

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 2

Artikel: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung : ein Kommentar zu Martin Bubers Perspektive auf ein spannungsreiches Thema
Autor: Losch, Andreas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877744>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung

Ein Kommentar zu Martin Bubers Perspektive auf ein spannungsreiches Thema¹

I. Einführung

Die Überzeugung steckt in vielen Köpfen²: Die Religion befindet sich in einem hoffnungslosen Rückzugsgefecht gegenüber der vordringenden Wissenschaft. Hat man früher den Blitz noch als Zeichen göttlicher Einwirkung verstanden, wissen wir ihn heute als elektrische Entladung zu deuten. Geschichtlich ist das finstere Mittelalter der Inquisition überwunden, wesentlich ist der Fortschritt der Aufklärung, zu dem die aufkommende Wissenschaft essentiell beigetragen hat. Der Fall Galilei zeigt den Mut eines Märtyrers der Wissenschaft gegen das Beharrungsvermögen der Religion.

Historisch betrachtet ist dieses Bild genau so wenig zutreffend wie die Behauptung, im Mittelalter habe man die Erde für eine Scheibe gehalten. Flach ist offensichtlich nicht das Weltbild des Mittelalters, sondern diese Geschichtsskizze, die in unserer doch so aufgeklärten Zeit weit verbreitet ist und sich sogar in Schulbüchern findet.

Die Antwort von Laplace an Napoleon, er benötige die Hypothese «Gott nicht mehr³, ist sicher Ausdruck der Durchsetzung eines methodischen Atheismus in der Wissenschaft. Dies bedeutet jedoch noch lange keinen notwendigen *metaphysischen* Atheismus, dessen Postulat den Bereich der Wissenschaft übersteigt. Tatsächlich haben Glaubensüberzeugungen bei vielen frühen Naturwissenschaftlern eine zentrale Rolle gespielt; auch Galilei war ein frommer Mann und kunstvoller Bibelinterpret. Der methodische Atheismus der Wissenschaft bewahrt den Gottesgedanken geradezu davor, als Lückenbüsser missbraucht zu werden, der mit dem Erkenntnisfortschritt verschwindet.

Wenn das skizzierte Zerrbild des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion aber nicht zutrifft, lohnt es sich umso mehr, über das Verhältnis der bei-

¹ Ich danke Paul Mendes-Flohr für sein Feedback zu diesem Essay.

² Zum Folgenden vgl. A. Losch: *Jenseits der Konflikte. Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen [u.a.] 2011, Kapitel 1.

³ Vgl. M. Buber: *Gottesfinsternis*, in: ders. (Hg.): *Schriften zur Philosophie*, München 1962, 503-603 (506).

den nachzudenken. Martin Buber verzichtet denn auch auf solche Stereotype, wenn er seine Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion darlegt. Beide bezeugen in ihrem historischen Wechselspiel nichts anderes als Gott selbst, so die kühne These, mit dem er seinen Vortrag beschliesst.

II. Zum Vortrag Bubers

Das lange unveröffentlichte Zürcher Referat Bubers von 1923, auf das sich die folgenden Ausführungen beziehen, ist uns nicht im Original(ton), sondern nur in Mitschriften von Zuhörern erhalten. Die *Martin Buber Werkausgabe* (MBW) hat sich für den Abdruck eines im Archiv vorliegenden Typoskripts entschieden⁴, weil weder ein Manuskript aus der Hand Bubers noch ein autorisierter Druck zur Verfügung standen. Grund dafür dürfte sein, dass Buber es zu dieser Zeit «oft vorzog, bei Ansprachen und Vorträgen ohne fertigen Text zu sprechen.»⁵

Die MBW nimmt an, dass es sich um eine möglicherweise stenographisch hergestellte Mitschrift handelt⁶. Allerdings macht das Vorhandene im Vergleich zu den Vorlesungen der Reihe *Religion als Gegenwart*⁷, von denen wir sicher wissen, dass sie mitstenographiert worden sind⁸, eher den Eindruck eines Exzerptes des Vortrags denn den einer vollständigen Mitschrift. Dennoch werden an ihm typische Gedanken und Überzeugungen Bubers deutlich. Das geht schon aus dem Titel hervor, mit dem sich Buber signifikant von üblichen Vorstellungen zum Thema absetzt und den Akzent andeutet, den er setzen möchte: der Begriff «Weltanschauung» setze «zu wenig

⁴ M. Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung, jetzt in: Martin Buber Werkausgabe (im Folgenden MBW) 2.1, Gütersloh 2013, 218-223. Ein Durchschlag des Dokuments befindet sich auch im Archiv des Leo Baeck Instituts in New York.

⁵ D. Groiser (Hg.): MBW 2.1, Frühe religionswissenschaftliche Schriften, Gütersloh 2013, 449.

⁶ Ebd.

⁷ M. Buber: *Religion als Gegenwart*, in: R. Horwitz (Hg.): *Buber's way to I and thou. An historical analysis and the first publication of Martin Buber's lectures Religion als Gegenwart*, Heidelberg 1978, 41-152.

⁸ Vgl. F. Rosenzweig: Brief an Martin Buber vom 15.1.1922, vollständiges Original im Martin Buber Archiv Jerusalem, Ms. Arc. Var. 350, 59, und E. Simon: Brief an Martin Buber vom 18.4.1922 Nr. 79, in: G. Schaeder (Hg.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band II: 1918-1938*, Heidelberg 1973, 98.

Kontakt, zu wenig Gegenseitigkeit»⁹ voraus. Daher titelt er «Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung», denn das «Wichtige ist, dass man etwas von der Welt fasst, nicht über sie nachdenkt.»¹⁰

Der vorliegende Text ist nicht die einzige Äusserung Bubers zu diesem Thema. In einem Vortrag von 1928 behandelt er «Philosophische und religiöse Weltanschauung»¹¹ und bietet hier den Begriff der «Welterfassung» erst als Pointe am Schlusspunkt der Überlegungen¹². Als weiterer relevanter Kon-Text erscheint ein Abschnitt in den Vorlesungen *Religion als Gegenwart*; diese Vorlesungen, aus denen *Ich und Du* hervorgegangen ist¹³, behandeln an einer Stelle ebenfalls kurz das Verhältnis von Wissenschaft und Religion. Diese wie weitere relevante Texte werden bei der Darstellung und Diskussion von Bubers Gedanken berücksichtigt werden, insbesondere ist noch sein Werk *Gottesfinsternis* zu nennen.

II.1 Kant als Ausgangspunkt

Der vorliegende Text gliedert sich in drei Abschnitte. Nach einem kurzen Einstieg bei Kant skizziert Buber einige Theoriemodelle der Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion, bevor er schliesslich auf sein eigenes Modell zu sprechen kommt. Diesem Aufriss Bubers möchte ich folgen.

Hinter Bubers Einstieg bei Kant scheint u.a. dessen berühmtes Diktum aus der Vorrede der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zu stehen: «Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen»¹⁴. Kant fährt an dieser Stelle fort: «...und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.»¹⁵

⁹ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 218.

¹⁰ Ebd.

¹¹ M. Buber: Philosophische und religiöse Weltanschauung, jetzt in: MBW 8, Gütersloh 2005, 165-168.

¹² Wegen des Anlasses dieses zweiten Vortrags (ein pädagogischer Kongress) ist er in Band 8 der MBW publiziert worden; er ist im Grunde aber ein dem hier besprochenen verwandter Text und wird daher mitbedacht werden.

¹³ Horwitz: Buber's way to I and thou (Anm. 7).

¹⁴ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkung herausgegeben von J. Timmermann, Hamburg 1998, 30.

¹⁵ Ebd. 30 (B XXX).

Angesichts des beachtlichen Aufschwungs der Naturwissenschaften seit Galilei und Descartes überlegte Kant, ob nicht auch andere Wissensbereiche – vor allem Religion und Gesetzgebung – voran zu bringen wären, wenn man sich mit demselben Mut der Kritik der alten metaphysisch-aristotelischen Fundamente entledigte¹⁶. Die Vernunft selber bildet dabei die Klammer, die Wissen und Glauben zusammenhält und gleichwohl in ihren Grenzen voneinander scheidet, wie er es in der Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*¹⁷ darlegt¹⁸. Was Kant auszeichnet, ist die Selbstkritik, die sich die Vernunft dabei auferlegt, wie sie in dem genannten Diktum zum Ausdruck kommt. Dabei meint allerdings «das Wissen aufheben» nicht, die Kenntnisse, die wir etwa auf dem Gebiet der Naturwissenschaft haben, einem naiven Wunderglauben zu opfern, sondern es bedeutet, das Wissen in seinen Grenzen zu sichern, also die Vernunft daran zu hindern, mehr zu behaupten, als sie tatsächlich wissen kann¹⁹.

Buber nun scheint sich insbesondere für Kants *Opus postumum* interessiert zu haben, denn daraus zitiert er frei, d.h. etwas verändert: «Gott ist keine äußere Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in uns»²⁰. Kants Lösung ist, so interpretiert Buber, «daß der Bereich der religiösen Wirklichkeit zurückgedrängt wird, auf etwas was nicht mehr Welt ist.»²¹ Zur Erläuterung des im abgedruckten Typoskript nur knapp skizzierten Gedankengangs sei auf ein späteres Werk Bubers verwiesen, in dem er seine Gedanken ausformuliert, nämlich *Gottesfinsternis*. Er zitiert dort Kant in derselben freien Paraphrase, interpretiert dessen Abgrenzung als «Polemik gegen Spinoza»²², deutet sie als zutiefst symptomatisch für das gegenwärtige Zeitalter und fährt fort: «Wohl

¹⁶ Chr. Link: Glauben und Wissen. Vorlesung, Bochum 2000, 42.

¹⁷ I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Mit einer Einleitung und Anmerkung hg.v. B. Stangneth, Hamburg 2003.

¹⁸ Link: Glauben und Wissen (Anm. 16), 55.

¹⁹ Ebd. 58.

²⁰ Im Original: «Gott ist also keine außer mir befindliche Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in Mir.» (I. Kant: *Opus postumum*: 1. Hälfte, Berlin 1936, 149). Die ebenfalls in MBW 2.1 wiedergegebene handschriftliche Mitschrift H missversteht Buber an dieser Stelle, Kant halte Gott für eine Substanz, und es komme so zu einer «Verdinglichung der Religion». M. Buber: H. Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung, jetzt in: MBW 2.1, 450-457 (450).

²¹ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 218.

²² Buber: *Gottesfinsternis* (Anm. 3), 503-603 (514f.).

ist Kant selber bei diesem Satz nicht stehen geblieben; in einer stets erneuten Unruhe hat er in denselben Aufzeichnungen auch durchaus gegensätzliche Thesen aufgestellt; aber der Leser, der die Mühsal und Pein dieser Lektüre nicht scheut, erkennt am Ende, daß es doch dies ist, was Kant letztlich gesucht und zu erfassen versucht hat: ein Gott, der das leistet, was der Philosoph einst als ein «Postulat der praktischen Vernunft» bezeichnet hatte, die Überwindung des Widerspruchs zwischen der Unbedingtheit der Forderung und der Bedingtheit aller immanenten Begründung, den «Grund aller Verbindlichkeit überhaupt.»²³ Buber resümiert kritisch: «Daß ein Gott, der nichts anderes als ein Verhältnis in uns ist, dies gar nicht zu leisten vermag, daß nur ein selber Absolutes eine absolute Verbindlichkeit delegieren kann, ist der Antrieb jener Unruhe Kants.»²⁴

Buber geht es also – so kann man seine Ausführungen deuten – um eine Art *religiösen Realismus* (so spricht er auch im ersten Kapitel von *Gottesfinsternis* von Gott als einer «unabhängigen Wirklichkeit»²⁵); von daher ist wohl auch seine Kritik am «bloß» Kants zu lesen. Die eigentliche Problematik unserer Zeit sei es eben, dass das Verhältnis von Gott und Mensch «verdünnt und aufgelöst» wird.²⁶ Auf seine Weise referiert also auch Buber die Rückzugsthese, allerdings als Momentaufnahme eines welthistorischen Rhythmus, wie noch deutlich werden wird.

In *Gottesfinsternis* kommt Buber später noch ausführlicher auf Kants Nachlasswerk und das genannte Zitat zu sprechen²⁷. Zum Zeitpunkt des Vortrags über wissenschaftliche und religiöse Welterfassung ist eine Primärlektüre des *Opus postumum* jedoch nicht gesichert. Buber könnte auch schlicht bei Hans Vaihinger auf die Stelle gestossen sein²⁸, dessen Philosophie des «als ob» sich

²³ Ebd. 515.

²⁴ Ebd. Buber war sich zum Zeitpunkt der Abfassung von *Gottesfinsternis* offenbar der Schwierigkeit der Textgrundlage des *Opus postumum* bewusst, deutet sie jedoch biografisch und nicht wie z.B. Krause und Vaihinger quellentheoretisch (G. Pietro Basile: Kants *Opus postumum* und seine Rezeption [Kantstudien-Ergänzungshefte 175] Berlin 2013, 6).

²⁵ Buber: *Gottesfinsternis* (Anm. 3), 511.

²⁶ Groiser: *Frühe religionswissenschaftliche Schriften* (Anm. 5), 450.457.

²⁷ Buber: *Gottesfinsternis* (Anm. 3), 540.

²⁸ H. Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig ⁵1920, 726. Vgl. dazu auch K. Heim: *Zur Philosophie des Als-Ob* (1912), in: ders. (Hg.): *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Berlin 1928, 69-78.

historisch auf Kant bezieht und die Buber als letzte der von ihm dargestellten Theorien der Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft kritisiert. Diese Theorien sollen im Folgenden jeweils vorgestellt werden.

II.2 Die Theorien

Buber beschreibt sechs Versuche, Religion und Wissenschaft in ein Verhältnis zueinander zu setzen. Er beginnt dabei klassisch mit der Kritik an einem Lückenbüsser-Gott.

II.2.1 Lückentheorie

Die Kritik an einem Gottesgedanken, der nur dazu dient, Lücken im naturwissenschaftlichen Weltbild zu füllen (angelsächsisch der «God of the Gaps»²⁹), ist *lingua franca* im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Interessant an Bubers Darstellung ist zum einen neben der frühen Theoretisierung dieses Problems³⁰ insbesondere das, was er zu den Lücken im naturwissenschaftlichen Weltbild zählt. Mit dem «Anfang der Bewegung», der «Entstehung organischen Lebens» und dem «Verhältnis von Körper und Seele» nennt er Beispiele, die man auch gut zu den *Grenzfragen* der Wissenschaft rechnen, also einem anderen, von Buber nicht erwogenen Theoriemodell zuordnen könnte. Er ist in seiner Kritik an solchen Versuchen äusserst konsequent. «Gegen diese Theorie erhebt sich sowohl die Religion als [auch] die Wissenschaft. Die Wissenschaft muss den Anspruch stellen, dass sich alle Probleme begrifflich lösen lassen, es darf keine Lücken geben.»³¹ Grenzfragen gibt es für ihn also

²⁹ Zur Herkunft des Begriffs vgl. Th.M. Dixon: Science and religion. A very short introduction, New York 2008, 44-46, der darauf hinweist, dass es im Grunde schon bei der bekannten Anekdote um Laplace vor Napoleon darum geht.

³⁰ Bei Buber kurz auch schon in M. Buber: Religion als Gegenwart (Anm. 7), 67f. Andernorts wird sonst i.d.R. auf den ev. Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer Bezug genommen, der in seinen 1951 publizierten Aufzeichnungen in der Gestapohaft festhält: «Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüsser unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann - was sachlich zwangsläufig ist - sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug.» (D. Bonhoeffer/E. Bethge: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1977, 341). Bonhoeffer las in der Haft das gerade erschienene «Weltbild der Physik» (C.F. von Weizsäcker: Zum Weltbild der Physik, Leipzig 1943).

³¹ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 218.

nicht. Und «auch die Religion protestiert, denn Gott ist nicht dazu da, unfertige Probleme zu lösen.»³²

II.2.2 Zweiteilungstheorie

Der umfassende Geltungsbereich, den Buber der Wissenschaft einräumt, setzt sich auch in seiner Beschreibung der Zweiteilungstheorie fort. Die Trennung von «Natur und Geist» oder von «Allgemeinem und Einmaligen» sei wieder eine «Verkennung der Wissenschaft»³³, denn diese Trennungen deuten für Buber «einfach auf verschiedene *Gebiete* innerhalb der Wissenschaften, etwa auf die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften.»³⁴ Dies scheint mir eine für Bubers Ansatz sehr charakteristische Behauptung zu sein; es wird deutlich, dass Religion für ihn jenseits jeder Art von Wissenschaft anzusiedeln ist. Es geht ihm also *nicht* wie bei dem Dialog Theologie / Naturwissenschaften um ein Gespräch der Disziplinen, sondern um eine Abgrenzung von Religion und Wissenschaft überhaupt.

II.2.3 Teilung der Methoden³⁵

Dies wird auch in seiner Kritik an einer «Teilung der Methoden» deutlich, wie sie nicht nur in unseren Breitengraden in der Aufteilung in die «Wie?» und die «Warum?» Frage sehr populär ist. Die Wissenschaft fragt demnach nur nach dem Wie der Welt, lässt die Warum-Frage der Weltentstehung aber aussen vor. Buber beschreibt diesen Ansatz wie folgt: «Die Teilung der Methoden sucht die Rollen so zu verteilen, daß ... die Wissenschaft es mit den Tatsachen zu tun, die Religion mit ihrem Sinn.»³⁶ Er nennt dies jedoch eine «Verwechslung» und behält die «Erklärung der Phänomene» der Philosophie oder Metaphysik vor, die er offensichtlich nicht zur Wissenschaft zählt. Sie hat sich rechtmässig stets dem Stande der Wissenschaft anzupassen. In jedem Fall gilt: «Religion

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ In *H* ist die «Teilung der Methoden» unter «Zweiteilungstheorie» aufgeführt, dafür erscheint deren letzter Gedanke als eigener Punkt namens «Anpassungstheorie» (Buber, 451).

³⁶ Buber: *Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung* (Anm. 4), 218. Vgl. dazu auch den Passus in ders.: *Religion als Gegenwart* (Anm. 7), 66f.

hat das nicht zu tun. Wenn sie es tut, ist sie nur schlechte Metaphysik».³⁷ Eine andere Mitschrift bringt das Beispiel, das Buber anführt: «Die Anpassungsversuche werden im 19. Jahrhundert vielfach: zur Zeit, als die Evolutionstheorie siegreich zu sein schien, da gab es viele Auffassungen, die dahin gipfelten, daß Religion nur Evolution sei, nur in der Entwicklung liege.»³⁸ Wenn wahre Religion sich nie anzupassen hat, kann *Theologie* jedoch mit «Religion» nicht gemeint sein, denn Theologie muss sich auf die Wissenschaft und Metaphysik ihrer Zeit beziehen³⁹.

II.2.4 *Verschiedenheit der seelischen Funktionen*

Auch gegenüber dem theologischen Ansatz Schleiermachers, den er unter dem Stichwort «Verschiedenheit der seelischen Funktionen» abhandelt, ist Buber kritisch.⁴⁰ Während man der Wissenschaft in dieser Theorie das Denken reserviere, bleibe für die Religion nur noch das Gefühl. Schleiermacher hatte Religion als «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit» beschrieben.⁴¹ Dieses kann Buber aber unmöglich als Grund der Religion akzeptieren. «Gefühl ist ... immer flüchtig, steigerungs- und abnahmefähig, gegensatzbedingt».⁴² Es sei daran erinnert, dass Gott für Buber das «Ewige Du» darstellt⁴³, also gerade die *Dauer* der Ich-Du-Beziehungen gewährleistet⁴⁴ und damit keinesfalls situationsabhängig sein kann. «Das wäre eine Relativierung der absoluten Beziehung»⁴⁵, wie Buber resümiert.

³⁷ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 218.

³⁸ Buber: H (Anm. 20), 451.

³⁹ Vgl. dazu Losch: *Jenseits der Konflikte* (Anm. 2), 213.

⁴⁰ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 219.

⁴¹ F.D. Schleiermacher: *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange*, Berlin 1821, 33-37 (§ 9).

⁴² Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 219.

⁴³ M. Buber: *Ich und Du*, Leipzig 1923, passim.

⁴⁴ Buber: *Religion als Gegenwart* (Anm. 7), 104. Kritisch wird das Konzept der Dauer dagegen in einer frühen Notiz Bubers gebraucht: «Die Religionen entstehen, wenn die Dauer an Stelle der Ewigkeit tritt.» MBA Ms. Arc. Var. 350, Beth 9.

⁴⁵ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 219. Das «absolute Du» war Bubers frühere Bezeichnung für das «ewige Du» in den Vorüberlegungen in *Religion als Gegenwart*, vgl. ders.: *Religion als Gegenwart* (Anm. 7), 108f. und A. Losch: *Ich, Du und ER. Franz Rosenzweigs Einfluss auf die Abfassung von Ich und Du, Im Gespräch* (2014). Dies klingt – wie auch in *Ich und Du* (Siehe Buber: *Ich und Du* [Anm. 43], 93) – an dieser Stelle noch nach.

II.2.5 Überbautheorie

Bei der «Überbautheorie» erfolgt wie bei der Teilung der Methoden eine Aufteilung, allerdings gewissermassen keine vertikale, sondern eine horizontale. Wieder wird die Religion dem Bereich der Metaphysik zugeordnet. Den Gegensatz der Welt der Dinge und der Ideen hält Buber zwar für sehr wichtig, für die Religion aber für «belanglos»⁴⁶. «Für das Religiöse ist entscheidend das Gegenseitige»⁴⁷, eine Ich-Du-Beziehung, wobei daran erinnert werden soll, dass sich diese auch auf die Welt als Gegenüber richten kann⁴⁸. Wieder klingt ein religiöser Realismus an, wenn Buber in Abgrenzung von Hermann Cohen betont⁴⁹: Wirklichkeit und gegenseitige Ansprache⁵⁰ «muss ein Teil der Beziehung sein»⁵¹.

II.2.6 Fiktionstheorien

Der Pfad, den Bubers Kritik an den vorgestellten Theorien einschlägt, führt ihn zu seinem eigenen Ansatz. Er beendet seine Darstellung mit den «Fiktionstheorien», die er «Abarten» der Überbautheorie nennt. Die Kritik zielt auf Vaihingers Philosophie des «als ob». Nach dieser soll man «so handeln, als ob ein Gott wäre»⁵², also als wäre auch Gott eine «bewußt falsche, aber notwendige Vorstellung»⁵³, wie Vaihinger selbst seine Philosophie *in nuce* zusammenfasst. Die Konzeption übermenschlicher Grössen als wesentliches Element des Kulturschöpfungsprozesses diene schlicht der Fundierung moralischen Lebens.⁵⁴

Buber ist jedoch der Überzeugung, es wäre anständiger, diese Fiktion aufzugeben. Damit wird sein wesentlichster Kritikpunkt deutlich, wie er auch bereits in seiner Einleitung zu Tage getreten ist: die Kritik am «bloss» in Kants Diktum, die Kritik an einem Wirklichkeit ermangelnden Gott. Ein religiöser

⁴⁶ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 219.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Buber: Ich und Du (Anm. 43), 12f.

⁴⁹ Eine ausführlichere Beurteilung Cohens bietet Buber in: Gottesfinsternis (Anm. 3), 542-549.

⁵⁰ Buber: H (Anm. 20), 452.

⁵¹ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 219.

⁵² Ebd. 219f. Sperrungen im Originaltext werden hier der Einfachheit halber *kursiv* gesetzt.

⁵³ Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob (Anm. 28), XV.

⁵⁴ Buber: H (Anm. 20), 452.

Realismus als Grundlage von Bubers Vorstellung Gottes als wirklichem Gegenüber, ewigem Du, wird wieder deutlich.

II.3 Bubers Verhältnisbestimmung

Die «wirkliche Differenz» zwischen wissenschaftlicher und religiöser Welterfassung entfaltet Buber dreifach; sie liegt in einem Unterschied der *Aussagen*, des *Aussagegrundes* und der *Voraussetzungen*.

II.3.1 Aussagen

Buber charakterisiert Wissenschaft im Gegensatz zur Religion als «unter der Herrschaft des Satzes der Identität» stehend. Alle wissenschaftlichen Aussagen sind eindeutig, während von Gott unter diesen Bedingungen gar nichts ausgesagt werden könne. «Es ist eine Vermessenheit von Gott in der dritten Person zu reden.»⁵⁵ Diese Aussage ist bei Buber aus anderen Kontexten bekannt⁵⁶. Die relative Geringschätzung der dritten Person ist ein Grundthema von *Ich und Du*. Dort hält Buber mit Anklang an die Erfahrungskritik seines Lehrers Dilthey fest⁵⁷: «Man sagt, der Mensch erfahre seine Welt. Was heißt das? Der Mensch befährt die Fläche der Dinge und erfährt sie. Aber ... Erfahrungen ... bringen ihm nur eine Welt zu, die aus Es und Es und Es, aus Er und Er und Sie und Sie und Es besteht.»⁵⁸ Dieser Welt der Erfahrung steht die Welt der Beziehung gegenüber, in der das Ewige Du, also Gott, zu erfahren ist. Von daher ist von Gott kaum in der dritten Person zu reden. Es ist nach Buber eine Vermessenheit, dies zu tun. Hochinteressant ist allerdings die darauf folgende Einschränkung: «Es ist aber *rechtschaffene* Vermessenheit, die dadurch korrigiert wird, daß man immer den Gegensatz ausspricht.»⁵⁹ So ist Gott sowohl unpersönlich als auch Person zu nennen, sowohl transzendent wie immanent. Eindeutig nur das eine oder andere zu behaupten «heißt Gott relativieren», wobei in jedem Fall jede religiöse Aussage ein Wagnis bleibe⁶⁰.

⁵⁵ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 220.

⁵⁶ Vgl. Buber: Religion als Gegenwart (Anm. 7), 130, und Losch: Ich, Du und ER (Anm. 45).

⁵⁷ P. Mendes-Flohr: The Aporiae of Dialogue. Reflections on Martin Buber's Non-Noetic Conception of Faith, in: M.M. Olivetti (Hg.): Intersubjectivité et théologie philosophique, Padova 2001, 685-698 (687).

⁵⁸ Buber: Ich und Du (Anm. 43), 11.

⁵⁹ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 220. Kursiv vom Vf.

⁶⁰ Ebd. Vgl. im Aufsatz «Philosophische und religiöse Weltanschauung»: «Die religiöse Si-

Es stellt sich die Frage, ob man nach Buber Gott denn eindeutig *Wirklichkeit* zuschreiben muss oder nicht. Es zeichnet ihn aus, dass er diese Frage als Frage erkennt und in seinen Überlegungen zum *Aussagegrund* behandelt.

II.3.2 Aussagegrund

Der Aussagegrund von Wissenschaft und Religion ist verschieden, weil Wissenschaft von einem propositionalen Wissen – Buber nennt es «Wissen *das*» – ausgeht: «ich weiss dass dies ist»⁶¹. Die Wirklichkeit des Glaubens dagegen könne nicht durch «dass» ergänzt werden, und die Aussage «ich glaube, dass Gott ist» sei sekundär und berühre nicht das Wesen wahren Glaubens. Glauben wird in diesem Sinne nicht kantisch als erkenntnistheoretisches Zwischending zwischen Wissen und Meinen verstanden, sondern als «Ereignis, eine Verbundenheit zwischen Mensch und Gott. Man nimmt dieser Verbundenheit ihre Essenz, wenn man sie erkenntnismässig umschreibt».⁶²

II.3.3 Voraussetzung

Während es für die Wissenschaft nichts Unerforschbares gibt, ist das Sein für die Religion wesenhaftes Geheimnis, zu dem sie sich in zwiefacher Weise verhält: einerseits in Ehrfurcht als Ausdruck der Anerkennung «des Geheimnisses, in dem wir leben»⁶³, andererseits in der ewigen «Möglichkeit der unmittelbaren Beziehung zwischen mir und Gott»⁶⁴, in einem gegenseitigen Ich-Du-Verhältnis. Während Buber als Grundlage der Wissenschaft das Subjekt-Objekt-Verhältnis identifiziert, also das Erkennen eines «Es», ist die Grundlage des Religiösen die Begegnung, die Ich-Du-Beziehung⁶⁵. Die Be-

uation ist schlechthin die Stätte der gelebten *Complexio oppositorum*.» Buber: Philosophische und religiöse Weltanschauung (Anm. 11), 167.

⁶¹ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 220.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 221. Anklänge an die Gedanken Albert Schweitzers sind hier durchaus möglich, hatte Buber Schweitzer doch sehr früh gelesen, vgl. L. Stiehm: Martin Buber und Albert Schweitzer. Geben, Nehmen, Miteinander 1901-1965, in: W. Zager (Hg.): Ich und Du - Mensch und Gott. Im Gespräch mit Martin Buber, Neukirchen-Vluyn 2006, 115-145.

⁶⁴ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 221.

⁶⁵ An anderer Stelle erläutert Buber mit diesen Begriffen Kants Errungenschaft: Dessen «bahnbrechende Entdeckung war es, daß wir im Subjekt-Objekt-Erkennen, also im philosophisch-wissenschaftlichen Erkennen, nur das erkennen, was in unseren Denkkategorien vorher geformt ward.» Buber: Philosophische und religiöse Weltanschauung (Anm. 11),

ziehung Mensch-Gott ist dabei die unbedingte Beziehung, die alle andern Beziehungen eint, wobei dies nicht ein Vorgang im Geiste, sondern *zwischen* Ich und Du ist.

Dieses «Zwischen» entfaltet Buber in seiner Rede *Der Heilige Weg* (1919):

«Gott ist in den Dingen nur keimhaft zu schauen, aber er ist zwischen den Dingen zu verwirklichen. Wie die Sonne die Substanz ihres Seins unter den Sternen hat und doch ihr Licht im irdischen Raume fließt, so ist es den Kreaturen gewährt, in ihrer Mitte die Glorie des Unerfaßlichen erstrahlen zu sehen. Sie dämmt in den Wesen, in allen, aber sie wird nicht in ihnen, nur zwischen ihnen leuchtend. ... Das Göttliche kann sich im Einzelnen erwecken, kann sich aus dem Einzelnen offenbaren, aber seine irdische Fülle erlangt es je und je, wo zum Gefühl ihres Allseins erwachte Einzelwesen sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen, wo Unmittelbarkeit sich zwischen den Wesen stiftet, ... wo im Dazwischen, im scheinbar leeren Raum sich die ewige Substanz erhebt: der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht.»⁶⁶

Eine psychologisierende Reduktion Gottes auf ein psychisches Phänomen ist als «Brechung des Wirklichen» abzulehnen. Gottes Wirklichkeit liegt nicht am Menschen, wenn auch seine Verwirklichung⁶⁷ unter uns eine Aufgabe bleibt. «Gott ist stets gegenwärtig, es fehlt nur an der Gegenwärtigkeit des Menschen. Gottferne ist immer Ferne des Menschen.»⁶⁸ Man denkt bei dieser kühnen Aussage an die gemeinsam mit Rosenzweig gefundene spätere Übersetzung des Gottesnamens als Personalpronomen, in dem das «ICH BIN DA» anklingt⁶⁹.

165.

⁶⁶ M. Buber: *Der Heilige Weg*. Ein Wort an die Juden und an die Völker, in: ders. (Hg.): *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen 1993, 87-119 (88).

⁶⁷ Zu diesem Terminus vgl. Bubers Buch *Daniel*, das den Untertitel trägt «Gespräche von der Verwirklichung» (Leipzig 1913). Diese Verwirklichung oder Realisierung, so Buber, «bezieht jeden Vorgang auf nichts als auf seinen eignen Gehalt und bildet ihn gerade darum zu einem Signum des Ewigen.» (213). Dabei kann mit Martin Tremml an die Doppeldeutigkeit des «Ewigen», das ja auch als Gottesname gebräuchlich ist, erinnert werden. M. Tremml: Einleitung, in: ders. (Hg.): *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924* (MBW 1), Gütersloh 2001, 60.

⁶⁸ Buber: *Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung* (Anm. 4), 221.

⁶⁹ M. Buber u. F. Rosenzweig: *Das Buch Namen*, Berlin 1926, 15. Vgl. dagegen Buber: *Ich und Du* (Anm. 43), 129 noch traditionell «Ich bin, der ich bin». Zu diesem Komplex siehe A. Losch: *Kann Gott einen Namen haben? Martin Buber befragt die jüdische Geistes- und die Religionsgeschichte*. Zu ungedruckten Typoskripten Bubers, in: D. Krochmalnik/H.-J.

Von daher, so die zentrale Aussage Bubers in einem noch ungedruckten Typoskript, liegt der Anfang der wirklichen Religiosität «da, wo der Mensch nicht mehr glaubt, dass Gott gegenwaertig werden muesse.»⁷⁰ – weil Gott ohnehin da ist.

Buber ist sich dabei natürlich bewusst, «daß der lebendige Gott ein nicht sich bloß offenbarer, sondern auch «sich verbergender» Gott ist»⁷¹ – «freilich keineswegs, wie man zu sagen pflegt, ein verborgener»⁷² – und rechnet auch mit der Möglichkeit, «in dem Zeitalter solch einer Verborgenheit, solch eines göttlichen Schweigens zu leben»⁷³. Er kritisiert in *Gottesfinsternis* Sartre allerdings dafür, von Gottes «Schweigen» auszugehen, «ohne sich zu fragen, welchen Anteil daran unserem Nichthören und unserem Nichtgehörthaben zukommt.»⁷⁴ Buber deutet hier auch eine Geschichtsperiodisierung in Bezug auf das religiöse Verhältnis an, die auch seinen vorliegenden Vortrag beschliesst.

Zur Ehrenrettung der Gefühlstheorie, deren Kritik angeklungen ist, hält Buber fest, dass das Gefühl anzeige, wenn ein wesentliches Phänomen ansetze, das *Ganzwerden* der Seele. «In der Beziehung erleben wir das Untergehen der Funktionen, die Totalität des Wesens, die Totalität des Erfassten.»⁷⁵ Von daher wird der Titel des Vortrags ein weiteres Mal deutlich: Es geht Buber um ein unmittelbares Erfassen des Ganzen, «wirkliches Erfassen des Seins».⁷⁶

II.3.4 Bubers Resümee

So ist die religiöse Welterfassung für Buber ein Vierfaches: erstens das Einsetzen des Ich, d.h. «das Ausgehen von der jeweiligen konkreten Zuständigkeit und Situation der Person»⁷⁷; zweitens ein Erfassen der gegenüberstehenden Welt in wirklicher Zwiesprache; drittens das ursprungshafte Erfassen der Dinge, so dass mit dem Ding der ewige Ursprung oder Schöp-

Werner (Hg.): 50 Jahre Martin Buber Bibel, Münster 2014, 165-183.

⁷⁰ Unbetiteltes Typoskript über Name und Ort Gottes, MBA Arc. Ms. Var. 350, Beth 161, S. 13.

⁷¹ Buber: *Gottesfinsternis* (Anm. 3), 503-603 (551).

⁷² Ebd. 584.

⁷³ Ebd. 551.

⁷⁴ Ebd. 553-554.

⁷⁵ Buber: *Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung* (Anm. 4), 221.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Buber: *Philosophische und religiöse Weltanschauung* (Anm. 11), 168.

fungscharakter der Dinge offenbar wird (dies ist nicht als kosmologischer Gottesbeweis zu verstehen). Wir sehen die Dinge in der Verbundenheit, mit Kant gesprochen: «schauen die Dinge in Gott»⁷⁸. Viertens ist religiöse Welterfassung nicht nur Anschauung, sondern «das ganze Leben», Welterkenntnis wie im Alten Testament, wo das Wort «Erkennen» auch eheliche Liebe umfasst. «Wir erfassen die Dinge, indem wir sie lieben, sie heiligen»⁷⁹. «Die jüdische Trauformel – du bist mir geheiligt – das sagt der fromme Mensch zu allen Dingen.»⁸⁰

Buber schliesst mit Überlegungen zur Stellung von Religion und Wissenschaft in der Geisteswelt: Religion ist demnach nicht «eine der geistigen Sphären, auch nicht ihre Synthese, sie tut keine Teile zusammen, sie ist die Einheit.»⁸¹ Buber diagnostiziert eine zeitgenössische Tendenz zum «Polytheismus». «Der moderne Mensch glaubt so sehr an die Autonomie der Sphären, dass er an keine Einheit mehr glauben kann.»⁸² Buber formuliert pointiert⁸³: «Die Sphären haben ihre verschiedenen Götter, Gott ist hier nicht gross

⁷⁸ Die Mitschrift *H* ergänzt vor dem Zitat: «Da ist ein Wort von Kant, das merkwürdigerweise in einer jener Schriften steht, welche so viel Anhaltspunkte für die Fiktionstheorie bot» (Buber, *H* [Anm. 20], 455). Damit könnte das *Opus postumum* gemeint sein, vgl. Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob* (Anm. 28), 721-733. Der Paralleltext «Philosophische und religiöse Weltanschauung» bringt das Zitat als «Wir sehen die Dinge in Gott» (Buber: *Philosophische und religiöse Weltanschauung* [Anm. 11], 168). In *Gottesfinsternis* bezieht Buber das Zitat auf Malebranche (ders.: *Gottesfinsternis* [Anm. 3], 503-603 [534]), so urteilt auch die MBW (Groiser: *Frühe religionswissenschaftliche Schriften* [Anm. 5], 462). Tatsächlich verhält es sich wohl so, dass Kant diesen Gedanken im *Opus postumum* vielfach auf Spinoza, jedoch in seiner Inauguraldissertation bereits auf Malebranche bezieht, vgl. dazu E.-O. Onnasch: *Kants Transzendentalphilosophie des Opus postumum gegen den transzendentalen Idealismus Schellings und Spinozas*, in: ders. (Hg.): *Kants Philosophie der Natur. Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, Berlin/New York 2009, 307-355 (334).

⁷⁹ Buber: *Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung* (Anm. 4), 222.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd. Vgl. Mendes-Flohr: *The Aporiae of Dialogue* (Anm. 57), 689: «God is the noumenal source of unity which is, so to speak, both beyond and within the world of individuation, and *pari passu* He is the source of justice and love healing and reconciling the ever so real divisions of the world.»

⁸² Buber: *Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung* (Anm. 4), 223.

⁸³ *d* vermutet hier eine Anspielung auf «Bertram». Vermutlich ist Ernst Bertram damit gemeint, dessen *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* 1918 in Berlin erschienen war.

genug gefasst.»⁸⁴ In allen Sphären liegt aber «der Keim der Zersetzung»⁸⁵, sie bedürfen daher der steten Erneuerung. «Die Erneuerung kommt aber nicht durch langsame Entwicklung, sondern durch den Sturz in die Einheit des Göttlichen.»⁸⁶ Was er damit meint, macht er im letzten Absatz deutlich.

Auch die Wissenschaft sei «aus dem religiösen Ursprung gekommen»⁸⁷, womit Buber wissenschaftshistorisch vermutlich Recht hat, auch wenn diese Aussage bei ihm offensichtlich noch eine andere Konnotation hat. Die Wissenschaft ist mit ihrer Kausalitätsauffassung auch «ein kleiner Ausschnitt im Versuchen religiöser Welterfassung»⁸⁸. Aufgabe und Grenze der Wissenschaft ist es, die Welt zu *ordnen*; zu erkennen vermag sie die Weltordnung im letzten nicht⁸⁹. Es besteht kein Dualismus zwischen Wissenschaft und Religion, «sowenig wie zwischen der Einheit des Lichts und den Farben». Allerdings erkennt Buber eine Wechselwirkung zwischen Religion und Wissenschaft: «Religion hält in der Wissenschaft die Problematik wach, weist immer auf den hypothetischen Charakter alles wissenschaftlichen Forschens und Findens».⁹⁰ Das ist historisch – denkt man an Kopernikus und Galilei – sicher zutreffend. So hat der Reformator Osiander in seinem Vorwort zu Kopernikus' Werk auf den hypothetischen Charakter der kopernikanischen Thesen aufmerksam gemacht⁹¹ und hat die Kurie in Galileis Fall verlangt, er möge für die Gültigkeit seiner Aussage nur hypothetischen Charakter beanspruchen⁹². Auch wenn dies also wissenschaftstheoretisch richtig ist, dem Selbstverständnis der Forscher entspricht es wiederum nicht.

Für «unsere Zeit» gelte eine charakteristische Diskrepanz zwischen Weltbegriff und Weltvorstellung. Naturwissenschaft (Buber bringt das Beispiel der Relativitätstheorie) wie Philosophie machten die Welt «immer unvorstellbarer», entzögen sich «der Sinnlichkeit, dem Stoff oder der Kraft». Inmitten

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Buber: H (Anm. 20), 456.

⁹⁰ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 223.

⁹¹ H. Blumenberg: Die kopernikanische Wende, Frankfurt a.M. 1965, 92f.

⁹² P. Leich: Der Inquisitionsprozess gegen Galileo Galilei. Die schwierige Beziehung von Ratio und Religio, skeptiker (2009), 116-121 (119).

dieser Reduktionismen bleibe die Sinnenwelt. Es gebe Umfassbarkeit nur noch in Gott⁹³. Die Wissenschaft führt nach ihm damit an die Schwelle, die uns zeigt, dass alle Wirklichkeit in die Wirklichkeit Gottes eingebettet ist.

Buber postuliert einen pulsierenden Rhythmus, eine «ewige Systole und Diastole des Geistes»⁹⁴ in der Wechselbeziehung zwischen Wissenschaft und Religion. «Wissenschaft erneuert sich, wenn sie sich an der Religion aufgehoben hat, dann geht sie neuermächtigt aus von ihr»⁹⁵. «Getrennte Es-Welt, geeinte Du-Welt, das ist Aus- und Einatmen des Geistes. Beides gehört zusammen, beides bezeugt in seiner Doppelbewegung Gott.»⁹⁶ Buber bezieht sich dabei auf Goethes *West-östlichen Divan*: «Im Athemholen sind zweyerley Gnaden: / Die Luft einzieh'n, sich ihrer entladen; / Jenes bedrängt, dieses erfrischt; / So wunderbar ist das Leben gemischt. / Du danke Gott, wenn er dich preßt, / Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt.»⁹⁷

Doch lassen wir Buber das letzte Wort. In *Gottesfinsternis* zitiert er Heidegger, der unsere Zeit im Anschluss an Hölderlin als «die Zeit der entflohenen Götter und des kommenden Gottes» interpretiert hat; sie stehe «im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden».⁹⁸ Und so beendet er auch dieses Buch. «In unserem Zeitalter hat die Ich-Es-Relation, riesenhaft aufgebläht, sich fast unangefochten die Meisterschaft und das Regiment angemaßt... die Ich-Du-Relation ist in die Katakomben gegangen – wer kann sagen, in welcher größeren Macht sie hervortreten wird! Wer kann sagen, wann die Ich-Es-Relation erneut an ihren gehilflichen Platz und Betrieb gewiesen wird! ... Die Finsternis des Gotteslichts ist kein Verlöschen; morgen schon kann das Dazwischengetretene gewichen sein.»⁹⁹

⁹³ H versteht «unfassbar» statt «umfassbar» und notiert diesen Redeabschnitt daher mit anderem Sinn. Buber: H (Anm. 20), 457.

⁹⁴ Systole ist die Zusammenziehung des Herzmuskels, Diastole die auf die Systole folgende Erweiterung der Herzkammern. Dazu vgl. B. Witte/Th. Buck/H.-D. Dahnke/R. Otto/P. Schmidt (Hg.): Goethe-Handbuch. Bd. 4.2, Stuttgart 1998, 1034.

⁹⁵ Buber: Wissenschaftliche und religiöse Welterfassung (Anm. 4), 223.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ J.W. Goethe: West-östlicher Divan I. Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche Bd. 3.1, hg.v. H. Birus, Frankfurt a.M. 1994, 15.

⁹⁸ Buber: Gottesfinsternis (Anm. 3), 556f.

⁹⁹ Ebd. 598f.

Einerseits rechnet Buber also mit einem pneumatischen Zyklus. Andererseits denkt er aber durchaus eine Entwicklung, hin zur Erlösung der Welt. Diese beiden Gedanken treffen sich im Bild einer geschichtlichen Spirale. *Ich und Du* schliesst mit den Worten: «Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Wegs führt uns in tiefres Verderben und in grundhaftere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gotteseite heißt Erlösung.»¹⁰⁰

III. Fazit

Bubers Referat ist 1923, also nicht lange nach dem Erscheinen von *Ich und Du* vorgetragen worden und konsequent von dort aus gedacht. Wissenschaft und Religion werden als wesensverschieden charakterisiert, und deswegen geht es auch nicht um ein *innerwissenschaftliches* Gespräch etwa der naturwissenschaftlichen und der theologischen Disziplin. Freilich gibt es in gewissem Sinne dann doch eine vermittelnde Disziplin, und das ist die Philosophie, in deren Ich-Es-Terminologie Buber um der Theoriebildung willen letztlich auch die Ich-Du-Beziehung beschreiben muss.

Nach dem unlängst verstorbenen amerikanischen Physiker und Theologen Ian Barbour gibt es vier mögliche Verhältnisbestimmungen von Wissenschaft und Religion: den *Konflikt*, wie z.B. zwischen Biblizismus und Szi-entismus, ein *Unabhängigkeitsmodell*, das auf einer Aufteilung der Bereiche beruht, als drittes die Möglichkeit eines *Dialogs* der Disziplinen und schliesslich die Idee einer gegenseitigen *Integration* von Wissenschaft und Religion.

Bubers Ansatz ist in dieser Terminologie schwer zu beschreiben. Einerseits gibt es Aussagen, die durchaus an den Ansatz eines *Unabhängigkeitsmodells* erinnern, andererseits widerspricht das Bubers expliziter Intention, die ihn als Anhänger eines asymmetrisch gelagerten *Integrationsmodells* ausweist, wobei die eigentliche Wirklichkeit für ihn offenbar eine Art religiösen Charakter hat. Damit widerspricht er dem in Kontinentaleuropa sehr typischen Unabhängigkeitsansatz letztendlich, welcher bis zu Ian Barbours bahnbrechenden *Issues in Science and Religion* (1966)¹⁰¹ auch im angelsächsischen Bereich dominant war. Beein-

¹⁰⁰ Buber: *Ich und Du* (Anm. 43), 138.

¹⁰¹ I.G. Barbour: *Issues in science and religion*, Englewood Cliffs N.J. 1966.

flusst von Philosophen wie Alfred North Whitehead¹⁰² und Michael Polanyi hat Barbour für eine stärkere Integration auf der Grundlage eines *kritischen Realismus* plädiert.

Bubers These geht freilich offensichtlich noch darüber hinaus. Was wir hier einen *religiösen Realismus* genannt haben, wurde von anderer Seite als *pneumatischer Realismus* bezeichnet¹⁰³. Buber selbst spricht in einem weiteren Vortrag aus demselben Jahr «mit aller Vorsicht» von einem *Ontologismus*, der Psychologismus und Kosmologismus vereine: «Die Wirklichkeit, in der die Begriffe psychisch und kosmisch aufgehen, das ist die *pneumatische* Wirklichkeit. ... Diese Wirklichkeit als das Seiende gefaßt, ... in das alles Psychische und alles Kosmische und alles Gegenüber und alle Einbezogenheit der beiden eingebettet sind, können wir mit aller Vorsicht und Selbsteinschränkung für einen Augenblick als Ontologismus zu den zwei: Psychologismus und Kosmologismus als Drittes, Vereinigendes aufstellen.»¹⁰⁴ Bei dem pneumatischen Charakter dieses Ontologismus wird man sicher auch wieder an das Ein- und Ausatmen des Geistes denken dürfen.

Wenn auch Buber die Wissenschaft (Ich-Es) der wirklichen Religion (Ich-Du) unterordnet, scheint mir doch letztlich die Religionsphilosophie, die er damit betreibt, anschlussfähig an den internationalen Dialog der Disziplinen und durchaus diskussionswürdig zu sein. So ist das Zusammengehören von Religion und Realität auch Barbours Grundgedanke bei der Formulierung eines kritischen Realismus. Andererseits bliebe zu fragen, welchen Wirklichkeitsgrad Buber den Forschungsergebnissen der *Wissenschaft* zuschreiben will. Er sagt dazu im relevanten Abschnitt von *Religion als Gegenwart*: «Die Welt, mit der die Wissenschaft es zu tun hat und mit Recht zu tun hat und innerhalb deren sie mit Recht zu fordern hat, daß nichts ihr vorenthalten bleibe, daß nicht geschieden werde zwischen einer sinnlichen und einer übersinnlichen Erfahrung, diese Welt ist die Welt der Orientierung. Das ist die Welt, die wir um unsere Selbstbehauptung im Unendlichen und im Menschegeist uns zurechtgezimmert haben, das ungeheure räumlich zeitliche

¹⁰² In *Gottesfinsternis* bezieht Buber auch Whitehead in seinen Diskurs mit ein. M. Buber: *Gottesfinsternis* (Anm. 3), 530.

¹⁰³ L. Schneider: Brief an Martin Buber vom 18.6.1925, in: G. Schaeder (Hg.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Band II: 1918-1938, Heidelberg 1973, 223f. (224).

¹⁰⁴ M. Buber: *Von der Verseelung der Welt*, jetzt in: *MBW 10*, Gütersloh 2008, 29-36 (31).

vielfältige Koordinatensystem, in dem wir die Dinge und die Geschehnisse einzuzeichnen haben und durch die wir diese zu ordnen uns unterfangen haben, und dieses Koordinatensystem besteht zu Recht. Aber es darf nicht zu einem Seinssystem umgefälscht werden.»¹⁰⁵ Buber hält es also mit Kant, dessen bahnbrechende Entdeckung es gewesen sei, «daß wir im Subjekt-Objekt-Erkennen, also im philosophisch-wissenschaftlichen Erkennen, nur das erkennen, was in unseren Denkkategorien vorher geformt ward.»¹⁰⁶ Bubers Realismus ist also ein im *strikten Sinne* religiöser, oder eben *pneumatischer*. Eine Brücke zwischen Wissenschaft und Religion wird von diesem Realismus nicht geschlagen. Diese Brücke schlägt bei Buber aber die abstrahierende religionsphilosophische Betrachtung.

Bubers Einlassungen sind getragen von seiner grundlegenden Skepsis gegenüber der verfassten Religion, zu der nun ja auch die Theologie zu rechnen ist¹⁰⁷. Von theologischer Seite aus können sie m.E. als Mahnung an die Theologie interpretiert werden, die eigenen religiösen Gehalte vorschnell an die wissenschaftlichen, insbesondere naturwissenschaftlichen Denkformen anzugleichen, wie es methodisch besonders bei den angelsächsischen Wissenschaftler-Theologen – wie Barbour einer war – geschieht. Anders als Buber halte ich aber auch ein Gespräch der *Disziplinen* für sinnvoll, denn man kann nicht umhin, sich auch wenigstens religionsphilosophisch zu verständigen. Die Theologie ist in jedem Jahrhundert von der Philosophie und Wissenschaft ihrer Zeit gefärbt worden.

Nun ist Buber darin zuzustimmen, dass auch die Theologie nur eine der Farben im Spektrum der Wissenschaft ist und nicht die gelebte religiöse Wirklichkeit als Ganzes darstellt. Wissenschaftstheoretisch sollte sie jedoch wenigstens zu berücksichtigen versuchen, dass ihr Gegenstand eben kein solcher, sondern ein *Gegenüber* ist. Wenn zugleich in Anschluss an und Abgrenzung von den angelsächsischen Wissenschaftler-Theologen ein *konstruktiv-kritischer* Realismus postuliert worden ist, der die durchaus konstruktive Rolle des Subjekts

¹⁰⁵ Buber: Religion als Gegenwart (Anm. 7), 67.

¹⁰⁶ Buber: Philosophische und religiöse Weltanschauung (Anm. 11), 165.

¹⁰⁷ «All that is required for the life of dialogue is an existential trust (*Vertrauen*), a trust that need not be nurtured or sustained by religious faith. It is precisely a non-noetic trust – ‘*emunah*’ in Hebrew – Buber argued that inspired biblical faith as opposed to doctrinal belief (*pistis*).» Mendes-Flohr: The Aporiae of Dialogue (Anm. 57), 686. Vgl. dazu M. Buber: Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950.

im Erkenntnisprozess achtet und auch den Geisteswissenschaften ihr Gewicht belässt, so wäre einmal mehr für die Theologie die Betonung ihrer Eigenrationalität von Bedeutung¹⁰⁸. Mit Buber ist die *Verwirklichung Gottes*¹⁰⁹, mit Franz Rosenzweig gesprochen die *Bewährung der Wahrheit*¹¹⁰, in Anlehnung an Michael Polanyi die *Validation* der religiösen Wirklichkeit als wichtig und wesentlich wahrzunehmen¹¹¹.

Buber ist zugute zu halten, dass er es im pulsierenden Zusammenspiel mit der Du-Welt auch der wissenschaftlichen Es-Welt zuspricht, ein Zeugnis Gottes zu sein. Diese Positionsbestimmung sollte davor warnen, das Religiöse bei Buber allein auf die Beziehung zum Ewigen Du zu reduzieren. In Bubers «Ontologismus» hat auch die Ich-Es-Relation ihren Platz.

Abstract

Befindet sich die Religion auf dem Rückzug gegenüber der vordringenden Wissenschaft? Welche Theorien gibt es zur Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion, und was ist ihre wirkliche Differenz? Martin Buber geht diesen Fragen in einem bis vor kurzem noch unveröffentlichten Zürcher Referat nach. Der vorliegende Essay kommentiert die Bemühungen Bubers um eine Klärung dieser Verhältnisbestimmung und stellt sie in den Kontext der heute international geführten Diskussion über Wissenschaft und Religion.

Andreas Losch, Bern

¹⁰⁸ Dazu vgl. Losch: *Jenseits der Konflikte* (Anm. 2), 157.247f.

¹⁰⁹ Vgl. Buber: *Ich und Du* (Anm. 43), 132: «In Wahrheit aber kann die reine Beziehung ... nicht bewahrt, nur bewährt ... werden. Der Mensch kann der Beziehung zu Gott, deren er teilhaftig geworden ist, nur gerecht werden, wenn er nach seiner Kraft, nach dem Maß jedes Tages neu Gott in der Welt verwirklicht.»

¹¹⁰ «Be-währt also muß die Wahrheit werden, und grade in der Weise, in der man sie gemeinhin verleugnet: nämlich indem man die «ganze» Wahrheit auf sich beruhen läßt und dennoch den Anteil, an den man sich hält, für die ewige Wahrheit erkennt». F. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, 437.

¹¹¹ Vgl. Losch: *Jenseits der Konflikte* (Anm. 2), 258f.