

Scientia intuitiva

**Pater Wilhelm Klein SJ als Philosoph und Theologe
der monistischen Denkform**

© Raimund Litz (2005)

I. Anfänge eines Denkwegs

Am Ende des Jahres 1985 bin ich Pater Klein zum ersten Mal begegnet. Ich war Student der Theologie im ersten Semester und Priesteramtskandidat im Bonner „Collegium Albertinum“. Unser Spiritual ermutigte mich, jenen älteren Herrn einmal anzusprechen, den ich tagtäglich bei seinen Spaziergängen durch den Bonner Hofgarten beobachtete. Und so setzte ich mich eines Tages zu ihm auf die Parkbank. Sogleich begann ein lebhaftes Gespräch. Pater Klein erzählte mir von seinem Lebensweg und was mich zunächst am meisten faszinierte, war die Tatsache, daß er den Dirigenten Otto Klemperer bei seiner Konversion zum Katholizismus begleitet hatte. Für mich als Musikbegeistertem eröffnete sich gewissermaßen ein direkter Zugang in eine musikalische Welt, die mir bislang nur „elektronisch“ vermittelt war. Pater Klein berichtete von Klemperers Erzählungen über Gustav Mahler, meinem musikalischen Leitstern. Ich kam aus dem Staunen nicht heraus. Dazu fesselten mich als Anfänger im Studium der Philosophie natürlich auch seine Erzählungen über die Freiburger Studienzeit bei Edmund Husserl, Edith Stein und Martin Heidegger. Ich fühlte mich auf diese Weise verbunden mit einer Denk-Geschichte, deren Dimensionen mir erst nach und nach aufgingen.

Beinahe täglich spazierten wir durch den Hofgarten und unsere Gespräche gingen bald „aufs Ganze“. Er sprach und ich hörte zu, wollte etwas lernen und stellte fest, daß seine Philosophie eigentlich nichts mit dem zu tun hatte, was ich in den Vorlesungen und Seminaren hörte. Ich suchte einen Halt, etwas Fixiertes, an dem ich meine Fragen prüfen konnte – und wurde von ihm verwiesen auf die Uneindeutigkeit unserer Sprache, das „panta rhei“, auf den einen „Geist, der alles in allen und allem wirkt“. Was hatte das zu bedeuten?

Ich habe mir schon in jener Zeit gewünscht, Pater Kleins Ausführungen nachlesen, nachbearbeiten, nach-denken zu können. Aber er blieb konsequent dabei, nichts zu veröffentlichen. Bis zu seinem Tode hielten wir Kontakt und pflegten unser Gespräch, unsere Verbundenheit. Zwar war es kaum möglich, die durch mein vertieftes philosophisches Studium aufgekommenen „Sachfragen“ an den Textquellen und in argumentativem Austausch zu entfalten. Oft fragte ich ihn direkt beispielsweise nach seinem Verständnis bestimmter Stellen aus Hegels „Wissenschaft der Logik“. Pater Klein predigte seine Einsichten, er begründete sie nicht. Er kam immer auf das Eine zurück. Um dieses „Eine“ geht es mir im folgenden.

Dankenswerterweise haben Albert Rauch und Nikolaus Wyrwoll die noch vorhandenen Exhorten Pater Kleins, die er während seiner Zeit als Spiritual am Germanicum in Rom vorgetragen hat, in

bislang vier Bänden zugänglich gemacht.¹ Der letzte dieser Bände enthält zusätzlich noch Ansprachen, Briefe und Gesprächsmitschnitte aus seiner Zeit in Bonn und Münster. Damit und mit meinen persönlichen Erinnerungen besteht die Möglichkeit, zumindest im Umriß die Denkwelt Pater Kleins zu skizzieren. Dabei muß allerdings bedacht werden, daß diese Exhorten nicht als möglichst umfassend argumentativ gestützte Abhandlungen konzipiert waren, sondern als geistliche Auslegungen bestimmter Schrifttexte. Daher ist es nicht einfach, eine im geläufigen Sinn „theologisch-wissenschaftliche“ Konzeption aus diesen Texten zu erheben. Dies würde wohl auch Pater Kleins eigenen Intentionen zuwiderlaufen, der ja nicht ohne Grund auf Veröffentlichungen verzichtet hat. Darin liegt für mich ein erstes Merkmal seines Denkens: es ist eine „scientia intuitiva“. Es liegt gewissermaßen in der Natur und Anlage seines Denkens, daß es den Bereich des gegenständlich Ausweisbaren übersteigt und daher nicht in diskursiv-begrifflicher Eindeutigkeit vorgetragen werden kann. Das „Eine“, um das es Pater Klein geht, läßt sich, wenn überhaupt, nur extrapolierend erfassen. In diesem Sinne verstehe und interpretiere ich Pater Klein als Theologen der „monistischen Denkform“.

Ich habe in einem ersten Schritt darzulegen, was ich unter „monistischer Denkform“ verstehe. In weiteren Schritten versuche ich, in Pater Kleins Texten jene Elemente ausfindig zu machen, welche die These eines monistischen Tiefenstroms in seinem Denken bestätigen und verdeutlichen. Als ersten Beleg für meine These kann ich anführen, daß, sofern Pater Klein überhaupt Personen nannte, die sein Philosophieren geprägt haben, er stets drei Namen erwähnte: Heraklit, Nicolaus Cusanus (seinen Landsmann von der Mosel) und Hegel. Deren gemeinsame und je verschieden ausgearbeitete These von der „Differenz-*Einheit* der Wirklichkeit“ habe ich durch all die Jahre meiner Gespräche mit Pater Klein sozusagen als einen roten Faden empfunden, dem ich erst nach langer Suche weiter folgen konnte.

II. Monistische Denkform – Umriß einer Idee

„Zusammensetzungen sind Ganzes und Nichtganzes, Einträchtig-Zwieträchtiges, Einstimmend-Mißstimmendes, und aus Allem Eins und aus Einem Alles.“ Dieses Fragment Heraklits (B10) verdeutlicht die Idee der Einheit der Wirklichkeit als Einheit der Gegensätze. Der eine Geist, von dem Pater Klein sprach, ist in seinem Verstehen dieses „Eine und Alles“, ist der eine, göttliche

¹ Wilhelm Klein, Gotteswort im Römerbrief. Vorträge im Kolleg 1958-1961. Nach den Manuskripten bearbeitet von Albert Rauch, Tübingen 1998; Gottes Wort im Kirchenjahr. Vorträge im Kolleg 1957-1961, Tübingen 1999; Gottes Wort bei Johannes. Vorträge im Kolleg 1959-1960, Tübingen 2000; Wilhelm Klein in Rom, Bonn und Münster. Vorträge, Aufzeichnungen, Hildesheim 2001.

Urgrund der Wirklichkeit und er ist – dies formulierte Pater Klein bis ins wahrhaft Skandalöse – Liebe. Wie ist das zu verstehen? Seine Antwort war. Zu verstehen ist da nichts. Nur zu lieben – ama, et fac quod vis. Dennoch möchte ich an diesem Punkt nicht stillschweigen, sondern versuchen diese Intuition auch als eine „scientia“ zu ergründen.

Eine erste, großflächigere Untersuchung dieser Monismus-These fand im Rahmen eines Hauptseminars im Sommersemester 2003 am „Seminar für philosophische Grundfragen der Theologie“ der Universität Münster unter Leitung von Professor Dr. Klaus Müller statt. Das Seminar unter dem Titel „Projekt Monismus. Erkundungen zu einem Tiefenstrom philosophisch-theologischen Denkens“ hat in vier thematischen Einheiten einen systematisch-historischen Querschnitt zu Grundproblemen und -fragen des Monismus zu erarbeiten versucht. Dabei erfolgte auch eine „Monistische Spurensuche im philosophisch-theologischen Denken der Gegenwart“. Im Mittelpunkt stand das systematisch bislang weitgehend unerschlossene Denken Pater Kleins, um die in seinen erhaltenen Mitschriften ungewöhnlich ausgeprägten monistischen Denkspuren aufzuweisen. Auf die Ergebnisse dieses Seminars beziehen sich auch meine hier vorgestellten Überlegungen.

Was meint der Begriff „Monismus“ bzw. „monistische Denkform“? Monismus ist zunächst ein ontologischer Gedanke von der Einheit der Wirklichkeit. Der ausgebildete Gedanke dieser Einheit ist nicht von außen an uns herangetragen oder gar Resultat einer gewaltsamen Universalisierungstendenz. Er ist vielmehr ein wesentliches Moment unserer Selbsterfahrung: Wir erleben unseren Körper als eine Einheit; wir bemühen uns um die Einheit eines Verstehens, in dem die widerstrebenden Erfahrungen und Tendenzen unseres Lebens innerlich verbunden sein können; jegliche Inhalte und Gegebenheiten sind in der Einheit des je eigenen Denkens und Bewußtseins verbunden; und dieses Selbstbewußtsein ist Wissen um die Wirklichkeit im ganzen, als Inbegriff dessen, was es (im Unterschied zu ihm und in Einheit mit ihm selbst) gibt. Monismus denkt – als transzendente Ermöglichung dessen – einen letzten, höchsten, absoluten Einheits- und Seinsgrund jener Einheit und Totalität der Wirklichkeit, in der Ich und Welt aufeinander bezogen sind. In diesem All-Einheitsgrund sind das Absolute und das Endliche ursprünglich miteinander verbunden.

Die fundierende ontologische Grundintuition hierbei ist, daß Identität und Differenz nicht voneinander isoliert und getrennt werden können.² Diese metaphysische Annahme ergibt sich aus der Einsicht, daß *alles*, was ist, Seiendes ist und im Sein miteinander übereinkommt, d.h. *identisch* ist, und daß sich gleichzeitig alles Seiende im Sein *unterscheidet*, da es die jeweils eigene Verwirklichung des allen und allem gemeinsamen Seins ist, d.h. voneinander verschieden ist. Sowohl das Moment der Übereinstimmung, Identität als auch das Moment der Unterschiedenheit, Differenz entstammt dem *einen* Seinsgrund. Dieser selbst setzt und verwirklicht Identität und Differenz. Hinsichtlich aller Vorbehalte gegenüber einer unterstellten Dominanz des Einheitsgrundes ist wichtig zu sehen, daß das Moment der Differenz, d.h. des Eigenseins, gegenüber der Identität nicht nachrangig ist, sondern eine positive Bestimmung aufgrund des je eigen und individuell verwirklichten Seins ist, *in* dem ein Seiendes mit anderem Seienden übereinkommt.

Mein Verstehen des Monismus betont vor allem den Einheitsaspekt, d.h. die *Immanenz des Absoluten im Endlichen*. Dies ist nicht nur eine methodische Option. Sie ergibt sich zunächst aus der Widersprüchlichkeit der reinen Vielheitsthese als radikaler Leugnung des Einen. „Denn Vieles kann nur auf Grund einer Ordnung Vieles sein, die nicht Vieles ist.“³ Das Viele, Andere steht unleugbar unter der Bedingung des Einen.

Ergänzend und in Korrelation zu diesem ontologischen Ansatz bringt der Philosoph Dieter Henrich die Idee des Monismus in Beziehung zur Form und Verfassung der „Subjektivität“ menschlichen Lebens. Was meint das? Subjekt ist der- und diejenige, der/die in einem *Wissen von sich* steht und darin lebt. Subjektivität meint den *Prozeß einer Lebensdynamik*, die vom Wissen von sich, über das Menschen verfügen, ihren Impuls erhält und auf eine auch *praktisch-ethische Selbstverständigung* ausgreift. In diesem Sinne ist das Leben des Subjekts ein „bewußtes Leben“, das „im Ausgang von seinem Für-sich-Sein zu vollziehen ist und daß es sich über alles, was aus diesem Ausgang folgt, Rechenschaft geben kann und muß.“⁴ Menschen sind Subjekte, weil sie über die prinzipielle Fähigkeit verfügen, im „Wissen von sich“, d.h. dem Selbstbewußtsein, in einem praktischen Selbstverhältnis leben zu können. Wie ist dieses „Wissen von sich“ zu bestimmen? Folgende Momente sind grundlegend: a) Wir erwachen in dieses Wissen hinein; wir finden uns darin, es kommt auf und tritt ein; b) es ist gebunden an äußere Voraussetzungen wie Sozialität, Sprache,

² Ich beziehe mich hierbei vor allem auf Karl Rahner, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, in: ders., *Schriften zur Theologie* Bd. 8, Einsiedeln u.a. 1967, 593-609 und Bela Weissmahr, *Ontologie* (= GKP Bd. 3), Stuttgart u.a. 1985; ders., *Philosophische Gotteslehre* (= GKP Bd. 5), Stuttgart u.a. 1985, bes. 111-129.

³ Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff* (= *Philosophische Abhandlungen* Bd. XVII) Frankfurt a.M. 1959, 21.

⁴ Dieter Henrich, *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität-Weltverstehen-Kunst*, München 2001, 32. Vgl. auch meine eigenen Studien zu Henrich in: „...und verstehe die Schuld“. Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluß an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität (*ratio fidei*, Bd. 9), Regensburg 2002.

die aber sein Entstehen nicht durchgängig bedingen können; c) es ist ein Komplex von Faktoren, der – das ist entscheidend – durch das Subjekt nicht hervorzubringen ist. Das heißt: Im Hinblick auf diese Verfassung des Wissens von sich ist die Frage nach einem *Grund* der wissenden Selbstbeziehung unabweisbar.

Die Dynamik dieser Frage resultiert nicht allein aus der internen Verfassung des Selbstbewußtseins. Sie ergibt sich in zwei weiteren, daran anzuschließenden Hinsichten: 1) Wenn wir einmal genau aufmerken auf das Bewußtsein, das wir von uns selbst haben, dieses „Wissen von sich“, so ist ein zweifaches zu finden: Ich weiß von mir *in* und *gegenüber* meiner Welt. Was bedeutet das? In der einen Dimension bin ich ein Element innerhalb der Welt mit ihren zahllosen anderen Dingen und Menschen, die wie ich Teil dieser Welt sind. Ich bin einer/eine unter vielen anderen. In der anderen Dimension weiß ich von mir im Gegenüber zu allem in der Welt. Das heißt: *ich bin ich* in absoluter Unvertretbarkeit und Einmaligkeit. Niemand kann durch meine Augen in die Welt schauen, niemand kennt genau wie ich mein Empfinden von Erdbeereis, niemand weiß, wie es sich anfühlt, ich zu sein und ich wiederum weiß nicht, wie es sich anfühlt, ein anderer zu sein. Wodurch aber ist diese Doppeldimensionalität des „Wissens von sich“ zu erklären? Sie ist nicht durch sich selbst gegründet, kann ihr Dasein nicht aus sich selbst heraus bewirken und ihr Bestehen nicht durchgängig immanent garantieren. Es muß ihr Endlichkeit, Kontingenz als Grundverfassung zugeschrieben werden. 2) Menschliches Leben hat sich darüber hinaus in und gegenüber einer Wirklichkeit zu behaupten und zu erhalten, die aus sich allein keine Geborgenheit garantiert. In der „natürlichen Welterfahrung“ lebt der Mensch in einer selbstvergessenen Hingabe an die sich ihm andrängenden Eindrücke der Dinge und Gegebenheiten seiner Umgebung. In ihr haben die „Objekte“ ihren verständlichen Ort innerhalb der sie ermöglichenden Einheit und Ordnung der erfahrbaren Welt. Zu einem Riß in der anscheinend fraglosen Weltbeziehung kommt es in Konfrontation mit Fragwürdigkeiten, Verunsicherungen des „natürlichen“ Verhaltens und in Schlüsselerfahrungen, durch die der Mensch in seinem Zugang auf die Welt gewissermaßen auf sich zurückgeworfen wird. In dieser „Reflexion“ erfährt er sich in Differenz hinsichtlich anderer Dinge und Subjekte, womit seine „natürlich-selbstverständliche“ Welterfahrung durchbrochen ist und die Frage nach den Bedingungen und Weisen seines Weltverhältnisses aufkommt. Im Gewahren von Differenzen gegenüber der Welt, zu der das Ich in Distanz treten kann, formiert sich Selbstbewußtsein, das dennoch durch die Erfahrung der natürlichen Welt keinen letzten Aufschluß über seine Bewandnis erhält.⁵ Die Welt „als solche“ bietet keine Gewißheit über die Ermöglichung seiner selbst als Subjekt.

⁵ Vgl. Karen Gloy, *Bewußtseinstheorien*, München 1998, 85; Klaus Oehler, *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg 1997, 15f.

Das Subjekt ist damit der Ursprung von Fragen, Zweifeln und Ungewißheiten, die sowohl auf seine Herkunft und Ermöglichung als auch seinen konkreten Lebensvollzug gerichtet sind. Im letzten sind dies die Fragen nach *Ursprung*, *Wesen* und *Weg* des persönlichen Lebens. Denn dieser Doppelstruktur von Einzelheit und Einmaligkeit entsprechen nun zwei Weisen der Selbstverständigung, d.h. einer Antwort auf die Frage: wer eigentlich bin ich? Ich bin nämlich sowohl einmalig, einzigartig, unwiederholbar als auch lediglich einer/eine unter vielen anderen und letztlich – kosmisch betrachtet – ein Staubkorn im Weltall.

Es ist nun möglich, im Selbstverstehen, d.h. in der Antwort auf die Frage: wer eigentlich bin ich?, einer dieser Perspektiven ein Schwergewicht zu geben. Das heißt: ich kann mich wirklich verstehen als ein Wesen, das kosmisch bedeutungslos ist. Es gab eine lange Zeit, in der es mich nicht gab und es wird eine vielleicht noch längere Zeit folgen, in der es mich nicht mehr geben wird, und irgendwann wird es so sein, als hätte ich nie gelebt. Das hieße allerdings auch, in meinem Leben einen gewissen Grad von Absurdität anzuerkennen. Andererseits: als der Einmalige, der ich bin, vermag ich meinem Leben auch eine letzte wesentliche Bedeutung zuzusprechen. Es kommt wirklich auf mich und meinen Einsatz an, ich habe eine Aufgabe zu erfüllen, ich erfahre das Schöne und die Liebe, und kein Tod kann diese Erfahrung zunichte machen. Es ist dies die Affirmation einer letzten, nicht aufzuhebenden Sinnhaftigkeit, die auch und gerade für die dunkelsten Stunden tragfähig ist.

In der Fluchtlinie dieser Dynamik der Selbstverständigung liegt die *religiöse Option* einer letzten Sinnaffirmation, eines Einklangs, einer Dankbarkeit, die auch die Erfahrung der Not einzubeziehen vermag. Wo ein Mensch zu einer solchen Verständigung über das eigene Dasein fähig ist, kann man „in einem nur auf Verständigung und Deutung bezogenen Sinn von einer ‚Erlösung‘ des Selbstbewußtseins sprechen, - von seiner Befreiung nämlich zur Eindeutigkeit der Selbstorientierung, zu einem wohlbestimmten Ort in einem verstandenen Ganzen und in das Ende der Unruhe, die aus der Verwirrung und dem Dunkel kommt, das die natürliche Welt beherrscht.“⁶

Somit steht die Frage nach Ursprung, Wesen und Weg des eigenen Daseins im Verbund mit der dringlichen Frage, wie ein solches Leben im Ganzen der Wirklichkeit ermöglicht und beheimatet sein kann. Es ist dabei überaus wichtig sich klarzumachen, daß sich ein solcher Ausgriff nicht als theoretische Erkenntnis, als Resultat schlußfolgernden Denkens ergibt. „Wir können in der de-

⁶ D. Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1982, 99-123, hier 116 (Hervh. R.L.)

skriptiven Einstellung nicht über die Grenzen dessen hinauskommen, was uns durch die Verfassung unseres Wissens vorgegeben ist. In ihr ist aber die wissende Selbstbeziehung von prominenter Bedeutung. [W]ir können nicht erwarten, daß sie uns dazu instand setzt, sie aus dem Grunde, den wir ihr voraussetzen, Schritt um Schritt herzuleiten. Können wir sie doch, wie sich erwies, schon ihrer Verfassung nach nur annäherungsweise beschreiben. Ein Grund des Wissens von mir, wie immer er zu fassen ist, läßt sich überhaupt nur als eine Hypothese denken, die aber in keiner Verifikation zur erwiesenen Erkenntnis zu wandeln ist.⁶⁷ Als *Hypothese*, als *Postulat*, als begründeter *Entwurf* bewahrheitet sich diese Erkenntnis wesentlich im Maße ihrer Möglichkeit, das Leben des Subjekts in ein lebbares Gesamtverstehen seiner selbst und der Wirklichkeit im ganzen zu orientieren. „Ein solcher Wahrheitsbezug, in den sich das bewußte Leben als solches einfügt, kann nur dadurch eintreten, daß es die Synthesis aller seiner Lebenstendenzen, die es zunächst als eigene Leistung zu vollziehen hat und erfährt, zuletzt als Vollzug eines Geschehens begreift und neu orientiert, in das alle seine eigenen Vollzüge einbegriffen sind.“⁶⁸

In genau diese Konstellation läßt sich nun – wenn auch nicht alternativelos⁹ – als Vollzug eines Geschehens das Grunddatum christlichen Glaubens einschreiben, nämlich die Bestimmung und Beschreibung des transzendent-immanenten Gott-Welt/Mensch-Verhältnisses. In der Sprache der Theologie besagt die monistische Denkform: Gott, als absolut vollkommener Seins- und Einheitsgrund ist nicht nur Schöpfer einer von ihm unendlich verschiedenen Welt, sondern hat sich in dieser schöpferischen Selbstmitteilung auch zum immanenten Prinzip und *Ursprungsgrund* dieser Welt gemacht. In seiner Immanenz in allem offenbart sich seine Transzendenz und Verschiedenheit von der Welt und ihren Geschöpfen. Auf der anderen Seite ist die dadurch gegebene geschöpfliche Einheit mit Gott, als Teilhabe an seinem unendlich-transzendenten Sein im Modus ihrer konstitutiven Endlichkeit verwirklicht, worin sie von Gott unendlich verschieden ist. Nur wenn man die Koextension von Einheit und Verschiedenheit konsequent berücksichtigt, ist zu verstehen, daß die Selbstmitteilung Gottes und das individuelle Eigensein, die bleibende Differenz in gleichem Maße wachsen. „Diese Selbstmitteilung Gottes, in der Gott gerade *als* der absolut Transzendente sich mitteilt, ist das Immanenteste an der Kreatur. Das Übereignetsein ihres Wesens an sie selbst, die ‚Wesensimmanenz‘ in diesem Sinne ist die Voraussetzung und Folge zugleich der noch radikaleren Immanenz der Transzendenz Gottes im geistigen Geschöpf (...).“¹⁰

⁷ D. Henrich: Prinzip Subjektivität, in: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, 65.

⁸ D. Henrich: Versuch über Fiktion und Wahrheit. In: Bewußtes Leben, aaO, 139-151. Hier 148.

⁹ D. Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, aaO.

¹⁰ K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, aaO. 601.

Der Akzent liegt darauf, daß gerade *durch* und *in* der Identität der Seienden mit Gott ihre Eigenständigkeit und somit Differenz von ihm, dem absoluten Sein, wächst. Letztendlich ist *alles* auf die *einzig*e absolute (= göttliche) Wirklichkeit zurückzuführen. Dieser Gedanke impliziert aber eben die im Maße der Einheit mit dem göttlichen Sein bestehende wirkliche Eigenständigkeit bzw. Differenz von jeglichem Seienden.

In ihrer Grundintuition behauptet die monistische Denkform eine wesentliche Nicht-Differenz von göttlichem Grund und endlichem Seienden.¹¹ Diese Nicht-Differenz muß präziser im Sinne der „Nicht-Ursprünglichkeit der Differenz“¹² verstanden werden. Sie besagt also keineswegs, daß eine solche Differenz gar nicht besteht. Diese kann schon deshalb nicht entfallen, weil im Maße des je verwirklichten Eigenseins eben auch die Verschiedenheit des Geschöpflichen wächst. Wird also in diesem Sinne nur die Ursprünglichkeit der Differenz aufgehoben, dann läßt sich weiter denken, daß die vielen Einzelnen insgesamt der (göttlichen) Einheit immanent und kraft ihrer und mit ihr zugleich als selbständige Wirkliche gesetzt sind. Dies ist der Kern des Gedankens von der *All-Einheit*.

III. Elemente der monistischen Denkform in Aufzeichnungen und Gesprächen von Pater Wilhelm Klein

Wie nähert man sich den Texten, die uns von Pater Klein überliefert sind? Zunächst indem man ihren „Sitz im Leben“ bedenkt. Sie sind Aufzeichnungen geistlicher Vorträge zu biblischen Texten vor den Alumnus des „Collegium Germanicum et Hungaricum“ in Rom. Sie sind also, obgleich zuweilen auch forschungsrelevante Erkenntnisse angesprochen werden, keine schriftlichen theologischen Abhandlungen bzw. Artikel. Sie leben vom gesprochenen Wort, von der Anwesenheit der Zuhörer. Sie haben ihre Adressaten buchstäblich vor Augen: nicht die gelehrte Fachwelt, sondern Priesteramtskandidaten. Was ist die Leitidee dieser Texte? Ich meine, es geht um eine *Vergegenwärtigung* des Geistes der Heiligen Schrift in die Lebenswelt ihrer Hörer. Pater Klein hatte nicht ein primär fachexegetisches Interesse (obwohl er auch dieses beherrschte). Es ging ihm nicht allein um das objektivierbare Wissen der Schrift, ihrer text- und traditionsgeschichtlichen Befunde. „In diesem Sinn ist das Wort Gottes nie ‚objektiv‘! Es ist immer Aussprache des persönlichen Ich des sprechenden schreibenden Autors in der Inspiration des Hl. Geistes an dich und mich persönlich. Wenn wir das übersehen, *lesen* wir das Wort Gottes, wir beten es nicht, wir

¹¹ Vgl. hierzu D. Henrich, Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt a.M. 2007, 265ff.

¹² Ebd. 266.

glauben es nicht, wir lieben es nicht. Wir *wissen* es bloß.“¹³ Zentral für seinen Angang an das Wort der Schrift war der innere Bezug – im Beten, Glauben und Lieben – der sich nicht auf distanzierbares Lesen, Wissen und Erkennen allein gründen kann. Dies muß man wissen, wenn man diese Texte liest und betrachtet. Daher erklärt sich auch der zuweilen fremde Ton seiner Betrachtungen, der auch das geistige und geistliche Klima des Seminars spiegelt. Als nach seinem Tode jene Exhorten zugänglich wurden, konnte ich nicht immer den Autor jener Texte mit *dem* Pater Klein in Verbindung bringen, den ich während der Spaziergänge im Hofgarten kennengelernt hatte. Aber darin liegt zugleich ein Zugang zu einer der zentralen Leitgedanken Pater Kleins: dem Problem der Sprache.

a) Sprachkritik

Für manche sicherlich bis zum Überdruß hat Pater Klein auf die Unzulänglichkeit, die Uneindeutigkeit unseres Sprechens hingewiesen. „Jedes ‚Wort‘, jedes ‚Buch‘, jede ‚Schrift‘ ist zweideutig! Nur Gott ist eindeutig.“¹⁴ Wie also gehen wir dann mit dem schriftlich überlieferten Wort Gottes um? „Was hat der menschliche Verfasser der Schrift, Moses, Paulus, oder wer sonst, gemeint, als er diesen Satz schrieb? [Augustinus] erklärt das anlässlich des 1. Satzes der Bibel; seine Leser können dann mit ihm und auf ihm fußend ohne ihn das auf die folgenden Sätze der Bibel anwenden. Das erste, was Augustin uns da sagt, ist: dieser Satz der Bibel kann, wie alle folgenden, mehrere wahre Sinne haben. Er spricht von *diversitas sententiarum verarum*, von der Verschiedenheit der wahren Sinne. (...) Es gibt darunter auch Sinne, die ‚carnales‘ sind, *fleischlich* sind, nicht wahr, die schließe ich aus. Ich spreche hier nur von den *non carnales*, den *spirituales*, den geistlichen. Welchen von denen hat der Verfasser im Sinn? Ich weiß es nicht.“¹⁵ In diesem, wie Hegel es charakterisiert, „sich vollbringenden Skeptizismus“, der um die Ambivalenz des Erkennens weiß und dies als notwendiges Moment der inneren Dynamik der Entwicklung des Bewußtseins begreift, zeigt sich für Pater Klein eine Grundstruktur menschlichen Denkens und Erkennens: Was (erkennbar) ist, ist dies nur im (inneren) Bezug auf das andere seiner selbst. Diese Einsicht läßt sich im auf möglichste Eindeutigkeit und Bestimmbarkeit zielenden „natürlichen“ Sprachgebrauch auf keine angemessene Weise zum Ausdruck bringen.

Für mich liegt darin ersichtlich eine Konvergenz zur monistischen Denkform. Denn das Verstehen des Monismus erfordert ein Denken und Sprechen jenseits bzw. über der Vernunft- und Sprachform unserer natürlichen Welterfahrung, insofern letztere die für das Gott-Welt-Verhältnis

¹³ Gottes Wort im Römerbrief, aaO., 226 (Hervorh. R.L.).

¹⁴ Ebd. 153.

¹⁵ Ebd. 19f.

grundlegenden metaphysischen Grundbestimmungen von Identität und Differenz vor allem als entgegengesetzte und nicht als ineinander übergehende Bestimmungen denkt.

Im „natürlichen“ Denken und Sprechen ist Einheit Nicht-Verschiedenheit (etwas ist das, was es ist, aber nicht gleichzeitig dieses andere) und Verschiedenheit Nicht-Einheit. Auf der dinglich-abstrakten Ebene ist dieses Denken (weitgehend) angemessen. Im Hinblick auf geistig-personale Erfahrungen zeigt sich allerdings, wie intensiv sich Einheit und Verschiedenheit durchdringen: vor allem im Erkennen und im personalen Bezug wird dies deutlich. Einheit und Verschiedenheit entsprechen hier einander viel tiefer, als es die Dominanz eines abstrakten Denkens nahelegt.

Damit ist auch angezeigt, daß auf der Ebene der Sprache nicht vorschnell die dinglich-abstrakte Betrachtungsweise mit dem zu erkennenden „Gegenstand“ identifiziert werden darf. Das monistische Denken ist daher mit Blick auf die Theologie, als Denken und Sprechen von Gott, diagnostisch. Denn die Problematik theologischer Aussagen über oder von Gott ist bekannt. Hinter solchen Aussagen steht zwar das Bemühen, alle endlichen Begleitvorstellungen in den Begriffen und Auffassungen von Gott fernzuhalten. Wie aber sind die Aussagen und Prädikate, die in unserer Beschreibung von Dingen, Personen, Ereignissen etc. sinnvoll und zweckmäßig gebraucht werden, auf das Sein Gottes gerade dadurch und so zu beziehen, daß sich damit dann auch erkennbar ihr spezifischer Bedeutungsgehalt grundlegend umwandelt? Das Problem sei hier nur angezeigt. Gleichwohl wird auch das monistische Denken in seiner Ausarbeitung und Darlegung die Form unserer natürlichen Sprache nicht überspringen können. Weiß man aber um die Konsequenzen der Ambivalenz jeglicher Sprache und integriert sie in die eigenen Überlegungen, öffnet sich das Verstehen für eine alternative Denk- und Begriffsform.

Mir scheint, daß Pater Klein genau für diese Ambivalenz der Sprache und des Sprechens im allgemeinen und innerhalb des theologischen Kontextes im besonderen ein geschärftes Bewußtsein hatte. Es war nicht nur seine Marotte, auf die Uneindeutigkeit unseres Sprechens hinzuweisen. Er wußte, daß wir im Sprechen niemals den „Gegenstand an sich“ eindeutig fixieren können. Es bleibt immer ein Raum des Unsagbaren, Unausgesprochenen. Gerade die Theologie muß dieser Dimension in dem ihr eigenen Sprechen und Denken eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Gewiß ist auch den Autoren dogmatischer Traktate bewußt, daß „Gott“ oder das „Göttliche“ kein Objekt ihrer Gegenstandserkenntnis ist. Und doch verführt unser „weltliches Sprechen“ dazu, genau dies zu unterstellen. Und nach und nach verliert sich die Einsicht, daß unser Sprechen von und über Gott nur indirekt, vorläufig das Gemeinte auszusagen vermag. Wir haben keine andere Sprache zur Verfügung und doch trifft sie auf die Bestimmung der Gottheit streng-

genommen nicht zu. Pater Klein wußte das und eben deshalb hat er – obwohl er von Gott gesprochen hat – konsequent die Unzulänglichkeit unserer gegenstandsbezogenen Sprache und Erkenntnis betont. Aber er ist an diesem skeptischen Punkt nicht stehengeblieben. Über das worthaft-personale Sprechen hinaus bekräftigte er seine Intuition von der sozusagen übersprachlichen, überpersonalen Dimension in Gott selbst. Damit ist ein weiteres Moment seiner monistischen Denkform angesprochen.

b) Logos und Pneuma

„Sehen Sie, meine Herren, wenn – und das ist ganz und gar unmöglich per impossibile – die unendliche Liebe Gottes sich *nur* im Wort ausdrückte, wäre alles so. Principium und verbum, αρχη und λογος, Ursprung und Wort im Schöpfer, und entsprechend das principiatum und sein Wissen im Geschöpf, Ewiger Intellekt und geschaffener Intellekt. Aber es ist nicht so. Uns ist alles so plausibel, vor allem dem studierenden Menschen und dem wissenschaftlich tätigen Menschen begegnet die Versuchung täglich und stündlich, in dieser Plausibilität zu bleiben. Wir lesen in so vielen Büchern und Zeitschriften immer wieder diese Lesart, auch zu oft in christlichen und gläubigen: alles ist Wort. Aber es ist nicht so. Die unendliche Liebe des Vaters drückt sich im Schoß der Allerheiligsten Dreieinigkeit nicht allein im Wort aus, im λογος, sondern mit dem Wort im πνευμα, und so in der Schöpfung, die trinitologisch ist, und nicht nur christlich. Εν λογω ζωη ην, in verbo vita erat, et vita erat lux hominum, im Wort war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Es ist nicht so, daß Gott nur den Sohn hat. Vom Vater geht das Wort aus und vom Vater und Wort das πνευμα, der Atem. Der Vater zeugt den Sohn, und aus dem Vater und dem Sohn geht hervor der, für den wir keinen Namen haben, weil er eben nicht λογος ist. Im λογος ist der Mensch erschaffen, nicht im Vater und nicht im πνευμα, aber der im Verbum incarnatum, in Jesus vom Vater erschaffene Christ lebt nur durch den Atem des hl. πνευμα.“¹⁶

Die Wirklichkeit Gottes – so Pater Klein – drückt sich nicht bloß im Wort aus, im logoshaft-personalen Wesen Gottes, sondern in einer Dimension, für die wir keinen Namen haben, weil sie eben nicht allein worthaft-personal zugänglich und erfahrbar ist. Hierin, so scheint mir, wird zum einen etwas von der Weite seiner religiösen Orientierung spürbar und zum anderen lese ich darin einen Hinweis auf die Akzentuierung der überpersonal-geistigen Dimension des Gottesgedankens. Dies muß näher erklärt werden. Das Ausgangsphänomen ist dabei – im Anschluß an die

¹⁶ Ebd. 53.

schon angedeuteten Überlegungen von Dieter Henrich – wiederum das Wissen von sich, das Selbstbewußtsein in seiner Doppelstruktur von *Einzelheit* und *Einmaligkeit*.¹⁷ Henrich hat hierfür folgenden Sprachgebrauch vorgeschlagen: Sofern sich der Mensch als ein Einzelner unter Anderen versteht, ist er *Person*. In der Perspektive seiner Einmaligkeit und Unhintergebarkeit ist er *Subjekt*. Diesen beiden divergierenden Bewußtseinsweisen ist – wie schon oben erläutert – der Ausgriff auf eine Selbstverständigung als Frage danach, wer ich eigentlich bin (Einzelner und/oder Einmaliger), eingeschrieben. Klaus Müller erläutert dies so: „Auf dem Hintergrund dieser fundamentalen Differenz von Bewusstseinsweisen, in denen sich das Subjekt vorfindet, wird ohne weiteres einsichtig, wie an sich gleich verfasste Subjekte ohne äußere Determination – freilich gewiss durch externe, etwa kulturelle Faktoren motiviert – zu grundlegend divergierenden Selbstdeutungen zu kommen vermögen. Der Orientierung bewussten Lebens auf Einzelnes und also auch das Personsein kommt eine strukturell aristotelische Ontologie mit ihrem Interesse an Dingen und ihren Eigenschaften oder Zuständen entgegen. Der Orientierung auf unmittelbarer Vertrautes wie das (...) Subjektsein korrespondiert eine Ontologie substanzloser Ereignisse, die sich charakteristisch in einer Beschreibung durch Chiffren wie ‚Strom‘ oder ‚Prozess‘ niederschlagen.“¹⁸ Diese divergenten Weisen der Selbstverständigung eröffnen und verstärken nun die Frage nach einem letzten Grund bewußten Lebens, nach seinem Ursprung, Wesen und Weg. „Beantwortet aber können diese Fragen – wie schon angedeutet – wegen der Irreduzibilität der Doppelung von Subjekt- und Personsein nur dadurch, dass eine der Dimensionen den hermeneutischen Primat in der Selbstverständigung besetzt, d.h.: Entweder transzendiert Selbstbewusstsein sein Einzelnes-Sein in der Persondimension zugunsten der von der Denkform der Einmaligkeit bestimmten Subjektdimension und bindet sich an einen überindividuell gedachten Wirklichkeitsgrund. Idealtypisch begegnet ein solcher ontologischer Monismus in den fernöstlichen Hochreligionen, besonders markant im Buddhismus – oder historisch gewendet im ägyptischen Kosmotheismus. Oder Selbstbewusstsein übersteigt seine vom Gedanken der Einmaligkeit beherrschte Subjektdimension zugunsten seines Personseins und des für dieses charakteristischen Einzel-Seins (unter vielen anderen Seienden); dann erfolgt diese Selbstverständigung im Horizont des Gedankens einer Ordnung dieser vielen Seienden, die sich in ihrem Bestand einem höchsten Seienden verdankt, welches selbst Person ist. Dieses Paradigma einer pluralistischen (weil mit vielen Seienden operierenden) Ontologie prägt die monotheistischen Religionen, die gemeinhin dem ‚westlichen‘ Kulturkreis zugerechnet werden, obwohl sie ausnahmslos im Vorderen Orient aufgefunden sind.“¹⁹ Aus dieser Struktur bewußten Lebens läßt sich also – so die These – nun die

¹⁷ Vgl. D. Henrich, das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, aaO., und K. Müller. Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001, 159ff.

¹⁸ K. Müller, Gottes Dasein denken, aaO., 165.

¹⁹ Ebd. 165f.

Tatsache erläutern, daß es faktisch nur zwei Formen von Hochreligionen gibt. Die eine denkt Gott bzw. das Göttliche als eine das konkrete Einzelne und Personale übersteigende Wirklichkeit, so etwa im Buddhismus und Hinduismus. Es kann aber auch, wie im Glauben der großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum, Islam eine Wirklichkeit, die personalen Charakters ist, darunter gemeint sein. Beide Formen verbindet die Tatsache, daß sich in ihnen jeweils auch Elemente der anderen finden lassen: So etwa in der die göttliche Wirklichkeit in *allem* Seienden anschauenden Mystik des Christentums, oder im Gedanken eines höchsten Wesens in der Vielgötterwelt des Hinduismus.

Meine These ist, daß Pater Klein – wenn auch nicht in der Form der hier vorgestellten Begrifflichkeit – sowohl von einem inneren Bezug der Hochreligionen als auch von der überindividuellen Dimension des christlichen Gottesgedankens einen klaren Begriff hatte und dies in sein Denken zu integrieren vermochte. Dies spiegelt sich meines Erachtens in der von ihm gelehrteten Dialektik von Logos und Pneuma, die ich als inneren Zusammenhang von personaler und ereignishaft-geistiger Dimension in Gott interpretiere. In Pater Kleins Worten: „Ein $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, das nicht aus dem $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und der $\alpha\rho\chi\eta$ hervorgeht, wäre kein $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Ebenso wäre aber auch der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, aus dem vereint mit dem ihn sprechenden das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ nicht gehaucht würde, kein $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Und so analog zu ana-pneumatisch im Geschaffenen. Wenn also das Geschöpf nur einen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ will, aus dem kein $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ hervorgeht, ist es auch kein $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, auch keine Wahrheit. Wenn abstrahierend nur von Wissen und Wahrheit gesprochen wird, und diese Abstraktion einfach der Wirklichkeit gleichgesetzt würde, wäre auch das Wissen unwahr. In der Versuchung dazu stehen wir, die Sünde wider den Hl. Geist zu begehen.“²⁰

Der Gottesgedanke darf nicht verkürzt werden um die Dimension der radikalen Immanenz Gottes, die jenseits des Wortes und über alle begrifflichen Bestimmungen hinaus mit dem Innersten des Menschen „interior intimo meo“ verbunden ist. Dieser Gedanke bestreitet keineswegs die Realdifferenz zwischen Gott und Geschöpf. Er bekräftigt vielmehr die Idee der Nicht-Ursprünglichkeit jener Differenz, woraus sich allererst die Intuition der All-Einheit als begründeter Entwurf rechtfertigen läßt.

Bei Nicolaus Cusanus verbindet sich dieser Gedanke der (All-)Einheit mit der wesenhaften Inkommensurabilität jeglicher (durch Namen) bestimmenden Zugangsweise zu Gott und seiner Wirklichkeit selbst. Der Unzulänglichkeit sprachlicher Ausdrücke entspricht sozusagen die Ein-

²⁰ Gottes Wort im Römerbrief, aaO., 54.

sicht in die transkategoriale Wirklichkeit Gottes. So schreibt er in dem Buch „De docta ignorantia“: „Es ist ja einleuchtend, daß kein Name eigentlich dem Größten angemessen sein kann, da es das schlechthin Größte ist, *zu dem nichts in Gegensatz tritt*. Alle Namen sind nämlich auf Grund einer gewissen Besonderheit in der verstandesmäßigen Erfassung den Dingen zugelegt, auf der die Unterscheidung des einen vom anderen beruht. Wo jedoch alles eines ist, da kann es keinen besonderen Namen geben. Hermes Trismegistus sagt darum mit Recht: Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, müßte doch sonst Gott mit jeglichem Namen benannt werden oder alles mit seinem Namen. Er umgreift ja mit seiner Einfachheit die Gesamtheit aller Dinge. Gemäß seinem eigentlichen Namen – der für uns unaussprechlich ist und das Tetragramm ist (...) – müßte man ihn deuten als ‚Einer und Alles‘ oder ‚Alles in Eins‘, was noch besser ist. (...) Freilich noch gemäßer und zutreffender als ‚Alles in Eins‘ erscheint der Name ‚die Einheit‘. Deshalb sagt der Prophet, daß ‚an jenem Tage Gott Einer sein wird und sein Name das Eine‘, und an anderer Stelle ‚Höre Israel (...), dein Gott ist Einer‘.“²¹

Wichtig ist nun zu sehen, daß der sprachliche Ausdruck und Name der Einheit seinerseits zu übersteigen ist, sofern er als eine bloße Verstandesbestimmung im Gegensatz zu Begriffen wie Andersheit oder Vielheit gebildet wird. Als *Alleinheits*-Begriff ist die Einheit Gottes aber nicht in Differenz zu realer Verschiedenheit zu verstehen, sondern als jegliche Unterschiedenheit in sich einbegreifend. Dies – so der Cusaner – geht über alle Vernunftensicht. „Wer könnte auch die unendliche Einheit begreifen, die in unendlichem Abstand *allem Gegensatz vorangeht*, wo alles ohne Zusammensetzen in der Einfachheit der Einheit umgriffen ist wo es kein Anderes und Verschiedenes gibt, wo der Mensch sich nicht vom Löwen unterscheidet und der Himmel nicht von der Erde und sie doch in vollster Wahrheit dort sie selbst sind, nicht gemäß ihrer Endlichkeit, sondern eingefaltet als die größte Einheit selbst.“²²

Wird Gott also gedacht als der absolute Einheits- und Seinsgrund von allem, ist er in den Worten des Nicolaus Cusanus wirklich das „Nicht-Andere“²³ d.h. das von allem endlichen Seienden nicht grundsätzlich Verschiedene. So kann man sagen: Gott ist in allem und alles ist in Gott. Gerade aber in dieser Sinndeutung des „Nicht-Anderen“ liegt auch die unendliche Differenz Gottes zur Welt, d.h. sein Eigensein, seine Identität, sein „nichts anderes als das Nicht-Andere-Sein“. In dieser Bestimmung ist die radikalste Differenz begrifflich zusammengeschlossen, ohne allerdings das endliche Vokabular ablegen und auf diese Weise zum „Phänomen an sich“ gelangen zu können. Dennoch ist in diesem – wiewohl weiter auslegungsbedürftigen – Gedanken verdichtet, was

²¹ Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*, Buch I, Hamburg 1979, Kap. 24, S. 97f. (Hervorh. R.L.).

²² Ebd. 99. (Hervorh. R.L.).

²³ Vgl. hierzu seine Schrift: *Vom Nichtanderen*. Hamburg 1987.

unaufgebar das monistische Denken kennzeichnet: Das Andere, Viele, Einzelne, ja auch deren Einheitszusammenhang ist nicht ohne die Voraussetzung eines diese Einheit ermöglichenden Einheitsgrundes zu denken und zu bestimmen. Dabei ist weder das Viele nur Schein noch das Eine allein wirklich. In der monistischen Denkform ist nichts außerhalb des absolut Einen zu begreifen, nicht einmal das wie auch immer nur unzulängliche Denken des Einen durch das endliche Subjekt.

So wie ich Pater Klein kenne, hätte er den Gedanken seines Landmannes von der Mosel wohl kaum grundsätzlich widersprochen.

c) Das „Mariengeheimnis“

Vor dem bislang entfalteten Hintergrund verstehe ich auch das von Pater Klein stets ins Zentrum gerückte „Mariengeheimnis“. Seine Deutung wird vielfach kritisiert.²⁴ Darauf möchte ich an dieser Stelle nicht eingehen. Ich möchte den Gehalt des „Mariengeheimnisses“ im Sinne der monistischen Denkform so formulieren: Der Absolute vermittelt sich als Absoluter im Endlichen. „Ja auch das hl. Wort $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha$, mit dem die Schrift die Dritte Person in der Gottheit bezeichnet, wird nicht selten so gebraucht, daß wir an ein geschöpfliches Wesen denken müssen, das mit $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha$ bezeichnet wird, und dem Gläubigen wird es nicht schwer zu sehen, wer mit diesem geschaffenen $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha$ gemeint ist, das in uns wohnt und uns vom Schöpfer geschenkt ist durch Jesus Christus (...).“²⁵ Sozusagen der heiße Kern des Mariengeheimnisses besteht in dem Gedanken, daß die innere Verwiesenheit und Einheit von Gott und Mensch auch besagt, daß das Geschöpf, so wie es der Glaube an die Inkarnation ausdrückt, Gott, den Absoluten hervorbringt, in sich trägt und gebärt, d.h. in die geschichtlich-kontingente Wirklichkeit einsetzt. Dies ist nur möglich, weil Gott selbst – als der Nichtandere – in allem ermöglichend gegenwärtig ist und dem Geschöpflichen Anteil gibt an seinem Sein und Wesen. „Wie ist das möglich, daß ein Geschöpf so groß ist, fragen wir manchmal zögernd und voller Bedenken. Wir ahnen gar nicht, wie groß ein Geschöpf ist. Das Geschöpf ist Abbild des unendlichen Schöpfers. (...) Wo Gott sich mitteilt, da geschieht, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gedrungen ist: participatio divinitatis, Teilhabe an der Gottheit. Sicher participatio. Aber participatio Dei: das Geschöpf ist etwas so Gewaltiges, daß sogar noch in der verdammten Gestalt des Widersachers

²⁴ In dem Band: Gottes Wort im Kirchenjahr ist eine Rezension des Römerbriefbandes durch Barbara Hallensleben abgedruckt (S. 595ff.), die an das Verständnis des Mariengeheimnisses durch Pater Klein und dessen theologische Konsequenzen (und damit meines Erachtens indirekt auch an die monistische Denkform) kritische, bedenkenswerte Einwände heranträgt. In seiner Autobiographie „Erkämpfte Freiheit“ (München-Zürich 2002) hat auch Hans Küng diesbezüglich eher distanzierend Stellung genommen (vgl. ebd. 292f.).

²⁵ Gottes Wort im Römerbrief, aaO., 281.

der Schatten unheimlicher dämonischer Macht aufscheint, zwar sich selbst zur Ohnmacht verdammend, aber in aller Ohnmacht noch unheimlich gewaltig. Was aber ist erst jenes allumfassende Geschöpf, an das Gott all seine Weisheit und Allmacht und Liebe in überschwenglicher Fülle ausgeschüttet hat. Quae est ista...²⁶

In der *participatio dei* ist der Mensch berufen, mitzuwirken an der Gottwerdung der Welt und seiner selbst, damit Gott Alles in Allem sei. Dies ist die eigentliche Bestimmung seines geschichtlichen Menschseins. Maria ist dafür gewissermaßen das Realsymbol. Ich bin der Überzeugung, daß Pater Klein mittels des dogmatischen Traktats der Mariologie diese Einsicht von der schon wirksamen und noch ausstehenden Vollendung der Immanenz Gottes in Allem formulieren wollte.

d) „Urgrund Liebe“

Wer empfand wohl kein Unbehagen, wenn Pater Klein (rhetorisch) fragte, ob Adolf Hitler im Himmel sei? Und auch noch gemeinsam mit den Opfern, für deren Tod er verantwortlich ist! Wie können wir angesichts des unendlichen Leids, das Menschen erleben, an die Güte und Allmacht Gottes glauben? Kein glaubender Mensch bleibt von dieser Frage unberührt. Sie ist in der Perspektive des (neutralen) Wissens, des (objektiven) Verstehens nicht zu beantworten. Pater Klein war der Ansicht, daß dies jedoch „nur“ die Grenze des Verstandes ist. Der Ursprung des Bösen ist rational nicht zu erfassen. Aber auf eine Weise, die wir nicht verstehen, gehört auch all das Negative und Leidvolle dem Leben und der Liebe Gottes zu. Pater Klein machte nicht auf halbem Wege Halt mit Formulierungen, wonach Gott das Leid „zulasse“. Da war er im wahren Sinne radikal – und als Denker der All-Einheit mußte er es sein: Gott wirkt das alles. Der all-eine Geist, der alles in allem und allen ist, ist im Liebenden, Sittlichen, Guten wie auch im Massenmörder. Gottes Liebe ist so absolut und uneingeschränkt, daß sie auch den schärfsten Widerspruch noch in sich einbegreift. „Macht das alles, machte das alles der eine Geist? ‚Ja, ja, jetzt weiß ich nicht, da komm ich nicht mehr mit!‘ Ich selber auch nicht. Da bleibt mir auch der Verstand stehen, aber nur der Verstand – die Fähigkeit, mit der wir aus allem, was da geschieht, etwas rausschneiden, um es uns anzusehen, und wo wir menschlich eigentlich da immer sagen: ‚Lieber Gott, lass mich mal einen Augenblick Du sein, der liebe Gott, damit ich sehe, was Du alles vorhast mit all dem, was Du da gewirkt hast von Ewigkeit zu Ewigkeit.‘“²⁷ So sagte Pater Klein in einer kurzen Ansprache anläßlich seines achtzigjährigen Priesterjubiläums und in allen

²⁶ Ebd. 282.

²⁷ Wilhelm Klein in Rom, Bonn und Münster, aaO., 425.

Gesprächen kam er auf diese Einsicht zu sprechen. Sie markiert eine Grenze. Wir können nicht aus Gottes Perspektive den Lauf der Welt und des menschlichen Lebens beurteilen. Wir sollen aber auch nicht unsere menschlich-endliche Erkenntnisperspektive verabsolutieren und die Grenze unseres Verstandes für die absolute Grenze des überhaupt Einsehbaren halten. Das Denken und Sprechen steht in einer Raum-Zeit-Ordnung. Das Pneuma, der Geist verbindet den Menschen über alle endlichen Schranken hinweg mit dem göttlichen Geist, aus dem und in dem er ist. Darüber versagt unsere Sprache, die, um sich klar und verständlich artikulieren zu können, die Dinge trennen und sondern muß. Die scientia intuitiva als eine alternative Erkenntnis- und Begriffsform „weiß“ (wie immer unzulänglich) um den Zusammenfall der Gegensätze im einen Göttlichen Grund.

Pater Klein schenkte mir einmal ein Blatt mit einem Text des Philosophen und Theologen Raimundus Lullus (1233-1316):

Urgrund Liebe

Man fragte den Liebenden, woher er wäre.

Er antwortete: Von der Liebe.

Wem gehörst du? – Der Liebe.

Wer hat dich erzeugt? – Liebe.

Wo wurdest du geboren? – In Liebe.

Wer hat dich ernährt? – Liebe.

Von was lebst du? – Von Liebe.

Was ist dein Name? – Liebe.

Woher kommst du? – Von der Liebe.

Wohin gehst du? – Zu der Liebe.

Wo bist du? – In der Liebe.

Hast du etwas anderes als Liebe?

Ja, Schuld und Unrecht gegen meinen Geliebten.

Gibt es Verzeihung in deinem Geliebten?

Der Liebende antwortete, daß in seinem Geliebten

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wohnten

und daß daher seine Herberge

zwischen Furcht und Hoffnung liege.

Diese Einsicht zu vergegenwärtigen, ist – so meine ich – die Wirkungsgeschichte Pater Kleins.