

Heinrich Beck, Bamberg

Philosophischer Zugang zu Gott:
Plato, Augustinus, Martin Buber

(Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 63(2014)2, 155-171)

I. Als **Einleitung** möchte ich einige Bemerkungen vorausschicken, die grundlegend **die philosophische Frage nach Gott** und **ihr Verhältnis zum religiösen Glauben** betreffen.

Religiöser Glaube sollte nicht eine völlig „irrationale Haltung“ sein. Vielmehr will sein Inhalt durchdacht und so geklärt werden; er ist vor der Vernunft zu *rechtfertigen* und als *glaub-würdig* zu begründen – und damit auch gegenüber Nichtglaubenden argumentativ zu verteidigen.

Dieser essentielle Bezug der Religion zum Denken zeigt sich schon darin, daß in ihrem Mittelpunkt eine Behauptung steht, die Wahrheit beansprucht: nämlich, daß Gott existiert - als Grund und Schöpfer der Welt und als Lenker der Geschichte. So tritt Religion in Konfrontation mit Philosophie, die ebenso nach dem Grund der Welt fragt.

„Gott“ kommt nicht wie von außen in die Philosophie, als wäre er etwas ihr von Wesen her Fremdes. Denn „Philo-sophie“ definiert sich nach ihrer Wortbedeutung als „Liebe zur Weisheit“. Unter „Weisheit“ aber versteht man die Fähigkeit, alle Dinge nach ihrem wahren Stellenwert im Ganzen der Wirklichkeit und nach ihrem letzten Sinn zu beurteilen, also zum Beispiel gesellschaftliches Ansehen oder materiellen Besitz nicht höher - aber auch nicht geringer - einzustufen als sie es verdienen.

Entsprechend ist es das *Anliegen der Philosophie*, die Gesamtwirklichkeit auf ihre Sinnstruktur hin zu befragen und aus einem all-umfassenden Grund zu erkennen.

Die *Einzelwissenschaften* fassen dem gegenüber lediglich verschiedene Teilbereiche der Wirklichkeit ins Auge und suchen sie als einen inneren Begründungszusammenhang zu verstehen, wie die „Naturwissenschaften“ die materielle Natur, oder die „Geistes-“ bzw. „Kulturwissenschaften“ die Produkte des menschlichen Geistes.

So ergeben sich für die **Methoden der Philosophie** zwei Schritte:

In einem *1. Schritt* intendiert sie die Erfassung und Sicherung des Zusammenhangs der Erfahrung der Welt wie des Menschen; Philosophie nimmt ihren *Ausgang* von der allgemeinen menschlichen Erfahrung der in Raum und Zeit sich erstreckenden Welt und insbesondere unserer Erfahrung des menschlichen Seins.

In einem *2. Schritt* aber wagt sie den *Hinausgang* über die Gegebenheiten der Erfahrung durch *die Frage nach ihrem Grund*. Ihr Spezifikum ist somit ein *ergründendes Denken*, nicht etwa nur eine *rationale Beherrschung der Erfahrung* (worauf man seit Beginn des technischen Zeitalters vielfach die „Funktion menschlicher Rationalität“ begrenzen will).

Im Ringen der Geschichte ergaben sich nun sukzessive als **nähere Bestimmung eines all-umfassenden letzten Grundes** vor allem *drei Merkmale*, nämlich:

1. Als letzter Grund gründet er selbst in nichts anderem mehr und ist so als **das Absolute** anzusprechen. - Zu dieser Bestimmung gelangten schon die *griechischen Vor-Sokratiker*, wie Thales v. Milet und Heraklit v. Ephesus (ca. 600 - 400 v. Chr.). Ersterer suchte das Absolute nach dem Bilde des „Wassers“ zu charakterisieren - im Anschluss an die Erfahrung, daß festes Land sich aus dem Meer erhebt und daß Leben einen feuchten Untergrund voraussetzt; letzterer sah im Absoluten eine Art „Urfeuer“ - wobei bereits eine Annäherung an den Begriff einer „geistigen Energie“ als des letzten Ursprungs von allem erkennbar wird.

2. erfolgte der Schritt: Wenn im Absoluten alles gründet, dann insbesondere die in der materiellen Welt angelegte Sinn-Ordnung (die von den Naturgesetzen beschrieben wird). So ist das Absolute als etwas „über der materiellen Welt stehendes Geistiges“ anzudenken, als **transzendente geistige Sinnquelle**. - Zu dieser Bestimmung gelangte die *griechische Metaphysik*, als deren wichtigste Repräsentanten Plato und Aristoteles (nach 400 v. Chr.) zu nennen sind.

In einem *3. Schritt* bedachte man die Schlußfolgerung: In einem wirklich „all-umfassenden“ Absoluten muß letztlich auch die Personalität des Menschen gründen, die nun in ihrem Spezifikum philosophisch in den Blick kommt. Daher ist die geistige Sinnquelle des Kosmos nicht als etwas Unter-personales, sondern als **ansprechbares Du** aufzufassen. - Zu dieser Erkenntnis gelangte dezidiert erst die *Philosophie des Mittelalters* - nicht ohne den Einfluß jüdischer und christlicher Theologie (wie bei Moses Maimonides oder bei Augustinus

und Thomas v. Aquin).

So ergibt sich ein **philosophischer Gottesbegriff**: Unter „Gott“ ist grundlegend zu verstehen eine *absolute transzendente geistig-personale Wirklichkeit*. Der Umstand, daß in ihr überhaupt alles gründet, deutet hin auf eine *unbegrenzte Fülle, ordnende Weisheit, Macht und Güte*.

Daran schließt sich eine weitere Einsicht: Bei philosophischer Gotteserkenntnis handelt es sich um eine **mittelbare Berührung Gottes**; sie geschieht *ver-mittels* der Erkenntnis der Welt - im Ausgang von der allgemeinen Erfahrung. Das heißt: Der Hin-blick auf das Absolute und Göttliche erfolgt im Durch-blick durch das in Raum und Zeit sich ausbreitende Relative und Begrenzte.

Demgegenüber beruft sich **Religion** auf eine **unmittelbare Gottesberührung** einzelner Menschen, wie der Propheten, Jesu Christi oder Mohammeds, die behaupten, Gott habe zu ihnen „gesprochen“. Ihnen wäre zu glauben – aber wie ist ihre **Glaub-würdigkeit** zu erkennen?

Ihre **Glaubwürdigkeit** kann sich erweisen, indem ihre Aussage tiefer in das hineinführt, was man philosophisch schon erkannt hat.

Um in einem Vergleich zu sprechen: Wenn jemand sagt: „Du kannst mir vertrauen!“, so muß ich ihm dies *glauben*, ich kann es nicht beweisen; ich *kann* es ihm aber auch glauben, wenn sich durch sein sonstiges Verhalten die behauptete Vertrauenswürdigkeit schon andeutet.

Ähnlich läßt sich sagen:

Wenn ein Prophet sagt: Gott wendet sich persönlich dem Menschen zu; er zielt auf das Heil und die Erlösung von Leid und Schuld, er lenkt die Geschichte des Einzelnen und der Menschheit, und er tritt in ein dialogisches Verhältnis zum Menschen, - *so hebt dies deutlicher heraus*, was die Güte der allem zugrunde liegenden absoluten personalen Wirklichkeit, die philosophisch bereits undeutlich erkannt (oder besser: erahnt) wurde, *konkret für den Menschen bedeutet*.

Wie verhält sich also der philosophische Gottesbegriff zum Gottesbegriff der Religionen (soweit man hier etwas Allgemeines sagen kann)? Beide stehen offenbar in einer gewissen Wechselwirkung, die sich als ein „gegenseitiger Dienst“ verstehen läßt:

1. *Philosophie leistet der Religion einen unverzichtbaren Dienst*, indem auf der Grundlage eines „philosophischen Hindenkens auf Gott“ der religiöse Glaube als

glaub-würdig erscheinen kann. In diesem Sinne bedeutet Philosophie eine „kritische Grundlage“ der Religion.

2. Umgekehrt *leistet aber auch die Religion der Philosophie einen Dienst*, indem sie tiefer in die „konkrete Lebensbedeutung“ philosophischer Gotteserkenntnis hineinführen kann. In diesem Sinne vermittelt Religion eine „ganzheitliche Integration“ der Philosophie in die menschliche Existenz..

Bevor wir auf diesem Hintergrund uns nun den im Titel des Beitrags genannten Philosophen zuwenden, ist noch etwas zu dem bei ihnen verfolgten *Ansatz einer philosophischen Argumentation zur Existenz Gottes* zu sagen.

In der Geschichte sind nämlich zwei verschiedene Argumentations-Linien hervorgetreten:

1. Die eine (= die „kosmologische“) *geht aus vom Ganzen der Welt in Raum und Zeit* - und dabei insbesondere, wie schon angedeutet, von der in der Welt offensichtlich angelegten sinnvollen Ordnung. Dies ist die Argumentationslinie z. B. bei Aristoteles, dem jüdischen Aristoteliker Moses Maimonides und dem christlichen Theologen und Philosophen Thomas v. Aquin.

2. Die andere (= die „anthropologische“) *nimmt ihren Ausgang vom Menschen als Person* - und hier besonders von seiner *Anlage auf Inter-Personalität und Dialog*. Dies ist in herausragender Weise der Fall bei *Augustinus* und bei *Martin Buber*.

Der *Ansatz Platons*, den wir zunächst ins Auge fassen wollen, bezieht sich auf beides: sowohl auf das *Ganze der materiellen Welt* (mit der Frage nach der transzendenten geistig-göttlichen Quelle ihrer Sinngehalte), als auch auf den *Menschen* und sein besonderes - in gewisser Weise immer schon „dialogisches“ - Verhältnis zum Göttlichen. So liegt Platon noch „vor“ einer ausdrücklichen Trennung beider Argumentationslinien.

II. Plato (ca. 400 v. Chr.) gilt mit Aristoteles als Hauptvertreter der klassischen griechischen Metaphysik.

Platos **Argumentation zur Existenz Gottes** (bzw. des „Göttlichen“) geschieht nun am dichtesten in seinem Werk *Politeia* (dt.: *der Staat*). Ich will versuchen, seine Sicht in drei systematischen Schritten zusammenzufassen und dabei noch etwas „zuzuschärfen“:

1. Schritt: Nach Ausweis der Erfahrung sucht der ernsthaft engagierte Mensch nach Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit und dgl.; er zeigt sich als ein nach

erfüllenden Werten fragendes Wesen.

Dies setzt aber *ein anfängliches Wissen um diese Sinngehalte* voraus; denn sonst wüßte man gar nicht, wonach man fragen sollte und die Frage wäre nicht möglich. Dieses Wissen ist bewegender Grund des Fragens

Wäre dieses Wissen schon *vollkommen*, so **bräuchte man nicht mehr** zu fragen; wäre es aber *überhaupt nicht vorhanden*, so **könnte man noch gar nicht** fragen.

Also folgt: Im Menschen ist ein anfängliches dunkles Wissen um Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit usw..

Als **2. Schritt** stellt sich die Frage: Wie ist dieses Wissen in den Menschen hineingekommen?

Die Antwort muß lauten: nicht aus Erfahrung der Welt in Raum und Zeit!

Denn dieses „Wissen“ macht die Erfahrung erst möglich: Man kann nur das erfahren, wofür man grundsätzlich offen ist und wonach man sucht und fragt; man kann aber nur suchen nach dem, was man undeutlich schon weiß.

Somit muß ein anfängliches Wissen um diese Sinngehalte schon **vor aller Welt-Erfahrung** in uns sein.

Wenn aber das Wissen um diese Sinngehalte (wie eben die Idee der Gerechtigkeit, der Schönheit u.s.w.) nicht erst aus der Erfahrung der Welt zu erklären ist, so ist anzunehmen, daß es aus einer Erfahrung (oder „Schau“) schon *vor Eintauchen der Seele in die materielle Welt* stammt.

(Von daher nimmt Plato eine „Prä-Existenz“ der Seele des Menschen an.)

Das heißt aber auch: Die Sinngehalte müssen *gegenüber der materiellen Welt transzendent* existieren.

Daran schließt sich noch ein **3. Schritt**:

Alle Sinngehalte sind etwas Gutes - und damit *Teilaspekte und Ausflüsse des Guten*, des schlechthin Vollkommenen und Erfüllenden.

Daher verkörpert das Gute die *höchste aller Ideen* und den *obersten Ursprung von allem*, das heißt: den Ursprung **sowohl aller Sinngehalte oder „Ideen“** (wie Mensch-sein, Gerechtigkeit, Schönheit) **als auch aller ihrer „Abbilder“** in der *materiellen Welt* (als da sind z. B. das gerechte Urteil des Richters, die Schönheit einer Seele oder eines Körpers), in denen die Ideen als „Urbilder“ durchscheinen - gleichsam wie die Sonne durch Wolken.

So aber ist das Gute (gr.: *Agathon*) das Sich-Mitteilende, das Sich-Ausgießende und Sich-Veströmende; mit anderen Worten: das Gute ist die **Liebe**.

(Diese ist mithin nicht der *Eros*; denn er verkörpert lediglich das Emporstreben zum Schönen und Guten, die Sehnsucht nach Liebe.)

Ergebnis: Das Gute, die sich verströmende Liebe, ist

1. das *Absolute* - der letzte Grund, in dem alles gründet, der selbst aber in nichts anderem mehr gründet. Daher eignet ihm so etwas wie *All-Macht* und *All-güte*; denn alles Sein kommt von ihm.
2. Es ist *transzendent*, das heißt es ist etwas Über-Materielles und Geistiges. Daher kommt ihm so etwas wie *All-Weisheit* zu; denn alle Ordnung und alles Sinnvolle ist von ihm.
3. Aber das Gute wird bei Plato noch nicht als ein *personales Du* verstanden. Daher nennt er es nicht ausdrücklich „Gott“. So ist auch kein eigentlicher *Dialog* mit ihm möglich, der eine Ich-Du-Beziehung zur Grundlage hätte.

Wohl aber besteht zwischen ihm und dem Menschen eine gewisse *Vorform von Dialog*: Denn **der Sinn und die Aufgabe des menschlichen Lebens** besteht nach Plato in der Erkenntnis und der Nachbildung der Ideen - als Rück-Erinnerung an das einst Geschaute. Dies geschieht zum Beispiel mittels der *Kunst*, deren Aufgabe eine Nachbildung von „Schönheit“ und so eine Annäherung an sie darstellt. Es geschieht aber auch – und das vor allem – durch den *sozialen Einsatz und Dienst im Staate*: als Nachbildung der „Idee der Gerechtigkeit“.

Und hier tritt die große Bedeutung des „*Eros*“ hervor; denn die Kraft der Sehnsucht entfesselt und leitet das Emporstreben zum Ur-Schönen und Guten - und damit *die Rückkehr zum heimatlichen Ursprung*.

So aber erscheint das Leben als eine *Kreisbewegung* angelegt:

Es strömt aus dem Guten – und darin liegt ein „An-spruch“ an den Menschen.

Die „Ant-wort“ des Menschen ist seine Rückwendung zum Guten als seinem Ursprung.

III. Augustinus (ca. 400 n. Chr.) erkennt nun ausdrücklich den absoluten und transzendenten Ursprung aller Dinge als „personales Du“ und als dialogisches Sein; dies geschieht vor allem in seinen Werken *De Trinitate* und *De Civitate Dei* und in den *Confessiones*.

Augustinus wird vielfach als „Christlicher Platoniker“ bezeichnet; seine Argumentation bedeutet in gewisser Weise eine Fortführung der von Plato.

Sie hat Ähnlichkeit mit ihr, ist aber *noch radikaler im Ansatz*: Denn sie setzt

nicht bei der *Frage* an, sondern beim *absoluten Zweifel*. Darin macht sich der Einfluß der zeitgenössischen Schule der „Akademischen Skepsis“ geltend, die den Standpunkt vertrat, es gäbe überhaupt keine „Wahrheit“.

Die Argumentation des Augustinus läßt sich nun systematisch auf einen Dreischritt bringen:

1. Schritt:

Auch wenn ich an allem zweifle, so ist doch zumindest dies *außer Zweifel, daß ich zweifle* - und *daß ich dabei überhaupt existiere*. Häufig wird sein Satz zitiert: „Ich zweifle, also bin ich“ („Dubito, ergo sum“), oder authentischer: „Auch wenn ich mich täusche, bin ich“ („Etsi fallor, sum“).

Das heißt: Es gibt zumindest *ein Wahres*, etwas das wahr ist: meine Existenz; dieses unbezweifelbar Wahre ist die *Bedingung* und *Grundlage* meines Zweifelns bzw. des Mich-Täuschens.

2. Schritt:

Augustinus stellt nun die Frage: *Wodurch* ist dieses Wahre ein Wahres? - und er antwortet: Dadurch, daß *Wahrheit* in ihm ist und aufleuchtet; es leuchtet aufgrund seiner *Wahrheit* ein.

Die Wahrheit verhält sich somit wie ein „Lichtgrund“. Sie bedeutet das „Leuchten“, die „Offenheit“ oder „Un-verborgenheit“ (griech.: *A-letheia*) des Seins. Wäre das Sein nicht als solches und von sich her Offenbarkeit, Licht, Sich-Zeigen, so könnte auch kein Seiendes wahr sein und hervorleuchten.

Es gibt also die Wahrheit - als Grund des Wahren.

In einem **3. Schritt** ergeben sich die drei Aspekte:

1. Die Wahrheit ist etwas uns gegenüber *Absolutes*; wir können nicht über sie verfügen.

2. So ist sie unserer Erkenntnis sowohl immanent als auch *transzendent*; sie geht in unseren Verstand begrenzt ein und zugleich unbegrenzt über ihn hinaus.

3. Sie ist etwas *Personales*. Denn sie bestimmt uns *in personaler und persönlicher Weise*; ich *als Person* werde von ihr bestimmt. Das Bestimmende kann aber nicht weniger sein als das von ihm Bestimmte.

Also folgt: **Die Wahrheit ist Gott** – denn sie ist absolut, transzendent, personal.

Es gibt also Gott als „die Wahrheit in Person“.

Daher bedeutet jede wahre Erkenntnis zutiefst ein „Hereinleuchten“ und „Hereinsprechen“ Gottes. Ihr Inhalt ist ein „Lichtstrahl aus Gott“ und ein „Wort

Gottes“ – angelegt auf eine Antwort des Menschen und damit auf Verantwortung.

Dies aber verlangt eine Reinigung der Seele; Wahrheitserkenntnis als dialogisches Ereignis mit Gott hat eine *ethische Dimension*.

Von daher gesehen ist letztlich alles ethische Handeln „dialogisch“ und „kreativ“:

Es gründet in einem im Gewissen erfahrenen *absoluten Anspruch*; z. B.: Ich soll unbedingte gerecht sein.

Indem ich diesem Anspruch zu gehorchen und eine entsprechende *Antwort* zu geben versuche, *spreche ich mich hervor* und *bringe ich mich selbst hervor*: in ein gerechteres und menschlicheres Sein. So mache ich mich zum Partner meines Schöpfers und vollende im Gespräch mit ihm seine Schöpfung.

Das heißt: Am Ort des Gewissens geschieht eine *dialogische Kontinuation der Kreation*.

So ereignet sich wiederum eine *Kreisbewegung*: *Gott ruft mich durch sein Wort hervor - und ich antworte und gehe damit auf ihn zu*, indem ich tiefer in mein eigenes und wahres, mir von Gott zugedachtes Sein hineingehe.

Es handelt sich im Grunde um dieselbe in der Tiefe des Seins angelegte Kreisbewegung, die schon von Plato aufgezeigt wurde; nur ist sie jetzt bei Augustinus noch mehr „personalisiert“ und „dialogisiert“ und so ausdrücklicher in die Freiheit gestellt.

Augustinus geht aber noch einen Schritt weiter und sucht nach einer ***Letztbegründung dieses dialogischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen***. Er sieht sie im inneren Sein Gottes: *Gott ist in sich selbst dialogisch und inter-personal*.

Denn: Das Sprechen und sich Aus-sprechen Gottes zum Menschen, wie von Augustinus beschrieben, bedeutet eine Selbstmitteilung und persönliche Zuwendung Gottes, worin sich ausdrückt, daß Gott „Liebe“ ist; schon Plato hatte ja argumentiert, daß alles Seiende in der Liebe als dem sich verströmenden Guten seinen Ursprung hat.

Personale Liebe aber zeigt sich ihrem Wesen nach auf ein „Du“ bezogen.

Der Mensch als begrenztes Wesen könnte nun niemals ein ***adäquater*** Partner des unbegrenzten Gottes sein.

Also legt es sich nahe, Gott als eine „innere Partnerschaft“ aufzufassen.

Auch nach *jüdischem Glauben* bezeichnet Gott sich als ein „Wir“; so wenn es im biblischen Schöpfungsbericht heißt: „Lasset ***uns*** den Menschen machen

nach unserem Bilde, uns ähnlich!“ (Gen. 1,26f.). Das „Wir“ drückt offenbar die „Fülle der Personalität“ aus – worauf ja auch schon der von hohen Persönlichkeiten gebrauchte „Pluralis majestatis“ hinweist.

Auf diesem Hintergrund erschließt sich ein Zugang zum *Prolog des Johannes-Evangeliums*: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war **bei** Gott und Gott **war** das Wort...; alles ist durch es geworden... - ... und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ (Joh. 1)

Das Wort war *bei* Gott – ist also Gott nachgeordnet; es *war* (und *ist*) aber auch Gott selbst – und das heißt, in ihm ist die ganze Fülle der Gottheit ausgesprochen.

So gelangt Augustinus zu der Deutung: Der eine unbegrenzte Gott hat in sich selbst einen *verschiedenen Status*: als *sich Aussprechender* und als *von sich Ausgesprochener*. Gott erkennt sich selbst und spricht den Inhalt seiner Selbsterkenntnis in sich aus: in einem inneren Wort, dem „Logos“. Er tritt damit sich selbst gegenüber und konstituiert einen „geistigen Begegnungsraum mit sich selbst“.

Diesen „erfüllt“ er durch die *gegenseitige Gabe der Liebe*, den „Hl. Geist“, der einen *dritten Status* des göttlichen Seins darstellt.

Es handelt sich hier also um einen dreifachen Status, um drei verschiedene personale Selbststände des einen und selben göttlichen Seins – nicht etwa um drei „Götter“. Denn das unbegrenzte göttliche Sein kann es *nur einmal* geben; sonst wäre jeder der drei Selbststände gegen die andern ab-gegrenzt und keiner wäre unbegrenzt und in Wahrheit „Gott“.

Somit beschreibt der (zeitlose) göttliche Selbstvollzug gewissermaßen eine „Kreisfigur“: Gott geht im „Ausdruck seines inneren Wortes“ in sich selbst aus sich heraus und im „Liebeshauch seines Geistes“ in sich selbst hinein.

Ferner ist gesagt: Durch sein inneres Wort ruft Gott auch die Welt und den Menschen hervor; „*alles ist durch es geworden*“.

Die Produktion des inneren Wortes wird als „*geistige Zeugung*“ verstanden und so das Wort, der Logos, als der „*Sohn Gottes*“ bezeichnet.

Der Sohn „*wird Fleisch*“ – und bietet der Menschheit an, durch den Anschluß an ihn an seinem eigenen Kindschafts-Verhältnis zu Gott teilzunehmen.

Damit bringt Gott nach Augustinus zum Ausdruck, daß er die Menschheit in seinen „inner-trinitarischen Dialog“ einbeziehen und so in ein **familiäres Verhältnis** mit ihr eintreten möchte; dadurch öffnet sich eine *neue Ebene der Dialogizität*.

Dies geschieht gleichsam auf der Grundlage einer *Erweiterung der göttlichen*

Kreisbewegung: Der Sohn tritt aus Gott heraus („Er entäußerte sich seiner Gottheit“, wie Paulus sagt) und macht sich eins mit dem Menschen und mit seinem Elend, den Folgen seiner Sünde, um *mit ihm zusammen* zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren und die Schöpfung „heimzuholen“.

IV. Martin Buber (1878 – 1965)

Läßt sich der dialogische Begriff des Menschen und von daher der „Hin-blick auf Gott“ bei Augustinus als akzentuiert „*vertikal*“ bezeichnen - bis zum Annäherungsversuch an eine innere dialogische Struktur der Personalität Gottes, so erscheint er bei Buber vergleichsweise eher „*horizontal*“ orientiert - eingebunden in die faktische konkrete Geschichte, wie es jüdischer Geistigkeit entspricht. Dies dokumentieren vor allem seine wohl wichtigsten Werke: *Ich und Du* und *Das dialogische Prinzip*.

In ihnen zeigt sich, daß seine philosophische Argumentation zur Existenz Gottes in keiner Weise systematisch vorgeht, entsprechend seinem bekannten Grundsatz: „Ich habe keine Lehre, sondern ich führe ein Gespräch“. Sie ist jedoch in seinen Schriften der Sache nach *impliziert* – und ich will versuchen, sie daraus zu *explizieren*.

Dies soll wiederum in drei Schritten geschehen.

Der 1. Schritt

geht aus von der Erfahrung einer essentiellen Bezogenheit des Ichs auf das Du. Buber sagt: „*Das Ich wird es selbst in der Beziehung zum Du*“.

So kann der Mensch ***vom Du her sich empfangen***: indem er sich geachtet, anerkannt, verstanden, geliebt und geborgen – aber auch herausgefordert – erfährt.

Und ebenso kann er ***zum Du hin sich geben*** und im Selbsta Ausdruck ***frei werden***.

Im Sich-Empfangen und Sich-Geben, in der Ich-Du-Beziehung, verwirklicht sich der Mensch.

Ein 2. Schritt

reflektiert die Erfahrung, daß das menschliche „Du“ *begrenzt* ist.

Durch ein begrenztes Du aber kann man lediglich *in begrenztem Maße* geachtet und geliebt...werden, kann also das Ich *nur begrenzt* zu sich selbst kommen.

Daher zielt das Ich wesenhaft *durch alles mit-menschliche Du hindurch* auf das unbegrenzte Du Gottes:

Nur *von ihm* ist man ohne Einschränkung verstanden, geliebt, geborgen; und nur *zu ihm hin* kann man sich ganz aussprechen, hingeben, frei werden.

Darauf folgt ein **3. Schritt**:

Es erscheint einsichtig: Ein wesenhaftes „Hinstreben auf etwas“ ist nur möglich, wenn man sich von diesem angesprochen erfährt.

Daher ist die Bedingung und Grundlage des **Hinstrebens** zum absoluten Du, daß *durch alles begrenzte Du hindurch* das absolute Du den Menschen **anspricht**, daß es ihn **bewegt und zieht**, daß es also **wirkt** und so sich in seiner **Wirklichkeit** bezeugt.

So ist das Hinstreben des Menschen letztlich die Re-aktion, die Antwort auf den An-ruf Gottes. Es geschieht in einem Dialog!

Damit zeigt sich wiederum im Geschehen zwischen Gott und Mensch eine *Kreisstruktur*:

Gott geht aus sich heraus und richtet sich auf den Menschen hin - mit dem Ziel, dass ebenso auch der Mensch immer wieder neu zu seinem Schöpfer hin aus sich aufbreche und sich ihm ko-operativ zur Verfügung stelle.

Dies ist nach Buber die *Zielrichtung aller göttlichen Präsenz* - nicht nur im *Schicksal des Einzelnen*, sondern auch in den *Auseinandersetzungen der Geschichte der Menschheit*.

Dabei kommt dem Judentum durch seine Ausbreitung über die ganze Welt - und nicht zuletzt durch seinen Leidensweg - eine unverzichtbare Aufgabe zu: darauf hinzuweisen, daß alles Geschehen ein „Dialog mit Gott“ ist.

V. Zusammenfassung

Vergleichen wir nun die skizzierten philosophischen Argumentationswege zur Existenz Gottes bei Plato, Augustinus und Buber, so zeigt sich:

Bei **Plato** ist der Blick gewissermaßen mehr in die *Vergangenheit* gerichtet, indem er nach dem Ursprung des dunklen Wissens fragt, das uns bei der Suche nach dem *Guten* leitet.

Demgegenüber hält sich bei **Augustinus** der Blick offenbar mehr in der *Gegenwart*, sofern er unser jeweiliges Erkennen als ein aktuelles Hereinleuchten und Hereinsprechen der „*Wahrheit in Person*“ deutet.

Bei **Buber** schließlich akzentuiert sich der Blick auf die *Zukunft*, da bei ihm das *absolute Du* als der Ziel-Grund hervortritt, der den Menschen ruft und anzieht

und auf den der Mensch hinstrebt.

In diesem Sinne verhalten sich die drei Wege *komplementär*.

So hat sich wohl gezeigt, daß durch das Zusammenspiel der Philosophie und der Religionen unser Gottesbild und unsere Gottesbeziehung wesentlich bereichert werden können.

Dabei kann die *Philosophie die Kernaussage der Religionen* und die *prinzipielle Glaubwürdigkeit der Religionen* grundlegen, indem sie *im Ausgang von der allen Menschen zugänglichen Erfahrung* einen ersten *Gottesbegriff* erarbeitet und die *Existenz Gottes* durch entsprechende Argumente *der Vernunft nahebringt*.

Die *Religionen* - wie in unserem Beispiel die jüdische und die christliche - können darüber hinausgehen, um tiefer in das schon philosophisch Berührte einzudringen.

Dabei haben sie die Chance, in Auseinandersetzung mit der Philosophie und auch miteinander sich gegenseitig besser verstehen und schätzen zu lernen - wodurch sich die *begrenzte menschliche Auffassungskraft* dem *unbegrenzten Gott* weiter öffnen kann.

In diesem Sinne bilden *Plato, Augustinus und Martin Buber* gewissermaßen ein „*philosophisches Dreigestirn*“, das mögliche Denkwege beleuchtet, die *zeitlich wie kulturell weit auseinander liegen* und die *im Vergleich und im Gespräch miteinander* immer wieder neue Impulse zu einer Annäherung an das Geheimnis Gottes geben können.

Schlußbemerkungen:

1. Dem vorstehenden Text liegt ein Vortrag im „Lehrhaus“ der Bamberger Israelitischen Kultusgemeinde zugrunde. So steht die Auswahl und Reihenfolge der behandelten Philosophen auch im Bezug zu einer dialogisch ausgerichteten jüdischen Geistigkeit.

2. Bei unserer Betrachtung über einen philosophischen Zugang zu Gott haben wir den Ausdruck: „*Gottesbeweis*“ bewußt vermieden. Denn im technischen Zeitalter sieht man hinter einem „Beweis“ vielfach die Absicht, jemanden zu einer bestimmten Auffassung zu zwingen; man sagt: Ein Beweis ist entweder ein „zwingender“ Beweis oder überhaupt keiner! Aber wer möchte sich in Sinnfragen „zwingen“ lassen? Der Ausdruck: „Argument“ hingegen suggeriert nicht die Intention: Man *muss* so denken – ob man mag oder nicht, sondern vielmehr: Man *darf* so denken – weil die Wirklichkeit sich so zeigt!

Auf diesem geistigen Hintergrund ist z. B. die ablehnende Argumentation bei *Immanuel Kant* zu sehen, der die „Gottesbeweise“ als einen „unzulässigen Gebrauch der theoretischen Vernunft“ versteht. Denn die „Denkformen des Verstandes“ hätten lediglich die „Funktion“, das „Material der Sinnesempfindungen“, das in den „Anschauungsformen von Raum und

Zeit“ zur Erscheinung kommt, als einen „logischen Zusammenhang“ zu bestimmen. Daher ist es nicht möglich, mittels ihrer über die Raum-Zeit-Welt hinauszugelangen, wie es der Gottesbeweis versucht. So sei es z. B. die Funktion der Kategorie der „Kausalität“, die Erscheinung einer zeitlichen Aufeinanderfolge von Ereignissen „geistig in den Griff“ zu nehmen (und sie so gewissermaßen „denk-technisch“ zu beherrschen), indem jedes Ereignis als „Wirkung“ einer zeitlich vorhergehenden Ursache be-griffen wird; daraus folgt aber, daß eine göttliche Ursache der Raum-Zeit-Welt als Ganzer dieser in zeitlicher Weise vorhergehen müßte - was unsinnig ist (vgl. Kants *4. Antinomie der reinen Vernunft*). - Dem gegenüber ist jedoch zu sehen, daß es für den Begriff der „Ursache“ eigentlich nur wesentlich ist, daß sie anderes hervorbringt – unabhängig davon, ob sie diesem zeitlich vorausgeht (und so selbst wiederum etwas Zeitliches ist) oder nicht; in diesem originären Verständnis von „Ursache“ hat es durchaus Sinn, auch nach einer „Ursache des Zeitlichen als solchen“, also des Insgesamt des Seins der Raum-Zeit-Welt zu fragen (wie es, wie oben erwähnt, im „kosmologischen Ansatz“ philosophischer Argumentation zur Existenz Gottes geschieht).

Vgl. vom *Verfasser*: *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*, München-Salzburg, 2. Aufl. 1988 (zu Kant besonders S. 57 - 68); *Ek-in-sistenz. Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie*, Frankfurt/M. 1989 (hier zu Augustinus als „Vorläufer“ der Existenzphilosophie S. 29 f.); *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik*, ebd. 2004; *Dialogik – Analogie - Trinität. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag*, mit einer Einführung von Erwin Schadel, ebd. 2009; und meine *Autobiographie: Episoden und das Ganze. Werden einer*