

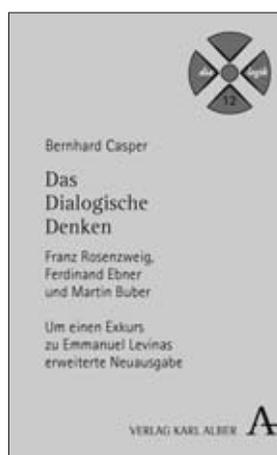
der Sich-Widersetzende und der Sich-Überhebende, generischer Natur. Ob der in der Gemeinde auftretende Prophet ein solcher Pseudoprophet ist, können die Christusgläubigen in Thessaloniki anhand dieser Kriterien nun selbst überprüfen. In V. 8 stehen sich nach Auffassung Baumerts und Seewanns die verborgene Gegenwart Gottes und die kraft der Energie Satans wirkende Gegenwart des Pseudopropheten gegenüber. *Parousia* habe auch hier nichts mit der Wiederkunft Christi bzw. dem Kommen des »Wider-Gottes« zu tun, sowenig es insgesamt in 2 Thess 2 um einen apokalyptischen Endzeitfahrplan gehe. In Analogie zum Begriff *parousia* entkleiden Baumert und Seewann auch den in V. 2 auftretenden Begriff »Tag des Herrn« seiner eschatologischen Dimension. Er kennzeichne generell ein »Eingreifen Gottes in der Geschichte« (S. 138) und in 2 Thess 2 stehe zur Debatte, ob ein solches im Auftreten des Unruhestifters vorliegt.

Dass Baumert und Seewann die Korrespondenz des Paulus mit der Gemeinde in Thessaloniki in der Tat neu lesen, zeigt sich an weiteren Punkten. Hier ist vor allem die Übersetzung zu nennen. Beispielhaft sei auf die Wiedergabe von *pistis* und *pisteuein* mit dem für deutsche Ohren ungewohnten, die Beziehungsdimension offenlegenden Trauen/trauen anstelle des eher kognitiven Glaube/glauben verwiesen. Fremdheit fördert Stolpern und ermöglicht so neues Verstehen. Neu an der Interpretation ist auch die Auslegung von 1 Thess 4,3–8. Baumert und Seewann gehen hier davon aus, dass Paulus nicht etwa allgemein sexualethisch (bzw. sozialökonomisch) Stellung bezieht, sondern einen konkreten Fall in der Gemeinde vor Augen hat: Ein Gemeindeglied ist in ein Verlobungsverhältnis seines Bruders eingebrochen, in dem er mit dessen Verlobter geschlafen hat. Präzisierungen und Konkretisierungen dieser Art sind für die Interpretationen Baumerts und Seewanns paradigmatisch. Charakteristisch ist auch die durchweg pädagogische Zeichnung des Zornes bzw. Strafhandelns Gottes: Zorn und Strafe zielen auf Umkehr, nicht Vernichtung.

Baumert und Seewann legen einen weiteren Band der den Grundsätzen des Frankfurter Pauluskreises fol-

genden Reihe Paulus neu gelesen vor, der aufzeigt, dass neue Paulusinterpretationen sich nicht zwangsläufig in der Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz und seiner Deutung der »Werke des Gesetzes« erschöpfen müssen. Die hier vorgelegte Lesart von 1 und 2 Thess dürfte im Großen wie im Kleinen zu intensiven Diskussionen um diese frühen Briefe (?) des Völkerapostels führen.

Jens-Christian Maschmeier¹



Bernhard Casper (2017):

Das Dialogische Denken

Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. Um einen Exkurs zu Emmanuel Lévinas erweiterte Neuauflage.

Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 412 Seiten, ISBN 978-3-495489-307

Das Buch ist 1967 erstmals erschienen und hat seither nichts von seiner Dringlichkeit und Zeitkritik verloren. Casper stellt vor allem im Exkurs zu Lévinas das dialogische Denken in den Kontext des gegenwärtigen christlich-muslimischen Gesprächs in Abwehr eines denkfaulen Fundamentalismus und in der Sicht der dialogischen Philosophie, die insgesamt eine gegenwärtige Schlüsselqualifikation des Überlebens ist: »... wir kön-

¹ Dr. Jens-Christian Maschmeier ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evangelischen Hochschule Freiburg, er hat dort die Leitung des Praxisamtes Religionspädagogik und Gemeindediakonie inne.

nen nur überleben, wenn wir *miteinander* leben lernen« (S. 357). *Miteinander leben* heißt, auch miteinander sprechen und den anderen in seiner Anderheit (Martin Buber) aushalten, ertragen (S. 7).

Das Buch beginnt mit Martin Bubers sog. vordialogischer Phase, geht über zu Franz Rosenzweig und Ferdinand Ebner. Daran schließt sich die Erörterung des dialogischen Denkens bei Buber an. Den Vergleich der drei dialogischen Philosophen beendet das Kapitel *Ergebnisse* in der ursprünglichen Ausgabe, die um Lévinas' Modell des *Daseins als Leibbürge für den Anderen* ergänzt wird. Bubers vordialogische Phase (vor »Ich und Du« 1923) lässt sich als konzentrierte Rezeption des ostjüdischen Chassidismus in seinen Geschichten und seiner ekstatischen Religiosität charakterisieren (S. 18). Ausgangspunkt dieser Rezeption sind bei Buber »Leben« und »Erleben« und »Verstehen«, die in einen ganzheitlichen Zusammenhang gebracht werden (S. 21). Aus dem Erleben gründet sich für den jungen Buber »wahre Wirklichkeit« und die Differenz zwischen der wirklichen/wahren und entfremdeten Wirklichkeit: »Wirklichkeit wird wirklich im Erlebnis.« (S. 24), d.h. in der Gegenwart, im Augenblick (S. 26) und Ekstase – wie im chassidischen Lebensgefühl – heilt Wirklichkeit und macht sie wirklich (S. 30). Das Selbst des Menschen kommt zu sich selbst, was dem Menschen eine Entscheidung abverlangt, bis zum Äußersten seines In-der-Welt-Seins zu gehen (S. 37).

Franz Rosenzweig stellt in seinem Werk *Der Stern der Erlösung* und im *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* die Frage der Denkbarkeit der Offenbarung und knüpft dabei an Kant und Hegel an; Offenbarung lässt sich gerade nicht in den Strukturen der Frage: Was ist eigentlich? denken (S. 81). Das Sein hänge entscheidend vom Tod ab, dies zu begreifen, schenke dem Menschen Freiheit. Die Urstruktur der grundsätzlichen Erkenntnisfrage gewinnt Rosenzweig in der Analyse der Zeitlichkeit von Sprache: »[d]as in der schon gesprochenen Sprache vorliegende Sein ist als es selber immer schon über seine beiden für das an-



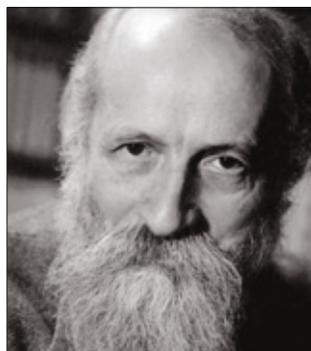
Franz Rosenzweig.

schauende Denken ursprünglichen Phänomenwerdungen hinaus und ent-hält [sic!] sie als paradoxe Einheit.« (S. 89) Sprache bzw. der Vorgang des Sprechens ist für Rosenzweig aber immer schon »sich ereignendes, zeitigendes Denken«, d.h., Sprache muss immer gesprochen werden und in diesem Vorgang ereignet sich Beziehung (S. 107). Der Mensch wird nur zum Menschen in seinem Menschsein durch die beziehungsstiftende Kraft der Sprache (S. 125). Der, der spricht, hat Anteil an der Gegenwart, spricht über Vergangenes und antizipiert Zukünftiges (S. 147). Das dadurch generierte Seinsverständnis ist sowohl geschichtlich als auch dialogisch (S. 153). In Bezug auf Gott heißt das, dass Gott der Verborgene ist, »der sich nur je im Augenblick als der das dialogische Sein Gewährende offenbart. In dieser Offenbarung ist das Sein des schon Vorliegenden, weil es immer schon zu verdanken war, als Schöpfung geborgen und die endzeitliche Vollendung alles Seins des Seienden verheißen.« (S. 183) Im Ereignis des Gesprächs ereignet sich ein Ursprung und mein Selbst ist darin bewährt (S. 184).

Ebenso wie Rosenzweig findet Ferdinand Ebner das Zentrum des Menschseins in der »Erfahrung des Sprechendürfens« (S. 196) – der Mensch wird nur Mensch durch Sprache (S. 207), d.h., Wirklichkeit wird als sprachliches Beziehungsgeschehen wahrnehmbar. Das Gegenteil von Beziehungsfülle ist Beziehungslosig-



Ferdinand Ebner.



Martin Buber.

keit als »Icheinsamkeit« (S. 213), die Ebner wiederum theologisch als »Sünde« qualifiziert (ähnlich S. Kierkegaard, S. 221). Deutlich wird bei allen drei Denkern, dass der Mensch des anderen bedürftig ist, und dass dieses Bedürfnis nur in der Sprache zum Ausdruck kommt (S. 225). Religion bedeutet für Ebner: »Das Verhältnis, in dem ich als Sprechender allererst sein gelassen bin und das ich also als bewusst Seiender bewusst annehmen kann.« (S. 226) Das Dialogische betrifft das Selbst des Menschen direkt, denn: »Ich selbst bin erst als ich selbst dadurch, daß ich in Beziehung zu deinem Selbst bin.« (S. 226) Aber nur Gott gewährt das Anfangen in der Sprache, in der Kommunikation, im Dialog, weil ich als Mensch im Ursprung angesprochen bin (S. 228). In der Realität des Gottesverhältnisses verstehe der Mensch sich selbst, so Ebner (S. 231). Glauben ist für Ebner Umkehr zu Gott, Umkehr zum sinngewährenden Ursprung (S. 235). Gott kann dabei jedoch nicht Objekt wissenschaftlichen Denkens sein (S. 247): »Der Denker vor Gott wird zum *Denker* und *Bedenker* des Wortes – und der Gnade des Seins, die in ihrer Fülle im Wort ist.« (S. 248)

Der »dialogische Buber« nimmt seinen denkerischen Ansatz nicht mehr vom Sein des Menschen her, sondern von Begegnung und Beziehung, in der die »Anderheit« des Anderen gewahrt und gewürdigt bleibt (S. 261) – das Sein wird zum Raum des *Zwischen* – der Raum des Zwischen wird sowohl für das

göttliche als auch menschliche DU essenziell. Begegnung – Ereignis – Beziehung sind die neuen Schlüsselbegriffe in Bubers dialogischem Denken. Wirklichkeit an sich gibt es nicht mehr, sondern jede Wirklichkeit ist nur als Beziehung wirklich: »Die Welt kann nie in sich, sondern immer nur in Beziehung zu mir, dem Erkennenden, Erfahrenden oder Begegnenden gedacht werden.« (S. 267) Menschsein ereignet sich dadurch, dass man in Beziehung zueinander tritt oder sich distanziert. Begegnung als Phänomen wird aber erst durch die *Anrede* zugänglich (S. 285) – das Sein in der Begegnung verdankt sich auch nicht dem Partner, dem Gegenüber, wie es Lévinas sieht (S. 371ff) und 1961 gegen Buber betont, sondern der sich ereignenden Begegnung selbst (Buber, S. 288). Die Wirklichkeit des sich ereignenden Zwischen ist die religiöse Wirklichkeit schlechthin (S. 289).

Gut zusammengefasst sind die Ergebnisse des Durcharbeitens der drei philosophischen Ansätze (S. 328–355). Die Auseinandersetzung mit Lévinas erfolgt auf dem Hintergrund der Heideggerschen Seinsphilosophie und der Husserlschen Phänomenologie. Insgesamt ist das Werk Caspers brillant gedacht und geschrieben, setzt aber beim Lesenden viel Geduld und auch Vorwissen voraus, zumindest die Kenntnis grundlegender Werke von Rosenzweig, Ebner, Buber und auch Lévinas.

Wilhelm Schwendemann