

# Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten

*Saskia Wendel*

Lieber Klaus!

Einen Buchbeitrag in Form eines Briefes zu schreiben, ist eher ungewöhnlich. Aber es handelt sich hier ja auch um kein gewöhnliches Buch, sondern um eine Festschrift, und in Festschriften kann man durchaus Ungewöhnliches publizieren. Zudem handelt es sich um keine gewöhnliche Festschrift, sondern um eine, die Dir gewidmet ist, und Du bist ja bekanntlich Ungewöhnlichem gegenüber alles andere als distanziert eingestellt. Dann also wage ich das Format eines „Sendschreibens“, zumal diese Form Dir in Deiner Affinität für den Deutschen Idealismus nicht allzu fremd ist.

Ich erinnere mich, dass Du bei der Herausgabe der Festschrift zum 60. Geburtstag für Hansjürgen Verweyen gegenüber den Autorinnen und Autoren betont hast, dass es nicht um eine Fest-, sondern um eine Streitschrift gehe. Dieser Tradition fühle ich mich nun auch beim Verfassen dieses Beitrages verpflichtet. Und worüber, lieber Klaus, könnte ich mit Dir anders vortrefflich streiten als über Deine Position einer monistisch inspirierten, panentheistischen Metaphysik.

Deine Thesen zum monistischen Tiefenstrom der christlichen Theologie spalten seit ihrer Veröffentlichung die theologische Gemeinde in diejenigen, die ihrem theologischen Gedankenscocktail nur allzu gern einen „Schuss Monismus“ beimischen, durchaus auch in großen Mengen, und diejenigen, die dieser Mischung doch eher reserviert gegenüberstehen, und zu Letzteren gehöre auch ich. Allerdings begründe ich meine Position vorrangig philosophisch, nicht theologisch, so wie es auch Dir in Deinem Rekurs auf den Monismus um die philosophische Begründung des Gottesgedankens, und zwar auch und gerade in seinem christlichen Gehalt, zu tun ist. Ich möchte also im Folgenden zunächst verdeutlichen, in welchen Punkten ich Dein Anliegen teile, ja durchaus Deine Sympathie für den „monistischen Tiefenstrom“ nachvollziehen kann – wer wie ich eine Affinität zu mystischen Theologien hat, wird sich dem selbstverständlich nie gänzlich entzie-

hen können. Dann werde ich unbeschadet aller Sympathie meine Einwände vortragen und abschließend kurz auf einen eigenen Vorschlag zur Sache hinweisen.

## 1. Warum striktes Differenzdenken durchaus problematisch ist

Der methodische Ausgangspunkt Deiner Überlegungen ist meines Erachtens das schon genannte Plädoyer für eine philosophische Theologie und damit eine Bestimmung eines Verhältnisses von Vernunft und Glaube bzw. Offenbarung, die beide nicht als strikt voneinander unterschiedene Größen konzipiert, die dann zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen, sondern die beide als miteinander verbunden und vermittelt begreift. Glaube ist als epistemische Einstellung und damit als Vollzug der Vernunft selbst, also als ein ihr immer schon zukommendes Vermögen anzusehen, nicht aber als ein die Vernunft gnadenhaft überformendes „Licht“, das ein „Mehr“ an Erkenntnis verleiht, oder eine andere Qualität einer Lebenspraxis. Entsprechend ist Offenbarung kein von außen Hinzutretendes, kein die Vernunft überformender oder gar negierender Akt „übernatürlicher“ göttlicher Mitteilung, ebenso kein Gehalt, der die Vernunft übersteigt und ihr etwas schenkt, was sie aus sich selbst heraus niemals besitzen kann. Offenbarung ist, so formuliere ich das mittlerweile, eine Deutungskategorie, die einer konkreten religiösen Lebensdeutung entstammt, und die sowohl das Vernunftvermögen selbst wie bestimmte Gehalte dieser Deutung entsprechend als göttliche Offenbarung interpretiert, als Geschenk und Gabe eines sich selbst mitteilenden Gottes. In dieser methodischen Voraussetzung stimmen wir überein, und Kritiken, die dieses Offenbarungsverständnis als „rationalistisch“ bezeichnen, beunruhigen uns beide nicht sonderlich, gehen wir doch beide davon aus, dass es Schlimmeres gibt als des Rationalismus geziehen zu werden.

Diese Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung aber ist nicht allein die Voraussetzung dafür, bestimmten Offenbarungstheologien und den ihnen eigenen stark aufgeladenen Offenbarungsbegriffen eher reserviert gegenüberzustehen, sondern sie ist mit einem bestimmten Gottesverständnis und einer ihm entsprechenden Bestimmung eines Gott-Welt-Verhältnisses verbunden. Gott wird nicht mehr als eine Art überirdisches, von der Welt gänzlich unterschiedenes Individuum verstanden, und dementsprechend kann auch nicht mehr allzu selbstverständlich von einer strikten Schöpfungsdifferenz von Gott und Kreatur gesprochen werden. Dieses Problem verschärft sich noch durch die „Kopernikanische Wende“ und die Erkenntnis der Unendlichkeit des Universums bzw. einer unendlichen Vielzahl von Welten. Zu Recht kritisierst Du Motive des klassischen

Theismus, der immer noch nicht nur die wissenschaftliche Theologie und die kirchliche Lehre, sondern vor allem auch die liturgische Sprache beherrschen, als „Rest-Anthropomorphismus“ und als mythischen Restbestand. Diese mythischen Gottesbilder prägen im Übrigen auch noch die Positionen derjenigen, die die Existenz Gottes bestreiten. Auch in dieser Kritik am klassischen Theismus und seinen mythischen Restbeständen stimmen wir überein.

Und auch die Ausgangspunkte Deiner Kritik lassen sich durchaus nachvollziehen, die sich meiner Ansicht nach wie folgt zusammenfassen lassen:

Erstens: Die Begriffe der Differenz und der Pluralität können nicht die Funktion eines Grundes bzw. Prinzips übernehmen, sei es eines Erkenntnis-, Seins- oder Weltgrundes, denn Differenz und Pluralität benötigen ein sie ermöglichendes und tragendes Moment, das nicht wiederum Differenz und Vielheit sein kann, sondern eine ihnen vorgängige Einheit, aus der Differenz allererst hervorgeht. Anders nämlich ist Differenz gar nicht als Differenz erkennbar, erst aus der Perspektive einer Einheit lässt sich das von ihr Unterschiedene als eben jenes Unterschiedene identifizieren. Zudem kann der Ursprung von etwas (in diesem Fall der Differenz) nicht dem Entsprungenen gleichen. Und schließlich benötigt das Viele ein einigendes Moment, das es zueinander in Beziehung setzt, soll es nicht in das pure Nebeneinander des „Einerlei“ zerfallen. „Welt“ im Sinne dieser Relation des Einzelnen und Besonderen konstituiert sich also vom Standpunkt eines die Pluralität des Individuellen zusammenführenden Grundes, der nicht wiederum individuell und plural verfasst sein kann.

Zweitens: Dieser Grund wird in einer Metaphysik des Absoluten als ein nicht nur bedingter Grund verstanden, eben weil ein bloß bedingter Grund die oben genannte Funktion eines Prinzips nicht erfüllen könnte. In ontologischer bzw. kosmologischer Hinsicht ist aber zu fragen, wie neben solch einem Absoluten noch Endliches, Bedingtes existieren kann, wäre doch das Absolute dann womöglich nicht wirklich absolut, sondern begrenzt. Es ist somit nicht allein nach einer konsistenten Verhältnisbestimmung von Identität und Differenz zu fragen, sondern von Absolutem und Endlichem, Unbedingtem und Bedingtem, und das auch vor dem schon genannten Hintergrund der Erkenntnis der Unendlichkeit des Universums.

Aus diesen beiden Überlegungen speisen sich meines Erachtens sowohl Deine bewusstseinstheoretischen wie theologischen Positionen. Auch hier stimmen wir überein. Das heißt: Wir unterscheiden uns nicht im Blick auf die These, dass „Differenz“ nicht als Ursprungskategorie in Anspruch genommen und verabsolutiert werden kann, und dass entsprechend das Gott-Welt-Verhältnis nicht ausschließlich als Differenzverhältnis bestimmt werden kann. Wir unterscheiden uns hin-

sichtlich Deiner Anschlussüberlegungen, die Du aus beiden genannten Annahmen folgerst, und die Dich letztlich zum Panentheismus geführt haben. Hierzu rechne ich die Rezeption des Hegelschen Begriffs der Identität noch von Identität und Differenz, die im Gedanken der Versöhnung anvisiert ist, die Hegel als Ziel des Zu-sich-selbst-Kommens des Geistes im Prozess der Geschichte versteht. Diesen Identitätsbegriff wendest du in der Rezeption Dieter Henrichs auf den „Grund des Bewusstseins“ an, der der Doppelstruktur des Bewusstseins von Subjekt und Person bzw. der „Urtheilung“ (Hölderlin) von Subjekt und Objekt noch vorausliegt, und der daher ichlos sein muss. Identifiziert man diesen Grund mit dem Absoluten, so folgt daraus das Verständnis des Absoluten, welches in seinem Grund differenz- und damit auch ichlos ist, Gottheit, nicht Gott. Dementsprechend ist Gott letztlich auch kein Einzelwesen, welches sich von anderen Einzelwesen unterscheidet, auch kein als unbedingt zu kennzeichnendes Einzelwesen im Unterschied zu bedingten Individuen. Daraus folgt die Dich leitende Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses, das nicht mehr unter dem Stichwort der Schöpfungsdifferenz durchzubuchstabieren ist, da diese Vorstellung immer noch derjenigen der Differenz von Subjekt und Objekt folgt. Die Welt, das Universum, ist demzufolge nicht „ex nihilo“ in einem einmaligen Freiheitsakt Gottes geschaffen, sondern aus Gott als dessen unablässige Selbstmanifestation gesetzt und mit diesem ebenso unaufhörlich koexistierend. Existiert Gott, so existiert auch das Universum als dessen Manifestation und als Moment des Selbstvollzuges göttlichen Bewusstseins. Versöhnung, Erlösung besteht dann letztlich darin, das in Vollendung zu werden, was man je schon ist: Gestalt und Moment des Absoluten, eins mit Allem, eins mit Gott.

Du wirst nun sagen: Na also, wenn Du, liebe Saskia, mir in der Problembeziehung des klassischen Theismus zustimmst, warum nicht auch in den Anschlussüberlegungen, warum verharrst Du lieber in der Inkonsequenz, „A“ zu sagen, nicht aber auch „B“? Wage doch den Sprung und tauche ein in den monistischen Tiefenstrom! Das tut nicht weh, ist im Gegenteil sehr erleichternd, denn es schafft philosophisch wie theologisch massenhaft Probleme beiseite, und es macht schlichtweg Spaß, in diesem Strom zu schwimmen. Kurz: Passt schon mit dem Panentheismus, und wenn es Dir besser tut, nenne es doch wie andere auch „neoklassischer Theismus“! Doch, lieber Klaus, anders als Odysseus unter den Gesängen der Sirenen muss ich mich nicht an den Mastbaum fesseln lassen, um mich nicht in die monistischen Untiefen zu stürzen. Oder anders formuliert: Ich möchte meinem theologischen Cocktail keinen „Schuss Monismus“ beimischen, weil mir dann die Rezeptur nicht bekommen und das ganze Getränk nicht mehr munden würde – und im Übrigen halte ich den Ausdruck „neoklassischer Theis-

mus“ als Bezeichnung für panentheistische Konzepte für schlichtweg äquivok. Ich nenne im Folgenden kurz meine Einwände.

## 2. Warum der Panentheismus als Alternative nicht überzeugt

Ein erster Einwand bezieht sich auf die Problematik einer nichtegologischen Bewusstseinstheorie, die quasi als „Sprungbrett“ der theologischen Folgerungen fungiert. Ich habe diesen Einwand bereits im Kontext meiner Auseinandersetzung mit der Henrich'schen Bewusstseinstheorie vorgelegt und unter anderem argumentiert, dass eine nichtegologische Bewusstseinstheorie nicht mehr in der Lage ist, Subjektivität als Prinzip zu denken, da Subjektivität ja nochmals durch ein ichloses Bewusstsein „hintergangen“ wird. Eine Bewusstseinstheorie jedoch, die so stark wie diejenige Henrichs bestrebt ist, Subjektivität als Prinzip zu denken, verstrickt sich hier in einen Selbstwiderspruch. Zudem wird eine strikt transzendentallogische Reflexion über Subjektivität als Möglichkeitsbedingung sämtlicher Vermögen der Vernunft verlassen und der Weg hin zu einer Metaphysik spekulativen Typs mit starken ontologischen Verpflichtungen gegangen. Ich hatte auch angeführt, dass unklar bleibt, wie aus einem ichlosen Grund die Erste-Person-Perspektive, näherhin die Doppelstruktur von Subjekt und Person, entspringen kann, dass die Möglichkeitsbedingung für sämtliche Vernunftvermögen im Sinne eines agierenden Prinzips entfällt, und dass Freiheit unterbestimmt bleibt. Letztlich, so mein Haupteinwand, ist eine nichtegologische Bewusstseinstheorie jederzeit als Teil einer naturalistischen Selbst- und Weltdeutung formulierbar. Oder um es etwas polemisch zu sagen: Der „Schuss Monismus“ geht in bewusstseinstheoretischer Hinsicht, jedenfalls wenn er in nichtnaturalistischer bzw. religiöser Absicht erfolgt, voll nach hinten los bzw. ins eigene Knie.

Ein zweiter Einwand, eng mit dem ersten verknüpft, thematisiert grundlegend die Verhältnisbestimmung von Identität und Differenz. Die Identität regiert die Differenz, sie ist deren Ursprung wie auch deren Ziel (im Sinne der Aufhebung), und die Differenz – und mit ihr die Vielheit sowie das Einzelne und Besondere – lediglich eben in die Einheit aufzuhebendes Moment des Einen. Problematisch ist hier die unausgesprochen hegelianische Grundmelodie, nicht nur hinsichtlich des Begriffs der absoluten Einheit, sondern hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinheit und Besonderheit bzw. Allgemeinem und Moment. Denn genau besehen wird hier das Absolute nicht nur als Einheit (nicht, wie vielfach behauptet, als Einheit in Differenz, sondern als Einheit, in der Differenz aufgehoben bzw. sie aufhebend eingeschlossen ist), sondern als diese Einheit

zugleich als Allgemeinheit bestimmt, welche das Einzelne und Besondere in sich aufhebend einschließt. Jenes Einzelne ist solcherart als bloßes Moment des Allgemeinen bestimmt und besitzt so keinen bleibenden Selbststand gegenüber dem Allgemeinen. Dieses Denken lässt sich als identitätslogisch kennzeichnen. Man könnte einwenden, was denn nun an solch einem Denken so schlimm sei, ganz zu schweigen davon, dass hier ethische Überlegungen in epistemologische, ggf. auch ontologische Spekulationen hineingetragen werden. Eine Denkform ist eben genau dies: eine Denkform und nichts weiter, wozu also solch eine Denkform ethisch aufladen? Doch Denken ist eben niemals nur „rein“, interesselos, neutral, objektiv. Es ist weder als reine Theorie der Praxis entgegengesetzt noch vollzieht es sich im luftleeren Raum, sondern ist selbst schon eine Form von Praxis, welche wiederum andere Praxen evoziert und legitimiert, aber auch selbst schon durch jene Praxen beeinflusst sein kann.

Der dritte Einwand bezieht sich auf die epistemologischen „Nebenfolgen“ monistischer Metaphysiken, die vor allem mit der von Dir so genannten „Verinwendigung“ Gottes und der damit einhergehenden These der Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis verknüpft sind. Die Gottesgewissheit wird als Form unmittelbarer Erkenntnis konzipiert, die sich mitten in der gleichsam als unmittelbar konzipierten Selbstgewissheit bzw. als deren höchster Punkt vollzieht. Ich habe bereits am Beispiel von Schleiermachers Religionstheorie, aber auch am Beispiel der Mystik Meister Eckharts auf die Problematik dieser Konzeptionen hingewiesen: von reflexiv gewonnenem Wissen wird eine vorreflexiv sich einstellende Gewissheit unterschieden, die das reflexive Wissen trägt und gründet. Hier wird epistemisch zu viel beansprucht: die Gewissheit der Existenz eines Absoluten, die sich in der Selbstgewissheit immer schon notwendig einstellt. Bin ich aber wirklich immer schon mit Gott vertraut, wenn ich mit mir selbst vertraut bin? Und müsste dann letztlich nicht jeder an Gott glauben, wenn er diese Vertrautheit zutreffend reflektiert? Und hat der, der nicht an Gott glaubt, seinen Verstand nicht richtig gebraucht, ist also genau besehen intellektuell unfähig, weil er seine eigene Selbstvertrautheit nicht so reflektiert, dass ihm die darin ebenso unmittelbar gegebene Gottvertrautheit einsichtig wird? Oder handelt es sich um eine falsche Einstellung des Willens, der nicht in das einstimmen möchte, was doch vorreflexiv unmittelbar gewahr wird, und sich deshalb der treffenden Reflexion und Bestimmung verweigert und damit letztlich auch dem Glauben im Sinne einer Zustimmung zu dem, was immer schon gegeben ist? Ein solcherart sich verweigernder Wille wäre nichts anderes als ein sich in Schuld verstrickender, „sündiger“ Wille. Man merkt doch recht schnell, wohin jenes epistemische Zuviel überzogener Unmittelbarkeit führen kann: Diejenigen, die die Einheit von Selbst- und Gottes-

bewusstsein nicht reflexiv und voluntativ mitvollzieht und von ihr her seine Lebenspraxis bestimmt, ist in letzter Konsequenz entweder ein törichter oder ein sündiger Mensch. Wie man in ein solches Modell die Religionsfreiheit – hier: die Freiheit von der Religion, die ebenso zuzugestehen ist, wie diejenige zur Religion –, noch implementieren kann, bleibt offen. Man könnte einwenden, dass doch die besagte Einheit und Gewissheit allein auf vorreflexiver, nicht aber reflexiver Ebene zum Tragen kommt, und dass wir auf der Ebene diskursiven Wissens nicht über die Gewissheit verfügen, dass Gott existiert. Im Gegenteil lässt er sich ja nicht auf den Begriff bringen, sondern ist immer auch Abgrund der Vernunft, göttliches Geheimnis und somit nicht kategorial zu bestimmen und begrifflich auszusagen ist. Dann aber frage ich mich: Welchen Zweck hat die behauptete Gewissheit eigentlich noch, wenn diese keine Folgen für Reflexion und Praxis zeitigt? Und andersherum: Woher nimmt der Gläubige seine „Glaubensgewissheit“? Diese soll doch der These zufolge in Bezug zu einer vorreflexiv gewonnenen Gewissheit stehen; wirkt sich diese aber gar nicht auf die Reflexion aus, weil sie durch diese gar nicht erfasst werden kann, dann gibt es ja gar keinen Konnex zwischen vorreflexiver Gewissheit und reflexiver Zustimmung (oder Ablehnung). Sollte man nicht sämtliche religiösen Überzeugungen, und damit auch diejenige von der Existenz Gottes, zwar nicht aus dem Feld der Vernunft, aber aus dem Feld des Vernunftvermögens „wissen“ heraushalten und damit auch in religiöser Hinsicht Gewissheitsansprüchen entsagen? Und damit aber auch eine klare Grenze ziehen zwischen Selbstvertrautheit im Sinne von im Bewusstsein unmittelbar gegebener Selbstgewissheit und dem Vertrauen in die Existenz eines absoluten Grundes, in theistischer Perspektive Gott genannt? Einen Unterschied markieren zwischen Gewissheit und Glaube, zwischen Vertrautheit und Vertrauen, zwischen theoretischem Wissen und „praktischem Vernunftglauben“ (Kant)? Und so wieder Raum gewinnen für die Anerkennung der Möglichkeit, dass Menschen kraft ihres Verstandes und ihres Willens dieses Vertrauen, diesen Glauben mit für sie triftigen Gründen nicht aufbringen? Und damit für die Anerkennung und Achtung anderer Freiheit, auch diejenigen der Anders- oder Nichtgläubenden?

Der vierte Einwand bezieht sich explizit auf die philosophische Theologie. Zunächst ist anzumerken, dass einen Begriff des Absoluten, der erstens als nicht-egologischer Bewusstseinsgrund, zweitens als Grund im Bewusstsein sowie drittens als absolute Einheit bestimmt wird, alle bislang genannten Einwände treffen. Darüber hinaus wäre noch der Aspekt einer Metaphysik der Präsenz anzusprechen, denn die Vorstellung, dass das Universum als Ganzes und das bewusste Leben im Besonderen als Ausdruck, als Gestalt des Göttlichen zu verstehen ist, könnte im Sinne einer direkten Darstellung, einer direkten Anwesenheit des Ab-

soluten interpretiert werden. Hier droht die Verendlichung des Absoluten bzw. die Gleichsetzung des Absoluten mit der Welt, „deus sive natura“, und damit die Möglichkeit einer monistischen Metaphysik naturalistischen Typs. Diese kann als Materialismus auftreten, wenn das Mentale entweder reduktiv in seiner Eigenständigkeit gelehnt oder nichtreduktiv als Epiphänomen des Physischen gedacht wird. Sie kann aber auch als nichtmaterialistischer Naturalismus auftreten, und dies dann, wenn man das Mentale nicht nur als ein eigenständiges Phänomen betrachtet, das aus dem Physischen hervorgeht bzw. seinen Ursprung letztlich in der Materie hat, sondern das Mentale durchaus als nichtmaterielles Phänomen *sui generis* versteht. Sein Ursprung ist jedoch in dieser Perspektive nicht ein „göttliches“ Absolutes oder Gott, sondern nichts anderes als die Natur selbst, die in der Lage ist, aus sich selbst heraus Mentales hervorzubringen. Manche panpsychistischen Theorien neigen solch einer Sichtweise zu. Es ist dann allein eine Frage der Haltung, des Interesses, vielleicht auch des Erwünschten, ob man den Alleinheitsgedanken nichtnaturalistisch oder naturalistisch interpretiert, und das ist doch eine recht dünne Basis für das Begründungsprogramm einer rationalen bzw. philosophischen Theologie und für die Rechtfertigung konkreter religiöser Überzeugungen.

Und ein fünfter und letzter Einwand: „Monismusaffine“ Metaphysiken des Absoluten verstricken sich auch ohne die theistische Annahme eines frei handelnden Gottes in die Theodizeeproblematik. Denn die Frage nach den Gründen des „malum morale“, „malum physicum“ und „malum metaphysicum“ hat sich ja nicht einfach Dadurch erledigt, dass man auf die Annahme eines frei handelnden Gottes verzichtet. Ist das Universum notwendige Gestalt des Absoluten, ist sich nämlich zu fragen, wieso aus Vollkommenem solch Unvollkommenes hervorgeht. Und vor allem stellt sich die Frage, ob Gott selbst Leid und Böses angehören, wenn die Welt sein notwendiger Ausdruck ist, ob in ihm selbst also ein „dunkler Grund“ (Schelling) anzunehmen ist. Dann aber zerbräche der Begriff des Absoluten, weil dieses dann nicht mehr vollkommen wäre. Das Göttliche wäre nicht mehr göttlich, sondern nichts anderes als – siehe oben – „natura“. Es kommt hinzu, dass Leid und Böses als notwendige Momente des Zu-sich-selbst-kommen des Absoluten im Prozess der Geschichte bzw. im Werden der Welt gerechtfertigt werden können, also als unvermeidbare Nebenfolgen, quasi als Kollateralschäden. Das aber ist keine Lösung, sondern eine Verschärfung des Problems der Theodizee und zudem nicht frei von Zynismus. Man könnte versucht sein, darauf die traditionelle Antwort zu geben, dass Sein doch immer besser sei als Nichts, und dass der Preis des Seins eben derjenige sei, dass dazu auch Leid und Böses gehören, und dass es doch tröstlich sei zu wissen, dass auch das Absolute daran Anteil hat und es in sich aufnimmt. Aber was hat die leidende Kreatur davon, dass das

Absolute mit ihm leidet, ganz zu schweigen davon, dass ein transpersonaler Grund genau besehen eigentlich leidensunfähig ist und vom Mitleiden hier nur in äquivoker Art und Weise gesprochen werden kann? Leidensfähig ist folglich der Ausdruck, die Gestalt des Absoluten, nicht aber das Absolute in seinem Grund. Dann aber leidet doch recht besehen die Welt (als Gestalt des Absoluten) an sich selbst und mit sich selbst, die Welt hat Anteil an ihrem eigenen Leid. Gibt dies wirklich Trost? Kann darin eine Hoffnung auf Erlösung, auf Befreiung gründen? Wie sensibel für die „Risse und Schründe der Welt“, für das Leid der Kreatur, für die Erlösungsbedürftigkeit des Daseins, für konkret real existierendes Leid und Unrecht, für strukturelle wie individuelle Schuld, sind Alleinheitslehren wirklich? Denn unbeschadet des Lebensgenusses und der Lebensfreude, der Schönheit des „bestirnten Himmels über mir“ und der umgebenden Natur, unbeschadet der glückenden Momente der Existenz ist es doch unbestreitbar, dass dieses Leben Fragment ist und bleibt. Dass das Unglück dem Glück auf dem Fuße folgen kann, dass dieses Leben unabwendbar zum Tode führt und dieser Tod in den meisten Fällen alles andere als dankbar angenommen werden kann. Dass somit Dank und (An-)Klage, Ergebung und Widerstand, Anerkennung und Rebellion, auch in religiöser Hinsicht immer zusammengehören. Monistische Metaphysiken dagegen neigen, so jedenfalls meine tiefe Überzeugung, zu allzu harmonischen Sichtweisen auf die Existenz, sie neigen dazu, Widersprüche zu glätten und sie vorschnell versöhnen zu wollen, sie neigen zu allzu schneller Zustimmung und Anerkenntnis dessen, was ist, und wie es ist. Kurz: Sie eignen sich, auch wenn sie das vielleicht nicht explizit intendieren, zur Vertröstung – nicht auf ein „Jenseits“, auf eine postmortale individuelle Existenz, die von aller Last befreit ist, aber darauf, dass „alles seinen Sinn hat“, dass „alles gut ist und sein wird“, dass alles aufgehoben ist in einer großen Ganzheit, unbeschadet konkreten Leids. Sie eignen sich also meiner Ansicht nach noch viel stärker als Theismen dazu, zu einer individualisierten „Wohlfühlreligion“, zu einer „bürgerlichen Religion“ ohne jeglichen politischen Stachel zu mutieren.

Nun gut, könntest Du auf jene Einwände entgegenen, aber ich will ja eben auch keinen Monismus in Reinkultur vertreten. Mir ist es ja vielmehr um einen Panentheismus zu tun, der die plane Gleichsetzung von Gott und Welt meidet: Gott ist nicht die Welt, aber die Welt ist in Gott. Aber was genau macht die genannten Einwände obsolet, wenn man panentheistisch ansetzt? Was wäre tatsächlich gewonnen, wenn man auf die Containermetaphorik setzt und die Welt als Teil Gottes versteht? Der Panentheismus setzt ja weiterhin auf den im ersten Einwand problematisierten nichtegologischen Bewusstseinsbegriff, und ebenso begegnet in ihm die These der Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein, die Einwand

Nummer Zwei thematisiert. Es macht nämlich keinen Unterschied, ob Gott sich zum Moment des Selbstbewusstseins macht oder umgekehrt das Selbstbewusstsein an Gott Anteil hat, denn epistemologisch folgt daraus das Gleiche. Die im dritten Einwand ausgeführte Identitätsproblematik trifft ebenso auch auf den Pantheismus zu, da dessen zugrundeliegendes Modell der Einheit dasjenige einer Identität auch noch von Identität und Differenz ist, zumal dann, wenn die Welt in hegelianischen Bahnen als Teil, als Moment des Absoluten verstanden wird. Auch vor der möglichen Naturalisierbarkeit, welches in Einwand Nummer Vier zur Sprache kommt, sind pantheistische Positionen nicht gefeit, insbesondere dann, wenn man den Pantheismus in einer panpsychistischen Perspektive formuliert. Und der fünfte Einwand schließlich ist pantheistisch gar nicht zu umgehen, im Gegenteil könnte er die skizzierte Problematik durch seine These, dass die Welt in Gott ist bzw. ihm wesentlich zugehört, noch verschärfen, und so fällt das Problem der Theodizee auch dem Pantheisten vor die Füße.

Was bleibt aber dann denjenigen, die aus besagten Gründen nicht im monistischen Tiefenstrom mitschwimmen können oder wollen, aber zugleich auch die Tücken des klassischen Theismus erkannt haben? Gibt es einen Weg zwischen klassischem Theismus einerseits und Pantheismus andererseits? Ich kann hierzu abschließend nur einiges andeuten, nicht mehr detailliert ausführen – aber vielleicht doch so andeuten, dass es sich als Basis für ein zukünftiges Gespräch eignet.

### 3. Warum Gott Prinzip und Person zugleich und das Universum weder mit Gott identisch noch von ihm radikal unterschieden ist noch ihm als Teil zugehört

Entsprechend auch Deiner methodischen Vorgehensweise gehe ich zunächst von bewussteinstheoretischen Überlegungen aus. Ich definiere Bewusstsein wie Du im Sinne präreflexiver Bewussteinstheorien als vorreflexive Vertrautheit mit sich. Zugleich gehe ich jedoch anders als nichtegologische vorreflexive Bewussteinstheorien von einem egologischen Verständnis des Bewusstseins aus und setze es mit Selbstbewusstsein gleich, wobei die vorreflexive Vertrautheit mit sich als „Wissen um sich“ mit Selbstgewissheit identisch ist. Dadurch ist Bewusstsein egologisch bestimmt, also stets als mit einer Ich- bzw. Subjekt-Perspektive verbunden gedacht. Sie markiert die Einmaligkeit bewussten Lebens in seinem Selbstvollzug. Von ihr ist bekanntlich die Personperspektive zu unterscheiden, die jedoch anders als etwa bei Dieter Henrich nicht mit Einzelheit gleichzusetzen ist

(denn das wäre eigentlich nichts anderes als Individualität im Unterschied zur Singularität des Subjekts). „Person“ bedeutet vielmehr die Fähigkeit zur Relation, den Bezug auf Anderes und Andere und ein In-Bezug-genommen-Sein durch Anderes und Andere. Verbleibt die Subjektperspektive im Status reiner Formalität, so ist die Personperspektive offen für materiale Bestimmungen und Gehalte, eben weil sie quasi den Weltbezug des Daseins darstellt und damit auch den Ankerpunkt der in diesem Bezug auf vielgestaltige Weise gegebenen und vermittelten materialen Bestimmungen und Gehalte.

An Hegel geschulte Philosophen fragen nun noch nach dem Prinzip jener Doppelstruktur von Subjekt und Person im Bestreben der Suche nach einer differenzlosen Einheit, die alle Differenzen aus sich setzt und gleichzeitig einschließt, auch diejenige des Unterschieds von Identität und Differenz. Doch meiner Ansicht nach findet hier eine Verschiebung von einer transzendentalen Denkform hin zu einer mit starken ontologischen Verpflichtungen aufgeladenen Metaphysik spekulativen Typs statt. „Subjekt“ und „Person“ sind ja eigentlich transzendentale, keine ontologischen Begriffe, dementsprechend brauchen sie keinen sie noch übersteigenden „Grund im Bewusstsein“, sondern sie tragen ihren Grund in sich selbst, genauer: im Selbstvollzug bewussten Daseins gemäß der Doppelstruktur von Subjekt und Person, der auf seine Möglichkeitsbedingungen hin befragt wurde. Selbstverständlich stellt sich die Anschlussfrage nach dem Ursprung des Aufkommens von bewusstem Leben. Aber dieser Ursprung wird ja, soll er wirklich als Ursprung dieses Lebens in Anspruch genommen werden können, jenem Leben in genau dieser Doppelstruktur entsprechen müssen und damit aber auch dafür aufzukommen haben, dass bewusstes Leben überhaupt mit einer Ich-Perspektive verknüpft sein kann. Dann aber kann er gerade nicht als ichlos verstanden werden, denn wie sollte aus einem ichlosen Grund eine Ich-Perspektive hervorgehen können, genauer hin die Doppelstruktur von Subjekt und Person? Die transzendente Bestimmung des Bewusstseins in eben jener Doppelstruktur muss auch für den Grund als Möglichkeitsbedingung von bewusstem Leben überhaupt in Anspruch genommen werden können, andernfalls hinge sie in der Luft bzw. würde willkürlich hinzugefügt.

Und schließlich macht sich, wer nach einem absoluten Einheitsgrund sucht, zu sehr von der Hegel'schen Bestimmung des Identitätsbegriffs abhängig und den damit verknüpften Hierarchisierungen von Einheit und Differenz, Allgemeinem und Besonderem bzw. Moment, von der damit verbundenen Raummetaphorik des „In-Seins“ ganz zu schweigen. Letztere erweckt zudem den Eindruck, dass Raum und Zeit ebenso wie die Begriffe Subjekt und Person ontologisiert werden, also gerade nicht mehr wie noch bei Kant als transzendente Anschauungsfor-

men oder als intramentale Universalien verstanden werden, sondern quasi als extramentale Realitäten, als ontologisierte Universalbegriffe. Auch wenn wir nach Kopernikus etwa das Universum als unendlich erkennen und von einer Vielzahl möglicher Welten sprechen, ist ja mit Blick auf die kantische „Kopernikanische Wende“ und alle danach folgenden „turns“ wie etwa der „linguistic turn“, der „iconic turn“ oder auch der „cultural turn“ davon auszugehen, dass uns die Wirklichkeit, auch diejenige des Universums, nicht so begegnet, wie sie an sich ist, sondern wie sie uns erscheint.

In transzendentaler Hinsicht sind Subjekt und Person auch keine gleichursprünglichen Begriffe, die dann aus einem ihnen vorausliegenden Ursprung hervorzugehen haben. Vielmehr geht die Subjektperspektive derjenigen der Person voraus, die Einmaligkeit des Subjekts ist Möglichkeitsbedingung der Relation auf Anderes. Damit ist eigentlich die Subjektivität das gesuchte Prinzip, der Angelpunkt sämtlicher Vermögen der Vernunft bzw. des Selbstvollzuges von Bewusstsein, entsprechend Kants rein formalen Begriff des transzendentalen Ichs. Die Personalität markiert den Ausdruck, die materiale Gestalt, die Seite der Relation. Nicht die Metapher des Containers eignet sich daher, um das Verhältnis von Subjekt und Person und den Vollzug von Bewusstsein zu beschreiben, sondern diejenige eines Vexierbildes. Die Doppelstruktur gleicht einer Zwifaltigkeit, die ihr Prinzip, ihr einigendes Moment in sich selbst trägt. Das bedeutet: Identität wird hier gerade nicht mit einer differenzlosen Einheit gleichgesetzt, und auch nicht mit dem Begriff des Allgemeinen, dessen Moment Differenz und Einzelheit bzw. Vielheit ist. Identität ist vielmehr selbst schon ein Moment, welches Differenz, Einzelheit, Vielheit, einander einigend in Beziehung zueinander setzt, und zwar als Moment des Unterschiedenen selbst. Dem Grund, den Prinzip, der Möglichkeitsbedingung bewussten Lebens ist also selbst schon ein „Momentcharakter“ zuzusprechen: Das Prinzip Subjektivität etwa, die Erste-Person-Perspektive des Bewusstseins, ist ein Moment jenes Bewusstseins, das es zu einem Diesen und keinem Anderen macht, also zu einem singulären Vollzug, und das es zugleich in Relation zu einem Anderen setzt, das also die Person-Perspektive ermöglicht. Das Prinzip Subjektivität ist das „Moment Unbedingtheit“ im Selbstvollzug bewussten Lebens eben in seiner unverfügbaren und unhintergehbaren Einmaligkeit. Dazu braucht es jedoch nicht nochmals der Annahme eines darüber hinausgehenden ichlosen „Grundes im Bewusstsein“.

Analog dazu lässt sich nun auch der Begriff des Absoluten bestimmen. Dieses muss als Grund auch des bewussten Lebens entsprechend als Subjekt/Person verfasst sein, und ebenso entsprechend trägt es sein einigendes Moment in sich selbst, nicht im Sinne einer differenzlosen Gottheit, sondern im Sinne einer zwie-

faltigen Verknüpfung von Einmaligkeit und Relation. So bestimmt ist das Absolute jedoch kein Eines, das Alles in sich einschließt, sondern es ist einmalig und „einzig“ Dieses und kein Anderes, ist „jemand“, nicht „etwas“, weder Ding noch Ereignis, sondern Subjekt/Person, einmalig in seiner Fähigkeit zur Bezugnahme und zum In-Bezug-genommen-Sein, mithin Gott, nicht Gottheit. Von Rest-Anthropomorphismus kann hier keine Rede sein, denn erstens wird hier über Gott in analoger Art und Weise gesprochen, und zweitens – und das ist ein ganz entscheidender Punkt – wird das Absolute unbeschadet seines Verständnisses als Subjekt/Person nicht als Individuum, also als Einzelwesen neben anderen Einzelwesen bestimmt. Gott ist kein absolutes oder kosmisches Individuum in Differenz zu anderen, bedingten Individuen, denn dann wäre er wiederum als eine Art über der Welt hockendes Wesen imaginiert – und das genau ist ja die Wurzel der mythischen Restbestände von Gottesbildern. Es ist also wichtig, zwischen den Begriffen Singularität und Individualität zu unterscheiden.

Das Absolute ist also weder differenzlose Einheit in seinem göttlichen Grund, noch ist es ein von anderen Einzelwesen unterschiedenes unbedingtes Individuum mit Namen „Gott“, sondern einmalig, damit einzig als eben jener Grund, kein individuiertes, aber singuläres Allgemeines in der Doppelstruktur von Subjekt und Person und darin gerade keine Alleinheit. Es muss aber, soll es wirklich Prinzip nicht nur des bewussten Lebens sein, sondern des gesamten Universums – und das ist ja für nachkopernikanische Rede von Gott ein wichtiger Punkt, sowohl als Grund des Mentalen als auch des Physischen aufkommen können. Und hier kommen wir, so denke ich jedenfalls, zum Problem der Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem, Gott und Welt bzw. Universum, welches für panentheistische Positionen so zentral ist. Denn das Absolute kann dann weder nur rein mental noch rein physisch verfasst sein.

Erneut zeigt sich hier die Begrenztheit der panentheistischen Containermetaphorik. Entsprechend dem Gedanken des Vexierbildes von Subjekt und Person lässt sich auch das Verhältnis von Gott und Welt fassen: Die Welt ist nicht in Gott (und Gott auch nicht schlichtweg in der Welt, und schon gar nicht sind beide, wie im Pantheismus gedacht, miteinander identisch). Gott zeigt sich vielmehr *als* Welt, stellt sich als Universum dar, setzt sich selbst *als* sein Bild im Universum im Allgemeinen und in jedem einzelnen bewussten Leben im Besonderen. Meines Erachtens eignet sich die „als“-Struktur eines Bildbegriffs jenseits platonischer Partizipationsontologie und des dazu gehörigen Urbild-Abbild-Gedankens, um genau ein Verhältnis von Einheit in Unterschiedenheit auszudrücken, welches das Gott-Welt-Verhältnis ausmacht, und welches der Zwiefältigkeit entspricht, von der bereits in Bezug auf Subjekt und Person die Rede gewesen ist. Weder ist

die Welt Gott noch ist sie in Gott, sondern sie ist sein Bild. Darin ist sie einerseits eins mit ihm, da *sein* Bild und aus ihm kommend bzw. durch ihn gesetzt, andererseits unterschieden von ihm *als* sein *Bild*. Sie ist *Anderes* seiner selbst, zugleich aber eben *Anderes* seiner *selbst*. In Bezug auf die Unterscheidung von Subjekt und Person lässt sich hinzufügen: „Welt“ ist Ausdruck Gottes und das Moment der Relation zu einem Anderen, zu dem er sich in Bezug setzt und durch das er in Bezug genommen wird, allerdings zu einem Anderen, das nicht gänzlich von ihm geschieden ist, sondern aus ihm selbst hervorgeht. So werden Absolutes und Endliches miteinander vermittelt, ohne dass das Absolute durch das Endliche begrenzt würde und sich letztlich verendlicht oder umgekehrt das Endliche unterschiedslos im Absoluten aufginge. Und so kann Gott in seinem Bezug zur Welt gedacht werden, also als Relation in einer differenzierten Einheit, ohne diesen Bezug als Verhältnis von Individuum zu Individuum zu bestimmen: Die Welt ist kein bloßes „Gegenüber“ Gottes, und auch die Einzelwesen kein „Gegenüber“, das Gott begegnet. Gott ist das einmalige und einzige Prinzip der Welt, und diese ist sein Bild, seine Gestalt, seine Ausdrucksform. Damit ist er zugleich das einigende Moment jeglicher Einzelwesen, die der Welt zugehören, und eines jeglichen bewussten Lebens, welches Gott darstellt, symbolisiert im Sinne eben jenes bildhaften Ausdrucks seiner selbst. Darin ist er kein verkörpertes Einzelwesen, sondern er umfasst Mentales und Physisches als Potentiale dafür, Welt überhaupt setzen zu können, durchaus analog zu den Attributen Denken und Ausdehnung, die Spinoza der unendlichen Substanz zugesprochen hatte. Und damit ist die Welt auch nicht Körper Gottes, sondern Gott die Möglichkeitsbedingung dafür, dass sie sich in den Dimensionen des Mentalen wie Physischen entfalten kann. Allenfalls ließe sich darüber nachdenken, ob die Welt in Bezug auf die phänomenologische Unterscheidung von Leib und Körper oder auf transzendente Bestimmungen des Leibes etwa als Leib Gottes verstanden werden kann, aber das wäre ein anderes Thema.

Jenes Verhältnis Gottes zum Anderen seiner selbst ist letztlich universal: Er bezieht sich auf Einzelnes wie das All zugleich, auf eine Vielzahl von Welten im Universum und auf das Universum als Ganzes. So gesehen ist er auf der einen Seite Subjekt, „einzig“, auf der anderen Seite Person, doch als Person bezieht er sich auf alles, was ist. Hier ist zu berücksichtigen, was es heißt, Gott als schlechthin Unbedingtes zu bestimmen: Unbedingt ist er dann nämlich nicht nur in seiner Selbstursprünglichkeit, sondern darin, dass er erstens als dieses Unbedingte über das unbedingte Vermögen verfügt, aus sich selbst ein Anderes hervorzubringen, das sich in eine unendliche Vielzahl von Welten und damit als All ausfaltet. Zweitens ist er schlechthin unbedingt darin, dass er zugleich über das ebenso unbe-

dingte Vermögen verfügt, zu sich selbst wie zu einem jeglichen Seienden und zum All als Ganzem gleichermaßen zugleich und in gleicher Hinsicht in Relation zu treten.

Die Relation von Gott und Universum ist nun zwar insofern asymmetrisch bestimmt, als sich das Universum in seinem Hervorgehen Gott verdankt und von ihm in Entstehen wie Erhaltung abhängig ist. Doch die Relation zwischen Gott und Welt ist ja nicht nur Bezug Gottes zur Welt, sondern auch In-Bezug-Genommen-Sein Gottes durch die Welt, durch das aus ihm selbst gesetzte Andere, und so handelt es sich unbeschadet der Asymmetrie im Verhältnis von Grund und Gegründetem doch auch um ein reziprokes Verhältnis. Dieses „Nicht-mehr-ohne-Einander“ von Gott und Welt unterscheidet sich jedoch vom Gedanken einer Ewigkeit der Welt insofern, als Welt nicht immer schon mit Gott notwendig koexistiert und aus ihm gleichsam emaniert – er könnte sich auch schlichtweg nur auf sich selbst beziehen in einer innergöttlichen Relation und einem innergöttlichen Bildwerden –, sondern Kreation Gottes ist. Nun aber wirkt diese Kreation auf Gott zurück, mit dem sie in unauflöslicher Relation steht. Insofern können Gott und Welt in ihrem Verhältnis differenzierter Einheit „nicht-mehr-ohne-Einander“, trotz der Autonomie der Welt ihrem Prinzip gegenüber sowie der Eigenständigkeit Gottes der Welt gegenüber.

*Ich breche meine Überlegungen an dieser Stelle ab und hoffe, lieber Klaus, dass sie bei Dir nicht zu nachhaltiger Verstimmung geführt haben, höchstens zu gerunzelter Stirn, missmutigem Streichen des Bartes und durchaus beftigem Gegrummel. Aber hoffentlich auch zum Wunsch nach ausführlichem Austausch und zum Ansporn einer Antwort. Es grüßt Dich herzlich, verbunden mit allen guten Wünschen zum „runden“ Geburtstag.*

*Deine Saskia*