

Was meint „Panentheismus“? – Umriss-Skizze einer Denkform

© Raimund Litz

Von der Gottheit (dem Göttlichen) oder gar *über* sie zu sprechen, unterliegt dem grundsätzlichen Verdacht unangemessener Versachlichung und Verdinglichung. Die grammatische Struktur unserer Sprache, insbesondere die Aussageform der Subjekt-Prädikat-Verbindung, legt über das gewöhnliche und (scheinbar) selbstverständliche Alltagsverstehen einen Schleier vordergründiger Begreifbarkeit. Dieser kann jedoch ebenso als eine subtile Form der Ver-Stellung wahrgenommen werden. In seiner Ausdrucks- und Vermittlungsfunktion konstituiert sich im Sprachgebrauch zwar ein grundlegender Wirklichkeitsbezug. Schon eine schlichte sinnliche Wahrnehmung wäre ohne diese Funktionen konturlos und unpräzise. In der Präsentation ungegenständlich gegebener Gehalte mittels begrifflicher Aussageweisen, die etwa in Form eines Urteils ausgedrückt werden („X ist P“), wird eine „Sache“ oder ein „Gegenstand“ als ein irgendwie „Bestimmtes“ erfasst, erkannt und als existierend behauptet. Darin vollzieht sich im jeweiligen Sprachgeschehen auch die Erschließung einer Welt. In diesem Vollzug *mitgegeben* ist das Bewusstsein der Wirklichkeitsbegegnung und Wahrheitsfähigkeit des erkennenden und sprechenden Subjekts selbst.

Es ist aber wohl naiv zu meinen, mittels eines bloß konventionellen sprachlichen Ausdrucks oder Begriffs die in Rede stehende Sache in vollständiger Entsprechung zu ihrem wirklichen „Seinsgehalt“ auszusagen und zu erfassen. Denn ein solcher Gehalt ist auf dieser Ebene natürlich ebenfalls ein begrifflich-sprachliches Konstrukt. Dies gilt naturgemäß für jegliche Form der „Gott-Rede“, in der dem als „Subjekt“ fungierenden Ausdruck „Gott“ bestimmte „Prädikate“ zu- oder abgesprochen werden. Hinter solchen Aussagen steht zwar zugegebenermaßen das Bemühen, alle endlichen Begleitvorstellungen in den Begriffen und Auffassungen von Gott weitgehend fernzuhalten. Das dabei zu wenig bedachte Problem ist aber folgendes: Die (alltäglich verwendeten) Aussagen und Prädikate unserer Sprache können in unserer Beschreibung von Dingen, Personen, Ereignissen usw. sinnvoll und zweckmäßig gebraucht werden. Wie aber sind sie auf das Sein Gottes gerade dadurch und so zu beziehen, dass sich damit dann auch erkennbar ihr spezifischer Bedeutungsgehalt im Hinblick auf die gegenüber der (alltäglichen) Realität so ganz und gar andersartige Wirklichkeit des Göttlichen grundlegend umwandelt? Was bedeutet also die Aussage „Gott ist gut“, wenn wir den Ausdruck auf so verschiedene Realitäten wie „gutes Essen“, eine „gute Medizin“, ein „guter Soldat“ etc. gleichermaßen anwenden?

Zudem wird auf dieser begrifflich-beschreibenden Aussage-Ebene der Eindruck erweckt, als wisse man damit auch sehr genau Sachhaltiges über das entsprechende „göttliche“ Satzsubjekt. Daraus werden dann weitreichende systematische Folgerungen gezogen. Deren erkenntnismäßige Rechtfertigung bleibt dabei aber vielfach ausgeblendet oder soll sich in den Gewohnheiten und Sprachspielen der theologischen Diskurse gewissermaßen selbsterklärend einstellen. Es sei keineswegs in Abrede gestellt, dass „Gott-Rede“ sinnvoll und notwendig ist. Mir scheint, als seien ihre möglichen Missverständnisse unter den quasi-ontologischen Vorgaben unserer Alltags- und Wissenschafts-Rede auch kaum zu vermeiden. Aber dann ist es ebenso notwendig, die faktische Unzulänglichkeit dieser Rede zu thematisieren und mögliche Alternativen in Blick zu nehmen.

Hat man also dieses grundsätzliche Problem – entgegen der machtvoll eingewohnten Logik des Subjekt-Prädikat-Modells unserer Sprache – vor Augen, verschwimmt

damit die Ausdruckskraft eines Sprachgeschehens in der unaufhebbaren Vieldeutigkeit der in ihm verwendeten Worte und Begriffe. Somit ist auch der darin aufscheinende Wirklichkeitsgehalt einem letzten und vollständigen Begreifen entzogen oder zumindest unklar und zweifelhaft. Das Wissen allerdings um diese innere Grenze sprachlich vermittelter Wirklichkeitskonstitution ist selbst eine nicht hoch genug einzuschätzende positive Erkenntnis. Offenbart sich in ihr doch eine sich aus dem begrifflichen Unzulänglichkeits- und Differenzerleben herausbildende Intuition um einen möglichen übergreifenden Zusammenhang von „Wirklichkeit“ als Inbegriff erfüllt gedachter Einheit von (konkretem) Sein und (sprachlichem) Ausdruck. Dadurch ist auch das zumeist unthematische und nachträgliche Wissen um jene dem Wissen zugängliche Unterscheidungsmöglichkeit konstituiert.

Was hier zum Ausdruck kommt und also jenen Schleier bloß vermeintlicher Kohärenz aufzuheben vermag, ist das, was der russische Religionsphilosoph Simon L. Frank (1877-1950), in Anlehnung an den neuplatonischen Denker Plotin, „lebendiges Wissen“ bzw. ein „verstehendes Erleben“ nennt.¹ Es ist das in der Gegenstandserkenntnis eines denkenden Geistes sich implizit vermittelnde Vor-Verständnis und Wissen um das Sein als solches.² In dieser Wissensform zeigt sich alles Gegenständliche, Gegebene, zu Erkennende als ermöglicht und verbunden unter der Idee der unbedingten Einheit der Wirklichkeit. In der geistigen Selbstbezüglichkeit des erkennenden Subjekts wird diese ursprüngliche Einheit auch als wirklich gewusst und erfahren. In diesem Sinne ist das lebendige Wissen „transzendentale Erfahrung“, als das anlässlich jeder Gegenstandserkenntnis mitgegebene Bewusstsein des erkennenden Subjekts in seinem Ausgriff auf die Wirklichkeit – und damit auf die göttliche Dimension – im Ganzen.³

¹ Vgl. Frank, Simon: Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Mit einer Einführung der Herausgeber und einem Vorwort von Nelly Motrošilova, Freiburg/München 2000, besonders Kapitel XII: Das konkrete Sein und das lebendige Wissen.

² Dies auch im Sinne Heideggers: „Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*“ Die Randbemerkung Heideggers in seinem „Hüttenexemplar“ präzisiert: „Das In-der-Welt-Sein schließt in sich den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis.“ In: Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 19. Auflage, Tübingen 2006. Hier 12. Vgl. dazu auch Haeffner, Gerd: Heidegger über die Grundsätze des Denkens, in: Theologie und Philosophie 84 (2009). 24-42.

³ Dazu erhelltend Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1984. 31f.: „Das subjektive, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die *transzendentale Erfahrung*. Sie ist eine *Erfahrung*, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird *transzendentale Erfahrung* genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht. Die transzendentale Erfahrung ist Erfahrung der *Transzendenz*, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist. (...) Wenn man sich die Eigenart dieser transzentalen Erfahrung klarmacht, die als solche nie in ihrem Eigenen selbst, sondern nur durch einen abstrakten Begriff von ihr gegenständlich vorgestellt werden kann; wenn man sich deutlich macht, daß diese transzendentale Erfahrung nicht dadurch konstituiert wird, daß man von ihr redet; wenn man sich klarmacht, daß man von ihr reden muß, weil sie immer schon da ist, aber darum auch dauernd übersehen werden kann; wenn man sich verdeutlicht, daß sie nie von sich aus den Reiz der Neuheit eines unerwartet begegnenden Gegenstandes haben kann, dann versteht man die Schwierigkeit des Unternehmens, dem wir uns widmen: Wir können von dem Woraufhin dieser transzentalen Erfahrung auch nur wieder indirekt reden.“

Der Philosoph René Descartes hat bekanntlich in der Selbsterfassung des denkenden Bewusstseins eine irrtumssimmune und *unbedingte* Evidenz aufgewiesen, die jegliches Wissen um Sachverhalte umgreift und ermöglicht. Denn lässt sich auch an allem empirischen Wissensgehalt sowie jedem Bewusstseinsinhalt prinzipiell zweifeln, so ist eben im unhintergehbaren Bewusstsein seiner selbst jene Instanz zu erfahren, die sich allem Zweifel entzieht, da dieses auch noch die Bedingung für den Vollzug des Zweifels ist. Im Sinne der Idee lebendigen Wissens erläutert Simon Frank hierzu: „Annähernd und mit den gewohnten, aus dem Bereich des gegenständlichen Wissens entlehnten Begriffen, kann man sagen, daß das Ich, das sich selbst im Faktum des Denkens oder als dessen Träger erkennt, eine Realität ist, in der das ‚Objekt‘ mit dem ‚Subjekt‘ zusammenfällt. Doch eine derartige Formulierung drückt noch nicht das primäre, wesentlichere Moment dessen aus, was sich hier erschließt. Nach ihrer primären Eigentümlichkeit ist dies eine Realität, die uns überhaupt nicht als Objekt, auf welches das Denken gerichtet wäre, *gegenübersteht*, nicht etwas, dem wir von außen her begegnen. Wir ‚haben‘ sie in jener ganz besonderen Weise, daß wir selbst *sind*, was wir haben. Es ist dies eine Realität, die sich *durch sich selbst erschließt*, die sich nicht dadurch erschließt, daß ein anderer auf sie blickt, sondern kraft dessen, daß ihr Sein selbst ein unmittelbares *Sein-für-sich, Selbstdurchsichtigkeit* ist. Mit anderen Worten, diese Realität erschließt sich uns in der (...) Weise des *lebendigen Wissens*.“⁴

Die dem menschlichen Denken, Fühlen, Erleben und Handeln vorgängige und von ihm nicht in einem autarken Konstitutionsakt hervorgebrachte Dimension der Unbedingtheit äußert sich demnach reflexiv als „transzendentale Erfahrung“. Diese hier in Ansatz gebrachte „Erkenntnismetaphysik“ ist, als unbedingtes Moment der Selbsterfahrung, die subjekttheoretische Ausgangskonstellation reflektierter Gott-Rede. Sie ist damit weiter auch die Basisintuition dessen, was nach meinem Verständnis – und unter weiteren erforderlichen Systematisierungen – als „Monismus“ bzw. „Panentheismus“ zu bezeichnen ist.

Was ist damit näherhin gemeint? Der „Panentheismus“ denkt und bekennt die Gottheit als das „Nicht-Andere“ (Nicolaus Cusanus) im Sinne reiner Selbst-Identität und Einheit, und als das dem Seienden gegenüber Nicht-Andere, d.h. ihm immanent als gründende *Einheit* mit dem *Anderen seiner selbst*.

Das Potential und die Gefährdung dieses spekulativen Denkens zeigen sich in der Anwendung auf eine begriffliche Annäherung an den Gottesgedanken. Wird die Gottheit gedacht als der absolute Einheits- und Seinsgrund von allem, ist sie in den Worten des Nikolaus Cusanus wirklich das „Nicht-Andere“,⁵ 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“. Das Absolute, mit sich als Definition seiner selbst Identische, ist *als* eben dieses Absolute Grund für die Differenz der Seienden untereinander. Dennoch ist das Nicht-Andere *in* einem Anderen nicht ein Anderes als *es selbst*. Es ist und bleibt es selbst, auch wenn es in Allem auf differente Weise *erscheint*. Obgleich alles in allem, bleibt es also nur dann

⁴ Frank, Simon: Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Mit einer Einleitung von Peter Ehlen. Freiburg/München 2004. 142.

⁵ Vgl. hierzu seine Schrift: Vom Nichtanderen. Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von P. Wilpert (= Philosophische Bibliothek Bd. 232) Hamburg 1987. Dazu auch Werner Beierwaltes, Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge Geisteswissenschaften, G 220, Opladen 1977.

es selbst, wenn es *nichts* von Allem, also nichts Einzelnes, Bestimmtes oder nicht Etwas als *dieses selbst ist*.

Diese scheinbar paradoxen Gedanken muss man zusammen denken: Das Nicht-Andere steht zu nichts im Verhältnis der Andersheit, es ist also identisch mit allem. Aber in dieser Identität ist es auf höchste und vollkommenste Weise es selbst und damit unendlich verschieden von allem anderen.

Der schon erwähnte russische Philosoph Simon L. Frank drückt diesen Gedanken – in deutlichem Anschluss an Nicolaus Cusanus – folgendermaßen aus: „Da die Gottheit als Urgrund alles Seiende sowohl wesensmäßig als auch real übertrifft und sein Wesen nur so ausdrückbar ist, daß sogar die Gegensätze im Bereich der ursprünglichsten und tiefsten kategorialen Seinsformen zusammenfallen, so muß sie uns zunächst als etwas von allem anderen, Denkbaren, Gewohnten, Erkennbaren und Bekannten *völlig Verschiedenes* erscheinen, als etwas ‚ganz anderes‘. Dieses Moment der Empfindung der ‚völligen Andersartigkeit‘ der Gottheit muß in jeder religiösen Erfahrung vorhanden sein, sonst wäre sie nicht religiöse Erfahrung. [...] Wollen wir die Gottheit adäquat als etwas ‚ganz anderes als alles übrige‘ bestimmen, so muß die ‚Andersheit‘ *selber dabei eine ganz andere als die gewöhnliche sein*. Auf jeden Fall ist es nicht die ‚Andersheit‘, welche *im Gegensatz* zur Identität, Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit gedacht wird. [...] Die Gottheit ist im Vergleich mit allem übrigen und in Beziehung zu ihm gerade *deshalb* etwas wirklich ‚ganz anderes‘, weil sie sich *über den* alles übrige umfassenden *Gegensatz zwischen ‚Andersheit‘ und ‚Nichtandersheit‘* erhebt. [...] Aus der Transnationalität der Beziehung (der Gottheit zu allem anderen) folgt, daß hier die *tiefste und radikalste Andersheit mit der tiefsten, innerlichsten Verwandtschaft oder Ähnlichkeit* zusammengehen. Deshalb *ähnelt der Gottheit alles übrige in irgendeinem Sinne*, auch wenn die Gottheit mit nichts anderem vergleichbar oder ihm ähnlich ist.“⁶

Die Grund-These ist: Um das Göttliche (Absolute) zu denken, muss man es erfahren haben. Die Bedingung der Möglichkeit eines wahrheitsfähigen Denkens des Absoluten ist die transzendentale Erfahrung von Unbedingtheit. Diese ist aber gebunden an ihre erst nachträgliche Reflexion im Modus vieldeutiger und damit missverständlicher Ausdrucksweisen. Das Wissen um deren Unangemessenheit setzt gleichwohl ein Potential rechtfertigbarer Begriffsformen frei, die sich als wie auch immer begrenzte Artikulationen jener Erfahrung ausweisen und bewahrheiten lassen. Ich gehe davon aus, dass diese hier nur im Eilschritt entwickelte Form „lebendigen Wissens“ die angemessene Weise philosophisch-theologischer Gott-Rede ist. Ist nunmehr die im „Panentheismus“ artikulierte Intuition einer Differenz-*Einheit* von Göttlichem und Menschlichem, also der ursprünglichen und immanente Bezug des Absoluten zum Endlichen, gedanklich unabweisbar geworden, so stellt sich damit umso dringlicher die Frage nach der spezifischen Art und Weise dieses Verhältnisses: etwa im Sinne fundamentaler und letztlich unüberbrückbarer (ontologischer) Differenz trotz gnadenhaft-geschichtlich initierter Bezugsformen, oder als wirkliche Differenz-*Einheit*, deren Unterschied durch Un-Unterschiedenheit⁷ konstituiert ist.

⁶ Frank, Simon L., *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Freiburg/München 1995, 355-358.

⁷ Vgl. hierzu Beierwaltes, Werner: Unterschied durch Un-Unterschiedenheit. Meister Eckart. In: Ders.: *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980. 97-104.

Im Blick auf das Leben und Wirken von Pater Wilhelm Klein SJ sind deutliche Spuren dieser Denkform zu erkennen. Diese in ein Verstehen zu über-setzen, das auch den Gott-Suchenden unserer Gegenwart auf- und einzuleuchten vermag, bleibt ein wesentliches systematisches Anliegen in der Erschließung der Denkspuren dieses Lehr- und Lebemeisters.