So beten die Juden an ihren höchsten Festtagen: ›Auf daß alle Erschaffenen sich vereinigen in einem Bunde«. Und so lautet das Schlußgebet an jedem Tage: ›daß die Welt gegründet werde auf das Reich Gottes«. Der Monotheismus ist zum Messianismus geworden. Denn im Messianismus denkt der prophetische Jude das Ziel der Einen Menschheit ›am Ende der Tage«. Und auf dieses Ende, dieses Ziel muß jeder Tag im Menschenleben, im Völkerleben hinsteuern. Das ist unser Glaube an den Einzigen Gott der einigen Menschheit. – Was bedeutet Israel in der Menschheit? Nichts anderes und nichts Geringeres als den Boten dieser doppelsinnigen Einheit [Monotheismus und Messianismus]. Diese Botschaft ist der Sinn seiner [Israels] Erwählung.« (Cohen, Streiflichter, S. 108)

1919 erschien Cohens Buch *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, das die Kantinterpretation mit einer spezifischen Torainterpretation verband. Cohen geht konsequent den Weg Kants weiter: Gott sei eine Idee, aber keine Person – nur im Mythos erscheine Gott als Person. Trotzdem bleibt Gott das Zentrum von Cohens Denksystem: »Cohen hat dem Gott der Philosophen noch einmal ein Haus gebaut«, konstatiert Buber (*Gottesfinsternis*, S. 64). Cohen hat später, wie oben angedeutet, noch einmal zur Gottesidee Stellung bezogen; Buber zitiert Cohen: »Die Liebe zu Gott ist die Liebe zur Religion [...]. Die Liebe zu Gott ist demnach die Erkenntnis der Sittlichkeit.« (*Gottesfinsternis*, S. 66)

Aber Liebe ist im biblischen Kontext eine Haltung der Zuwendung und Anteilnahme gegenüber jedem, der meinen Weg passiert und den Gott liebt: »Wenn ich Gott liebe, über den Weg meiner Gottesliebe, bekomme ich auch den zu lieben, den er liebt.« (Ebd., S. 69) Cohen jedoch meint dies nicht so, denn man könne auch die soziale Idee vom Menschen lieben. Buber interpretiert den Philosophen Cohen wohlwollend so, dass es diesem nicht nur um eine Idee der Liebe, sondern um die Liebe oder auch um Gott selbst als Liebe gehe:

»Die Liebe des Menschen zu Gott *ist* aber nicht die Liebe zum sittlichen Ideal, sie schließt sie nur ein. Wer Gott nur als das sittliche Ideal liebt, kann leicht dazu gelangen, an der Führung einer Welt zu verzweifeln, deren Augenschein Stunde um Stunde allen Prinzipien seiner sittlichen Idealität widerspricht.« (Ebd., S. 71)

Die Einheit Gottes steht jenseits des Guten, die Einheit Gottes ist das Übergute (ebd.). Martin Buber kann sagen: »Wer Gott liebt, liebt das Ideal und liebt Gott mehr als es.« (Ebd., S. 72) Somit ist die Beziehung des Menschen zu Gott Anteilnahme an der Wirklichkeit, die jede Idee übersteigt.

Christliche Annäherung an Buber

Bubers Kritik am Gott der Philosophen ist zurückgebunden an den sich offenbarenden Gott und seine Zuwendung zur Schöpfung; diese Zuwendung ist geheimnisvoll und fordert Ehrfurcht vom Menschen. Es gibt Parallelen zwischen Bubers Interpretation der Gottesbegegnung und Kritik am »Gott der Philosophen« und der christlichen Kritik an diesem Gottesbegriff. Die Zuwendung Gottes zur Schöpfung wird als Ausdruck göttlicher Liebe verstanden, was im Lehrgebäude der systematischen Theologie der »Lehre von der Fürsorge Gottes« (Providenz) entspricht. Diese Lehre zielt in das Zentrum des christlichen Glaubens und fragt danach, ob der christliche Glaube in den Krisenerfahrungen der Gegenwart oder in persönlich-individuellen Krisen überhaupt Relevanz für die Gestaltung des Alltags hat. Ist Gott denn im Alltagshandeln und im Alltagsglauben der Christen und Christinnen noch im Spiel? Die Annahme der Providentia Gottes hat indes mächtige Gegenspieler wie den pragmatischen Atheismus, den deistischen Gottesglauben, Dehumanisierungstendenzen in unserem Wirtschaftsleben oder auch die Macht der Krisenerfahrungen selbst. 50 Jahre nach Bubers *Gottesfinsternis* geht es nicht mehr um die Kritik am Gott der Philosophen, sondern um Kritik an postmodernen Ideologien und Lebenseinstellungen, die den Blick auf die religiöse Wirklichkeit verstellen oder verhindern und damit den Menschen um sein Lebensglück bringen. Bubers Kritik am neuzeitlichen philosophischen Gottesbegriff macht darauf aufmerksam, dass auch religiöse und theologische Äußerungen (sowohl aus dem Bereich des Judentums als auch des Christentums) sich immer am biblischen Offenbarungsgeschehen messen lassen müssen. Die biblische Rede von Gott ist als Zuspruch und Anspruch zu verstehen, Gott nicht als ein Prinzip menschlichen Denkens oder Zugreifens im Sinn eines sprachlogischen Vorgangs (wie bei Whitehead u. a.) zu verstehen; wenn solches passiert, verfehlt der Mensch, auch im Sinne Bubers, sein Menschsein, indem er auf den lebendigen Gott verzichtet.

In vielen evangelischen Kirchenliedern wird mit dem Begriff Zuversicht eine religiöse Sicht auf die Wirklichkeit beschrieben, die der Buberschen Einsicht in Religion und Wirklichkeit sehr nahekommt. So drückt z. B. das Kirchenlied *Wer nur den lieben Gott lässt walten*¹⁰ (ein Glaubenslied zu Ps 62,9: Hoffet auf ihn allezeit) von Georg Neumark (1621–1681) die anthropologische Grundhaltung der Zuversicht aus. Diese Form der Zuversicht ist nicht mit Optimismus zu verwechseln. Zuversicht bedeutet festes Vertrauen auf eine positive Entwicklung in der Zukunft, Optimismus dagegen bedeutet eher Unternehmenslust. Die im Kirchenlied beschriebene Haltung rechnet damit, dass Gott handelt, und gründet sich im Vertrauen auf Gott. Religiöses Vertrauen auf Gott verändert den Blick auf die bestehende Wirklichkeit. Das Vertrauen auf Gottes Zuwendung befreit und lenkt den Blick zurück auf Gottes erhaltendes, begleitendes, regierendes Handeln, insgesamt auf die Zuwendung des Schöpfergottes zur Schöpfung, auf das Sich-in-Beziehung-Setzen Gottes (*conservatio, concursus divinus, gubernatio*; zum Ganzen vgl. Büttner 2012; Reinert 2012; Plathow 1976, S. 62 ff.; Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III 3, § 49; Härle 2007, S. 287 ff.)

Gott ist in diesem Geflecht aus schöpfungstheologischen und pneumatologischen Vorstellungen ein Wesen, das sich nicht nur einmal, vor der Zeit, um die Schöpfung bemüht hat (*creatio originalis*), sondern die Schöpfung insgesamt erhält (*creatio mediata et continua*) und fortsetzt (*creatio continuata*), jedes Lebewesen fürsorglich »im Blick hat« (*Pro-Videntia*) und jeden Glaubenden in Christus zu einer neuen Kreatur (2. Kor 5,17) macht. Der daraus resultierende Glauben des gerechtfertigten Sünders ist die Basis der Zuversicht, mit Gott zu rechnen, auch mitten in der Erfahrung der Sünde, des Todes. Der sündige Mensch wird in der Gottesbeziehung zum *Menschen vor Gott*, der von Gott in einen neuen Rechtszustand gesetzt wird und gleichzeitig befähigt wird, aus diesem Glauben zu leben und seine Begrenzung als Ausweis seiner Humanitas zu leben. Im Glauben erfährt sich der Glaubende von Gott gehalten bzw. erwählt, was den theologischen Übergang zur Soteriologie markiert. Gottes Liebe umfängt den Menschen so, dass dessen Endlichkeit und Selbsttätigkeit nicht zum Hindernis für die Gottesbeziehung wird; sie macht den Menschen in einer solchen Weise gerecht, wie er aus sich selbst heraus niemals werden könnte, so dass er vor Gottes Angesicht bestehen kann.

In Bubers Verständnis ermöglicht das Vertrauen auf Gott das »Sich-Gefallenlassen« von Ich-Du-Begegnungen, was zumindest im Ansatz

vergleichbar ist mit der Gotteserfahrung, wie sie sich christlicherseits in Neumarks Kirchenlied wiederfindet.

An Neumarks Lied lässt sich diese Erfahrung aufweisen: Wer auf Gott vertraut, erfährt die Zuwendung Gottes, erfährt auch die Erwählung zum Heil (Eph 1,4 f.; Kol 1,19.20; 2 Kor 5,17–21; Röm 5,10). Die Zuversicht des in Gott geborgenen Menschen verändert die Beziehung zur Welt, den Blick darauf, und macht gegen die Verführungen der Welt stark. Der biblische Theologe Paulus verweist, so die christliche Interpretation, auf diese Spur der echten Gottesbegegnung, des echten Gesprächs zwischen Gott und Mensch. Als erster Theologe des frühen Christentums interpretiert Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes Gottes Zuwendung in der Rezeption entsprechender Stellen aus dem Buch Deuteronomium dialektisch als Rede von Kreuz und Auferstehung Christi und als Begegnung des an den Gekreuzigten und Auferstandenen glaubenden Menschen, in dem Gottes Geist wohnt (Röm 8,8). Gott hebt durch die Auferweckung des gekreuzigten Jesus die Macht der Sünde und des Todes grundsätzlich auf und führt den Menschen zurück zu einer intakten Gottesbeziehung. Diese Interpretation der Kreuzigung Jesu ergibt sich aus der dialektischen Interpretation der Deuteronomiumstellen mit Jes 29,14 durch den jüdischen Theologen Paulus, die in der Wahrnehmung der zeitgenössischen griechisch-hellenistischen Philosophie Unsinn darstellt. Das paulinische Wort vom Kreuz (1 Kor 1,9.18–23) ist die Botschaft von Gottes Eingehen in menschliche Schuld und Not durch den Tod Jesu. Am Kreuz aufgehängt zu werden galt als qualvollste und schimpflichste Art der Todesstrafe. Die Botschaft, dass die Menschen durch den Tod eines Gekreuzigten von Gott gerettet (selig) werden, musste daher als völlig unsinnig (Torheit) erscheinen.

Durch das Wort vom Kreuz ist dem Christen der Glauben geschenkt worden. Im Glauben an Jesus Christus hat der Glaubende Anteil am Leiden und Auferstehen Christi, aber auch am Leiden der gesamten Schöpfung, die sich nach Erlösung und Befreiung sehnt. Selbst wenn es uns die Sprache angesichts des Grauens in der Welt verschlägt, tritt der Heilige Geist für uns ein, stellvertretend mit unaussprechlichem Seufzen (Röm 8,26). Im stellvertretenden Handeln des Geistes erweist sich Gottes Gegenwart als Liebe zur Kreatur und zur gesamten Schöpfung. Durch den Heiligen Geist teilt sich der sich so zuwendende Gott der Schöpfung und dem einzelnen Glaubenden mit und erwählt ihn zu zukünftigem Heil (Röm 8,33 ff.).

Es würde zu weit führen, an dieser Stelle Bubers Wahrnehmung

von Paulus aufzunehmen; es lohnt sich aber m. E., in dieser scheinbar konträren Akzentuierung der Gottesbegegnung bei Buber und der frühen neutestamentlichen Theologie die Gemeinsamkeiten zu entdecken, denn die ersten Christen waren bekanntlich Juden und haben die Kreuzigung Jesu auf dem Hintergrund der hebräischen Bibel und ihres Auslegungshorizontes verstanden. Vor allem das Buch Deuteronomium und prophetische Schriften gaben den Referenzrahmen dafür ab, in der Kreuzigung und Auferstehung Jesu Gottes Handeln zu sehen. Wichtig ist, dass bei beiden das Leben in der Begegnung mit Gott die Sicht auf Wirklichkeit und damit auch menschliches Selbstverständnis radikal verändert, was sich philosophisch weder mit Prinzipien noch Ableitungen noch Konstruktionen fassen lässt und den Menschen so geradezu gemeinschafts- und beziehungsfähig werden lässt. Erst durch die Änderung der Wirklichkeitssicht kraft der Gottesbegegnung wird der Mensch gemeinschafts- und beziehungsfähig.

Leben wird nicht auf Kosten anderer Leben gelebt, sondern richtet sich auf ein Gelingen von Gemeinschaft aus. Sünde in diesem Zusammenhang wäre der Beziehungsbruch zu Gott und zum Mitgeschöpf, der sich gegen den Willen Gottes stellt und Schöpfungsgemeinschaft aufhebt. Einher geht dieser Beziehungsbruch mit Leid, Angst und unterdrückender Herrschaft, Lieblosigkeit und lässt sich als Selbstverschließung des Menschen gegen Gott, gegen sich und andere charakterisieren.

Für Paulus ist als Ausdruck der Zuwendung Gottes die Kommunikation zwischen Gott und Mensch wichtig, d. h. es geht ihm um die Qualität einer Beziehungsstruktur. Die beiden Extreme dieser Beziehung liegen auf der Hand: Gott ist der Handelnde und menschliches Handeln entspricht diesem – und das Gegenteil ist der Beziehungsabbruch zwischen Gott und Mensch. Dazwischen liegt das Modell des Deismus (Gott als »Uhrmacher«; vgl. vorne) oder das Modell des mit Gott verhandelnden Menschen, z. B. Abraham in Gen 19 oder Hiob. Der Deismus aber ist die glatte Opposition zur Zuversicht, wie wir sie oben beschrieben haben: Das deistische Modell lässt Gott aus dem Spiel und rechnet nicht mehr mit ihm – der Mensch bleibt sich selbst überlassen, was letztlich zum Nihilismus bzw. zur Gottesleugnung führen muss. Wann werden diese Vorstellungen aktiviert? In biblischen Geschichten, wie z. B. in der von Hiob, sind es immer Krisensituationen, die bestimmte Gottesvorstellungen bzw. Gottesbilder aktivieren. Die Providenzlehre denkt über das konkrete Handeln Gottes in der Welt und am Menschen

nach, während der Deismus Gott zum unbeteiligten Beobachter macht und sich einer zynischen Grundhaltung hingibt.

Im ›normalen‹ Verlauf des Alltags ist Gott nicht nötig – wenn es aber zur Krisensituation kommt, dann möge Gott intervenieren und das Blatt zum Guten wenden. Dieses Gottesbild ist mit Karen Marie Yust (vgl. Yust 2004, 2006; Dillen 2010) als das eines Butlers zu charakterisieren, der einem zum Besten dient. Die Providenz macht gegenüber diesem Gottesbild die Vorstellung stark, dass gerade nicht die *providentia generalis*, sondern die persönliche Fürsorge Gottes wichtig ist (*providentia specialis*). Diese Vorstellung wird zwar auch in Kontingenzsituationen zur Kontingenzerfahrung, geht aber mit der Unterbrechung der Alltagsroutinen anders um als der funktionelle Deismus. Die Erfahrung der Güte Gottes wird in den Erfahrungen der Krise, des Schmerzes, des Leidens wachgehalten, d. h. Gott allein wird zwar schöpferisches Handeln zugeschrieben, aber der Mensch hat eine bestimmte Rolle in diesem Schöpfungsprozess, z. B. in Gen 1,1–2,4a Gott zu loben.

Aus anthropologischer Sicht lässt sich diese Rolle auch umdrehen, so dass Gott immer in allen Routinen als Mitverursacher gedacht wird, dass in allem, was in der Welt im Kleinen und Großen geschieht, Gott mitwirkt. Natürlich hat dieses Denkmodell eine Grenze in der Komplexität menschlicher Handlungen und Motivationen und löst auch nicht einfach Dilemma-Situationen auf. Dem Glaubenden verhilft es aber zur Reduktion von Komplexität, Gottes Mitwirken mitzubedenken, ohne es ausweisen zu können. Eine Zuschreibung erfolgt in der Regel auch, nachdem über eine bestimmte Krise nachgedacht worden ist.

Karl Barth und Martin Buber

Vieles, was Buber in seinem Buch *Gottesfinsternis* beschrieben und gedacht hat, ist ähnlich bei Karl Barth angelegt. So ist für den evangelischen Theologen Karl Barth (1886–1968) (christliche) Theologie nur als Glaubensakt möglich, d. h. auch der theologisch denkende Mensch ist in erster Linie ein Hörender, ein Vernehmender, ein Glaubender. Nach dem Ersten Weltkrieg kritisierte Karl Barth die Verbürgerlichung des Evangeliums als Kulturprotestantismus, der die Offenbarung Gottes mit einem idealisierten Geistbegriff identifizierte und das Wesen des Menschen als religiöses Gefühl mit dem Glauben. Diese Kritik Barths zielt auf die Rezeption der Theologie Friedrich Schleiermachers, der

die Religion als Ausdruck eines höchsten Gefühls der Erhabenheit verstand. Barth sah bei Schleiermacher die Gefahr der Verinnerlichung von Religion als Vertröstung auf das Jenseits. Ein solcher Glaube verliere dann aber schnell die Sensibilisierung für die Leiden und die Not der Gegenwart und ließe sich von Fremdinteressen politisch und ideologisch instrumentalisieren, wie es im 19. Jahrhundert durch das Bündnis von Thron und Altar auch geschehen ist (Beispiele hierfür wären die Soziale Frage im 19. Jahrhundert oder die Bismarcksche Religionspolitik). Barth übt an der religiösen Praxis des Christentums seiner Zeit harsche Kritik, weil er dieser Praxis den Vorwurf der Vereinnahmung macht, die blind gegenüber dem sozialen Elend sei und auch die Gottesbeziehung selbst aus den Augen verlöre. Dem stellte Barth den biblischen Gottesglauben gegenüber, der sich radikal gegen eine Ideologisierung stelle und in Bezug auf die biblischen Propheten in höchstem Maß auch religions- und ideologiekritisch wirke. Dieses Verständnis der biblischen Heilszusagen, vor allem in den prophetischen Büchern, ist aber nach Karl Barth gleichzeitig eine Kritik des verbürgerlichten privaten Glaubens, der sich zu Gott und seiner Majestät distanzlos verhält. Christus würde zum Abziehbild einer frömmelischen Religiosität als Ausdruck religiöser Subjektivität, die keinen Streit mehr um Wahrheit kenne, sondern allen recht gäbe.

Barths Kritik am damals herkömmlichen protestantischen Verständnis von Religion bedeutete eine massive Kritik am zugrunde liegenden Gottesverständnis. Wenn der Mensch sich eine transzendente Wirklichkeit vorstellt, diese beschreibt, gar als vermeintlich göttliche verehrt, dann überhöht sich der Mensch, während Gott in religiösen Allmachtsphantasien vergegenständlicht wird. Mit Religion wird dann Macht ausgeübt.

In seiner Schrift *Evangelium und Gesetz* (1935) sagt Barth über Theologie als Dienst an der Kirche Folgendes:

»Die Kirche ist zuerst und vor allem hörende und erst dann und als solche auch lehrende Kirche. Und so ist auch von der Dogmatik als einer Funktion der Kirche vor Allem dies zu sagen: daß sie eine Funktion der hörenden Kirche ist, daß sie unter dem Wort Gottes steht als unter der Norm, der die Kirche in ihrer grundlegenden Eigenschaft als hörende Kirche unterworfen ist, daß sie also selber vor Allem zu hören versuchen muß und daß ihre erste Aufgabe darin besteht, die Kirche in ihrer zweiten Eigenschaft als lehrende Kirche aufs Neue zum Hören des Wortes Gottes aufzurufen und anzuleiten. Erst von da

aus ist die Dogmatik dann auch selber als eine Funktion der lehrenden Kirche zu verstehen, für die das Wort Gottes nicht nur Norm, sondern auch Gegenstand ist.« (Barth, Evangelium und Gesetz, S. 13)

Voraus geht immer der sich offenbarende Gott, den der Mensch vernimmt und auf den er hört (Barth, ebd.). In der Sache geht Karl Barth hier von der innertrinitarischen Gemeinschaft Gottes als permanente Kommunikation der drei Personen im einen Gott aus. Dessen Offenbarung ist für Karl Barth ausschließlich Anrede, dialogisches Sich-Zuwenden:

»Auch aus der Art, wie sich uns die Wirklichkeit des Wortes Gottes zu erkennen gibt, folgen nun einige Näherbestimmungen dieses Begriffs. a) Das Wort Gottes ist nicht nur Rede, sondern An-Rede. Wir können weder hierhin noch dorthin eilen, weder in den Himmel noch in den Abgrund, um es zu vernehmen oder zu lesen, sondern es ist ›in deinem Mund und in deinem Herzen‹ [Dtn. 30,14], weil es zu uns gekommen ist. Das heißt aber: der hörende Mensch ist im Begriff des Wortes Gottes ebenso eingeschlossen wie der redende Gott. [...] Man redet nicht vom Worte Gottes, wenn man nicht eben damit von seinem Vernommenwerden durch den Menschen redet, oder noch konkreter: von dem es vernehmenden Menschen, von dem menschlichen Ich, das hier endlich und endgültig auf das Du stößt, das sein Ursprung ist und in Gemeinschaft mit dem es als Ich allein existieren kann. Eben darum ist das Wort Gottes ein Begriff, der nur einem existentiellen Denken überhaupt zugänglich ist. b) Eben als *Anrede* an den Menschen tritt das Wort Gottes nicht unverhüllt, nicht direkt an den Menschen heran, sondern es geht ein in seine geschöpfliche und sündenbeherrschte Seinsweise. Wer von diesem Eingehen oder vielmehr Ansichnehmen nichts wüßte, der wüßte nicht um das Wort Gottes. Es wird in der Offenbarung Fleisch [vgl. Joh. 1,14], es nimmt menschliche Natur an, d. h. aber Seele und Leib in Jesus Christus. Es wird in der heiligen Schrift, im Zeugnis der Propheten und Apostel menschlicher Geist und menschlicher Buchstabe. Es wird in der kirchlichen Verkündigung menschliches Wort und menschlich-sinnliches Zeichen, Sakrament. Immer beides, denn nur so ist es die wirkliche Anrede Gottes an den als seelisch-leibliches Wesen existierenden Menschen. Wer spiritualistisch nur von der Seele Jesu wüßte und nur vom Geist der ersten Zeugen und nur vom Menschenwort der kirchlichen Verkündigung, der wüßte nicht um das Wort Gottes. Und wer materialistisch nur vom Leib Jesu wüßte, nur vom Buchstaben der Schrift, nur vom Sakrament, der wüßte wiederum nicht um das Wort Gottes. Es ist alles gleich konstitutiv: daß das Wort Gottes überhaupt eingeht in die

Sphäre des Menschen, und daß es in allen seinen Gestalten menschlicher Geist und menschliche Sinnlichkeit wird. Denn nur so erreicht es den Menschen in seiner Ganzheit, tritt es ihm entgegen als das göttliche Du, dem sich das Ich nicht entziehen kann. c) Verhüllt durch diese an sich genommene menschliche Seinsweise ist das Wort Anrede Gottes doch nur durch Gott selber. Weder die menschliche Natur Christi, noch Geist und Buchstabe der ersten Zeugen, noch Wort und Sakrament der Kirche sind Gottes Wort an und durch sich selber. Sie sind es, sofern Gottes Wort sie angenommen hat zu diesem Dienst, sofern Gottes Wort durch sie redet. Die Bibel und die alte Kirche und Theologie verweisen in bezug auf dieses ›sofern‹ auf den Begriff des Heiligen Geistes, d. h. auf Gott selbst, sofern er seine Anrede an den Menschen nicht nur durch jene Kondeszenzenz möglich, sondern in seiner Kraft wirklich macht, also vollzieht.« (Barth 1982, S. 149)

Damit Gottes Offenbarung für uns in Christus zu Gottes Offenbarung in uns wird, hat Gott seinen Heiligen Geist ausgegossen. Christus ist die objektive Wirklichkeit der Offenbarung, der Heilige Geist die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung (KD I.2, S. 222). Die Bibel ist nur aufgrund des Glaubens, aber nur in ihm identisch mit dem Wort Gottes. Der Satz: Die Bibel ist Gottes Wort, ist ein Glaubensbekenntnis (vgl. Barth, KD I.2, S. 561 ff.). Für Barth muss die Bibel als Anrede verstanden werden, was bedeutet, dass die Identität von Bibel und Gottes Wort nicht auf der semantischen Ebene von Texten, sondern auf der pragmatischen zu suchen ist:

»Der Satz: die Bibel ist Gottes Wort, bedeutet in seinem nächstliegenden Sinn sowohl (also bezogen auf das Zeugnis, die Weissagungsgeschichte) als in seiner Voraussetzung (also bezogen auf das Bezeugte, die Urgeschichte) dadurch, daß er einem historischen Datum dieses Prädikat gibt, eine Unkenntlichmachung dieses historischen Datums als solchen. Wird doch das historische, zeitliche Subjekt durch diese Prädikation selbst zum Prädikat eines jedenfalls nicht nur historischen, sondern zunächst und erstlich und letztlich ewigen Subjektes. Wenn die christliche Kirche den durch diesen Satz bezeichneten Erkenntnisweg geht, so kann sie sich dabei bei der historischen Wissenschaft als solcher keinen Rat holen. Es geschieht auf eigenen Füßen, oder es geschieht gar nicht [...]. Die christliche Kirche wagt es, von Gott zu reden, als ob sie Erkenntnis Gottes hätte und vermitteln könnte. Sie weiß aber, sie soll es besser wissen als ihre Kritiker, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann.« (Barth, 1982, S. 437)

Glaube ist bei Barth immer Duglaube und Dassglaube, d. h. Vertrauen, Erkenntnis, Einsicht. Der Glaube hat eine objektive und eine subjektive Seite; er ist *fides quae creditur* und *fides qua creditur* (Barth, § 63, *Der Heilige Geist und der christliche Glaube*; KD IV.1, §§ 57–63, S. 827).

Buber und Barth bleiben in ihrer Sicht auf den biblischen Gott nah beieinander, auch wenn die konfessionellen Prägungen deutlich sind; beiden geht es um das Wahre der Majestät Gottes, um die dialogische Zuwendung Gottes, um Gottes- und Selbsterkenntnis des Menschen. Aber auch hier wäre eine insgesamt breitere Diskussion der Ansätze angemessen, was ich am Ende dieses Beitrags jedoch nur als Desiderat vortragen kann, wobei ich auf einen anderen, zukünftigen Aufsatz verweisen muss.

Anmerkungen

- 1 Das ganze Buch liest sich wie ein »Who is Who« der Philosophie und Literatur. Erwähnt werden z. B. Platon, Plotin, Protagoras, Euripides, Heraklit, Aischylos, Epikur, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Whitehead, Bergson, aber auch Buddha und Konfuzius.
- 2 In der Literatur findet man verschiedentlich die folgende Episode: Pierre Simon Laplace (1749–1827) stellte sein astronomisches Werk *Traité de Mécanique Céleste* Napoleon vor. Dieser frug ihn: »Warum haben Sie dieses Buch über das Weltall geschrieben, aber nicht einmal seinen Schöpfer erwähnt?« Laplace antwortete: »Diese Hypothese habe ich nicht benötigt, Sire.« Zitat bei: Ball 1960.
- 3 Baruch de Spinoza (1632–1677) stammte aus einer jüdisch-portugiesischen Familie, die in die Niederlande ausgewandert war, und gilt als ein Wegbereiter der europäischen Aufklärung und der modernen Bibelkritik. – Zu Baruch Spinoza siehe die im Literaturverzeichnis aufgeführten Titel.
- 4 Alfred North Whitehead (1861–1947) war ein britischer Philosoph und Mathematiker. Bekannt geworden ist Whitehead als (platonischer) Naturphilosoph und Wissenschaftstheoretiker.
- 5 In den *Principles of Mathematics* (1903) wurde also, wie gesagt, die Logik als das fundamentale Prinzip der Mathematik ausgewiesen, was Whitehead dann später in den *Adventures of Ideas* (1933; dt.: *Abenteuer der Ideen*) auf die Metaphysik übertrug, so dass er in einer gewissen Nähe zu Spinoza steht. Die *Abenteuer der Ideen* lassen sich als eine Art spekulative Philosophie charakterisieren.
- 6 Der deutsche Begriff »Gottesfurcht« ist in diesem Zusammenhang missverständlich. Die biblischen Autoren sehen in diesem Begriff das menschliche Reagieren auf Gottes Majestät oder Gottes Geheimnis.
- 7 Zu Blaise Pascal siehe die im Literaturverzeichnis genannte Literatur.
- 8 Blaise Pascals Memorial hier in vollem Wortlaut (Pensees, S. 248): »Jahr der Gnade 1654. / Montag, den 23. November, Tag des heiligen Klemens, Papst und Märtyrer, und anderer im Martyrologium. Vorabend des Tages des heili-

gen Chrysoygonos, Märtyrer, und anderer. / Seit ungefähr abends zehneinhalb bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht / FEUER / ›Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs‹, nicht der Philosophen und Gelehrten. / Gewißheit, Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede. / Gott Jesu Christi / Deum meum et Deum vestrum. / ›Dein Gott wird mein Gott sein‹ – Ruth – / Vergessen von der Welt und von allem, außer Gott. / Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, ist er zu finden. / Größe der menschlichen Seele / ›Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht; ich aber kenne dich.‹ / Freude, Freude, Freude und Tränen der Freude. / Ich habe mich von ihm getrennt. / Dereliquerunt me fontem aquae vivae. / ›Mein Gott, warum hast du mich verlassen.‹ / Möge ich nicht auf ewig von ihm geschieden sein. ›Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.‹ / Jesus Christus! / Jesus Christus! / Ich habe mich von ihm getrennt, ich habe ihn geflohen, mich losgesagt von ihm, ihn gekreuzigt. / Möge ich nie von ihm geschieden sein. Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, kann man ihn bewahren. / Vollkommene und liebevolle Entsagung. / usw. / Vollkommene und liebevolle Unterwerfung unter Jesus Christus und meinen geistlichen Führer. Ewige Freude für einen Tag geistiger Übung auf Erden. / Non obliviscar sermones tuos. Amen.«

9 Zu Hermann Cohen siehe die vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey herausgegebenen Werke. Hildesheim: Olms 1977 ff.

10 Die erste Strophe lautet: Wer nur den lieben Gott läßt walten / und hoffet auf ihn allezeit, / den wird er wunderbar erhalten / in aller Not und Traurigkeit. / Wer Gott dem Allerhöchsten traut, / der hat auf keinen Sand gebaut.

Literatur

Walter William Rouse Ball: *A short account of the history of mathematics*. New York: Dover 1960.

Karl Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. Bd. 1: *Die Lehre vom Worte Gottes* (1927). Hrsg. von Gerhard Sauter. Zürich: Theologischer Verlag 1982.

–: *Evangelium und Gesetz*. München: Kaiser (Theologische Existenz heute, 50) 1961.

–: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. I.2: *Die Lehre vom Wort Gottes*. Zürich: Evangelischer Verlag 1945; abgekürzt: KD I.2.

–: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. IV.1: *Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: Theologischer Verlag 1975, abgekürzt: KD IV.1.

Wolfgang Bartuschat: *Baruch de Spinoza*. 2. Aufl. München: Beck 2006a

–: Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*; in: Hampe & Schnepf, *Spinoza*, 2006b, a. a. O., S. 237–250.

Martin Buber: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. Zürich: Manesse 1953. (2. Aufl.: »Mit einer Entgegnung ›Religion und Psychologie‹ von C. G. Jung«. Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 1994. Zitate nach der ersten Aufl.)

Gerhard Büttner: »Der Wolken, Luft und Winden, gibt Wege, Lauf und Bahn«

Was leistet der Gedanke der »Providentia Dei« für den Religionsunterricht?
entwurf 43 (1) 2012, S. 6–9.

- Hermann Cohen: Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft. Monothetismus und Messianismus. *Neue jüdische Monatshefte*, Jg. 1 (1916–1917), S. 106–111, 135–138.
- : *Ethik des reinen Willens*. Hrsg. v. Helmut Holzhey. 5. Aufl. Hildesheim: Olms 1981.
- : *Kants Theorie der Erfahrung*. Hrsg. von Helmut Holzhey. Hildesheim: Olms 5. Aufl. 1987.
- : *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Wiesbaden: Marixverlag 2008.
- : *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlin: Dümmler 1873.
- Annemie Dillen: *Children's voices: children's perspectives in ethics, theology and religious education*. Leuven: Peeters 2010.
- Hans Martin Dober & Matthias Morgenstern (Hrsg.): *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Julius Ebbinghaus: Cohen, Hermann. In: *Neue Deutsche Biographie (NDB)*. Bd. 3, 1957, S. 310–313.
- Walter Andreas Euler: »*Pia philosophia*« et »*docta religio*«. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*. München: Fink 1998.
- Marsilio Ficinus: *Opera omnia*. Turin: Bottega d'Erasmus 1962.
- Martha Friedenthal-Haase & Ralf Koerrenz (Hrsg.): *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und Hebräischer Humanismus*. Mit der unveröffentlichten deutschen Originalfassung des Artikels »Erwachsenenbildung« von Martin Buber. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005.
- Michael Hampe: *Alfred North Whitehead*. München: C. H. Beck 1988.
- & Robert Schnepf (Hrsg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin: Akademie-Verlag 2006.
- Wilfried Härle: *Dogmatik*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter 2007.
- Michael Hauskeller: *Alfred North Whitehead – Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag 1994.
- Harald Holz & Ernest Wolf-Gazo (Hrsg.): *Whitehead und der Prozeßbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981 Freiburg i. Br., München: Alber 1984*.
- Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von Karl Vorländer. Meiner: Leipzig 5. Aufl. 1922.
- Paul Oskar Kristeller: *Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca Valla Ficino Pico Pomponazzi Telesio Patrizi Bruno*. Weinheim: Acta Humaniora VCH 1986.
- Victor Lowe: Alfred North Whitehead: A Biographical Perspective. In: Holz & Wolf-Gazo, *Whitehead*, 1984, a. a. O., S. 21–33.
- Marsilius: *Der Verteidiger des Friedens*. Auf Grund d. Übers. von Walter Kunzmann bearb. von Horst Kusch. Ausw. u. Nachw. von Heinz Rausch. Stuttgart: Reclam 1971.
- Steven M. Nadler: *Spinoza. A life*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

- Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart: Kröner 6. Aufl. 1976.
- Blaise Pascal: *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*. Übers. von Ulrich Kunzmann. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Albert Raffelt. Hamburg: Meiner 2005.
- : *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*. Übertragen und hrsg. von Ewald Wasmuth. Wiesbaden: Fourier 2001.
- Pascal et Spinoza. Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris: Éd. Amsterdam 2007.
- Michael Plathow: *Das Problem des concursus divinus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976.
- Albert Raffelt: Blaise Pascal. Erinnerung an ein Genie nach 350 Jahren. *Stimmen der Zeit* 137 (2012), S. 541–550.
- & Peter Reifenberg: *Universalgenie Blaise Pascal. Eine Einführung in sein Denken*. Würzburg: Echter 2011.
- Andreas Reinert: »Wer nur den lieben Gott lässt walten ...« Ein weites Feld: Providenz und Prädestination Gottes, Theodizee und Gnade. *entwurf*, 43 (2012), S. 4 f.
- Hans-Martin Rieger: *Menschlich denken – Glauben begründen. Blaise Pascal und religionsphilosophische Begründungsmodelle der Moderne*. Berlin: de Gruyter 2010.
- Bertrand Russell [1903]: *Principles of Mathematics*. London u. a.: Routledge 2010.
- Baruch de Spinoza: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 2006.
- : *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Neu übersetzt, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Lateinisch-Deutsch. 3. Aufl. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 92) 2010.
- : *Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Mit Erläuterungen hrsg. von Manfred Walther. Übers. der Lebensbeschreibungen von Carl Gebhardt. Vermehrte Neuausg. (Sämtliche Werke, Bd. 7) Hamburg: Meiner 1998.
- : *Theologisch-politischer Traktat*. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 2006.
- Alfred North Whitehead: *Abenteuer der Ideen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971.
- : *An enquiry concerning the principles of natural knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press 1919.
- : *Prozeß und Realität. Entwürfe einer Kosmologie*. Übers. und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.
- & Bertrand Russell: *Principia mathematica*. [1910–1913] 3 Bde. Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2004. Dt.: *Principia Mathematica. Vorwort und Einleitungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 3. Aufl. 1994.
- Karen-Marie Yust: *Real kids, real faith: Practices for nurturing children's spiritual lives*. 1. Aufl. San Francisco, CA: Jossey-Bass 2004.
- : *Nurturing child and adolescent spirituality: Perspectives from the world's religious traditions*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers 2006.
- Randall C. Zachman: *Reconsidering John Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.