

Wilhelm Schwendemann

## Martin Buber und die evangelische Praktische Theologie – Versuch einer Verhältnisbestimmung

### Einleitung

Martin Bubers *dialogische Philosophie des Religiösen* ist innerhalb der Praktischen Theologie protestantischen Christentums nicht als hauptsächlicher Referenzrahmen genutzt worden, was zum einen an den Texten Martin Bubers selbst liegt, deren Lektüre Zeit und Geduld beim Nutzenden voraussetzt, und zum Anderen daran, dass sich die Praktische Theologie selbst als Wissenschaft aus diversen anderen theologischen und humanwissenschaftlichen Disziplinen zusammensetzt. In den empirischen Teilen der Praktischen Theologie spielt hermeneutisch-phänomenologisches Denken keine Rolle, sondern die Leitlinien sozialwissenschaftlicher Datenerhebung und Datenauswertung sind hier maßgeblich.

Im Jahr 2012 ist es vor allem der 50. Geburtstag der Buber-Rosenzweig-Verdeutschung der *Heiligen Schrift*, der indirekt auch Auswirkungen auf den Bereich der Praktischen Theologie hat. Bubers Bibelübersetzung ist jedoch in den Jahrzehnten ihrer Entstehung vor allem im Bereich der Biblischen Wissenschaften rezipiert worden (z. B. durch von Rad<sup>1</sup> und andere); auch der Bereich der protestantischen Religionsphilosophie nimmt Bezug auf Buber. In der Praktischen Theologie ist jedoch grundsätzlich eine Pluralismuskompetenz sowohl in Bezug auf die Einzeldisziplinen als auch in Bezug auf die in ihnen generierten Wissensbestände notwendig. Bubers philosophischer Ansatz kann insofern als eine »Rationalitätsform« des jüdisch-christlichen Glaubens<sup>2</sup> angesehen werden und entspricht analogen Erscheinungen in Judentum und Islam (vgl. Küng u. a. 1986). Wenn man Bubers Ansatz im weitesten Sinn der hermeneutischen Theologie zuordnet, dann lässt sich für sein Schriftverständnis zumindest folgern, dass das Offenbarungsgeschehen an und in den biblischen Texten selbst reflektiert wird, was bedeutet, dass es in existenziale und anthropologische Grundkategorien in Bezug auf die Person dessen, der den Text vernimmt, und damit auf das Selbstverständnis des Nutzenden hin ausgelegt wird.<sup>3</sup>

## Philosophie des Religiösen

Bubers Ansatz einer Philosophie des Religiösen lässt den jeweiligen Zugang (in religiöser oder konfessioneller Sicht) offen, auch wenn er sich selbst dem jüdischen Glauben und der jüdischen Religion und Kultur zurechnet. Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Erkenntnis, dass es nach Buber auf der Ebene des Individuums mehr als einen Zugang zur religiösen Letztwirklichkeit gibt. Er insistiert darauf, dass sich die Wirklichkeit Gottes einem menschlichen verbalen oder kategorisierenden Zugriff verweigert. Bubers Philosophie des Religiösen speist sich aus den sog. Grundworten »Ich–Du« und »Ich–Es«. Diese in beiden Richtungen kommunikative-dialogische Grundsituation ist in der Vergangenheit immer wieder innerhalb des Judentums wie des Christentums kritisiert worden, weil man mit dieser Position die Basis sowohl des jüdischen als auch des christlichen Glaubens relativiere, sofern sie sich auf den Einzelnen und nicht die Glaubensgemeinschaft beziehe.<sup>4</sup> Das Bubersche Grundkonzept ist m. E. ein dynamisches und kein statisches, was das Relativierungsargument entkräftigt. Dieses setzt nämlich einen unveränderbaren Bezugspunkt voraus, der selbst berechenbar wäre. Begegnungen im Buberschen Sinn sind jedoch so beweglich, dass feste Bezugsgrößen keinen Sinn machen. Theologie und Philosophie im Sinn Bubers haben dann – gegen seine Kritiker – mehr mit einer weisheitlichen Lebenseinstellung als mit dem Habitus der wissenschaftlichen Selbstbesinnung zu tun,<sup>5</sup> wobei diese nicht verschwindet, sondern in den Hintergrund tritt. Grundsätzlich geht Buber davon aus, dass eine Ich-Du-Beziehung zuallererst unter Menschen möglich ist; eine Ich-Du-Beziehung ist möglicherweise auch zur Natur, z. B. zu einem Baum, und zu geistigen Wesenheiten möglich. Mit dem Begriff der geistigen Wesenheit bezieht sich Buber auch auf den kreative Schaffensprozess menschlichen Geistes, der in seinem Resultat z. B. zu Kunstwerken führt – der Künstler nimmt zu seinem Kunstwerk eine spezifische Beziehung schon im Entstehensprozess auf, aber auch der Kunstbetrachter, der sich auf ein Kunstwerk einlässt, »kommuniziert« und es nicht beim Betrachten vernutzt, steht in einer Beziehung (vgl. Buber, Ich und Du, Nachwort).

Wenn man mit Buber die Beziehung des Menschen zu diesen geistigen Wesenheiten grundsätzlich als dialogische konstituiert, dann denkt gerade auch die (evangelische) Praktische Theologie in ihren Disziplinen menschliches Dasein ebenfalls als dialogische Existenz, die nur durch

ein Beziehungsgeschehen, was in der theologischen Perspektive als Offenbarungsgeschehen charakterisiert wird, den Menschen zum hörenden, glaubenden, vertrauenden Menschen macht. Der Mensch ist in christlicher Perspektive als endliches, sterbliches, sich selbst verfehlendes, aber auch schöpferisches und zugleich immer sündiges Wesen bestimmt, das der Liebe Gottes bedarf und in ihr seinen Sinn findet. Hier trennt sich die christliche Theologie von der jüdischen, denn Grund der Selbstvergewisserung ist im Christentum das Wort vom Kreuz (1Kor 1,18), d. h. Christus als das lebendige Wort Gottes. Nur in einem »äußeren Ring« als Philosophie des Religiösen ist Bubers Ansatz für die Praktische Theologie attraktiv (vgl. Ward 2003) – es bleibt aber die oben angedeutete Analogie der Beziehung des Menschen zu dem ihm zugewandten Gott.

### Die Bibel als Grundlage des Dialogischen

Franz Rosenzweig, Martin Buber und Ferdinand Ebner gelten als die herausragenden Protagonisten des sog. dialogischen Denkens, das bei Buber und Rosenzweig auch Ausdruck in deren Bibelübertragung gefunden hat. Das dialogische Denken – und im Fall der Bibel auch Übersetzen in dialogischer Anredeabsicht und im Team – bezieht gegen eine Denk-, Sprech- und Handlungsweise Stellung, die sich von der konkreten sozialen Wirklichkeit abhebt. Vor allem im deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts war dieser Ansatz verbreitet. Menschliche Sprache ist eine dialogische Sphäre *per se* und hat mit dem Werden der Welt und des Menschen und der Personfindung zu tun; sie ist gleichsam Wegzeichen über dem Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott: »Die Sprache ermöglicht das Anreden meiner selbst. Das aber kann nur im Umfassen des Du geschehen, das mich wesentlich zu dem machte, was ich bin.« (Stöger 2003, S. 100; vgl. Stöger 1996) Schöpfung wird zur Verlautung, und Sprechen ist ein hoffendes Tun, eine »Nachahmung der Schöpfung« (Stöger 2003, S. 103): »Die Sprache erscheint ihm [Buber] als Bewegungsganzes hin zum Aussprechenden, der sein Leben lautet und damit – in diesem Lautungsprozess – sich zu sich bewegt. Damit bewegt er sich auch zum Anderen.« (Ebd., S. 105) Die Bibel ist deshalb immer noch wirkendes Zeugnis Gottes, sie ist die Einschrift Gottes ins Wort. Buber setzt in seinem Werk *Ich und Du* auf die Erfahrbarkeit und Zugänglichkeit einer gelingenden Ich-Du-Bezie-

hung, die nicht instrumentalisiert oder verobjektiviert. Der Mensch kann nur zu seinem Selbst kommen, indem er sein In-Beziehung-Sein zulässt. Indem das Ich einem Du begegnet, widerfährt dem Ich das Andere, Fremde, Welthafte. Die Welt steht hier für den Gesamtzusammenhang von Sinn. Die Art, wie jemand mit ihr bzw. dem Anderen in Beziehung tritt, entscheidet darüber, welchen Charakter die Begegnung annimmt, ob sie im Grundwort der Ich-Du Beziehung bleibt oder ob sie sich in eine sachlich-objektive Beziehung, also in eine Ich-Es-Beziehung ändert. In einer echten Begegnung zwischen Ich und Du kommt es zu einer grundlegend anderen Form der Teilhabe und des Zugewandtseins. Der Bereich zwischen Ich und Du oder Ich und Es wird deshalb hermeneutisch wichtig, weil sich hier die je spezifische Identität der Partner verwirklicht. In der Ich-Du-Beziehung ist z. B. die Authentizität der einander Begegnenden entscheidend. Auch der Begegnungscharakter selbst ist relevant für das, was als Gemeinschaft im Zwischen entsteht. Nur wenn es sich um eine wirkliche und wahrhaftige Begegnung im Buberschen Sinn handelt, öffnet sich das Zwischen hin zum transzendentalen Du, zu Gott. Das Wort spielt im Rahmen der dialogischen Relation eine wesentliche Rolle.

Diese grundlegenden Eigenschaften einer Ich-Du-Beziehung sieht Buber in den Bibeltexten der Hebräischen Bibel verwirklicht, die er zuallererst in ihrer Bedeutung als Anrede des ewigen Du wahrnimmt. Deswegen müssen Buber und Rosenzweig in ihrer Bibelübersetzung achtsam und sorgfältig mit dem Wort und dem Wort der Bibel umgehen (vgl. Stier 1966, S. 163–168; Lohfink 1961/1962, S. 454). Der Übersetzer wird zum Interpreten, indem er das Fremde des Wortes zulässt und es nicht usurpiert mit dem, was man schon immer weiß oder hört, wenn man einen Bibeltext vernimmt. Buber unterscheidet sich an dieser Stelle deutlich von der historisch-kritischen Arbeit an der Bibel, wie sie vor allem in der wissenschaftlichen christlichen Theologie Standard ist. Der den Bibeltext hörende Mensch, der Gottes Wort vernehmende und sich auf den Dialog einlassende Mensch, steht ebenso im Fokus der Bemühung Bubers wie Gott, der nur in der dialogischen Beziehung als ewiges Du und Gegenüber des Menschen für diesen erfahrbar wird, weil Gott diese Beziehung zulässt. Diese Akzentuierung hilft Buber (vgl. Buber, *Dialogisches Prinzip*; Buber 2006), die historisch-kritische Arbeit anzuerkennen und wertzuschätzen, aber auch deren Grenze in den Blick zu nehmen. Für Buber Martin ist die messianisch-eschatologische Dimension der Bibelrezeption entscheidend, weil sie den Hörenden, Vernehmen-

den, Lesenden, Rezipierenden im Akt der Rezeption existenziell betrifft. Sowohl Christen als auch Juden sind durch die Bubersche Bibelarbeit aufgerufen, das je Eigene wahrzunehmen und sich auf den gelebten Glauben zu besinnen. Im Verhältnis zwischen Judentum und Christentum plädiert Buber für eine Haltung, die den Inhalt und die Form des Glaubens Jesu wahrnimmt und anerkennt.

Bubers Dialogphilosophie, so meine These, geht auf seine Arbeit an der Heiligen Schrift zurück und lässt sich von dort aus anders erschließen. Zentraler Fluchtpunkt ist dabei das Ereignis der Gottesoffenbarung. Gottesoffenbarung und das Wort kommen in der *Schrift* zusammen, aber die *Schrift* ist Wort an ein bestimmtes Volk in einer bestimmten Situation und in der bestimmten Gottesbeziehung. Israel als der Erstadressat der *Schrift* wird dabei nicht über andere Völker erhoben, sondern verpflichtet auf die Lebensweisung und auf die Gemeinschaft der Völker: »Das Heilige dringt in die Geschichte ein, ohne sie zu entrechten.« (Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung*, S. 3) Die menschliche Natur wird vom Wort in der *Schrift* angenommen, so wie der Mensch ist, voller Endlichkeit, Begrenztheit, in all seinen Affekten, in seiner Niedrigkeit, in seiner Sterblichkeit, Überheblichkeit, Sünde und Größe: »Das Heilige dringt in die Natur ein, ohne sie zu vergewaltigen.« (Ebd.) Nach Buber macht es keinen Sinn, die Hebräische Bibel als literarisches Glaubensdokument vergangener Zeiten zu sehen, sondern nur, in einer dialogischen Weise sich ihr zu nähern, sich vom Wort anrühren zu lassen, sich in Beziehung zu setzen und hinzugeben zum Lebendigen:

»[...] neu muß er sich dem neugewordenen Buch stellen, nichts von sich vor-enthalten, alles zwischen jenem und ihm geschehen lassen, was geschehen mag. Er weiß nicht, welcher Spruch, welches Bild ihn von dort aus angreifen, umschmelzen, woher der Geist brausen und in ihn fahren wird, um sich in seinem Leben neu zu verleiben; aber er ist aufgetan. [...] Er liest laut, was dasteht, er hört das Wort, das er spricht, und es kommt zu ihm, nichts ist präjudiziert [...].« (Ebd., S. 4 f.)

Buber formuliert in diesem längeren Zitat die Wirkung der Anrede – sich von Gottes Wort treffen lassen, sich von Gott wie Jakob am Jabbok verletzen lassen, mit Gott ringen und auch ausschließlich individuelle Erfahrungen mit dem Wort machen. Das Wort formt den konkreten Menschen zum konkreten Hörer bzw. zur konkreten Hörerin – das Hören der Schrift und auf das Wort werden gleichsam zum Feld, auf

dem Ich im Du Vielfalt höre, erlebe, erfahre, Gott vielstimmig vernehme und überrascht werde. Für Buber ist der Bezug aufs Hebräische in der Übersetzung notwendig, weil es zum ursprünglichen Hörakt gehört, die Vermittlung nicht ohne es denkbar ist – das Deutsche kann zwar in der Wiedergabe des Ursprünglichen nicht alles retten, was dort steht, aber immerhin das sprachlich Verlorene markieren. Das Verlorene spielt sich wie in den Gleichnissen Jesu selbst zu oder eben nicht:

»[...] die hebräischen Laute selber haben für einen Leser, der kein Hörer mehr ist, ihre Unmittelbarkeit eingebüßt, sie sind von der stimmlosen theologisch-literarischen Beredsamkeit durchsetzt und werden durch sie genötigt, statt des Geistes, der in ihnen Stimme gewann, ein Kompromiß der Geistigkeiten zweier Jahrtausende auszusagen; die hebräische Bibel selber wird als Übersetzung gelesen [...].« (Ebd., S. 5)

Die Übersetzung rettet nicht die Bewegtheit, gar die Leiblichkeit des Wortes, sondern sie tut so, als gäbe es nicht den Ursprung, so, als wäre die Eigentümlichkeit der Sprache ersetzbar (vgl. ebd., S. 6). Der Geist der Rede lässt sich nur in einer spezifischen Leibesgestalt erleben – eine durch die Übersetzung gewonnene Gemeinverständlichkeit führt eher zu neuen Missverständnissen. Buber kann sagen: »Vollzogene Offenbarung ist immer Menschenleib und Menschenstimme, und das heißt immer: *dieser* Leib und *diese* Stimme im Geheimnis ihrer Einmaligkeit.« (Ebd., S. 6) Der Übersetzer hat eigentlich eine unerfüllbare Aufgabe, denn das Besondere lässt sich nicht wiedergeben – man kann sich an die Botschaft, letztlich das Wort nur annähern, es sich erschließen, hoffend darauf, dass man vom Wort angerührt wird. Aber das, was nach Buber wirkliches Übersetzen meint, kann Wissenschaft nicht leisten, denn der Text der Bibel ist kein Objekt – wirkliches Übersetzen kann nur im Einvernehmen zwischen Gott als ewigem Du und menschlichem Adressaten und zwischen auf das Wort Hörenden geschehen. Buber und Rosenzweig wollen Wirkung erzielen und dem Bibeltext im Deutschen entsprechen. Bibellesung wäre Ausrufung:

»So aufgenommener Gesprochenheit also soll die deutsche Lautgestalt entsprechen, selbstverständlich nicht für das stumme Lesen, sondern für den richtigen, den vollen Lautwert herausholenden Vortrag. Auch unsere Verdeutschung der Schrift will ›ausgerufen‹ werden. Dann nur wird die Ungeläufigkeit ihrer Wirkung nicht zur Befremdlichkeit entarten.« (Ebd., S. 9)

Die Hebräische Bibel ist durch die Sprache der Botschaft geprägt. Zum Beispiel ist der Klagepsalm nicht nur eine Klage, verbunden mit einer dialektischen Doxologie, nicht nur Ausdruck eines verzweifelten, schreienden Menschen, sondern der Mensch selbst wird sichtbar und erfahrbar als ein Mensch, »der unter der Offenbarung steht und auch noch aufschreiend sie bezeugt. Wir lesen Weisheit, die als skeptisch gilt, und mitten daraus blitzen uns große Sprüche der Botschaft an.« (Ebd., S. 11)

Die Verbindung zur protestantischen Theologie sehe ich in der gemeinsamen Arbeit an der Heiligen Schrift. Der frühe Protestantismus verband sich mit der Bildungsbewegung des Humanismus, der die Rückbesinnung auf die hebräischen und griechischen Bibeltexte notwendig forderte und förderte. An und aus der Heiligen Schrift lernen, mit der Heiligen Schrift beten, seelsorgliche Impulse aus ihr ziehen, könnte das gemeinsame Grundwort zwischen Bubers Religionsphilosophie und der Praktischen Theologie protestantischer Provenienz sein. Sich auf die Bibel einzulassen bedeutet, sich auf ein Universum von Zusammenhängen und Bedeutungen einzulassen (vgl. Buber, Beilage Schriftwerke, S. 4).

### **Was die Praktische Theologie von Martin Buber lernen könnte**

Das Folgende bringt dialogisches Denken nach Buber und die Disziplinen der Praktischen Theologie miteinander ins Gespräch, wobei die Disziplinen der Praktischen Theologie wie Religionspädagogik/Bildungstheorie und Seelsorge in meinen Überlegungen im Vordergrund stehen.

Das jeweilige Erkenntnisinteresse und die Herangehensweisen der theologischen Teildisziplinen der Praktischen Theologie sind allerdings sehr verschieden, und Buber wird vor allem im Bereich der Bibelwissenschaften (und gerade nicht in der Praktischen Theologie) rezipiert; in der systematischen und historischen Theologie kann es keine grundsätzliche Rezeption, allenfalls gedankliche Nähe geben. Die systematischen Disziplinen der evangelischen Theologie beziehen sich auf die Offenbarung des dreieinigen Gottes und dessen Beziehung zum Menschen. Die christliche Gotteserkenntnis zielt auf diese Transzendenz; ihre Aufgabe besteht darin, Gottes Handeln, Solidarität und Treue in Bezug auf die geschöpfliche Welt auszulegen. Im Bereich der Schöpfung werden die Bedingungen menschlicher und nichtmenschlicher Existenz, ihrer Freiheit und Begrenztheit bedacht. In Bezug auf Christus entfaltet die syste-

matische Theologie die Rechtfertigung des sündigen Menschen und menschlicher Selbstverfehlung und die Heiligung in Glaube, Liebe, Hoffnung, die in der Erwartung gipfelt, dass Gott alle Tränen abwischen wird (Offb 21,4) (vgl. Stock 2007).

In der Praktischen Theologie werden die individuelle Lebensgeschichte und die religiöse Identität des Glaubenden sowie die religiöse Praxis reflektiert. Diese Mischung aus Biographie, Identität, Praxis und Kult erschließt sich m. E. nur in Lern- und Bildungsprozessen und ist zudem hoch komplex. Der glaubende, religiöse Mensch bedarf des Zuspruchs des göttlichen Segens in seiner individuellen Lebensgeschichte und der immer wieder aufzufrischenden Erinnerung und Partizipation an der göttlichen Heilsgeschichte (vgl. Metz 2011) z. B. im Gottesdienst, im Gemeindeleben, in Meditation, Gebet, Kunst, Musik, in den Rites de Passages (vgl. Dorsinville 1990; Haar 2012; Weiner & Wilmes 1993) usw. Praktische Theologie will nach Schleiermacher so etwas wie die Reflexion persönlicher Frömmigkeit sein und zu einem eigenständigen religiösen Urteil anleiten (vgl. Schleiermacher, *Praktische Theologie*, S. 40 ff.). In der Praktischen Theologie werden alle theologischen Disziplinen zusammengeführt, und auf dem letzten Feld (d. h. in der Reflexion des Glaubens und seiner Praxis) bezieht sie sich hauptsächlich auf die Frage des Dialogischen (Dialog Gott–Mensch, unter den Menschen) und somit auf die Haltung (vgl. Daiber 1977; Drehsen 1988; Gräb 1988). Die glaubende Haltung des religiösen Subjekts gegenüber Gott und den Mitmenschen ist hier entscheidend und nicht das, was die akademische Theologie darüber reflektiert. Buber kommt m. E. in seiner dialogischen Philosophie des Religiösen der religiösen Subjektivität des Einzelnen sehr nahe, was für mich die Verbindung zwischen der protestantischen Praktischen Theologie und Bubers Philosophie sein könnte.

Dialogisches Geschehen ist bei Buber nicht »künstlich« mit klarem Ausgang wie in den sokratischen Dialogen Platons, sondern vom Begegnungs- und Beziehungscharakter her angelegt. Das Dialogische ist der Wesenskern seiner Philosophie – wie auch bei anderen Dialogphilosophen –, als »Frage nach dem wirklichen Leben« (Heinze 2011, S. 15). Bubers philosophischer Ansatz gehört zum Teil auch (zumindest zur Zeit der Abfassung von *Ich und Du*) in den Kontext der Lebensphilosophie, die sich (z. B. bei Wilhelm Dilthey) von einem positivistisch-deterministischen Weltbild und auf der anderen Seite auch von einem Vitalismus abgrenzt. Bei Dilthey kommt immer ein geschichtliches Selbstverständnis menschlicher Existenz bzw. ein Verstehen der Lebenslage

hinzu. Bubers Dialogphilosophie enthebt die Dialogpartner – in ihren jeweiligen Ich-Es-Beziehungen – nicht, über ihre Lebenslage auch zu reflektieren und Anstrengungen des Verstehens zu unternehmen. Diese Reflexion des geschichtlichen Lebens (z. B. Nachdenken über die grundsätzlichen anthropologischen Fragen oder ich-identitäre Prozesse) erscheint mit dem Grundanliegen der Praktischen Theologie insofern als kompatibel, als diese das religiöse Subjekt in dessen Geschichtlichkeit im Blick hat (vgl. ebd., S. 88 f.).

Als Beispiel hierfür kann z. B. seelsorgliches Handeln verstanden werden, das sich im Modus der Sprache vollzieht. Das Gebiet der Sprache wird zum speziellen Beziehungsfeld (vgl. Casper 2002, 2008, 2009) zwischen Gott und Mensch und wirkt sich sowohl in dieser Beziehung als auch in der Beziehung menschlicher Partner zueinander als personales Gegenübersein aus und wird wiederum in der Sprache der Achtsamkeit und Liebe zum Ausdruck gebracht. Auch hier ist dann wieder der zentrale Leitbegriff die Begegnung von Ich und Du (vgl. Ich und Du, S. 48).<sup>6</sup> Eva-Maria Heinze kann jedoch über den ›Philosophen‹ Buber Folgendes sagen und dabei implizit die Schwierigkeiten der Buberrezeption in der Praktischen Theologie aufdecken: »Buber lehnte prinzipiell ein systematisches Philosophieren ab, entsprechend ist auch sein Denken nachfolgend zum zu analysierenden Hauptwerk weniger diskursiv als ›dichterisch und essayistisch‹ angelegt, die Schrift gleicht eher einer Predigt [...], einem *Gespräch* als einer theoretischen Abhandlung.«<sup>7</sup>

### **Buber und zentrale Aufgaben der Praktischen Theologie**

Religionspädagogisch ist Buber im Rahmen einer Bildungstheorie und eines Bildungsverständnisses attraktiv, wenn man unter Bildung einen personalen Vermittlungsprozess zwischen einem Ich/Selbst einer Person und der Welt versteht; in religiöser Tradition tritt 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. Sofern dieses Verstehen das Fremde nicht einverleibt, hält es die Erinnerung an das eigene Humanum wach und erinnert die christliche Tradition an das im Fremden Fleisch gewordene Wort Gottes.

Erinnerung in einem tieferen Sinn meint dann ein Gewährwerden dessen, was uns als Menschen trägt, uns zu Menschen macht – sie schützt das Humanum. Gegen die Dialektik der Aufklärung hält eine in diesem Sinn gestaltete zivilgesellschaftliche Erinnerungskultur am Paradoxen des Fremden fest sowie an einer Kultur der Vielfalt und der Achtsamkeit im Umgang mit Pluralität. Das Fremde ist jedoch nicht einfach fremd, sondern so gestaltet, dass ich dem anderen Menschen immer Beziehung schulde, ohne dass diese metaphysisch ableitbar wäre, die aber immer zugleich Verantwortung meint. Das bedeutet, dass dem anderen Menschen, einfach weil er Mensch ist, Achtung, Anerkennung des Menschseins und Respekt zukommen. Verantwortung widersteht einem rassistischen Einheitsstreben und meint Verpflichtung zur Toleranz als bewusste Entscheidung für das Fremde. Das fremde Antlitz fordert uns dazu auf, menschlich zu handeln, es signalisiert die Verletzlichkeit, die Schutzbedürftigkeit des Anderen. Bildung hat insofern etwas mit dem interreligiösen Dialog zu tun, als ich – im Sinne des eben Gesagten – am Anderen und seiner Religionszugehörigkeit sowie seiner religiösen Praxis zum Subjekt werde, das sich verhält, entscheidet und vor allem der eigenen Identität (nicht auf Kosten fremder Identität) gewiss ist. Bildung, als Subjektwerdungsprozess verstanden, setzt Freiheit zur Weltgestaltung voraus, ohne das interreligiöse Gespräch und den religiös Anderen zu vereinnahmen oder zu kolonialisieren (vgl. Dressler 2006, S. 86). Dietrich Korsch kann diese Verschränkung so zusammenfassen: »Aus dem Grund dieser Vermittlung aber leuchtet ein Moment hervor, das religiös gedeutet werden kann: dass das Subjekt sich nicht als ein solches gemacht hat, das bildungsfähig ist, dass der Bildungsprozess Bildsein voraussetzt. Dieses Moment wird auch da noch erinnert, wo Bildung als Versprechen verstanden wird.« (Korsch 1994, S. 190–214, hier S. 193) So zielt Bildung als Persönlichkeitsbildung auf Leiblichkeit, Freiheit, Geschichtlichkeit und Sprache des Menschen und setzt diese gleichsam im Sinn von Selbsttätigkeit voraus (vgl. Benner 2005, S. 71 f.). Einerseits muss die Unverfügbarkeit des Fremden, des Anderen als Freiheit geachtet werden, andererseits zielt Bildung darauf, die Befähigung zur Freiheit anzustreben (vgl. Dressler 2006, S. 87). Nur dieses Dilemma bewusster Bildung hält die Hoffnung auf Humanität wach, wird aber keine Garantie für das Gelingen übernehmen können.

Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, Religion bestünde als eine Möglichkeit, sich Welt zu erschließen, dann geht es in religiöser Bildungsarbeit zuallererst um die Beziehung und die Frage des mensch-

lichen Selbstverständnisses zu Endlichkeit und Freiheit. Allgemeine Bildung ohne Religion bliebe 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. Peter Biehl und Karl Ernst Nipkow haben darauf hingewiesen, dass eine sich Bildungsprozessen öffnende Religion der Veränderung unterliegt, aber auch dynamisiert und sich Umbildungsprozessen öffnet, ohne ihr Proprium zu verraten (vgl. Biehl & Nipkow 2005, S. 55).

Vergleichbar ist das Religion und Bildung Vorausliegende: Der Bildung liegt das Person-Sein 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 bietet eine Interpretation dieses Vorganges. Er lässt sich gleichzeitig in den Formen kategorialer Bildung verstehen und ist deswegen keine Frage der Bildung an sich. Glaube in postmoderner Zeit ist jedoch bildungskritisch und befragt Bildungsprozesse danach, ob die Freiheitstraditionen auch zur Sprache und damit zu sich selbst kommen (vgl. Korsch 1996, S. 213). Bernhard Dressler hat diese Dialektik sehr schön beschrieben:

»Wenn Bildung der Prozess ist, in dem der Mensch sich selbst überschreitet, so setzt Bildung Glauben im Sinne von Vertrauen voraus und setzt solches Vertrauen im Falle des Gelingens frei. Allerdings: Vertrauen wird auf diese Weise keineswegs zum Gegenstand einer Willensentscheidung oder eines Kalküls. Man kann sich zum Glauben so wenig entschließen wie zur Liebe.« (Dressler 2006, S. 126)

Religion ist eine Form der Lebensdeutung und Glauben die vertrauensvolle Gewissheit, gehalten zu sein. Christliche Religion ist als »kultureller Zeichenkosmos« zu verstehen, d. h. sie ist das Medium, in dem »der Glaube sich als Gottvertrauen artikulieren und reflektieren kann« (ebd., S. 128). Bildung ist dann das Mittel zur Schulung von (religiöser) Wahrnehmungsfähigkeit. Glauben wird zwar nicht durch Bildung »erzeugt«, benötigt aber Bildung, weil sich in ihr symbolische Kommunikationsprozesse vollziehen, ohne die Glauben sich nicht vermitteln kann (vgl. Ochel 2001, S. 44 ff.). 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.« (Dressler 2006, S. 135)

Buber dürfte in diesem Zusammenhang darauf insistieren, dass es notwendig sei, vor die Betrachtung der Wirklichkeit die Wirklichkeit der Begegnung zu stellen. In jüngster Zeit hat sich aber ein interkulturelles Verständnis von Wahrheit etabliert, das den relationalen und dialogischen Charakter von Wahrheit betont und konsequenterweise in einen pluralismusfähigen theologischen Ansatz hineingehört (vgl. Hilger & Leimgruber & Ziebertz 2003, S. 437).

Sich dialogisch auf die Suche nach Wahrheit zu begeben, bedeutet nicht, eigene Einsichten und Erkenntnisse aufzugeben, sondern gegenüber anderen Wahrheitsansprüchen aufgeschlossen zu sein (vgl. Knitter 1995). Wenn jedoch dieser Ansatz damit verwechselt wird, dass die Suche nach Wahrheit relativiert wird, dann kommt die Beziehung zu Gott dabei zu kurz. Es geht immer um den Menschen, um den Einzelnen, der einem anderen Menschen oder anderen Menschen und Gott begegnet. Begegnung ist nur möglich, wenn man um sich selbst und um die Fremdheit des Anderen weiß. Sie kann sich nur ereignen, wenn das Geheimnis des Anderen bewahrt bleibt, aber man einander begegnen will, ohne jeden Aspekt von Nutzbarmachung. Nur wirkliche Personen können am Leben anderer teilnehmen und teilhaben.

Interkulturelles und interreligiöses Lernen als Möglichkeit, Begegnung zu eröffnen, tun hier also not, weil die Muster von innen und außen, draußen und drinnen, fremd und nichtfremd, mit denen andere Lebensformen auf Distanz gehalten werden könnten, nicht mehr hinreichend funktionieren, sondern die Erfahrung des Fremden zur Alltagserfahrung geworden ist. Der Fremde ist der Ambivalente, der gewohnte Muster infrage Stellende, der Unentscheidbare. Der Andere, der Fremde, entzieht sich dem Totalitätsanspruch des Uniformen. Begegnung mit dem Fremden als Anderem meint dann eine eigenartige Beziehung, die die Andersheit des Anderen zulässt und die Selbstidentität des herrschen wollenden Subjekts verlässt (vgl. Loycke 1992).

Die Begegnung mit dem Anderen ist nur in einer Haltung der Selbstgewissheit und in einer wertschätzenden Haltung dem Anderen gegenüber möglich. Das ist eine hörende, wahrnehmende, wartende, respek-

tierende Haltung. Warten auf den Anderen öffnet das Spiel der Freiheit und fordert zur Antwort und zu einer ursprünglichen Verpflichtung heraus. In Bubers Rezeption des Chassidismus kommt das Element des Geheimnisses im Anderen zu tragen, d. h. jeder hat vor dem Anderen in seiner Selbstheit ein Geheimnis, das in der Beziehung zu Gott begründet ist. Ein in dieser Beziehung zu Gott herzensgebildeter Mensch lässt sich von diesem durchdringen und lässt sich von Gott auch beschenken, wenn er unmittelbar aus dieser Beziehung Kraft schöpft, den Anderen zuzulassen und ihn nicht auf seine Fremdheit festzulegen. Ich bin dem Anderen verpflichtet, wenn ich ihn als anderen zulasse, ich schulde ihm sein Anderssein. Buber schreibt:

»Ich habe gewählt, was ich gewählt habe, vielmehr: ich habe es durch mein Herz wie durch ein Sieb gehen lassen, weil hier ein Weg ist [...].

[...] Es schien mir klar genug, daß es mir um ein Tun um der Wiederherstellung der Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch willen, um der Überwindung der Gottesfinsternis willen geht.« (Buber, Zur Darstellung, S. 984)

Den Anderen in seiner Anderheit gelten lassen, ist Ausdruck des menschlichen Geheimnisses und Bewegung auf Gott zu: »[...] nur dadurch könne der Mensch an der Erlösung der Welt wirken, daß er mit seinem ganzen Wesen sich auf Gott zu bewegt, zu ihm ›umkehrt‹ und alles, was er von nun an tut, auf Gott zu tut« (ebd., S. 986).

In der Nachbarschaftskultur lässt sich der Fremde, der Andere nicht mehr seinen Platz, seinen sozialen Ort zuweisen, sondern ist ortlos, weil immer Nachbar: Durch Pluralismus wird die Möglichkeit der Begegnung überhaupt erst eröffnet, indem er bejaht wird. Dieser Pluralismus versteht sich als inklusiv, weil er gemeinsame Grundstrukturen der Religionen gelten lässt (vgl. Zahrnt 1994, S. 200 f.). Pluralismus ist so etwas wie eine Deutungsmöglichkeit von Wirklichkeit bzw. der Beziehungen untereinander in dieser Wirklichkeit (vgl. Baumann & Behloul 2005; Topitsch & Vogel (Hrsg.) 1983). Zum Problem wird empirische Wirklichkeit, wenn diese Beziehungen nicht mehr wahrgenommen werden können. Dann wird der Pluralismus zu einem normativen Problem. Das normative Problem des Pluralismus entsteht also dort, wo die Balance zwischen Pluralisierung und Stabilisierung aufgehoben scheint, was die Aufhebung von Kultur bedeutete.

Für den christlichen wie für den jüdischen oder muslimischen Glauben ist dabei konstitutiv, dass die Glaubensbegründung dem Zugriff

des Menschen entzogen ist und von außen, d. h. durch den (Heiligen) Geist bzw. Gott selbst an den Menschen herangetragen wird; sie ist also unverfügbares Werk Gottes. In dieser Unverfügbarkeit und gleichzeitigen Pluralität der Zugänge zum Glauben (vgl. Härle 2007, S. 49–80) begründet sich religiöse Freiheit, die verbietet, den eigenen Glaubenszugang als verbindlich für Andere zu etablieren. Denn letztlich kann nur Gott Glauben schaffen und der Glaube des Anderen menschlichem Zugriff entzogen bleiben.

In der biblischen Gottesoffenbarung geht es um ein sozial-kommunikatives Geschehen zwischen Gott und Mensch – aber von Gott her legitimiert – mit dem Ziel, dem Menschen einen Einblick in eine andere Wirklichkeit zu gewähren und ihm so Anteil am ewigen Heil zu verschaffen. Im Blick auf die drei Buchreligionen Judentum, Christentum und Islam bedeutet dies die Offenbarung des dem Menschen zugewandten Einen Gottes, der zugleich Schöpfer und Retter der Welt in ihrem Raum-Zeit-Kontinuum ist (vgl. Wittekind 2000; Mechels 1974).

Wenn wir die biblischen Schriften daraufhin anschauen, dann fällt auf, dass ›Offenbarung‹ ein Terminus späterer theologischer Reflexionsprache ist und die Texte der Bibel sozusagen nicht die Offenbarung Gottes als solche beschreiben, sondern die menschlichen Zeugnisse dieser Offenbarungen, die aus einer eigenen Glaubensbetroffenheit reden. Das bedeutet, dass dieses menschliche Zeugnis grundsätzlich in der Sphäre des Doppeldeutigen bleibt, also Interpretament ist. Die Beziehung zwischen Bildung und interreligiösem Dialog fordert von christlicher Seite, sich an die eigene Identität zu erinnern und diese auszuhalten, was bedeutet, ein Risiko im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen einzugehen und sich Mehrdeutigkeit und Verwundbarkeit auszusetzen. Die Trennlinie zwischen Judentum und Christentum findet Buber in dem Begriffspaar aus hebräischer Emuna (›Treue‹)/ griechischer Pistis (›Glauben‹) und fordert letztlich das Christentum auf, seine jüdischen Wurzeln wahrzunehmen (vgl. Schütz 1981, S. 253–258). Jesus ist für Buber schlechthin der Jude und in der jüdischen Religiosität verwurzelt, was ihn zum Bindeglied zwischen Judentum und Christentum macht. Diese Gemeinsamkeit muss beachtet werden, wenn es um die gemeinsame ›Urwahrheit‹ geht, d. h. die Rezeption der Gottesoffenbarung im Rezeptionsprozess.

Der daraus resultierende Umgang mit anderen Glaubenshaltungen ist nicht beliebig, sondern ergibt sich aus der Stellung des Menschen zu Gott als dessen Ebenbild. Es lässt sich daraus für Bildung und inter-

religiöse Begegnung lernen, dass eine plural verfasste Gesellschaft einer religiös-dialogisch begründeten Form von Toleranz nicht aus dem Weg gehen kann.

### Anmerkungen

- 1 Siehe im Literaturverzeichnis die aufgeführten Titel, besonders zur Theologie des Alten Testaments.
- 2 Vgl. das Vorwort von Carl Heinz Ratschow in der *Theologischen Realenzyklopädie* (Ratschow 1977).
- 3 Vgl. Ebeling 2012; Eicher 1977; Eicher & Petuchowski 1981; Ford 2001; einen dialogischen Ansatz haben auch Philipp Melanchthon (vgl. hierzu Frank 2000) oder, in der Barthschen Tradition stehend, Eberhard Jüngel (vgl. Jüngel 2010) und in der biblischen Tradition Volker Jung (vgl. Jung 1999).
- 4 Vgl. hierzu auch Cobb 1971, 1982, 1985; Hick 1989; Hick & Hebblethwaite 2001; Adams 2010.
- 5 Vgl. auch Moltmann 1979, 1980, 2002, 2008, 2012, Marquardt 1980, 1983, 1988a–c, 1989, 1991.
- 6 Zum dialogischen Denken Bubers gehören als kleinere Auswahl die Schriften: *Zwiesprache; Das Problem des Menschen; Elemente des Zwischenmenschlichen; Das Wort, das gesprochen wird* usw.
- 7 Heinze 2011, S. 90; die Rekonstruktion von Ich und Du findet sich bei Casper 1995, 2002; Theunissen 1965. Das Ich trifft die Entscheidung, welcher Qualität die Beziehung zum Du/Es ist (Buber, Ich und Du, S. 3); wenn es sich sachlich distanziert verhält, dann gerät die Beziehung zur Ich-Es-Beziehung (ebd., S. 36).

### Literatur

- Graham Adams: *Christ and the other. In dialogue with Hick and Newbigin*. Burlington, VT: Ashgate Pub 2010.
- John Barton, J. Cheryl Exum & Shimon Bar-Efrat: *Das Alte Testament und die Kunst. Beiträge des Symposiums Das Alte Testament und die Kultur der Moderne anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)* (Altes Testament und Moderne 15). Münster: LIT-Verlag 2005.
- Martin Baumann & Samuel M. Behloul: *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript-Verlag 2005.
- Dietrich Benner: *Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns*. Weinheim/München: Juventa-Verlag 5. Aufl. 2005.
- Peter Biehl & Karl Ernst Nipkow (Hrsg.): *Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive*. Münster: LIT-Verlag 2. Aufl. 2005.

- Martin Buber: *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 11. Aufl. 2009.
- : Elemente des Zwischenmenschlichen; in: *Werke*. Erster Band: *Schriften zur Philosophie*. München/Heidelberg: Kösel/Verlag Lambert Schneider, S. 267–289.
  - : *Elemente des Zwischenmenschlichen. Das Wort, das gesprochen wird*. Zwei Original-Vorträge. 2 CDs (2 Std., 29 Min.). Müllheim/Baden: Auditorium-Netzwerk 2006.
  - : *Ich und Du*. Mit einem Nachwort von Bernhard Casper. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek 9342) 2004.
  - : *Werke*. Dritter Band: *Schriften zum Chassidismus*. München/Heidelberg: Kösel/Lambert Schneider Verlag 1963.
  - : Das Wort, das gesprochen wird. In: *Wort und Wirklichkeit*, hrsg. von der Bayer. Akademie der schönen Künste. München: Oldenbourg 1960, S. 15–31.
  - : Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zum ersten Band *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. In: Ders. & Franz Rosenzweig, *Die Schrift*, a. a. O.
  - Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zum vierten Band *Die Schriftwerke*. Verdeutscht von Martin Buber. In: Ders. & Franz Rosenzweig, *Die Schrift*, a. a. O.
  - : Zur Darstellung des Chassidismus. In: *Werke*. Dritter Band, a. a. O., S. 975–988.
  - : *Zwiesprache*. Berlin: Schocken-Verlag 1932.
  - & Franz Rosenzweig (Hrsg.): *Die Schrift*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979.
- Bernhard Casper: Das hermeneutische Plus. Ein Versuch in heuristischer Absicht; in: Arie Albertus Clement (Hrsg.): *Das Blut Jesu und die Lehre von der Versöhnung im Werk Johann Sebastian Bachs*. Amsterdam u. a.: North-Holland 1995, S. 139–150.
- : Das Fragen nach Gott und der »Gott der Philosophen«. In: Volker Michael Strocka & Werner Tzscheetzsch (Hrsg.): *Fragen nach Gott*. Frankfurt a. M.: Knecht 1996.
  - : *Das dialogische Denken*. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. Freiburg i. Br.: Alber 2002.
  - : *Religion der Erfahrung. Einführung in das Denken Franz Rosenzweigs*. Paderborn u. a.: Schöningh 2004.
  - : »Rückfrage bei Martin Buber – Leben ist Beziehung«. Grafschaft: Kath. Ärtzearbeit Deutschlands 2008.
  - : *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*. Paderborn u. a.: Schöningh 2009.
- John B. Cobb: *Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes. Gegenwärtiges Weltverständnis im Licht der Theologie*. München: Claudius 1971.
- : *Beyond dialogue. Toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Fortress Press 1982.
  - : *Christ in a pluralistic age*. Philadelphia: Westminster Press 1985.
- Karl-Fritz Daiber: *Grundriß der praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe*. München: Kaiser 1977.

- Roger Dorsinville: *Rites de passage*. Port-au-Prince: Deschamps 1990.
- Volker Drehsen: *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1988.
- Bernhard Dressler: *Unterscheidungen. Religion und Bildung*. Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt 2006.
- Gerhard Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck 4. Aufl. 2012.
- Peter Eicher: *Offenbarung*. München: Kösel-Verlag 1977.
- & Jakob Josef Petuchowski (Hrsg.): *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*. Freiburg u. a.: Herder 1981.
- David Ford (Hrsg.): *The modern theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century*. Oxford: Blackwell 2. Aufl. 2001.
- Günter Frank (Hrsg.): *Der Theologe Melanchthon*. Stuttgart: Thorbecke 2000.
- Wilhelm Gräß: Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie. Das normative Grundproblem in der praktisch-theologischen Theoriebildung. *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 85 (1988), S. 474–492.
- Rüdiger Haar: *Rites de passage. Beratung und Seelsorge an den Lebensübergängen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Wilfried Härle: *Dogmatik*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter 2007.
- Eva-Maria Heinze: *Einführung in das dialogische Denken*. Freiburg i. Br.: Alber 2011.
- John Hick: *An interpretation of religion. Human responses to the transcendent*. Basingstoke: Macmillan 1989.
- : *Between faith and doubt. Dialogues on religion and reason*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2010.
- & Brian Hebblethwaite: *Christianity and other religions. Selected readings*. Überarb. Aufl. Oxford: Oneworld 2001.
- Georg Hilger, Stephan Leimgruber & Hans-Georg Ziebertz (Hrsg.): *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium Ausbildung und Beruf*. München: Kösel 2. Aufl. 2003.
- Volker Jung: *Das Ganze der Heiligen Schrift*. Stuttgart 1999.
- Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr Siebeck 8. Aufl. 2010.
- Paul F. Knitter: *One earth many religions. Multifaith dialogue and global responsibility*. Maryknoll, NY: Orbis Books 1995.
- Dietrich Korsch: Bildung und Glaube. Ist das Christentum eine Bildungsreligion? *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 36 (1994), S. 190–214.
- Gerhard Krause, Gerhard Müller & Siegfried Schwertner (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. 34 Bände. Berlin: de Gruyter 1976–2007.
- Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert & Joseph Feisthauer: *Le Christianisme et les religions du monde. Islam, Hindouisme, Bouddhisme*. Paris: Éditions du Seuil 1986.
- Norbert Lohfink: Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung. *Stimmen der Zeit*, 169 (1961/1962), S. 444–454.

- Almut Loycke (Hrsg.): *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*. Frankfurt a. M./New York: Campus 1992.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes*. München: Kaiser 1980.
- : *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel*. München: Kaiser 1983.
- : *Auch das Denken darf dienen*. (Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte, Bd. 1) München: Kaiser 1988a.
- : *Auch das Denken darf dienen*. (Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte, Bd. 2) München: Kaiser 1988b.
- : *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*. München: Kaiser 1988c.
- : *Aber Zion nenne ich Mutter ...* München: Kaiser 1989.
- : *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*. Friedrich-Wilhelm Marquardt. München: Kaiser 1991.
- Eberhard Mechels: *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974.
- Johann Baptist Metz: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 4. Aufl. 2011.
- Jürgen Moltmann: *Gotteserfahrungen*. München: Kaiser 1979.
- : *Theologie der Hoffnung*. München: Kaiser 1980.
- : *Wissenschaft und Weisheit*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2002.
- : *Sein Name ist Gerechtigkeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.
- (Hrsg.): *Das Geheimnis der Vergangenheit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012.
- Joachim Ochel: *Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*. München: Kaiser 1969.
- : *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: Kaiser 4. Aufl. 1971
- : *Das erste Buch Mose. Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 12. Aufl. 1987.
- & Rudolf Smed: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: Kaiser 1958–1973.
- & Odil Hannes Steck: *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974.
- Carl Heinz Ratschow: Vorwort zur Theologischen Realenzyklopädie; in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 1, Berlin: de Gruyter 1977, S. V.
- Friedrich Schleiermacher: *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, hrsg. v. Jacob Frerichs. Berlin/New York: de Gruyter 1983.
- Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1966.
- Christian Schütz: Art. Martin Buber. In: Gerhard Krause, Gerhard Müller & Siegfried Schwertner (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 7, 1981. Berlin: de Gruyter, S. 253–258.
- Fridolin Stier: Martin Buber; in: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): *Tendenzen der Theo-*

- logie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts.* Stuttgart: Kreuz-Verlag 1966, S. 163–168.
- Konrad Stock: Art. Theologie III. In: Gerhard Krause, Gerhard Müller & Siegfried Schwertner (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) 33. Berlin: de Gruyter 2007, S. 323–343.
- Peter Stöger: *Martin Buber, der Pädagoge des Dialogs. Einblicke und Ausblicke unter besonderer Berücksichtigung von »Ich und Du« und »Erzählungen der Chassidim«.* Szombathely: Savaria University Press 1996.
- : *Martin Buber. Eine Einführung in Leben und Werk.* Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia 2003.
- Volker Michael Strocka & Werner Tzscheetzsch (Hrsg.): *Fragen nach Gott.* Frankfurt a. M.: Knecht 1996.
- Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin: de Gruyter 1965.
- Ernst Topitsch & Hans-Jochen Vogel (Hrsg.): *Pluralismus und Toleranz.* Köln: Bachem 1983.
- Keith Ward: *Religion and revelation. A theology of revelation in the world's religions.* Oxford: Clarendon Press Repr. 2003.
- Lawrence Weiner & Ulrich Wilmes (Hrsg.): *Riten des Übergangs.* München: Lenbachhaus 1992.
- Folkart Wittekind: *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916).* Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Heinz Zahrnt: *Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens.* München: Piper 1994.