

MESSIANISCHE DIFFERENZ UND DIALOGISCHE THEOLOGIE

Überlegungen zu dem Dialog zwischen Balthasar und Buber
über die beiden Glaubensweisen

In dem Dialog zwischen Martin Buber und Hans Urs von Balthasar geht es zentral um die Frage nach dem Wesen des Messias und seine gegenläufige Interpretation in Judentum und Christentum. Es geht um die messianische Differenz. Buber hatte in seiner Untersuchung über die zwei Glaubensweisen¹ von 1950 zwischen dem dialogischen Glauben «von» dem jüdisch-hebräischen Menschen Jesus, der das herrschaftsfreie Reich Gottes hier und jetzt errichtet, und dem griechischen Glauben des Paulus «an» den auferstandenen göttlichen Christus unterschieden, von dem aus der Apostel faktisch eine politische Theologie der kirchlichen und staatlichen Herrschaft begründet habe. Buber machte den Apostel der Ausnahme, Paulus, mit diesem Glauben an den himmlischen Christus vor allem für die späteren Tendenzen der Dogmatik, die Gnosis und Antijudaismus ermöglicht hätten, verantwortlich. Buber meinte damit auch und vor allem die modernen Tendenzen, die er an Harnacks *Secessio Judaica*, dem Markion Buch, festmachte.

Hans Urs von Balthasar versuchte dagegen in seiner Replik «Einsame Zwiesprache»² von 1958 eben die Theologie des Paulus als Grundlage für ein anderes Verhältnis zum Judentum einzusetzen, d.h. er wollte einen Dialog mit Buber aufnehmen, in dem er zunächst das Verhältnis des Christentums zum Judentum und damit die Geschichte des kirchlichen Antijudaismus kritisch überdenken wollte.

Insofern nun dieses Verhältnis gerade durch die Loslösung der christlich-griechisch dogmatischen Tradition von der jüdisch-hebräischen Tradition gezeichnet sei, wird diese kritische Reflexion bei Balthasar zum Anlaß einer dogmatischen Korrektur. Gegen die Tendenz, die das trinitarische und chal-

CHRISTOPH SCHMIDT, geb. 1956, ist Prof. in den Abteilungen für Philosophie, vergleichende Religionswissenschaft und deutsche Literatur an der Hebräischen Universität Jerusalem.

zedonische Dogma von Christi menschlich-göttlicher Doppelnatur auf den göttlichen Christus hin verengt und damit faktisch den jüdisch hebräischen Menschen Jesus durch den griechisch metaphysisch geprägten Gottessohn verdrängt, will Balthasar den Bezug zum jüdischen Menschen gerade mit Hilfe des griechischen Dogmas in seiner ganzen menschlich-göttlichen Dimension erst vertiefen und erneuern. Das bedeutet, dass er die griechische Tradition mit der berühmten theologischen Formel des Apostels Paulus gerade in der hebräischen Tradition und d.h. den griechisch christlichen Gottessohn Christus in seiner menschlich jüdischen Natur «einwurzeln» will.

Balthasar erkennt also einen inneren Zusammenhang zwischen dem traditionellen Antijudaismus der Kirche und dieser einseitig griechisch metaphysischen Konzeption des christlichen Dogmas. Nicht die dogmatische Theologie an sich ist so durch Bubers Unterscheidung in Frage gestellt, sondern nur ihre fatale metaphysische Einseitigkeit, die die existenziell-humane Dimension unterschlägt.

Wenn Balthasar freilich Bubers Messianismus von Jesus als dem Theopolitiker vom herrschaftsfreien Reich Gottes hier und jetzt den dogmatischen Jesus Christus in seiner ursprünglichen Gott-menschlichkeit gegenüberstellt, in dem sich der messianische Auftrag erst ganz und d.h. jenseitig erfüllen soll, wenn Balthasar auf Bubers jesuanische Reduktion auf die theopolitischen Ursprünge in der hebräischen Bibel seinerseits mit einer dogmatisch-trinitarisch-christologischen Reduktion aufwartet, dann ist damit aber auch immer schon die absolute Grenze dieses Dialogs bezeichnet: seine ganze Unmöglichkeit.

Das heißt aber für beide, Buber und Balthasar, dass erst mit dieser Grenze das eigentlich dialogische Terrain betreten wird, nämlich die wahrhaft dialogische Auseinandersetzung um den Sinn dieser messianischen Differenz oder dieser christologischen Differenz, an der sich für beide Theologen das Wesen ihrer jeweiligen Theologie als Dialogik aus dem radikalen Gegensatz erfüllen soll: als eine «unmögliche Notwendigkeit», mit der jeder Glaube eben erst im Angesicht des Du die vollen Konturen des Ichs erhält.

1. Antijudaismus und paulinische Korrektur

Wie Buber erkennt Balthasar einen fundamentalen Zusammenhang zwischen der Gnosis und der politischen Theologie des Antijudaismus. Er weist aber auch darauf hin, dass es eine spezifische Entwicklung der modernen liberalen und der orthodoxen protestantischen Theologie war, die sich in das Fahrwasser der gnostischen Exegese begeben hat, eine Entwicklung, die dem kanonisch integralen Katholizismus immerhin fremd ist. Wenn Balthasar sich damit einer-

seits von vorne herein von dem Vorwurf einer gnostischen Tendenz distanziert, und eine jede Haltung kritisiert, die «vom edlen Liberalismus eines Harnacks schnurstracks nach Auschwitz» führt (24f), dann will er andererseits keineswegs die historische Verantwortung der katholischen Kirche für den christlichen Antijudaismus in irgendeiner Weise herunterspielen.

Im Gegenteil: Der eigentliche theologische antijudaistische «Kurzschluß» besteht für Balthasar zunächst in der klassischen Substitutionstheologie, der Lehre also, «dass mit den den Christen geschenkten Erfüllungen alle Verheißungen in ihren Besitz übergegangen sein sollen» (15). Gegen diesen exegetischen Mainstream möchte er die Tradition in ihren Quellen überdenken, die zu diesem substitutionstheologischen Kurzschluß geführt haben, um an diesen Quellen nicht nur eine mögliche andere dialogfähige Theologie sichtbar zu machen, sondern die theologische Dogmatik selber zu erneuern, in der sich die Substitutionstheologie sozusagen «metaphysisch» sedimentiert hat.

Balthasar erinnert hier zunächst an die bekannten Textquellen, die eine eindeutige Zurückstellung der Juden damit sanktionieren, dass sie «mit der Binde vor den Augen und im Herzen» blind für das messianische Heil sind (2 Kor 3, 13), dass der neue Bund den alten Bund an Herrlichkeit überboten hat (2 Kor 3, 6–11), oder dass der alte Bund veraltet und überlebt und deswegen «dem Untergang nahe» geweiht sei (Hebr 8, 1).

Gegen Bubers Generalkritik an Paulus verweist Balthasar zunächst auf die berühmten Kapitel 9–11 des Römerbriefs, um mit Paulus, dem «Apostel der Ausnahme», die von ihm bezeichnete Aufgabe einer Revision der Quellen aufzunehmen und die Bedingungen der Möglichkeit einer jüdisch christlichen Dialogizität – auf der existenziellen, theopolitischen und zuletzt dogmatischen Ebene – zu entwerfen.

Die eigene «geringe Hoffnung gegen die Hoffnung» schöpft Balthasar zunächst aus der von Paulus beschworenen und für Judentum wie Christentum gleichermaßen vorbildlichen Figur des Erzvaters Abraham, von dem derselbe Hebräerbrief, der das Ableben des alten Bundes konstatiert, immerhin feststellt, dass er selber «gegen die Hoffnung gehofft» hat! Abraham entspricht bei Balthasar einer «geheimnisvollen apriorischen Erfahrung: der aufsteigenden Memoria und Anamnesis des Ältesten in uns, auf das wir bezogen bleiben, eben jenen Glauben Abrahams, auf den Paulus und Buber gleichermassen hinzeigen.» (22)

Abraham wird nicht nur zum Modell für die von Paulus geforderte Einwurzelung des christlichen im jüdischen Glauben, sondern er steht für eine fundamentale Glaubenserfahrung. «Es erfolgt also die Einwurzelung der geistigen Kinder in den Wurzelgrund zum Zweck ihrer Teilnahme am lebendigen Saft des heiligen Ölbaumes nicht am leiblichen Israel vorbei, vielmehr weil Gott sein Volk, das er einst erwählte, nicht verstoßen hat.» (18) (vgl. Röm 11, 2).

Mit dieser Aussage, «Gott hat sein Volk nicht verstoßen», sind im Grunde schon alle substitutionstheologischen Aussagen von einer vollständigen Ersetzung des alten durch den neuen Bund als theologische Kurzschlüsse in Frage gestellt, bzw. sie können nicht mehr als «Verwerfungen» gedeutet werden, müssen vielmehr als Ausdruck von Gottes Treue zu Israel verstanden werden. Aber aus der Tatsache, dass «Nicht du [...] die Wurzel (trägst), sondern die Wurzel [...] dich trägt» (Röm 11, 18), wird der christliche Glaube nicht nur auf seinen lebendigen Grund zurückbezogen, sondern Balthasar erschließt hier den Horizont für eine neue *existentielle* Dimension der Erfahrung des Glaubens, der mit der «Einwurzelung» in der körperlich historischen Realität zunächst radikal «entspiritualisiert», d.h. von seiner einseitigen dogmatisch metaphysischen Konstitution emanzipiert werden muss.

In dieser existenziellen Einwurzelung im jüdischen Glauben als einer «alles erschütternden Glaubenserfahrung» (19) soll sich der Glaubende damit aber gerade eine neue Dimension seiner spirituellen Existenz erschließen, eine Horizonterweiterung, die ihm mit der dem konkreten Leben zugewandten Weltlichkeit, Diesseitigkeit und Körperlichkeit jüdischer Existenz eine Vertiefung seiner eigenen religiösen und spirituellen Freiheit eröffnen soll.

Die christlich existenzielle Einwurzelung im jüdischen Leben wird so zunächst über die abrahamitische Einwurzelung zum Ausdruck einer neuen existenziellen Freiheit, die zwar mit dem chalzedonischen Dogma von den zwei Naturen, der menschlichen und der göttlichen Natur Christi, immer schon indiziert war, aber ihrerseits von der griechisch metaphysischen Tradition verdeckt war und nun in der Begegnung mit dem Konkreten, evangelisch-hebräischen Juden Jesus und seiner konkreten leiblichen Existenz erst wieder kritisch in Erinnerung gerufen werden musste. Der auferstandene himmlische Christus hat, so Balthasar, die Dogmatik so einseitig bestimmt, wie die substitutionstheologischen Quellen das Verhältnis zum jüdischen Ursprung. Es gilt also, beide aus der existenziellen Perspektive zu erneuern.

Eine Existenz im Glauben kann für Balthasar nicht als Selbstverschließung in einem dogmatischen oder metaphysischen System gelebt werden, das die Freiheit des Subjekts im Ganzen revidiert, sondern sie kann sich nur als Freiheit durch das Dogma anleiten lassen, und dieses Dogma tatsächlich erst so in einem Akt der Freiheit aktualisieren – als existenzielle Möglichkeit des gelebten Glaubens.

Die Einwurzelung des christlichen im jüdischen Glauben richtet sich damit zunächst gegen die Tendenz des Subjekts der Tradition, sich gegen seine Freiheit und gegen die Erfahrung des Anderen, Neuen und der Alternative in einem System und Dogma des Lebens zu verschließen. Die Einwurzelung soll eben diese falsche Freiheit «erschüttern» und über die Einwurzelung in

der jüdischen Humanität Jesu jede dogmatische Selbstverschließung gleichsam schockhaft aufbrechen.

Diese existenzielle, von Abrahams offenem Glauben aus aufscheinende gemeinsame Ursprünglichkeit der Freiheit des Glaubens erfordert zuletzt also die Notwendigkeit, das christologische Dogma vom Gottmenschen als dem Träger der zwei Naturen von Göttlichkeit und Menschlichkeit nunmehr hinsichtlich seiner jüdischen, existenziellen und dialogischen Voraussetzungen in Jesu Lebenserfahrung und Glauben zu vertiefen.

Das Dogma enthält so, über die christliche Einwurzelung im jüdischen Grund hinaus, immer schon die Anweisung zu einer existenziell-ontologischen Versöhnung von Sein und Dasein Christi, und von da aus dann von Paulus' göttlichem Christus und Bubers menschlichem Jesus als eine gegenüber jeder philosophischen, logischen und begrifflichen Systematik offene existenziell-dialogische Synthese des Glaubens. Die Einwurzelung im jüdischen Stamm, die den Bann des traditionellen Antijudaismus bricht, mündet so bei Balthasar in einer hermeneutischen Strategie der Revision der existenzial-ontologischen und linguistischen Dimension des Dogmas selbst. Die griechische Ontologie und die griechische Sprache des der Zeit enthobenen Seins muss – gerade im ursprünglicheren Sinn des Dogmas – auf die existenzielle Erfahrung von Leben und Verwirklichung, von Zeit und Tod in der hebräischen Glaubensdimension hin vertieft und verankert werden. Sie muss, wie Balthasar jetzt in einer genialen Umkehrung der paulinischen Anweisung feststellt, den griechisch-christlichen Buchstaben für den Sinn des jüdisch-hebräischen Geistes öffnen!

Ja, mehr noch: Wenn Substitutionstheologie und metaphysische Dogmatik auf der Grundlage ihrer einseitigen Quellenbegründung dem Judentum mit seiner vermeintlichen «Blindheit» also die Verwerfung des Messias vorwerfen, dreht Balthasar diesen Vorwurf gleichsam um, wenn er in dieser einseitigen Dogmatik und der komplementären Substitutionstheologie eine umgekehrte Blindheit und tatsächlich eine christliche Verwerfung des Messias Jesus, des menschlichen Christus ahndet. Die Tradition, die dem Judentum Blindheit attestiert, ist also selber von einer ihr eigenen besonderen Blindheit geschlagen.

Mit dieser ersten Rekonstruktion der Grundlagen von Balthasars Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus auf paulinischer Grundlage sind die existenziell-theologischen Weichen gestellt, die ich jetzt für das in dieser Dialogik zentrale theologisch politische Problem und d.h. die eigentliche «messianische Differenz» bei Buber und Balthasar etwas ausführlicher entfalten möchte.

2. *Bubers theokratische Reduktion*

Buber hat seine Phänomenologie der zwei Glaubensweisen im Sinne seiner Untersuchungen zum «Königtum Gottes»³ (1932) und zum «Glauben der Propheten»⁴ (1938) bekanntlich aus dem existenziell-dialogischen Geist der biblischen Theokratie entfaltet, d.h. er hat den hebräisch-jüdischen Glauben «von» Jesus aus eben dieser biblischen Tradition hergeleitet und dem von diesem entfremdeten paulinischen Glauben «an» Jesus Christus gegenübergestellt. Der zwischen diesen beiden Glaubensformen entstandene Abgrund kündigt sich für Buber allerdings schon in der ur-biblischen Differenz zwischen dem herrschaftsfreien Ethos des Richters Gideon und der späteren biblisch-monarchischen Tradition bei David und Salomon an, gegen die sich dann das prophetische Wort konstituiert. Diese ursprünglich existenzielle Glaubensform findet Buber theopolitisch in der Königsverweigerung des Richters Gideon paradigmatisch zusammengefasst: «Nicht ich werde über euch herrschen, und nicht mein Sohn. Gott nur wird über euch herrschen.» (Richter 8,23)

Aus der Perspektive dieser ursprünglichen Lebensform einer existenziell-dialogisch-anarchischen Theokratie und Synthese von Leben und Glauben, Religion und Politik, Volk und Individuum, Glauben und Handeln beschreibt Buber schon die israelitische Geschichte selbst als Prozess einer Dissoziation dieser Momente, in dem das spätere Prophetentum gegenüber der sich durchsetzenden Monarchie in Israel an den ursprünglichen theokratischen Auftrag erinnert. Israels theopolitische Sendung und Auserwählung deutet Buber dementsprechend als Aufgabe, eben diesen Trennungen, Antithesen und Dissoziationen entgegenzuwirken, d.h. gegen die politische Macht, die sich der Religion nur als ideologische Stütze bedient, an diese theokratische Vision herrschaftsloser Kommunikation zu appellieren. Gegen die sich wie notwendig entfaltende negative Dialektik, in der die Gegensätze aufbrechen, auseinandertreten und sich in Antithesen formieren, plädiert Buber vor allem mit dem Propheten Jesaja für eine zu den Machtverhältnissen gegenläufige eschatologische Praxis der theopolitischen Verwirklichung, die das wahre Israel einst in einem Akt des «Tikkun» (der eschatologischen Korrektur) aufgreifen soll.

In den beiden Glaubensweisen hat Buber dann die von Jesaja für die Zukunft verkündete Einrichtung des Königtums Gottes in Jesu Predigt und Praxis als einmalig aktualisiert erkannt, um diesen Glauben «von» Jesus auch als Modell für die theokratische Einheit von Judentum und Ur-Christentum der entfremdeten Glaubensform des Paulus und seines Glaubens «an» den gestorbenen und auferstandenen Christus und den späteren markionitischen Antithesen entgegenzustellen.

Buber erkennt in der himmlischen Hypostasierung des Messias den Höhepunkt des Prozesses der Dissoziationen, mit dem der jenseitige himmlische Christus zum dogmatisch-kultischen Objekt wird, sich der dialogischen Anrede entzieht und so der Legitimation der realen Herrschaftsverhältnisse dient. Paulus' Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen himmlischen Christus bildet für Buber nicht nur den Abschluss und Höhepunkt der negativen Dialektik, die Umkehrung der ursprünglichen dialogischen Beziehung zu Gott und der an-archischen Theopolitik in eine politische Theologie souveräner Herrschaft (Röm 13,1), die sich durch Dogma und Kult sanktioniert, sondern er bereitet mit seiner dogmatischen Verdopplung des irdischen Jesus und himmlischen Christus eben die letzte markionitische Antithese vor: die antijudaistische Trennung des ganz anderen transzendenten Christus von dem jüdischen Jesus und seinem Gott dieser Welt und Weltlichkeit.

Bubers theokratische Reduktion, die dann seine Phänomenologie der Glaubensweisen bestimmt, war dabei immer schon als eine Diagnose von Moderne und Zeitgeist gemeint, so daß die Alternative von der jesuanischen Theopolitik und der paulinischen politischen Theologie tatsächlich zum Verständnis einer aktuell historisch-politischen Alternative dienen sollte. Bubers Assoziation mit den Repräsentanten des religiösen Sozialismus, Gustav Landauer, Leonard Ragaz und Paul Tillich, bezeichnet die aktuell praktische Dimension dieser Analysen. Er beruft sich auf die protestantische Wiederentdeckung des Menschen Jesus und seiner messianischen Verkündigung, wie er sich gegen die Rehabilitierung des Dogmas in der an Paulus sich orientierenden dialektischen Theologie von Karl Barth und Friedrich Gogarten und in der Transformation der liberalen protestantischen Theologie Adolph von Harnacks in eine anti- oder zumindest a-judaistische Form markionitischer Gnosis⁵ wendet. Vor allem zielt seine Theopolitik auf eine radikale Kritik derjenigen autoritären Formen der politischen Theologie von Carl Schmitt⁶ und Friedrich Gogarten, die sich in dieser Atmosphäre ausgebildet und längst angeschickt hatte, den völkischen Führerstaat theologisch zu rechtfertigen.

Theopolitik war so für Buber immer auch als Kritik an allen politisch theologischen Herrschaftsverhältnissen, aber auch als Bewusstsein von der in jedem historischen Augenblick verborgenen messianischen Möglichkeit gemeint, die es praktisch in der Gegenwart zu aktualisieren gilt.

3. Balthasars dogmatische Reduktion

Balthasar spricht in diesem Zusammenhang zunächst von Bubers «unbarmherzigem Reduktionismus», dessen Ursprung er in der biblisch-hebräischen

Glaubensform, zum Anderen im post-nietzscheanischen Existenzialismus und der Lebensphilosophie von Georg Simmel festmacht. Eben dieser theopolitische Reduktionismus muss, um an den Ursprung des Glaubens zu gelangen, alle historischen Verdeckungen und Verhüllungen beiseite räumen, eine «Reduktion, die auch vor den Toren des Alten Testaments nicht haltmacht, bis sie den Kern am Ursprung freilegt.» (32)

Die spezifische historische Konstellation von Bibel und Existenzialismus eröffnet also nicht nur die Perspektive auf die Parallele zwischen Gideons biblisch dialogischer Theopolitik und dem existenztheologischen Sozialismus, sie benennt Bubers post-hegelianische Position, die mit der Idee des Lebens und der individuellen Existenz auf eine unabgeschlossene Offenheit jenseits der begrifflich festlegbaren dialektischen Totalität und Synthese von Identität und Differenz hin angelegt ist.

Damit benennt Balthasar zwar zunächst die auch für sein eigenes theologisches Denken zentrale «existenziell theologische» Voraussetzung, die sich einer jeden endgültigen Synthese und Totalität im metaphysischen Begriff widersetzt, und auf eine offene dialogische Dimension des Seins verweist.

Aber er ahndet an Bubers biblischem Reduktionismus jetzt vor allem die Grenzen und Widersprüche, die sich aus der Koalition von Bubers religiösem Existenzialismus mit ihrer anarchisch theopolitischen Basis ergeben. Es sind die Widersprüche, die sich aus dem Versuch ergeben, eben die als Tragik angelegte Lebensphilosophie auf ein utopisch absolutes Ziel hin umzudenken. Gerade weil Leben und Lebensform infolge der lebensgeschichtlichen Dynamik immer wieder auseinanderbrechen müssen, da das Leben sich zwar in einer Form artikuliert und festlegt, aber eben damit auch schnell die Inadäquatheit der festen und erstarrenden Form für das Leben tragisch an sich erfahren muss, kann die ideale biblische Theopolitik Gideons nur eine temporäre Synthese, eine zeitlich und örtlich begrenzte Gemeinschaft und also nur eine Theokratie auf Zeit herstellen. Die Antithesen, die Buber als Umkehrungen und Verrat an der ursprünglichen Theopolitik beschreibt, sind zuletzt unvermeidliche Konsequenzen der Idee der existenziell politischen Lebensform selbst a priori eingeschriebenen Unmöglichkeit.

Balthasar kann so nur den zutiefst tragischen Aspekt von Bubers prophetischer Theopolitik erkennen, an deren aktuelles Scheitern in der Konfrontation mit der souveränen politischen Theologie des entstehenden zionistischen Staates Balthasar dann auch nicht zu erinnern vergißt. «Die Dynamik ins Unendliche kann sich nur auf die zeitliche Zukunft werfen und verrät und verfehlt damit bereits eines der wesentlichen Momente des Jüdischen, die tragisch prophetische Situation.» (81) Die archaische Prämordialität dieser ersten Theokratie täuscht sozusagen über ihre eigene Geschichtlichkeit hinweg, so als ob hier

ein absoluter Anfang vorliegt, wo es sich doch auch nur um das Paradigma des Scheiterns einer jeden innergeschichtlichen Utopie handeln kann. Balthasar erkennt so in dieser a-historischen Konstruktion der archaisch anarchischen Ursprünge der Theopolitik im Grunde eine sich selbst verborgene Dogmatik.

In letzter Instanz gelte für Bubers innerweltliche Theopolitik dann, dass sie Gottes eigentlich gar nicht mehr bedarf, denn sie hält den Menschen grundsätzlich für fähig, das Absolute selbst zu vollbringen. Das theologische Reich Gottes erscheint so als Dogma einer soziologischen Utopie, für die Buber dann immer schon – dies eine weitere dogmatische Voraussetzung – eine gute Natur des Menschen voraussetzen müsse. In einer solchen immanenten Theopolitik ist – auch und gerade gegen den antisouveränen Gestus des Anarchisten Buber – das Subjekt zuletzt doch souverän und autonom geworden, womit es sich zugleich als sündenfrei setzt, um damit die Intaktheit dialogischer Beziehungsfähigkeit zu garantieren. Damit verfehlt sie es aber auch, den faktischen Sündenfall der Theopolitik zu erklären, die Verkehrung der Theopolitik in die Machtstrukturen der politischen Theologie. «Der Mensch ist gut, er erlöst sich selbst, er hat die Gewalt sich selber zu bekehren und die Welt, die Gemeinschaft, das Antlitz der Erde in ein wahrhaft Gutes zu wandeln, Pfade in Utopia, die Buber gern zu Pfaden eines heiligen Prophetismus gemacht hätte, die aber im heutigen Israel sehr wenig religiöse, aber säkulare Pfade geworden sind.» (81)

Die kritische Adoption der posthegelianischen Lebensphilosophie hätte Buber, so Balthasars Fazit, auf die Notwendigkeit einer anderen theologischen dialogischen Korrektur ihrer Dialektik von Leben und Form bringen müssen. «Die Zangenarme von These und Antithese wollen nach einem Absoluten greifen, aber dort, wo sie die Synthese von Wort Gottes und Mensch [...] nicht ergreifen, bleiben sie ewig offen, ohne angemessenen Gegenstand.» (81)

Transzendenzverweigerung, existenzielle Utopie und Sündenvergessenheit werden so für Balthasar die Symptome einer nicht zu Ende gedachten posthegelianischen Dialektik und Dogmatik, die sich zwar zurecht der dialektischen Synthese in einem absoluten Bewusstsein und im Begriff verweigert, aber eben den Schritt zu einer anderen dialogischen Synthese des Absoluten, also der von Gott aus zu denkenden Synthese von Immanenz und Transzendenz verweigert.

Mit anderen Worten: Balthasar stellt der immanent theopolitischen reduktiven Dogmatik Bubers nunmehr eine christlich dogmatische Reduktion entgegen. Die Synthese, die Buber also immanent von unten nach oben anzielt, erscheint nunmehr in einer anderen, immanent-transzendenten Synthese und Vermittlung, die jenseits ihrer existenziellen Dimension erst in ihrer theologischen Notwendigkeit von Balthasar ausgewiesen wird.

Erst in dieser Synthese könne das tragische prophetische Scheitern der messianischen Hoffnung mit dem Ereignis von Kreuz und Auferstehung als die

zentrale Dramaturgie existenzieller Freiheit in den absoluten Heilsplan hineingenommen und übernommen werden. Die Inkarnation des göttlichen Christus im menschlichen Jesus vollzieht die Einheit von göttlicher und menschlicher Geschichte über das an den existenziellen Bedingungen notwendige Scheitern aller Intention auf das Göttliche hinaus, das in dem Ereignis von Kreuz und Auferstehung sich in seiner ganzen Macht darstellt. Es handelt sich also um das Ereignis, das Buber in seiner Phänomenologie des Glaubens von Jesus tatsächlich mit keinem Wort erwähnt.

Das Kreuz bezeichnet hier also für beide Theologen die absolute Grenze, an der die gegenläufigen Deutungen als unversöhnliche aufeinander treffen. Für Bubers posthegelianische Lebensphilosophie und Theopolitik Ursprung aller dogmatischen Hypostasen und Antithesen, die immer schon potenziell in Gnosis und Antijudaismus sich entladen, für Balthasar Indiz für die wahre posthegelianische Synthese von Immanenz und Transzendenz, Freiheit und Dogma, Gott und Mensch jenseits von System und Logik und im dialogischen Geist!

4. Dogmatik als dialogisches Prinzip von Kritik und Selbstkritik

Der Dialog ist mit dieser Grenzziehung und ihren theo-politischen Bedingungen also nicht nur nicht abgeschlossen, er steht damit eigentlich wieder an seinem Anfang. Im Licht der fundamentalen messianischen Differenz führt Balthasar diesen Dialog aber im Sinne dieser eschatologisch gegenläufigen Grundpositionen zunächst für sich selbst weiter, wie denn jeder Dialog von dem «einsamen Zwiegespräch» des Menschen mit sich selbst begleitet werde, in dem die Stimme des Anderen, auch gerade wo sie als Widerspruch auftritt, erst in ihrer ganzen Resonanz wahrgenommen, vertieft und angeeignet wird.

Nachdem Balthasar gegenüber der theopolitischen Reduktion Bubers die eigene chalzedonisch-trinitarische Reduktion skizziert hat, formuliert er nun selber drei gewichtige Einwände gegen den eigenen christlichen Messiasglauben, die eigene Dogmatik, die er seinem theopolitischen Gesprächspartner gleichsam in den Mund legt, bzw. die er Bubers Schriften entnimmt, die der katholische Theologe eingehend studiert hat.

Die existenzielle Einwurzelung mag über das Dogma individuell vollziehbar geworden sein, sie genügt aber noch lange nicht der sozial-politischen Dimension der Einwurzelung, die durch Bubers Theopolitik vorgegeben ist.

«Aber wird der Jude fragen: habt ihr Christen denn noch ein echtes Verhältnis zu den irdischen Realitäten? Was ist euch der Staat, die Arbeit, die menschliche Zukunft?» (8If) «Euer Schatz ist im Himmel, deshalb ist euer

Herr dort.» (82) «Das geistliche Volk aber, das ihr Christen zu sein vorgebt, hat keine irdische Konsistenz.» (82)

Eben durch die radikale Reduktion der Geschichte auf ihren absolut transzendenten Grund in der Trinität, so der Vorwurf, wird die konkrete soziale, politische, physisch-körperliche Realität zuletzt doch immer wieder im Ganzen übergangen, für die doch der Mensch Jesus einstehen soll. Die konkrete historische Ordnung erscheint zuletzt doch nur noch unter dem Aspekt ihrer Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, deren «Form» mit Paulus' berühmtem Wort ohnehin «vergeht» (1 Kor 7, 31), so dass es keine Veranlassung gibt, «Hand anzu-legen». Der Sprung des Glaubens, von der unerlösten Welt in die Transzendenz der Erlösung überläßt jene sich selbst, d.h. sie verdammt sie eigentlich zum zweiten Mal: als unerlöste bedarf sie auch keiner wie auch immer begrenzten realen Intervention und überläßt den Menschen seinem vorgesehenen Leiden.

Damit erzeugt die christologische Reduktion nicht nur die Gefahr einer theologisch sanktionierten Indifferenz gegenüber der Welt, sie überläßt die irdische Politik erst recht den real existierenden politischen Mächten. Indem sie einen politisch theologischen Dualismus der Welten erzeugt, paktiert der in die Transzendenz emigrierte Glaube, so sehr er auch den Menschen Jesus existenziell rehabilitiert haben mag, tatsächlich wieder mit diesen Mächten, um sie potenziell nicht nur mit den numehr «bösen» Mächten überhaupt, sondern zuletzt mit eben den Juden zu identifizieren, deren Eschatologie sich vor allem auf die diesseitige innerweltliche Politik in der unerlösten Welt bezieht.

Aus diesem Vorwurf ergibt sich also, dass die Überwindung der utopischen Theopolitik durch die Trinität sich faktisch doch wieder nur in einer anderen Form von politischer Theologie sich darstellt, eben derjenigen, die den Status Quo der Mächte und Gewalten sanktioniert, bzw. den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum zu einem politisch metaphysischen Prinzip der Feindschaft erhebt.

«Und nun ist es an uns,» führt Balthasar Bubers Kreuzverhör fort, «bei euch einen eben solchen inneren Widerspruch festzustellen, wie ihr ihn bei uns feststellen zu müssen glaubtet.» (83) Balthasar meint den oben ausgearbeiteten Widerspruch zwischen der irdisch immanenten Theopolitik und ihrer aufs Absolute gerichteten Einheit der Gegensätze und Antithesen, zumal die von Politik und Theologie. Dieses Absolute, wenn es denn christlich dogmatisch formuliert ist, kann sehr schnell als die andere Seite desselben Widerspruchs entlarvt werden, insofern das Absolute sich jenseits aller geschichtlichen Realitäten und Widersprüche stellt. «Ihr redet von Inkarnation, aber euer Gottmensch hat eure Aufmerksamkeit von der wahren menschlichen Kondition abgezogen.»

Balthasar erklärt diese Entweltlichung mit einem für die Kirche charakteristischen politisch theologischen Effekt, in dem «Amt und Charisma, Priester

und Prophet» sich voneinander losgelöst haben, und so die Kirche selbst die berufene Christförmigkeit der Heilsgeschichte ganz aus den Augen verloren hat. Tatsächlich bedient sich Balthasar hier wieder einer Formel der klassisch christlichen Schuldzuweisung an die Juden, wenn er jetzt gegen die Kirche selbst den Vorwurf der «Halsstarrigkeit» (85) erhebt. Diese Halsstarrigkeit der Kirche meint auch hier nichts anderes als ihre metaphysische Blindheit und Verblendung, die mit dem göttlichen Wesen Christi eben dessen irdische Existenz selber verworfen hat!

5. *Dogmatik als dialogische Konstellation*

Mit dem Problem der Inkarnation wird nun die Kritik Bubers zum Ausgangspunkt für eine weitere Vertiefung der von Balthasar vorangetriebenen dogmatischen Revision, die mit dem Dogma gegen seine hermeneutischen Verengungen das Problem der durch dieses Dogma ermöglichten Entweltlichung und «Ex-karnation» zu überdenken und zu korrigieren versucht.

Das Dogma ist, wie eingangs angesprochen, für Balthasar kein hermetisch abgeschlossenes System, das die Freiheit der individuellen Existenz des Menschen verleugnet und faktisch als ideologisch politische Stütze der kirchlichen Macht fungiert, sondern es ist der tiefste spirituelle Ausdruck der Freiheit und der Wahrheit der Existenz, die ihren Bezug zu sich selbst und dem Anderen aus ihrer göttlichen Ebenbildlichkeit erst zu begreifen, zu aktualisieren und zu inkarnieren vermag. Diese existenziell dialogische Dimension der menschlich-göttlichen Beziehung im Glauben findet Balthasar tatsächlich in dem Dogma vom Gottmenschen dramatisch vorgebildet, der als Sohn in der Inkarnation die volle menschliche Gestalt der Existenz übernimmt und in ihrer dialogischen auf Gott den Vater bezogenen Freiheit lebt, verwirklicht und bewährt. Das Dogma ist also keineswegs bloß metaphysische Konstruktion der Einheit der Substanz, sondern es muss mit Balthasar nun vielmehr als eine in sich dialogische Konfiguration gedacht werden, die Balthasar in der Auseinandersetzung mit Buber schon skizziert, die er aber später vor allem in seiner Monographie zu Maximus Confessor⁷, der Theologie II⁸ und dann in seiner monumentalen Theodramaturgie⁹ als eine theologische, existenzielle und therapeutische Dramaturgie der Wahrheit und Liebe beschreibt, die in dem Ereignis von Kreuz und Auferstehung kulminiert. Göttlichkeit und Menschlichkeit können nur aus der Perspektive der Freiheit ganz begriffen werden, des glaubenden Vollzugs durch die Existenz als ein reales «In der Welt sein».

Balthasar bezieht sich bekanntlich in diesem Kontext wiederholt auf das dogmatische Problem der Willenslehre, also auf die Frage, ob die beiden von-

einander «ungetrennten» und zugleich «unvermischten» Naturen Christi in einem Willen oder in zwei verschiedenen Willen sich darstellen. Mit Maximus Confessor lehnt er den sogenannten Monotheletismus, die Lehre von dem absoluten Einen Willen von Jesus Christus ab, um so die Dimension des freien menschlichen Willens Christi auszuarbeiten und von einer metaphysisch-deterministischen Heilsgeschichte abzuheben. Was zunächst wie eine dogmatische Spitzfindigkeit erscheint, weist tatsächlich auf das zentrale Problem des Verhältnisses von absolutem Grund und Freiheit zurück. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass Balthasar hier ganz ähnlich wie Buber die Frage nach dem Verhältnis des absoluten Geistes in Hegels Dialektik, Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards Philosophie der existenziellen Freiheit entfaltet, also theologisch den Zusammenhang zwischen dem Absoluten und der Freiheit zu klären versucht. «Der tiefste Grund, warum Christus eine geschaffene Freiheit besitzen musste, ist ein heilsgeschichtlicher. Die Heilung der Natur forderte den Abstieg bis zu jenem tragischen Punkt des Menschen, wo der Gegensatz zu Gott, die Sünde, sie vollzogen hatte. Um die Sünde innerlich zu überwinden, musste diese auf irgendeine Weise Christus selbst innerlich werden.»¹⁰

Die Zweinaturenlehre wird hier über die dialogische Konfiguration zwischen Vater und Sohn, zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, tatsächlich zu der Dramaturgie einer letzten Konfrontation mit Gott, in der die menschliche Freiheit als «unser freies wählendes Wollen» zum Ausdruck kommt und geheilt werden soll. Balthasar bezieht sich hier bekanntlich auf die Szene in Gethsemane, in der Christus sich als menschliche, in Freiheit handelnde Person zunächst der ihm vom Vater aufgetragenen Mission widersetzt. «Christus stellt unsere Rebellion in sich selber dar [...], wie man eine Figur auf einer Bühne darstellt. Nicht nur unser naturhaft geordnetes, auch unser freies wählendes Wollen [...] hat er sich auf diese Weise zugeeignet. Nun wird die ganze Tragweite des Ringens am Ölberg sichtbar. Die Bühne, auf der in Gestalten die beiden Willen auftreten, war seine mit beiden identische Person, die er so um unseres Heils willen in den Widerspruch dahingab, um zugleich den Widerspruch in ihr aufzulösen. «Nicht wie ich will, sondern wie du willst.» Wie der Wille dieses Du wesensgleich mit dem Willen des Sohnes, so wurde er nun auch nicht minder der Wille dieses Ich.»¹¹

Balthasar verlegt also die Dialogik, die die Auseinandersetzung mit Buber über Jesus und Christus bestimmt, zuletzt in das göttliche Wesen selbst hinein, als Dialog zwischen Vater und Sohn, um von hier aus das Dogma in seinem innersten Bezug zur realen Existenz und Freiheit des Daseins und «In der Welt seins» zu vertiefen. Ihr Motiv ist die Idee der Freiheit, die aus Liebe sich zum Anderen hinwendet und die Grenzen des eigenen Wesens immer schon überschreitet, eine Überschreitung, die Balthasar in eigenwillig genialer Interpre-

tation des Begriffs der Kenosis in das Wesen Gottes selbst verlegt. Gott ist das Wesen der Kenosis, d.h. der Akt der Selbstentleerung, die sich im Geist der Liebe zum Du, zum Anderen, zur Welt, zur Menschheit und Kreatur aller Macht begibt, um sie in Freiheit von ihrer eigenen Selbstbezogenheit zu befreien.

Diese letzte Vertiefung des Dogmas vollzieht Balthasar in seinem späteren Werk fast immer in explizitem Bezug zum dialogischen Denken, wobei er sich neben Friedrich Ebner und Franz Rosenzweig immer wieder explizit und zentral auf Martin Buber bezieht, so dass kein Zweifel darüber bestehen kann, dass der Dialog mit Buber auch wesentlich zu Balthasars dialogischer Neube-gründung und Vertiefung des Dogmas beigetragen hat, die wir hier nur kurz skizzieren konnten.

6. Von dem unbegrenzten Inhalt der Grenze zur Theologie als Fundamentaldialogik

Der dialogischen Beziehung zwischen Ich und Du, die bei Buber primär aus der Perspektive des an sich intakten zwischenmenschlichen Ereignisses, also von «unten nach oben» als Realisierung der Gottesbeziehung gedacht wird, entspricht bei Balthasar also zuletzt die innertrinitarische Dialogik, deren Bewegung «von oben nach unten» immerhin die durch die menschliche Freiheit bedingte Sündhaftigkeit heilen und erlösen soll.

In dem Kontext der konkreten Auseinandersetzung um die beiden Glaubensweisen kehrt Balthasar damit immer wieder auf die paulinische Strategie der «Einwurzelung» des christlichen im jüdischen Glauben zurück, die er in letzter Instanz als eine dogmatische Einwurzelung des Göttlichen im Menschlichen und des Menschlichen im Göttlichen auf dialogischer Basis vollzieht. Aber eben aus der Perspektive dieser Einwurzelung wird die fundamental dogmatische Konfiguration zuletzt immer wieder auch zum Ausgangspunkt für Balthasars praktisch-historische Überlegungen zu einer anderen Konstitution zwischen den Glaubensweisen, zwischen Christentum und Judentum. Von ihr aus rekonstruiert er den Prozess der Entwurzelung der Frühkirche vom Judentum als eine historische Bedingung oder auch Konsequenz dogmatischer Entfremdung, die sich in letzter Instanz in der Loslösung der griechisch theologischen Kultur von ihrer hebräischen Grundlage darstellt. «Es mag auch mit jener Entwurzelung der jungen Kirche zusammenhängen [...], dass die Kirche ihr Antlitz vorwiegend individualistisch auffasste und für die Dimension der Menschheitszukunft kaum im Auge hatte, geschweige eine besondere Verantwortung fühlte.» (104f)

Wenn so Ex-karnation und Entwurzelung aufeinander verweisen, bedarf es nicht nur wieder einer anderen Konstitution des Verhältnisses zum Judentum,

sondern einer anderen theologisch begründeten Legitimation der besonderen nachchristlichen Existenz des Judentums! Nicht als negativiertes Zeichen von Heilsverweigerung und historischer Tragik, sondern als gleichberechtigte dialogisch kritische Instanz, die an die dogmatisch bedingte Heilandsverkennung der Christen erinnert, steht die faktische Existenz des Judentums als Volk nunmehr für die von der Kirche vernachlässigte, vergessene oder sogar verdrängte Dimension der wieder zu lebenden innerweltlichen und geschichtlichen Existenz! «Dennoch dürfte Buber unbedingt recht haben,» schreibt Balthasar, «wenn er die tiefe Zuordnung Israels zu den Wirklichkeiten dieser Welt, zu Ehe und Familie, sozialer und politischer Wirklichkeit durchwegs hervorhebt.» (104) Es ist eben diese Zuordnung, die Israels zentrale Rolle gerade in der Zeit nach Christus bedingt, die aber für Balthasar im Rahmen der ganzen dialogischen Konstitution des dogmatischen Gottmenschen Christus zu verstehen ist. «Und wenn das Dasein Israels in der Welt nach Christus, und gerade in der Welt von heute einen Sinn und somit einen Zweck und eine positive Bestimmung haben muss, so wird man nicht fehlgehen, wenn man die Sorge um diese Ordnungen, denen Israel zugestaltet ist, als ein Wesensmoment seiner Sendung ansieht.» (104)

Erfährt die historische Exkarnation durch die dialogische Auseinandersetzung mit Bubers diesseitiger Theopolitik die Möglichkeit einer Re-inkarnation des himmlischen Christus im hebräischen Jesus des Fleisches, und von hier aus einer alternativen Dialogik zwischen Judentum und Christentum, so leitet sie freilich für Balthasar immer auch schon wieder ein «tieferes Ausgewurzeltsein» in die Wege ein, nämlich das mit dem Dogma gesetzte «Hinübergesetztwerden der Welt als Ganzer ins Reich der Himmel.» (104) Im Licht von Bubers Insistenz auf der Immanenz der Theopolitik des Königiums Gottes kann Balthasar zwar die Bedeutung dieser Immanenz für den eigenen Glauben neu entdecken und dialogisch, dogmatisch integrieren, insofern in ihr das Reich Gottes sich immer schon in der Praxis der Nächstenliebe ankündigt. Seine Verwirklichung und Vollendung kann sich aber unter den Voraussetzungen menschlicher Sündhaftigkeit nicht in dieser Immanenz vollenden. Sie fordert in letzter Instanz doch wieder ein «Hinübergesetztwerden».

In letzter Instanz gerät Balthasars Auseinandersetzung mit Buber auch hier wieder an ihre sich immer tiefer einschreibenden eschatologischen Grenzen, nimmt aber diese Grenze nur wieder als Herausforderung zu einer erneuten dialogischen Vertiefung des eigenen Glaubens durch den anderen jüdischen Glauben.

Die Grenze vertieft mit der Annäherung gleichzeitig die hier immer schon waltende Differenz und Alterität, um diese tatsächlich wieder zum Anlaß einer weiteren Vertiefung der Beziehung zu nehmen. Die Grenze selbst offenbart

sich damit immer wieder in ihrem «unbegrenztem Inhalt,» wie Buber diesen eigentlichen Ausgangspunkt aller wahren Dialogik benannt hat, wobei dieser Inhalt nichts anderes ist als die dialogische Dynamik selbst, die der späte Buber mit den Begriffen von «Urdistanz und Beziehung», ja auch als «Ort» (hebräisch als «Makom») des Göttlichen selbst beschreibt.

Wenn Beziehung immer schon die unauflösbare Distanz des Anderen voraussetzt, so wird das Ich erst wirklich zum Ich dadurch, dass das Du eben Du wird. Das Du unterscheidet sich in der Auseinandersetzung erst recht radikal wieder von dem Ich, um doch in dieser Unterscheidung das Ich erst wirklich Ich werden zu lassen. Damit aber wird die sich in diesem Dialog über die messianische Differenz je neu vertiefende Urdistanz zum Geheimnis der wahren Beziehung selbst, die ja erst die jeweilige volle geistige Konfiguration der eschatologischen Individualität begründet. Sie wird zur wahren Bedingung ihrer Möglichkeit, solange sie nicht nur als Konfrontation, sondern als Geschenk von dem Anderen an das Ich bzw. vom Ich an den Anderen begriffen wird, so wie sie Paulus im Römerbrief vorgedacht hat, und wie sie Balthasar und Buber in ihrer dialogischen Auseinandersetzung mit jedem Schritt vorführen.

Diese Dimension der Gabe und des Geschenks, wie sie erst im wahren, d.h. dissensfähigen Dialog gegeben ist, ist aber in letzter Instanz die Charis, die Gnade, die Balthasar wie Buber immer schon als das eigentliche theologische Geheimnis ansprechen: das Geheimnis ihres Glaubens. Es ist der «jüdische Anfang», von dem her alles Denken und Leben «sich in der Distanz zwischen Gott und Mensch seine Bahn bricht. Nur wo Gottes Stimme vernommen wird, ist zwischenmenschliche Beziehung heil; die Verdunkelung Gottes, der Verlust Gottes in der heutigen Welt ist schuld am Verblässen des dialogischen Prinzips überhaupt», stellt Balthasar wie zur Beruhigung darüber fest, dass er weiß, dass der Jude, wenn der Christ sein Letztes, Kostbarstes, den Kern des Christlichen vorträgt, «kaum mehr zuhört, weil er es nur noch als fremd, nicht verwendbar empfindet.» (108)

Aber in eben dieser Fremdheit bewährt sich nicht nur Gottes Zusicherung an Israel, das durch die Zeiten geht, und damit seinen ungeheuren Willen bekundet, das «Geheimnis» zu bekunden, das niemand kennt als Gott. (107) Die Erfahrung dieser unfasslichen historischen Faktizität und Existenz Israels ist auch Indiz für die erst mit dem Glauben gegebene offene Dynamik der Dialogik, die Israel verkündet, und die sich als unbegrenzter Inhalt der Grenze nur entfalten kann, nämlich als das Geheimnis dieser notwendigen, und doch immer wieder unmöglichen Dialogik zwischen Judentum und Christentum. Diese unmögliche Notwendigkeit des Dialogs führt hin zu dem Geheimnis Gottes, das jede eschatologische Gegenläufigkeit immer schon transzendiert, und die Balthasar in seiner christlichen Sprache wieder als das Geheimnis der

Trinität selbst bezeichnet, die er im Sinne der dogmatischen Theologik aus der Urstanz und Beziehung der göttlichen Personen selbst zueinander begreift: «Der absolute Gott selber ist Trinität der göttlichen Personen im einzigen Gottwesen.» Es ist das Geheimnis der «Personen, deren Hervorgang und ewige Andersheit voneinander das Urgesetz des Geistes, der Erkenntnis, der Liebe darstellen, deren Beziehung aber nicht ein Nachträgliches ist, sondern ebenso primär die Wesenheit wie die Personalität.» (110f)

Das christlich jüdische Gespräch ist im Licht dieser Debatte keine mögliche ökumenische Option, sondern Ausdruck des dialogischen Wesens der Theologie selbst, die, weil sie sich heilsgeschichtlich in den an sich gegenläufigen Eschatologien darstellt, beide in einer unmöglichen Notwendigkeit dialogisch aufeinander verweist und damit immer wieder aus ihrer monologischen Selbstverschließung in das Geheimnis des Glaubens heraufruft. Theologie ist – aus dieser Perspektive ihrer unausweichlichen Dialogik gesehen – die unumgängliche Anleitung zu einer jeden Theorie des kommunikativen Handelns, die das Problem der Alterität und Distanz des Anderen in seiner ganzen Tiefe ernst nimmt. Theologie wird also aus der Perspektive der von Balthasar und Buber verhandelten Debatte über die messianische Differenz notwendig zu einer Form von Fundamentaldialogik.

Anmerkungen

- 1 Martin BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.
- 2 Hans Urs von BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache, Martin Buber und das Christentum*, Freiburg 1958. (Die Seitenzahlen im laufenden Text beziehen sich auf dieses Buch Balthasars)
- 3 Martin BUBER, *Königtum Gottes*, Berlin 1932.
- 4 Martin BUBER, *Der Glaube der Propheten* (1942), Heidelberg 1984.
- 5 Adolph VON HARNACK, *Marcion – Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921.
- 6 Martin BUBER, *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin 1936, versteht sich u.a. als eine Auseinandersetzung mit Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin 1996, und Friedrich GOGARTEN, *Politische Ethik*, Jena 1932.
- 7 Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Freiburg 1988.
- 8 Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik II*, Freiburg 2010.
- 9 Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik I–IV*, Freiburg 1976–1980.
- 10 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 7), 261.
- 11 Ebd., 266f.

Abstract

Messianic Difference and Dialogical Theology: Martin Buber and Hans Urs von Balthasar. This essay focuses on Martin Buber's attack on the apostle St. Paul, whom he blames of having transformed the belief of Jesus into a dogmatic if not Gnostic theology of power, and on Balthasar's response to Buber, offering a revision of the Jewish Christian relations by relying on St. Paul. By adopting a similar dialogical existentialism like Buber, Balthasar wishes to deepen the Christian dogma as a dialogical

paradigm. However, this debate leads inevitably to the fundamental difference between Jewish and Christian theology in the conception of the Messiah, which in fact is interpreted by both, Buber and Balthasar, as the condition of the possibility of both the limit and the potential for a dialogical theology grounded in the idea of the radical alterity of the other.

Keywords: Jewish-Christian Dialog – Modern Theology – Israel – belief – dogmatics – anti-judaism