

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Markus Enders (ed.), *Immanenz und Einheit. Internationales Forschungskolloquium zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Enders, Markus

„Immanenz und Transzendenz einer absoluten Einheit im Raum der abendländischen Metaphysik“

in: Markus Enders (ed.), *Immanenz und Einheit. Internationales Forschungskolloquium zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, pp. 3–19

Leiden, Boston: Brill 2015 (Studies on the Interaction of Art, Thought and Power 7)

URL: https://doi.org/10.1163/9789004288638_002

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der Markus Enders (Hg.), *Immanenz und Einheit. Internationales Forschungskolloquium zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Enders, Markus

„Immanenz und Transzendenz einer absoluten Einheit im Raum der abendländischen Metaphysik“

in: Markus Enders (Hg.), *Immanenz und Einheit. Internationales Forschungskolloquium zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, S. 3–19

Leiden, Boston: Brill 2015 (Studies on the Interaction of Art, Thought and Power 7)

URL: https://doi.org/10.1163/9789004288638_002

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Markus Enders

Immanenz und Transzendenz einer absoluten Einheit im Raum der abendländischen Metaphysik

Abstract

This article elaborates that an absolute unity at the same time is both: transcendent beyond the finite world and because of its essential infinity and omnipresence immanent in it. According to the henological and the ontological-noological model of ancient and medieval metaphysics in occidental thinking the relationship between the simple and unique supreme being and the world of plurality and mutability can be described as pantheistic: The created world is in god that means: it is encompassed and preserved by god. With reference to this model of thinking there is given an immanence of the finite world in god but not an immanence of god in the finite world which therefore is an improper way of speaking. The first philosopher in modern thinking who explicitly speaks of an immanence of god in the entities of the finite world is Spinoza: According to him God is the universally immanent cause of the finite beings. A rather radical contemporary representative of this model of an immanent unity is Michel Henry because he denies the world-transcendence of the unity of what he calls the absolute life. This blessed and gorgeous life becomes available for man only by the passibility of one's own will.

1 Einleitung

Wir ehren mit diesem Kolloquium Rolf Kühn als den besten deutschsprachigen Kenner, Interpreten und kongenialen Fortentwickler und Weiterdenker der radikalen Lebensphänomenologie von Michel Henry. Dieses, neuhochdeutsch gesprochen, Alleinstellungsmerkmal unseres Jubilars können andere Beiträger fachlich ungleich besser würdigen als ich. Deshalb überlasse ich diesen Part meinen hierzu berufeneren Kollegen und beschränke mich in meinem Beitrag zum Thema dieses Kolloquiums auf jene disziplinäre Perspektive, die mir trotz der Gunst meiner schon mehrjährigen und für mich ungemein bereichernden Lehrjahre in der radikalen Lebensphänomenologie unter der meisterlichen Führung von Rolf Kühn zugegebenermaßen immer noch vertrauter ist, nämlich diejenige der traditionellen, der sogenannten klassischen Metaphysik. Doch auch hier,

im Bereich des metaphysischen Denkens, überschreitet der inhaltliche Anspruch meines Vortragsthemas bei weitem sowohl meine fachlichen Kenntnisse als auch den diesem Beitrag gesetzten Rahmen. Daher werde ich im Folgenden nur einige Grundzüge zu diesem Thema entfalten können und auch das nur in exemplarischer Form.

2 Die Transzendenz einer absoluten Einheit nach dem henologischen und nach dem ontologisch-noologischen Modell der metaphysischen Prinzipientheorie im abendländischen Denken

Die Transzendenz im Sinne einer Verborgenheit und Erhabenheit der absoluten bzw. vollkommenen Einheit eines ersten Prinzips aller Wirklichkeit für und über die Reichweite der Erkenntnisvermögen des endlichen Intellekts hinaus ist ein fester doktrinaler Bestandteil sowohl der henologischen als auch der ontologischen Tradition der metaphysischen Prinzipientheorie im abendländischen Denken. Mit anderen, einfacheren Worten: Es gibt im Wesentlichen zwei miteinander sachlich, teilweise auch geschichtlich konkurrierende Traditionen einer metaphysischen Prinzipientheorie im abendländischen Denken. Eine einheitsmetaphysische bzw. henologische Tradition, die systematische Gründe dafür entwickelt hat, dass das erste Prinzip aller Wirklichkeit eine seins- und geisttranszendente Einheit bzw. Einfachheit sei, die nicht nur welttranszendent und transzendent gegenüber dem endlichen Bewusstsein, sondern darüber hinaus auch transzendent zu jeder möglichen Form von Differenz und Rationalität und damit auch transzendent sei sogar zum vollkommenen Sein und zum absoluten, alleinheitlichen Denken. Diese absolute, sachlich nicht mehr steigerungsfähige Transzendenz des Einen wird im abendländischen Denken erstmals vertreten von der Einheitsmetaphysik Platons und einiger Repräsentanten der von ihm begründeten Philosophenschule der Alten Akademie wie etwa Speusipp, seinem Neffen und Nachfolger in der Leitung der Akademie, und in der Spätantike vor allem vom philosophischen Neuplatonismus eines Plotin, Proklos, Jamblich und Damaskios, um nur dessen wichtigste Repräsentanten zu nennen¹.

¹ Zu diesem henologischen Typ absoluter Transzendenz vgl. Werner Beierwaltes: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985; Jens Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin* (= *Beiträge zur Altertumskunde* 9), Stuttgart 1992, ²2006; Jens Halfwassen: „Philosophie als Transzendieren. Der Aufstieg zum höchsten Prinzip bei Platon und Plotin“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), S. 29–42; Jens Halfwassen: „Philosophie und Transzendenz – Plotin und der Neuplatonismus“, in: *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte* (2002), S. 115–136; Jens Halfwassen: „Platons Metaphysik des Einen“, in: Marcel van Ackeren (Hrsg.): *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt 2004, S. 263–278; Jens Halfwassen: „Proklos über die Transzendenz des Einen bei Platon“, in: Matthias Perkams/Rosa Maria Piccione (Hrsg.): *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.–20. September 2003*, Leiden/Boston 2006, S. 363–383; Jens Halfwassen: „Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus“, in: Hans Gebhardt/Helmuth Kiesel (Hrsg.): *Weltbilder*, Heidelberg 2004, S. 263–283; Jens Halfwassen: Art „Transzendenz, Transzendieren, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel u. a. 2007, Spp. 1442–1447.

Dieser henologischen oder einheitsmetaphysischen Tradition in der Bestimmung des ersten Prinzips aller Wirklichkeit steht schon seit Xenokrates, dem Nachfolger Speusipps in der Leitung der Alten Akademie, eine sachlich und teilweise auch geschichtlich als „ontologisch“ oder auch als „noologisch“ charakterisierbare Tradition gegenüber, die das erste Prinzip als vollkommenes Sein und folglich als absoluten Geist bestimmt, der mit den als Form- und Exemplarursachen aller sinnlich wahrnehmbaren und mathematischen Entitäten wirkenden Ideen das geistige Weltmodell als seine ihm eigenen Gedanken in sich trägt. Diese in der griechischen Antike insbesondere vom sog. Mittleren Platonismus sowie – mit Ausnahme der Theorie des mundus archetypus – auch von Aristoteles und seinen Kommentatoren, und dann vor allem vom christlichen Denken vertretene Tradition vertritt eine gegenüber der henologischen Tradition etwas schwächere, abgeleitete Form von Transzendenz seines ersten metaphysischen Prinzips, weil dieses nicht auch seins- und geisttranszendent ist². Das christliche Denken integriert jedoch das Transzendenz-Verständnis der henologischen Tradition in seine ontologisch-noologische Prinzipientheorie, insofern es die absolute Transzendenz des vollkommen einfachen Wesens Gottes mit dessen vollkommenem Geist-Sein in ein- und dieselbe Wirklichkeitsstufe hinein synthetisiert³. Denn im trinitarischen Gott des Christentums ist sowohl die absolute Transzendenz eines vollkommen einfachen Wesens als auch die sachlich nächst niedrigere bzw. geringere Transzendenzstufe eines vollkommenen Seins als absoluter, dreifaltiger Geist Wirklichkeit. Die Transzendenz einer absoluten Einheit ist somit auch im christlichen Denken gewahrt, und zwar auch in ihrer größtmöglichen, unübertrefflichen Gestalt.

3 (Welt-)Transzendenz und (Welt-)Immanenz einer unendlichen Einheit

Weil nun aber eine absolute Einheit, wie bereits Platon in der ersten Hypothese seines Dialogs *Parmenides* und später etwa Plotin und Proklos immer wieder gezeigt haben, unbegrenzt sein muss, um vollkommen einfach sein zu können – denn wäre sie begrenzt, besäße sie Anfang und Ende und wäre damit nicht mehr vollkommen einfach, sondern mindestens eine Zweiheit⁴ –, kann das erste, wesenhaft einfache Prinzip nicht

² Zu Xenokrates vgl. Hans Joachim Kramer: „Die Ältere Akademie“, in: Hellmut Flashar (Hrsg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begr. von Friedrich Ueberweg, Basel/Stuttgart 1983, S. 58–63 (siehe auch die hier angegebene Sekundärliteratur); zur philosophischen Theologie des sog. Mittleren Platonismus vgl. Hans Joachim Kramer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, ²1967, S. 63–126; zur Theologie des Aristoteles vgl. John Dudley: *Gott und Theoria bei Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1982; Markus Enders: Art. „Theos“, in: Christoph Horn/Christof Rapp (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, ²2008, S. 438–443, insb. S. 440–442.

³ Vgl. hierzu Markus Enders: Art. „Gott“, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Freiburg i. Br./München 2011, Spp. 1082–1103, hier: Spp. 1089–1092.

⁴ Vgl. Platonis Opera: *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet*, Tomus II, Oxford 1979, 137d7 f.; zur Unendlichkeit des Einen bei Speusipp vgl. Jens Halfwassen: „Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74 (1992), S. 43–73; zu Plotin vgl. *Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen*

nur unübertrefflich transzendent zu allem anderen sein, d. h. wesenhaft unendlich verschieden von diesem und unendlich größer als dieses; sondern es muss in seiner Unbegrenztheit zugleich auch allem anderen unübertrefflich nahe und gegenwärtig sein⁵. Ja es muss sogar in Bezug auf die menschliche Geistseele als demjenigen Wesen, das in seiner Natur *capax Dei*, d. h. empfänglich und aufnahmefähig ist für dieses Prinzip selbst, näher sein als diese sich selbst nahe sein kann; es muss gerade auf Grund seiner unendlichen Einheit nicht nur, wie Augustinus an einer berühmt gewordenen Stelle seiner *Confessiones* sagt, das Höchste, sondern auch das Innerste unserer Geistseele und damit, um nochmals mit Augustinus zu sprechen, uns innerlicher sein als wir uns selbst sind⁶. Mit anderen, einfachen Worten: Gerade auf Grund der unendlichen Einheit seines Wesens muss Gott der Welt gegenüber nicht nur unübertrefflich transzendent, sondern ihr auch in ebenso unübertrefflicher Weise immanent sein. Diese prinzipientheoretische Einsicht einer gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz des metaphysischen Prinzips in seinem Verhältnis zur Welt ist im abendländischen Denken jedoch bis in die Neuzeit hinein auffallenderweise gerade nicht mit dem Terminus einer Welt-„Immanenz“ dieses Prinzips bezeichnet worden⁷, während die Transzendenz des Einen, des Guten bzw., in religiöser Sprache, Gottes gegenüber der Welt der erscheinenden Vielheit eine unheimlich reiche Begriffsgeschichte vom Anfang des metaphysischen Denkens bis in das 20. Jahrhundert und auch noch bis zur Gegenwart hin aufweist⁸. Worin liegt dieser auffällige begriffsgeschichtliche Befund sachlich begründet? Weshalb hat die klassische metaphysische Tradition des abendländischen Denkens die Ausdrucksweise einer Immanenz Gottes in der Welt weitgehend unterlassen bzw. gemieden – von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf die wir zumindest exemplarisch noch hinweisen mochten?

fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler, Bd. 1–6, Darmstadt 1956–1971 (*Enn.*), VI 7, 32; VI 8, 20, VI 31–39; VI 9, 6, 1–13; zur Unendlichkeit des Einen als dessen unbegrenzte Wirkmacht bei Plotin vgl. Leo Sweeney: „Divine Infinity“, in: *Greek and Medieval Thought*, New York u. a. 1992, S. 167–222 (Infinity in Plotinus); zur Unendlichkeit des Einen an ihm selbst vgl. Thomas Bohm: *Theorie – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa* (= *Supplements to Vigiliae Christianae* 35), Leiden u. a. 1996, S. 164–170, insb. S. 169: „Weil es (sc. das Eine) alles durch seine Mächtigkeit hervorbringen kann, diese wiederum hinsichtlich des Hervorbringens unendlich ist, ist das Eine selbst als *ἄπειρον* zu betrachten, da die *δύναμις* selbst nicht als ein Zweites ‚neben‘ dem Einen gedacht werden kann.“ Zur Unendlichkeit des Einen bei Proklos vgl. Sweeney: „Divine Infinity“, S. 257–285.

⁵ Vgl. hierzu Markus Enders: „Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters“, in: Markus Enders: *Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt* (= *Boethiana* 86), Hamburg 2009, S. 19–49; Enders: „Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes“, in: Enders: *Begriff der Unendlichkeit*, S. 51–67.

⁶ Vgl. Augustinus: *Confessiones. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart*, München 41980, *Liber* III, 6, 11.

⁷ Vgl. hierzu Ludger Oeing-Hanhoff: Art. „Immanent, Immanenz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Darmstadt 1976, Spp. 221–237.

⁸ Hierzu vgl. Jens Halfwassen/Markus Enders: Art. „Transzendent, Transzendenz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, Spp. 1447–1455.

4 Die Bedeutung der pantheistischen Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt in der klassischen Metaphysik

Die gesuchte Antwort auf diese Frage können wir jenen Texten der metaphysischen Tradition des abendländischen Denkens entnehmen, die am umfangreichsten von der diesbezüglich wegweisenden Studie von Klaus Kremer „Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge‘ in Gott“ gesammelt, geordnet und interpretiert worden sind⁹: Weil das metaphysische Denken im Abendland das Sein von etwas in einem Anderen, sein Innewohnen und Innebleiben in diesem Anderen nahezu durchgängig als sein Hervorgebracht- und Erhaltenwerden von diesem Anderen und damit im Sinne einer seinsmäßigen Abhängigkeit von ihm bestimmt und versteht, konnte es diese so verstandene Immanenz gerade nicht von dem metaphysischen Prinzip selbst aussagen, sondern musste diese vielmehr von seinen Prinzipiaten präzisieren, d. h. von einer Immanenz, einem Innesein der Welt in Gott, nicht jedoch von einer Immanenz Gottes in der Welt sprechen¹⁰.

Diese Relation zwischen Gott bzw. metaphysischem Prinzip und Welt wird, wie Klaus Kremers Studie magistral gezeigt hat, von dieser Tradition auch mit den Termini des Enthaltens und Umfassens zum Ausdruck gebracht¹¹: Dabei enthält Gott nach der Überzeugung des Mainstreams des metaphysischen Denkens im Abendland in sich selbst nicht nur die ideellen Form- oder Exemplarursachen aller weltlichen, raumzeitlich existierenden Entitäten als seine eigenen Gedanken, sondern diese Entitäten auch in ihrer kreatürlichen, mithin weltlichen Seinsweise, und zwar unter Vermeidung eines kruden Pantheismus, der Gott und Welt schlechthin miteinander identifizieren wurde¹². Vielmehr nimmt die metaphysische Tradition im Abendland eine pantheistische Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt vor, nach der die ideelle und die reale Welt in Gott, nicht aber Gott in der realen Welt ist. Doch wie können wir diese pantheistische Verhältnisbestimmung angemessen verstehen und dabei ihr pantheistisches Missverständnis vermeiden?

Nach dem schon von den Neuplatonikern Jamblich, Proklos und Ammonios und dann vor allem von Boethius axiomatisch formulierten und von Thomas von Aquin und nach ihm von vielen anderen bestätigten ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundsatz ist die Seins- und Erkenntnisweise dessen, was sich in einem anderen befin-

⁹ Vgl. Klaus Kremer: *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge‘ in Gott*, Stuttgart u. a. 1969.

¹⁰ Hierzu vgl. Kremer: *Gott und Welt*, S. 44–52, S. 94–06, insb. S. 95: „Wollen wir daher die hier sichtbar gewordene Tradition adäquat darstellen, dann ist zu formulieren: *Gott ist transzendent! Die Welt ist immanent! Gott ist transzendent*, weil er seinsmäßig etwas Anderes und Höheres als die Welt ist. Er ist etwas qualitativ anderes als die Welt, alles Weltliche durch sein Sein und Wesen überragend. [...] *Die Welt ist immanent*, weil sie seinsmäßig etwas Anderes und Niederes als Gott und darum in Gott ist. [...] *Denn die Transzendenz ist das Proprium Gottes, die Immanenz dagegen das Proprium der Kreatur*. Transzendent ist der Grund, immanent das Gegründete, transzendent das ens a se, immanent das ens ab alio, transzendent das Urbild, immanent das Abbild.“

¹¹ Vgl. hierzu Kremer: *Gott und Welt*, S. 58 ff.

¹² Zum Enthaltensein der Ideen bzw. Exemplarursachen der raumzeitlich existierenden Entitäten in Gott vgl. Kremer: *Gott und Welt*, S. 11–25; zum Enthaltensein der weltlich-kreatürlichen Seinsweise dieser Entitäten in Gott vgl. Kremer: *Gott und Welt*, S. 27–52.

det, identisch mit derjenigen dessen, in dem es sich befindet¹³. In Anwendung auf das Gott-Welt-Verhältnis bedeutet dies: Sowohl die vollkommene Seinsweise der Geschöpfe als ihr form- bzw. exemplarursächliches, ideelles Sein als auch ihre reale, kreatürliche, raum-zeitliche Seinsweise befinden sich in Gott in einem mit dessen Sein identischen Seinsmodus. Da Gott in seiner Unübertrefflichkeit reiner, absoluter Geist ist, müssen die Geschöpfe und ihre geistigen Gründe daher als Gottes eigene Gedanken in Gott selbst wirklich sein. Dabei darf die räumliche Konnotation dieses In-Seins der Geschöpfe in Gott nicht in einem lokalen Sinne missverstanden werden, d. h.: Die Immanenz der Welt in Gott ist keine räumliche, Gott ist nicht im lokalen Sinne dieses Wortes der „Ort“ der Welt¹⁴. Er ist ihr „Ort“ vielmehr ausschließlich im Sinne ihres sie kreativ, konstitutiv und finalursächlich bestimmenden Prinzips, von dem die Welt daher in ihrer Entstehung, in ihrem Bestand und in ihrem Bewegungs- und Entwicklungsziel und damit in allen drei sie fundamental normierenden Hinsichten gänzlich abhängig ist¹⁵. In genau diesem und nur in diesem metaphysischen Sinne ist die Welt in Gott, ist das Verhältnis Gottes zur Welt als ein pantheistisches zu verstehen.

5 Zum uneigentlichen Charakter der sprachlichen Ausdrucksweise eines Seins und Handelns Gottes „in der Welt“

Wenn daher Immanenz in einem Anderen eine seinsmäßige Abhängigkeit von diesem Anderen einschließt, ist dann nicht die Rede- und Ausdrucksweise von einer Immanenz Gottes in der Welt schlichtweg irrig und falsch? Sollten wir es dann nicht vielmehr vermeiden, von einem Sein und Handeln Gottes in der Welt zu sprechen? Aber steht diese metaphysische Einsicht nicht quer zum christlichen Offenbarungsglauben, der ein geschichtsmächtiges Handeln Gottes in der Welt bezeugt?

Hier müssen wir uns vor der Suggestionskraft sprachlicher Ausdrucksweisen hüten. Für religiöse Menschen, die sich zu einer Offenbarungsreligion bekennen, handelt Gott in ihrer Lebensgeschichte und daher in ihrer Welt. Diese alltagssprachliche Ausdrucksweise des menschlichen Verstandesdenkens spricht über Gottes Wirken auf Anderes allerdings wie über ein rein weltliches Ereignis und bringt es daher auch in den auf endliche Größen bezogenen Kategorien des menschlichen Verstandes zum Ausdruck. Die Metaphysik jedoch zeigt uns, dass es sich dabei um eine uneigentliche, Gott genau genommen unangemessene sprachliche Ausdrucksweise handelt, weil sie Gott und sein

¹³ Zu der erkenntnistheoretischen Fassung dieses Grundsatzes im philosophischen Neuplatonismus und bei Boethius, nach der sich die Form der Erkenntnis eines Gegenstandes nicht nach dessen Verfasstheit, sondern nach dem Vermögen des Erkenntnissubjekts richtet, vgl. Markus Enders: *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)* (= *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 64), Leiden u. a. 1999, S. 437, insbes. Anm. 474.

¹⁴ Vgl. hierzu Kremer: *Gott und Welt*, S. 60–62.

¹⁵ Hierzu vgl. auch Kremer: *Gott und Welt*, S. 60–65, insb. S. 61: „Das In-Sein erweist sich daher als die Signatur der radikalen Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer, alles Nichtgöttlichen von seinem Gott.“

Wirken wie eine innerweltliche Größe zum Ausdruck bringt. Das extrinsische Handeln Gottes bringt zwar gemäß seiner religiösen Deutung weltliche, empirische Wirkungen hervor, ist an sich selbst aber keine weltliche, keine empirische Größe. Diesen uneigentlichen Charakter ihrer Sprache sollten gerade die christlichen Theologen, die von einem Handeln Gottes in der Menschheitsgeschichte gewohnheitsmäßig sprechen, immer mitbedenken. Weder ist daher Gottes Sein noch ist sein Handeln „in der Welt“ eine innerweltliche, eine weltimmanente Größe. Davon bleibt allerdings unberührt, dass Innerweltliches in religiöser Deutung ein Hinweis auf und Anzeichen für ein dem religiösen Subjekt natürlicherweise jedoch verborgen bleibendes Handeln Gottes sein kann.

6 Zur begriffsgeschichtlich ursprünglich trinitätstheologischen Bedeutung von „Immanenz“ und „immanenter Tätigkeit“

Es ist daher nicht verwunderlich, sondern konsequent, dass der Terminus „Immanenz“ im Lateinischen ursprünglich nicht zur Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses, sondern zur Bezeichnung des wechselseitigen Ineinanderseins der drei göttlichen Personen geprägt worden ist. Daher wurde seit Thomas von Aquin in der Scholastik das Adjektiv „immanens“ zur Kennzeichnung der inneren Tätigkeiten Gottes verwendet, d. h. seiner ihm innebleibenden trinitarischen Hervorgänge, die selbstreflexive Vollzüge darstellen; davon wurden die sog. „transeunten“ Tätigkeiten Gottes unterschieden, d. h. seine schöpferischen Wirkweisen nach außen, auf die von ihm wesentlich verschiedene Welt; Gottes Schaffen ad extra ist daher, obwohl es durch die immanenten Hervorgänge in Gott vermittelt ist, transeunt, indem es nicht-göttliches, endliches Sein hervorbringt¹⁶.

Wir können daher resümieren: In Bezug auf die antike und mittelalterliche Metaphysik kann nur in einem abgeleiteten, einem uneigentlichen Sinn von einer Immanenz Gottes in der Welt gesprochen werden, weil gemäß ihrer Terminologie und Denkweise die Welt in Gott, nicht aber Gott in der Welt ist.

¹⁶ Vgl. hierzu ausführlich Oeing-Hanhoff: „Immanent, Immanenz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1976 unter Hinweis u. a. auf Thomas von Aquin: *S. th.* I 27, 1.3.5, Sp. 222 f.: „Die Unterscheidung zwischen immanenter und transeunter Tätigkeit ermöglichte es der Scholastik endlich, auch Gottes mit seinem Sein identisches Wesen zu denken. Es ist immanent, insofern es als Erkennen sich im Wort aussagt, sich dadurch in die Seinsweisen des sagenden Erkennendseins (Vater) und des von ihm hervorgebrachten ausgesagten Erkenntenseins (Sohn) differenziert. Auch das göttliche Lieben als fruchtbares Sich-Schenken von Vater und Sohn ist vom Erkennen sich differenzierende immanente Tätigkeit, aus der die Seinsweise des Geschenktseins (Hl. Geist) hervorgeht. Von diesen immanenten Tätigkeiten, in denen sich Gott als in drei nur relational unterschiedenen Seinsweisen existierend konstituiert, ist die durch sein entwerfendes Erkennen und seinen freien allmächtigen Willen endliche Wesen hervorbringende schöpferische Tätigkeit zu unterscheiden, deren Ergebnis keine göttliche Seinsweise, sondern nicht-göttliches, endliches Seiendes ist. Daher ist Gottes Schaffen, obwohl es durch das immanente produktive göttliche Wirken vermittelt und nur durch die damit gegebene Differenz zwischen dem Resultat des Erkennens und Wollens wahlfrei ist, mindestens ‚virtuell‘, wenn nicht ‚formell‘ transeunt.“

7 Die Immanenz Gottes in den Entitäten und deren Immanenz in Gott in der Metaphysik Spinozas

Geistesgeschichtlich gesehen wird diese pantheistische Verhältnisbestimmung zwischen Gott und der Welt der erscheinenden Vielheit im abendländischen Denken erstmals durchbrochen von der Philosophie Spinozas, die dafür auch von Michel Henry als ein immanentes Einheitsdenken gelobt worden ist¹⁷. Was Henry an Spinozas Verhältnisbestimmung zwischen dem Absoluten und dem Endlichen begeistert, ist dessen Theorie des Absoluten als der immanenten Ursache, der *causa immanens*, „aller Dinge, nicht jedoch die nach außen gehende Ursache“¹⁸. Damit will Spinoza sagen, dass Gottes immanentes Wirken die Gesamtheit der Entitäten hervorbringt, die von ihrer immanenten Ursache daher nicht der Substanz nach verschieden sind, da es nach Spinoza nur eine einzige, die unendliche Substanz, überhaupt gibt¹⁹. Aus der wechselseitigen Immanenz der göttlichen Personen im scholastischen Denken wird bei Spinoza eine wechselseitige Immanenz zwischen den Entitäten und Gott, d. h. eine Immanenz der Dinge in Gott²⁰ und eine Immanenz Gottes in den Dingen, wobei letztere bei Spinoza den terminologischen Vorrang erhält²¹. Spinozas Theorie der universell immanenten Kausalität Gottes macht ihn aus der Interpretationsperspektive Michel Henrys daher zu einem Vorläufer seiner eigenen Lebensphänomenologie, die das unvordenkliche Prius des absoluten Lebens und seiner schöpferischen Kausalität radikalphänomenologisch aufzuweisen sucht²². Weitere Vorläufer seines Modells einer immanenten Einheit aller Wirklichkeit

¹⁷ Vgl. Michel Henry: *Radikale Religionsphänomenologie. Beiträge 1943–2001*, übersetzt aus dem Französischen von Rolf Kühn und herausgegeben von Rolf Kühn und Markus Enders, Teil I: Metaphysik und Religion, Kap. 1: Spinozas Glück: Die Seligkeit/Die Freude und Gott (1943), Freiburg i. Br./München 2014 (im Druck).

¹⁸ Vgl. Baruch de Spinoza: „Ethica. Ethik I, Propositio XVIII“, in: Baruch de Spinoza: *Opera. Werke*, lateinisch und deutsch, hrsg. v. Konrad Blumenstock, Bd. 2, Darmstadt 2011 (*Eth.*), I, Prop. 18: „Deus est omnium rerum causa immanens; non vero transiens.“

¹⁹ Vgl. Spinoza: *Eth. I*, Prop. 14: „Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia.“

²⁰ Vgl. Spinoza: *Eth. I*, Prop. 15: „Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.“

²¹ Vgl. Spinoza: *Eth. I*, Prop. 18, Demonstratio: „Omnia, quae sunt, in Deo sunt, et per Deum concipi debent (per Prop. 15), adeoque (per Coroll. 1 Prop. 16 hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa, quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (per Prop. 14), hoc est (per Def. 3) res, quae extra Deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens; non vero transiens. Q.E.D.“ Zu dieser wechselseitigen Immanenz zwischen den Entitäten und Gott bei Spinoza vgl. auch Martial Gueroult: *Spinoza I*, Paris 1968, S. 222; zur Interpretation der immanenten Ursachlichkeit Gottes nach Spinoza vgl. Gueroult: *Spinoza I*, S. 246 ff., S. 249 ff., S. 295 f.

²² Vgl. Michel Henry: *Le bonheur de Spinoza (1942–43). Suivi de Étude sur le spinozisme de Michel Henry par Jean-Michel Longneaux*, Paris 2003, S. 9–148; Erstveröffentlichung in: *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation* 39–40 (1944), S. 187–225 u. 41 (1946), S. 67–100; erste vollständige Ausgabe durch Jad Hatem an der Universität Saint Joseph in Beirut (Libanon) 1997; Jean Michel Longneaux: „Kann man materiale Phänomenologie betreiben, ohne Spinozist zu sein?“, in: Rolf Kühn/Stefan Nowotny (Hrsg.): *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur* (2002), S. 35–80.

glaubt Henry, wie Rolf Kühn magistral gezeigt hat²³, in Plotins Einheitsmetaphysik und vor allem in Meister Eckharts Mystik des göttlichen Lebens finden zu können, auf die Jean Reaidy in seinem Beitrag zu diesem Band noch näher eingeht. Hier möge der Hinweis darauf genügen, dass Michel Henry zumindest einige wenige Vorläufer seiner eigenen immanentistischen Verhältnisbestimmung zwischen Absolutem und Endlichem, zwischen Gott und der Welt auch im Raum des metaphysischen Denkens identifizieren zu können glaubt, ob zu Recht oder zu Unrecht, soll hier nicht näher untersucht werden. Vielmehr soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, welche Gründe Michel Henry zu seiner Präferenz dieses Modells einer immanenten Einheit und zu seiner Ablehnung des Modells einer transzendenten Einheit veranlasst haben und was in systematischer Hinsicht für und was gegen diese Option spricht.

8 Zur Ablehnung des Modells einer transzendenten Einheit und zur Präferenz für das Modell einer immanenten Einheit in der radikalen Lebensphänomenologie Michel Henrys

Michel Henry lehnt das Modell einer transzendenten Einheit ab, weil dieses eine Distanz zwischen dem Wesen und seiner Erscheinung und damit eine Außenheit bzw. Exteriorität errichte, die sich phänomenologisch jedoch reduzieren und insofern aufheben lasse. Gerade auf Grund seiner Einheit könne das absolute Leben gar nicht in eine reale Distanz, in ein Gegenüber zu etwas Anderem treten, könne es nicht etwas zu ihm selbst Verschiedenes hervorbringen, zu dem es dann in einem Verhältnis der Transzendenz, d. h. der Ferne auf Grund wesenhafter Verschiedenheit voneinander, stünde. Weil die Transzendenz der Raum der Andersheit, der Verschiedenheit, der Außenheit und damit der Ferne voneinander und als solcher „wesenhafter Charakter der Weltphänomenalität (sc. sei), insofern jedes einzelne Ding auf die Welt insgesamt verweist und von dieser als Horizont umspannt wird“²⁴, könne das einfache absolut phänomenologische Leben in seinem Selbsterscheinen gar nicht transzendent sein, d. h. es könne gar nicht in der Welt erscheinen, sondern es müsse vielmehr allem immanent sein. Seine Offenbarungsweise sei daher im Unterschied zu der weltlichen Erscheinungsweise der Außenheit die der Innerlichkeit²⁵.

²³ Vgl. Jean Reaidy: „Die absolute Erkenntnis und das Wesen der Wahrheit bei Meister Eckhart und Michel Henry“, in: Rolf Kühn/Sebastien Laoureux (Hrsg.): *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie (= Seele, Existenz und Leben 6)*, Freiburg i. Br./München 2008, S. 81–102; Jean Reaidy: „Die Geburt im Leben bei Meister Eckhart und Michel Henry“, in: Kühn: *Eckhart*, S. 159–185; Sebastien Laoureux: „Von ‚Das Wesen der Erscheinung‘ zu ‚Ich bin die Wahrheit‘. Die Bezugnahme auf Meister Eckhart in der Phänomenologie Michel Henrys“, in: Kühn: *Eckhart*, S. 103–134; Nathalie Depraz: „Auf der Suche nach einer phänomenologischen Metaphysik. Der Bezug auf Meister Eckhart bei Michel Henry“, in: Kühn: *Eckhart*, S. 135–158; Carlos Ruta: „Das Vergessen aller Hoffnung – Meister Eckhart und Michel Henry“, in: Kühn: *Eckhart*, S. 186–212.

²⁴ Rolf Kühn: Art. „Transzendenz“, in: *Kleines phänomenologisches Begriffslexikon*, Bd. 17, Berlin²2003.

²⁵ Vgl. Michel Henry: „*Ich bin die Wahrheit.*“ *Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg i. Br./München 1997, S. 29–35.

9 Metaphysisches versus phänomenologisches Verständnis von Transzendenz

Was Henry, wenn ich ihn recht verstehe, damit ablehnt, ist jegliches weltliche Erscheinen einer absoluten Einheit, die für ihn die des Lebens selbst ist. Dieser Position kann die traditionell metaphysische Verhältnisbestimmung zwischen absoluter Einheit und endlicher Weltwirklichkeit grundsätzlich durchaus zustimmen. Denn ein weltliches Erscheinen einer absoluten Einheit als solcher ist auch nach ihr nicht möglich, weil etwas vollkommen Einfaches auf dem Horizont der Welt nur als etwas Partikulares und Endliches überhaupt in Erscheinung treten konnte. Damit lehnt sie aber nicht, wie es Henry tut, das Modell einer zugleich transzendenten und immanenten Einheit ab, sondern vertritt dieses, weil sie ein grundsätzlich anderes Verständnis von Transzendenz besitzt als das phänomenologische Transzendenz-Verständnis Michel Henrys. Denn das metaphysische Verständnis von Transzendenz versteht unter der „Transzendenz“ eines ersten Prinzips dessen wesenhafte Verschiedenheit, Überlegenheit und Verborgtheit gegenüber der Welt der erscheinenden Vielheit und damit auch gegenüber der Reichweite des endlichen Bewusstseins. Im Unterschied hierzu versteht Henrys phänomenologischer Transzendenz-Begriff unter „Transzendenz“ keine Verhältnisbestimmung eines Prinzips im metaphysischen Sinne dieses Wortes zu der Welt der erscheinenden Vielheit, sondern die Grundbestimmung dieser welthaften Erscheinungswirklichkeit selbst, sofern jedes welthafte Phänomen in seinem weltlichen Erscheinen sich immer schon auf den Welt-Horizont hin überschreitet bzw. von unserem Bewusstsein auf diesen hin überschritten wird, weil es für unser intentionales Bewusstsein erst auf dem Horizont der Exteriotität als ein weltliches Phänomen überhaupt in Erscheinung treten kann.

10 Die Gleichzeitigkeit von (Welt-)Transzendenz und (Welt-)Immanenz einer absoluten Einheit

Wenn dem aber so ist, dann musste genau genommen auch Henry dem metaphysischen Verständnis von Transzendenz sachlich zustimmen können, wenn er keinen strengen Monismus vertreten will.

Sein Modell einer immanenten Einheit bezieht sich auf die Erscheinungsweise des absoluten Lebens, das an ihm selbst daher auch nur immanent, und zwar nach Henry im Einheits- und Identitätspunkt reinen Selbstempfindens, erscheinen kann, weil, so können wir ergänzen, es im metaphysischen, nicht im phänomenologischen Sinne dieses Wortes transzendent ist zu allem weltlichen Erscheinen. Denn eine vollkommene Einheit ist als solche, d. h. auf Grund ihrer Einfachheit, wie es schon Cusanus mit der ihm darin vorausgehenden neuplatonischen Tradition, insbesondere mit Plotin, formulierte, das Nicht-Andere zu allem Anderen; sie ist, wie Meister Eckhart und in seinem Gefolge Cusanus ausführten, auf Grund der ihr eigenen Einfachheit ununterschieden, d. h. nicht unterschieden, von allem Anderen und gerade in ihrer Ununterschiedenheit total unter-

schieden von diesem²⁶; mit anderen Worten: Sie ist gegenüber der raum-zeitlichen Erscheinungswelt im metaphysischen Sinne dieser Worte zugleich transzendent und immanent, beides also notwendigerweise zugleich. Deshalb haben die systematisch bedeutenden Entwürfe im Raum der abendländischen Metaphysik seit dem philosophischen Neuplatonismus an der Gleichzeitigkeit von Transzendenz und Immanenz des metaphysischen Prinzips in dessen Verhältnis zu dieser Welt der erscheinenden Vielheit der Sache nach festgehalten, auch wenn sie dessen Immanenz aus den oben bereits erläuterten Gründen lange Zeit nicht mit diesem Terminus zum Ausdruck gebracht haben, so dass der Anschein eines Gegensatzes zwischen einer transzendenten und einer immanenten Einheit überhaupt erst entstehen konnte. Wenn aber Plotin formuliert, dass alles innerlich sei (εἶσω πάντα)²⁷ und wenn Proklos im Anschluss an Plotin von dem Einen in uns bzw. dem Einen der menschlichen Seele spricht²⁸, mit dem sich die menschliche Geistseele mystisch vereinigen könne und solle, und wenn Augustinus an einer berühmten Stelle seiner *Confessiones* sagt, dass Gott „innerlicher als mein Innerstes“ und zugleich „hoher als mein Höchstes“²⁹ sei, und in vielen seiner Schriften wie etwa in *De vera religione* formuliert, dass der Mensch nicht nach außen gehen, sondern die göttliche Wahrheit im Inneren seiner Seele suchen soll, in dem sie wohne³⁰, und wenn die christliche Introversionsmystik des lateinischen Mittelalters, allen voran Meister Eckhart, nicht müde wird, davon zu sprechen, dass der dreifaltige Gott im Innersten, nämlich im Grunde der menschlichen Seele, wohnt und daher als er selbst vom Menschen auch nur durch eine erfahrungshafte Einkehr in diesen innersten Grund seiner Seele, und zwar in einer unmittelbaren, einer mystischen Erfahrung, gefunden werden könne, dann ist dieser metaphysische und mystische Traditionsstrom im abendländischen Denken ein eminenter Zeuge für die Immanenz einer absoluten Einheit in allen Entitäten, am meisten jedoch in der menschlichen Geistseele, weil diese im Unterschied zu allen anderen weltlichen Entitäten zumindest in ihrem Innersten uneingeschränkt bzw. vollkommen gottempfänglich ist, so dass, wie die christliche Mystik immer und immer wieder betont, der dreifaltige Gott mit seinem einfachen Wesen im innersten Grund der menschlichen Seele real gegenwärtig ist, auch wenn unser Bewusstsein davon nichts weiß.

²⁶ Hierzu vgl. ausführlich Werner Beierwaltes: *Identität und Differenz* (= *Philosophische Abhandlungen* 49), Frankfurt a. M. 1980, S. 97–104 (Unterschied durch Un-Unterschiedenheit: Meister Eckhart), S. 116 ff. (zu Cusanus).

²⁷ Vgl. Plotin: *Enn.* VI 8, 18, 1 ff.

²⁸ Vgl. Victor Cousin: *Prokli Philosophie Platonici opera inedita. Pars Tertia, continens commentarium in Platonis Parmenidem*, Paris 1864, ND Hildesheim 1961 (*In Parm.*), VI 1071, 26; *In Parm.* VII 58, 20.

²⁹ Vgl. Augustinus: *Confessiones* III 6, 11: „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo“.

³⁰ Vgl. Augustinus: „De vera religione“, in: *CCSL* (= *Corpus Christianorum Series Latina* 32), cura et studio K.-D. Daur, Turnhout 1962, XXXIX, 72, S. 234, 12 f.: „Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas.“

11 Die Passivität bzw. „Passibilität“ als der Zugang zum Absoluten für den Menschen in der abendländischen Mystik und in der radikalen Lebensphänomenologie Michel Henrys

Während nun das mystische Wissen im Abendland den Zugang oder, bildlich gesprochen, das Tor zu einer unmittelbaren Gotteserfahrung im Menschen in einer Überschreitung unserer natürlichen Vermögen durch eine Aufhebung ihrer Tätigkeit mittels einer vollkommenen Beruhigung unseres jeweiligen, je einzelnen, mithin individuellen Willens sieht, ist nach Michel Henry der Zugang des Menschen zum absoluten Leben der Vollzug der Akt-Einheit reiner Selbstempfindung bzw. Selbstaffektion, in dem jede Differenz und damit jede Außenheit und Verschiedenheit aufgehoben ist. Dieser aber hat – analog zum passiv-erleidenden Charakter der unmittelbaren Gotteserfahrung in der abendländischen Mystik – ebenfalls den Charakter einer Rezeptivität, eines Sichselbstempfangens, eines Ertragen- und Erleidenkönnens des absoluten Lebens mit seinen affektiven Tonalitäten, einer, wie Henry es gerne nennt, Passibilität, in der er sogar das lebensphänomenologisch bestimmte Wesen des Menschen sieht. Der Wesensvollzug des Menschen ist daher im phänomenologischen Sinne dieses Wortes immanent und nicht transzendent, er ist uns so innerlich und inwendig, dass er von unserem vorstellenden und objektivierenden Bewusstsein gar nicht wahrgenommen und erfasst werden kann.

12 Allgegenwart und Ubiquität einer absoluten Einheit als das metaphysische Pendant zur Immanenz des absoluten Lebens in der radikalen Lebensphänomenologie Michel Henrys

Doch kehren wir noch einmal zum metaphysischen Verständnis der Immanenz eines wesenhaft einfachen Prinzips in der Welt der erscheinenden Vielheit zurück. Wir hatten gesehen, dass diese Immanenz sachlich in der absoluten, unendlichen Einfachheit dieses Prinzips begründet liegt, die daher von Meister Eckhart und von Cusanus auch als dessen Ununterschiedenheit und Nicht-Andersheit bezeichnet worden ist. Wir hatten ferner gesehen, dass diese Immanenz begrifflich meist nicht als „Immanenz“ ausgedrückt worden ist, weil eine Immanenz von etwas in einem Anderen die Konnotation seines Enthaltenseins in und Umfasstwerden von diesem Anderen mit sich führt, die in metaphysischer Begrifflichkeit stets als ein ontologisches Abhängigkeitsverhältnis des Enthaltene gegenüber dem Enthaltenden bzw. des Umfassten gegenüber dem Umfassenden verstanden wurde. Wie aber sonst wurde die Immanenz des Einen im Vielen bzw. Gottes in seiner Schöpfung im Raum des metaphysischen Denkens im Abendland zum Ausdruck gebracht? Mit dem Theorem der ganzheitlichen bzw. vollständigen zeitfreien Allgegenwart sowie der universellen, und zwar ort- bzw. raumfreien, Anwesenheit des metaphysischen Prinzips an jedem Ort und zu jeder Zeit, mit anderen Worten: mit sei-

ner Ubiquität³¹. Überall, d. h. in der gesamten Wirklichkeit, ganz, d. h. in ungeteilter sowie in zeit- und raumfreier Weise gegenwärtig bzw. anwesend zu sein, das genau ist jene Eigenschaft des metaphysischen Prinzips, die der Immanenz des absoluten Lebens in der radikalen Lebensphänomenologie Michel Henrys sachlich am meisten entspricht. Da diese Eigenschaft vom metaphysischen Denken aber gerade nicht gegen die Transzendenz des metaphysischen Prinzips ausgespielt und dieser entgegengesetzt wurde, hat die neuplatonische Tradition des metaphysischen Denkens gerne davon gesprochen, dass das metaphysische Prinzip „überall und nirgends“ sei³² – eine bewusst verstandesparadoxe Eigenschaftsbestimmung des metaphysischen Prinzips, der das mittelalterliche Buch der 24 Philosophen mit seinem zweiten Lehrsatz „Gott ist ein Kreis, dessen Zentrum überall und dessen Peripherie nirgends ist“ eine große Wirkungsgeschichte bis in die Philosophie der Renaissance und in die frühe Neuzeit hinein beschert hat³³. Die universelle Immanenz des Einen bzw., bei Michel Henry, des absoluten Lebens ist daher im Horizont des metaphysischen Denkens vor allem mit dessen Allgegenwart bzw. – in räumlicher Hinsicht – mit seiner Ubiquität zum Ausdruck gebracht worden. Erst als die metaphysische Bedeutung des In-Seins bzw. des Enthaltenseins von etwas in einem Anderen vergessen wurde, konnte von einer „Immanenz“ eines metaphysischen Prinzips in dieser Welt überhaupt gesprochen werden.

Nun konnte man einwenden, dass „Immanenz“ und Allgegenwart bzw. Ubiquität keineswegs synonym sind. Denn „Immanenz“ bezeichnet ein Verhältnis des beständigen In-Seins von etwas in etwas Anderem, während „Allgegenwart“ bzw. Ubiquität ein Anwesendsein von etwas bei allem Anderen bedeutet. In-Sein und Anwesenheit sind aber nicht synonym. Denn während In-Sein ein Umfasstwerden von und Enthaltensein in einem Anderen bedeutet, ist dies bei der Anwesenheit nicht der Fall. In-Sein ist vielmehr bereits eine Spezifikation der Weise von Anwesenheit bei einem Anderen. Diesem Einwand können wir gerne Recht geben. Von ihm bleibt aber die gemeinsame Intention beider unterschiedlicher Ausdrucksweisen, der der Immanenz und der der Allgegenwart eines Absoluten, unberührt: Dass nämlich eine absolute Einheit, wenn es sie gibt, selbst bzw. von sich aus nicht getrennt und nicht unendlich fern von dieser Welt sein kann; dass sie vielmehr objektiv überall anwesend sein muss, auch wenn wir uns subjektiv von ihr getrennt und unendlich fern empfinden mögen.

³¹ Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik, im frühen Mittelalter sowie im hochmittelalterlichen Denken vgl. Enders: *Begriff der Unendlichkeit*, S. 19–67.

³² Hierzu vgl. Klaus Kremer: *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge‘ in Gott*, S. 80 ff. (mit zahlreichen Belegstellen), insb. S. 82: „Überall ist er (sc. Gott) also, weil alle Dinge in ihm sind, nirgends, weil keins der Dinge ihn zu enthalten vermag.“

³³ Hierzu vgl. Markus Enders: „Zur zweiten propositio des Liber XXIV philosophorum und seiner Wirkungsgeschichte im Mittelalter“, in: Enders: *Begriff der Unendlichkeit*, S. 62–67.

13 Der existenzielle Vorteil der Immanenz-Aussage und der mystagogische und zugleich radikal phänomenologische Imperativ

Während die metaphysisch bestimmte Eigenschaft der Allgegenwart eines Absoluten sachlich präziser und vor allem weniger missverständlich ist als die Prädikation seiner Welt-Immanenz, eignet in existenzieller Hinsicht der Immanenz-Aussage allerdings ein entscheidender Vorteil: Denn diese gibt dem Menschen bereits die Richtung vor, in der er das Absolute am authentischsten erfahren und sich von ihm bestimmen bzw. erfüllen lassen kann. Wir können diese existenzielle Richtungsanzeige vielleicht in Gestalt des folgenden sowohl, wie ich hoffe, radikal phänomenologischen als auch zugleich mystagogischen Imperativs formulieren:

Gehe nicht nach außen; zerstreue dich nicht in die Welt der sinnlich und der begrifflich erscheinenden Vielheit; sondern suche die einfache Fülle des Lebens in Deinem Innersten.