

Dinglers Religionsphilosophie¹

HARALD SCHWAETZER

Hugo Dingler hat in seinem Werk um eine Letztbegründung des Wissens gerungen. Er hat diese im Willen verankern wollen. Dabei unternahm er es auch, der Relation des Willens zum Gottesbegriff in seiner Metaphysik und Religionsphilosophie nachzugehen.² Diese Verhältnisbestimmung wird im folgenden untersucht, da der Gottesbegriff in Werk Dinglers auf drei je unterschiedliche Arten gedeutet wird, deren Bezug zueinander klärungsbedürftig ist.

1. Ein erster Gottesbegriff findet sich in *Der Zusammenbruch der Wissenschaften*, später ähnlich wiederholt in *Von der Tierseele zur Menschenseele*. Hier diskutiert Dingler zwei Facetten desselben, den »inneren Gott« (»Mystik«), der dem reinen Willen, und den »All-Gott« (»Pantheismus«)³, welcher dem Gegebenen überhaupt entspricht. Dingler merkt an, daß der letztere den ersten »mit in sich begreifen« müsse (Dingler 1926: 390). Zusammengebunden sieht er sie durch den Begriff der Art erhalten – ein Band, daß er im *Grundriß* aufgeben wird (Dingler 1949: 121)⁴ Er fügt an, daß Gott (unser Urziel) sowohl das Geschehen in der

1 | Für Anregungen und Hinweise zu diesem Aufsatz danke ich Prof. Dr. Henrieke Stahl und vor allem Frau Dr. Kirstin Zeyer.

2 | Vgl. zur Diskussion um diesen Teil des Dinglerschen Werkes Weiß (1991), ferner Willer (1984: 49), der zu Recht darauf verweist, daß die philosophische Aporie, die Dingler umtrieb, nur zu verstehen ist, wenn man auch diese vernachlässigte Seite, nämlich die metaphysische, mit in den Blick nimmt.

3 | Die Klammerbegriffe geben die Terminologie von Dingler (1941: 356f.) an.

4 | Er will dort die Harmoniethese, wie Weiß sie nennt, also den Ausgleich

- Menschheit wie unsere eigenen Zielsetzungen lenke (Dingler 1926: 392). Dieser Gottesbegriff ist insofern interessant, als die beiden vereinigten Aspekte kontradiktiorisch sind – zumindest aus der Sicht des späteren Werkes. Im *Grundriß* wird die »Gesamtheit des Gegenstehenden« kontradiktiorisch gegen den »reinen Willen« oder das »Kern-Ich« gesetzt; dabei gehört zur »Gesamtheit des Gegenstehenden« auch alles, was wir als »innen« zu bezeichnen gewohnt sind und was nicht unmittelbar zum aktiven Willen gehört. Von dorther relativiert sich ferner der Versuch Dinglers, in *Von der Tierseele zur Menschenseele* Pantheismus und Mystik deswegen als eins zu erweisen, weil die Grenze zwischen Innen und Außen beim Menschen eine Scheingrenze sei (vgl. Dingler 1941: 359). Auch der Hinweis, daß in der »Metaphysik« erwiesen sei, daß der Wille zum Urgrund gehöre (vgl. Dingler 1941: 360), ist nur dann hilfreich, wenn das Verhältnis desselben zur »Gesamtheit des Gegenstehenden« geklärt wäre, was die Schrift aber nicht leistet. So bleibt das Problem, wie die beiden Seiten des Gottesbegriffs vereint sein können.
2. Der zweite Gottesbegriff findet sich in der *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten* (Dingler 1929: 185ff.). Darin behandelt Dingler ausschließlich die Willensseite als göttlich. Laut Ulrich Weiß verficht Dingler hier eine Identitätsthese zwischen dem Willen und dem Göttlichen. Dadurch komme Dingler auch im Rahmen dieser These in Schwierigkeiten, so Weiß, weil die formale Analogie zwischen dem religiös-mystischen Erlebnis und dem Willenserlebnis nicht die Aktualität derselben Realität garantieren kann (Weiß 1991: 430) und weil die absolute Prädikatslosigkeit des Urgrundes der Mystik im Widerspruch steht zur Festschreibung auf den Willen.
 3. Zudem widerstreitet die Identitätsthese zwischen Gott und Wille dem im *Grundriß der methodischen Philosophie* formulierten dritten Gottesbegriff, einer Identitätsthese von Gott und der »Gesamtheit aller Gegenstehenden« (Dingler 1949: 106ff.).⁵ Dabei war dieselbe kontradiktiorisch als das bestimmt worden, was nicht unser Kern-Ich ist (Dingler

zwischen dem Willen und der Gesamtheit des Gegenstehenden als oberstes Ziel ansetzen.

⁵ | Diese These erinnert an die Identifizierung von Gottheit und Universum, wie sie Herbert Spencer verfochten hat; Thesen dieser Art hatten eine gewisse Konjunktur im ausgehenden 19. Jahrhundert. Kritisch dazu hat sich bereits Gideon Spicker geäußert; auf seine Nähe zu Dingler verweist die in Kürze erscheinende Monographie von Kirstin Zeyer; zu Spickers Kritik an Spencer vgl. Spicker (2004), ferner Schwaetzer (2004a: 30-38) sowie Hoffmann (2005).

1949: 96ff.).⁶ Dingler hebt hervor, daß es dem Kern-Ich um einen »Ausgleich«, einen »Frieden« mit der Gesamtheit des Gegenstehenden zu tun ist (Dingler 1949: 101f.).⁷ Das Kern-Ich, der Wille, und Gott sind in dieser Konzeption dezidiert getrennt.

Insgesamt scheint es also, daß der zweite und dritte Ansatz Einseitigkeiten des ersten darstellen, die mit den Identitätspostulaten zu weit gehen. Damit ist folgendes zu klären:

- a) Lassen sich die von Ulrich Weiß gerügten innersystematischen Schwierigkeiten des zweiten Ansatzes ausräumen?
- b) Kann auf diese Weise auch der Widerspruch zwischen dem zweiten und dritten Ansatz vermieden werden, so daß sich eine befriedigende Lösung im Sinne des ersten Ansatzes ergibt?

Der Vortrag wird zu erweisen suchen, daß Dingler weniger eine Identität als vielmehr eine Gleichheit vorschwebte. Zur Verdeutlichung wird eine Spur aufgenommen, welche Dingler vor allem in der *Metaphysik* gelegt hat: den Rückbezug auf die Mystik. Um die auf den ersten Blick vielleicht ungewöhnlich erscheinende These präzise zu formulieren:⁸ Die von Dingler übergangene Voraussetzung der Mystik, daß der Mensch Bild Gottes ist, erlaubt es, die ihm angelasteten Schwierigkeiten auszuräumen und Dinglers eigene Position deutlicher zu profilieren.⁹

6 | Vgl. dazu Krampf (1955: 60f.). Krampf insistiert sogar mit Nachdruck darauf, daß nicht der Wille in Dinglers Sinne das Absolute sei! Vgl. Weiß (1991: 402), welcher die Gesamtheit des Gegenstehenden mit dem Augustinischen Bild des Knaben, der das Meer ausschöpfen will, vergleicht. Was hier Identitätsthese von Gott und Gegenstehendem genannt wird, lautet bei Weiß »Gottesthese«.

7 | Bei Weiß (1991: 405f.) wird dieser Sachverhalt als Harmoniethese verhandelt.

8 | Man kann freilich darauf hinweisen, daß Krampf (1955: 60) gemeint hat, eine Beziehung zwischen der scholastischen analogia entis und der methodischen Philosophie Dinglers entdecken zu können. Insofern fällt der nachfolgende Versuch zumindest nicht völlig aus dem Rahmen. Zu Krampfs Idee vgl. Dingler (1926: 142), wo Dingler zwar vom Scheitern der christlich-mittelalterlichen Weltanschauung spricht, aber dies doch mit großer Hochachtung und mit Sympathie tut. Ferner Dingler (1926: 146), wo der Scholastik zugestanden wird, den »grandiosen Versuch« »auf logisch-konstruktivem Wege ein logisch-konstruktives Gesamtweltbild« errichtet zu haben.

9 | Dabei ist die Kritik, die Dingler etwa in Dingler (1941: 364ff.) am Christentum übt, durchaus präsent. Indes trifft sie, wie er selbst zugibt, die Mystik in geringe-

Diese These wird in drei Schritten entfaltet und am Schluß resümiert. Im ersten Schritt werden knapp die Dinglerschen Charakteristika des Willens vorgeführt; dabei wird sich ergeben, daß seine Konzeption systematisch der Anthropologie des Augustinus verwandt ist. Das ternarische Menschenbild Augustins ist aber dasjenige, welches noch die mystische Tradition bestimmt. Dadurch ist gezeigt, daß die Vorstellung des Menschen als eines Bildes Gottes grundsätzlich in Dinglers Denken integrierbar ist.

Im zweiten Schritt wird die philosophische Reichweite der Bestimmung des Menschen als eines Bildes Gottes zur Erfassung des mystischen Erlebnisses skizziert. An Meister Eckhart wird deutlich, daß sich dieses Verhältnis ebenso systematisch stimmig wie fruchtbar in Dinglers Konzept integrieren läßt, so daß die Identitätsthese von Gott und Wille innersystematisch in Hinsicht auf Gleichheit zu modifizieren ist (Beantwortung von a)).

In einem dritten Schritt soll die Verbindung von Mystik und Wissenschaft, wie sie im Denken des Nikolaus von Kues gegeben ist, als ein Beispiel vorgeführt werden, wie Dinglers Auffassung in den systematischen Grundzügen zu Beginn der Neuzeit einen Vorläufer hat, um den Widerspruch zwischen den beiden Identitätsthesen von Gott und Wille einerseits sowie Gott und »Gesamtheit des Gegenstehenden« andererseits aufzuheben (Beantwortung von b)).

Dingler und Augustinus – zur Struktur des Willens

In Dinglers ganzem Werk scheint mir das Prinzip des Willens konstant durch drei Charakteristika bestimmt zu sein.

Erstens ist der Wille letzte Grundlage aller Wissenschaft und Ethik. Als solcher ist er inhaltlich bestimmt.¹⁰ Es ist die Forderung der Eindeutigkeit in der Wissenschaft oder die Formulierung eines letzten Ziels in der Ethik. An der Ethik wird die Bedeutung der Inhaltlichkeit des Willens besonders klar. Unmittelbar bevor Dingler über den Willen und das religiöse Zentralerlebnis diskutiert, kritisiert er an der Kantischen Ethik, daß sie rein formal

rem Maße; darüber hinaus laufen manche seiner Argumente ins Leere, weil sie längst bedacht sind, etwa Fragen der Allmacht oder Nicht-Allmacht Gottes, Fragen des Anthropomorphismus etc. All dies ist spätestens seit der negativen Theologie eines Dionysios und seiner Rezipienten durchaus reflektiert. Aber Dinglers Kritik ist, wie am Beispiel Augustins gezeigt wird, durchaus auch da, wo sie fundamental die Seelenlehre des Christentums angreift, nicht haltbar, vgl. Dingler (1941: 374).

10 | Vgl. Dingler (1949: 98): »Ein völlig leerer Wille, ein reiner Willenspunkt wäre jedoch sozusagen ein Widerspruch in sich. Denn um Wille zu sein, muß der Wille etwas wollen. Ein völlig leerer Wille kann also auch nicht existieren.«

bleibe (Dingler 1929: 181-184). Immer wieder entwickelt er eine Hierarchie der Werte und Zwecke, um etwa die Artdauerhaltung als höchstes Ziel zu formulieren, insofern sie dem Willensprinzip ethischen Ausdruck verleiht.¹¹ Mit dem letzten Inhaltsprinzip liegt eine Grundlage vor, aus der alle anderen Ziele entfaltet werden können gemäß einer logischen und eindeutigen Struktur (vgl. Dingler 1929: 86ff.). Die Grundlage dafür liefert das Sich-selbst-Erfassen des Willens. In diesem Sinne ist der Wille als ethisches Prinzip eine Art Reservoir oder Gedächtnis für alle Handlungsbestimmungen.

Zweitens stellt der Wille spezieller das Letzte aller Erkenntnis dar. Bei aller Kritik an der Evidenzlehre¹² scheut sich Dingler nicht, den Willen als *causa sui* anzuerkennen und von der Evidenz eines sich selbst tragenden Grundes zu sprechen.¹³ Es ist der Denkwille, welcher allem zugrunde liegt.¹⁴ Nicht von ungefähr ist Dinglers Ansatz ein Dezernismus, nicht nur ein reiner Voluntarismus.¹⁵ Es geht um Entscheidungen, besser: um den Vorgang des Entscheidens als Denkakt. Das ist ein Vorgang des Willens im Intellekt.

Drittens schließlich muß aber auch betont werden, daß der reine Wille als solcher die eigentliche Grundlage bildet. Dingler versieht ihn regelmäßig mit Prädikaten wie »aktiv«, »rein« oder »lebendig« (vgl. Dingler 1929: 186).

11 | Vgl. z.B. Dingler (1929: 76ff.), Dingler (1926: 375ff.). Vgl. aber auch die kritische Relativierung dieses Ansatzes in Dingler (1949: 120-122), vgl. dazu auch Weiß (1991: 406).

12 | Vgl. etwa Dingler (1926: 37ff.).

13 | Vgl. Dingler (1926: 272): »Dieser letzte Wille ist hier zugleich sich selbst evident.«

14 | Vgl. etwa Dingler (1926: 272): »Dieser letzte Wille ist hier zugleich sich selbst evident, er ist verborgen hinter des Cartesius' Satz ›cogito ergo sum‹ (denn dieses ›Denken‹ ist wollendes Denken).« Ferner Dingler (1926: 159f., 271), wo Dingler von der »logischen Funktion« des Willens spricht. Auch wenn Dingler den Willen als das Prinzip bestimmt, an dem die Skepsis und der Relativismus enden, so kann dieser Wille nur als Denkwille verstanden werden, vgl. etwa Dingler (1929: 186f.). Vom Willen heißt es: »In ihm erfaßt das Denken sich selbst und wird zugleich Realität.« Die Aussagen des Selbsterfassens des Denkens und des Willens sind also ein Stück weit identisch gemeint. Es ist der denkende Wille, der sich selbst erfaßt. Sehr aufschlußreich ist auch Dingler (1929: 186): Im Willen haben wir »den festen archimedischen Punkt gefunden, der selbst unaufhebbar, *allem anderen Denken* seine feste Basis liefert.« (Hervor. v. Verf.). »Dieser mein lebendiger Wille ist in allem meinen Denken *das absolut Letzte*« (Dingler 1929: 90). Ferner Dingler (1926: 278): »Denken« ist »wollendes Vorstellen«.

15 | Vgl. Dingler (1926: 73-75). Ferner Weiß (1991: 219ff.).

Aus diesen drei Charakteristika setzt sich Dinglers Idee eines selbst begründenden bewußten Willens zusammen. Nun weisen diese Charakteristika eine überraschende Übereinstimmung auf mit Augustins Versuch, Bewußtsein auf sich selbst zu gründen. Es ist das Verdienst der neueren Augustinus-Forschung (Brachtendorf 2000, Kreuzer 2001), dasjenige luzide vorgestellt zu haben, was zum ersten Mal Heinrich Barth zur Zeit Hugo Dinglers in einer Analyse des Willensbegriffs bei Augustinus erkannte: daß Augustinus aus einem existentiell verstandenen Willensbegriff heraus Bewußtsein auf sich selbst zu gründen versucht, ohne den Transzendenz-Aspekt aufzugeben (Barth 1935).¹⁶ Der Ansatz Augustins, der damit ganz anders aussieht als das, was Dingler als christliche Seelenlehre glaubte kritisieren zu können (Dingler 1941: 374), sei hier nur unter den für die vorliegenden Überlegungen relevanten Hinsichten kurz charakterisiert.¹⁷

Augustinus stellt fest, daß man mit Hilfe der Philosophie niemals zu einem angemessenen Gottesbegriff komme. Was der Philosoph allein erreiche, sei – etwa im Sinne des Aristoteles – ein unbewegter Bewegter als letzter Grund. Da der christliche Gott aber dreifaltig sei, werde eine solche, von den natürlichen Dingen kausal zu Gott aufsteigende Philosophie demselben nicht gerecht. Aus diesem Grunde setzt Augustinus anders an: Wenn Gott dreifaltig ist und wenn der Mensch Bild Gottes ist, dann muß derselbe erstens auch dreifaltig strukturiert sein und zweitens eben aufgrund dieser Struktur eine relative Selbständigkeit besitzen. Was auf den ersten Blick vielleicht ein wenig naiv anmutet, gewinnt an Bedeutung, wenn man sich klar macht, was Augustinus damit aussagt: daß es nämlich philosophisch möglich ist, auf diese Weise ein endliches Bewußtsein als auf sich selbst begründet zu verstehen. Augustinus ist der erste Theoretiker des endlichen Bewußtseins in diesem Sinne. Damit wird aber eine erste Strukturparallele deutlich: Augustinus will wie Dingler endliches Bewußtsein aus seinen letzten Wurzeln heraus als in sich selbst begründet erweisen.

Wie begründet Augustinus das Bewußtsein auf sich selbst? Bekanntlich unternimmt es die systematische Hauptschrift *De trinitate*, dieses Unternehmen im Rückgriff auf den Ternar »Memoria, intellectus, voluntas«

16 | Vgl. dazu Schwaetzer (2003). Einführend zu Heinrich Barth vgl. Graf (2004), vgl. ferner Zeyer (2004).

17 | Dingler selbst erwähnt die Nähe Augustins zu Descartes' »cogito ergo sum« in Dingler (1926: 27) beiläufig; die Tragweite des Augustinischen Versuchs war aber zu seiner Zeit kaum bekannt, sieht man einmal von Heinrich Barth ab. Gerade die so verwandte Rolle des Willens konnte Dingler noch nicht kennen, es sei denn aus eigenen Studien zu Augustinus.

durchzuführen.¹⁸ Diese drei Begriffe stellen Wechselbegriffe einer reflexiven Struktur der *mens* dar. Wenn der menschliche Geist sich seiner erinnert,¹⁹ so vollzieht er dies als einen willentlichen Denkakt. Wenn er denkt, dann ist das ein willentlicher Akt, der auf der Selbsterfassung (Erinnerung) fußt. Wenn er will, dann will er ein Etwas (und auch sich als einen Wollen-den), welches inhaltlich bestimmt und damit auch intellektuell ist. Der menschliche Geist ist für Augustinus also durch die Momente von Selbsterfassen (Erinnerung), von denkerischer Tätigkeit (Intellekt) und von reiner Willensausübung (Wille) gekennzeichnet. Dabei ist besonders der dritte Aspekt bemerkenswert. Denn wie bereits Heinrich Barth hervorhob, versteht Augustinus den Willen anders als die Antike vor ihm nicht mehr als gegebenes Strebevermögen, sondern in einem existentiellen Sinne.

Vergleicht man also Dingler und Augustinus, so weisen beide Denker eine Parallelität in der Konzeption ihrer Anthropologie auf, wenngleich der Bischof von Hippo seine Ideen von der Grundidee des Menschen als eines Bildes Gottes her gewinnt.²⁰ Damit ist gezeigt, daß es eine grundsätzliche Vereinbarkeit der anthropologischen Konzepte von Dingler und Augustinus gibt.

Dingler und Eckhart: das religiöse Zentralerlebnis

Ein innerlogisches Problem der Identitätsthese liegt darin, daß Dingler auf der einen Seite das Willenserlebnis als Sich-selbst-Erfassen des »bewußten Ichs«, des »lebendigen aktiven Willens« spricht (Dingler 1929: 196), auf der anderen Seite aber sagt, daß in diesem Erleben eine »Unanwendbarkeit der Kategorien« herrsche und eine »völlige Ausschaltung« »allen Denkens«

18 | Ein weiterer Ternar ist auch »esse, scire, velle«; in ihm liegt ebenfalls Gewicht auf dem Willen.

19 | Erinnerung ist dabei anders als bei Dingler, eher im Sinne Platos gefaßt; sie ist eine Fähigkeit, welche Erkenntnisvollzüge ermöglicht, indem sie die Eindeutigkeit des Gesamten, um es in eher Dinglerschen Termini zu sagen, ermöglicht. Vgl. bei Dingler zur Erinnerung Dingler (1926: 226ff.). Eher wäre in diesem Sinne der »angeborene Seelenhintergrund« zu vergleichen, der als vorrationale Grundlage allen Zielen des Menschen voraus liegt, vgl. Dingler (1941: 352f.).

20 | Man stoße sich nicht an dem Bildbegriff. Richtig bemerkt Kreuzer (Einleitung zu De trinitate, XI): »Worin besteht – was zeigt die Semantik eines Bildes? Es ist nicht das ›Abbild‹ eines daneben verfügbaren ›Urbildes‹, sondern die erscheinende Wirklichkeit eben dieses gedachten ›Urbildes‹. Für die Geiststruktur des menschlichen Bewußtseins heißt das, daß es als Erscheinung eben jenes Grundes (›göttliche Trinität‹) zu begreifen ist, bezüglich dem es sich als Erscheinung (als ›Bild‹) denkt.«

(Dingler 1929: 202). Beide Aussagen bilden offenkundig einen Widerspruch.

Neben systematischen Erwägungen stützt sich Dingler, um seine Identitätsthese von Willen und Gott zu verdeutlichen, auf die Mystik, insbesondere auf Angelus Silesius und Tauler, den Schüler Eckharts. So zitiert Dingler folgenden Spruch von Angelus Silesius als Beleg für seine Identitätsthese:

»Gott wohnet in sich selbst, sein Wesen ist sein Haus: Drum geht Er auch nie aus seiner Gottheit aus.« (Dingler 1929: 189)

Dingler kommentiert diesen Gedanken wie folgt:

»Dieses damit geschilderte Erleben ist also so beschaffen, daß es in sich selbst ruht, sich selbst erfaßt, zugleich sich selbst Objekt und Subjekt ist [...] | Es fällt sofort auf, daß dies wörtlich die gleichen Bestimmungen sind, die wir oben bezüglich des ›Letzten‹ fanden.« (Dingler 1929: 190)

Dingler hätte aber an dieser Stelle vorsichtiger sein müssen. Die Aussage, daß Gott immer bei sich bleibt, ist eine typische Aussage, die gerne gegen die andere gestellt wird, daß sich Gott ganz und gar mit dem Menschen vereine. Denn auch wenn Gott sich ganz und gar verbindet, bleibt er doch der eine Gott. In dem Spruch von Angelus Silesius ist – anders als Dingler meint – gar kein menschliches Erleben geschildert, sondern es wird eine Aussage über die Vorgängigkeit Gottes gegenüber allem Erleben – auch dem Dinglerschen Willenserleben – getroffen. Diese Aussage ist wichtig, weil der Einheit Gottes in seinem Beisichsein die Einheit des Menschen korrespondiert, und in dieser Einheit kann dann eine »unio mystica« sich vollziehen. Folgerichtig denkt auch Angelus Silesius das Verhältnis zwischen Gott und Mensch von der Bildnatur und ihrer Spannung her:

»Gott ist in mir das Feuer und ich in ihm der Schein; Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein?«²¹

Wenn Schelling im »Bruno« als Beispiel für absolut Gegensätzliches das Urbild und sein Spiegelbild angibt, welche beiden immer nur zusammen auftreten können, aber niemals relativ vereint sind, sondern höchstens absolut, so gilt dies in gleicher Weise für das Bild, welches Angelus Silesius

21 | Angelus Silesius (2002: II, 8 [Cherubinischer Wandermann I, 11 mit Titel: Gott ist in mir und ich in ihm]).

hier verwendet. Wo Feuer ist, gibt es seinen Schein, aber beide sind immer getrennt.

Der inhaltlichen Unschärfe von Dinglers Interpretation korrespondiert eine zweite, methodische. In den Passagen zur Identitätsthese wird diese Identität, wie Ulrich Weiß schon festgestellt hat (Weiß 1991: 421ff.), an keiner Stelle bewiesen. Überraschenderweise erfolgt der Übergang von der Analogie zur Identität in einem Sprung.²² Dingler sagt nur, daß »die Art, wie die Mystiker ihre religiöses Zentralerlebnis [...] beschreiben« »wörtlich gilt« für dasjenige, was zum Willenserlebnis festgestellt ist (Dingler 1929: 192), um dann recht unvermittelt zu behaupten, daß im religiösen Zentralerlebnis der reine Wille sich selbst ergreife.²³ Daß ein Beweis fehlt, wird schon an dem oben festgestellten Befund deutlich, daß sich bewußter Wille und völliges Aufhören des Denkens nicht miteinander vertragen. Unter der Perspektive der Mystik wird man sagen müssen, daß deren Zentralproblem von Dingler gar nicht diskutiert wird. Bekanntlich ist Meister Eckhart für Aussagen kirchlich verurteilt worden, welche diese Identifikation von Mensch und Gott nahe zu legen schienen. Genauso bekanntermaßen indes war dies nicht sein Bestreben, sondern es kam ihm darauf an, gerade den von Dingler übersprungenen Übergang zu klären. Der größte Verteidiger Meister Eckharts, Nikolaus von Kues, hat sich immer wieder bemüht, dieses Problem vorgeblicher Identität zu entschärfen zugunsten einer Gleichheit. Die Gleichheit gilt seit dem Mittelalter bis hin zu Angelus Silesius²⁴ und darüber hinaus, vor allem in dem von der Schule von Chartres her übernommenen Ternar *unitas, aequalitas, connexio* als Ausdruck des Sohnes der

22 | Aufgrund der gleichen formalen Eigenschaften behauptet Dingler anhand der Zitate von Angelus Silesius zunächst eine »genaue Übereinstimmung« »in allen formalen Eigenschaften« (Dingler 1929: 190). Dann wird die Differenz zwischen dem wirklichen Erleben des Mystikers und dem persönlichen religiösen Erlebnis konstatiert. Vor diesem Hintergrund scheine eine direkte Identität »ziemlich unwahrscheinlich«. Aber Dingler hält als weitere formale Übereinstimmung fest, daß beiden Erlebnissen eine Tendenz innewohne, gereinigt zu werden. Daraus schließt er, »daß schon dieser innere Prozeß die beiden Erlebnisse *nach und nach zur Konvergenz führen muß*« (Dingler 1929: 192).

23 | »In diesem religiösen Zentralerlebnis, das wir im Sinne der Religionsphilosophie jetzt auch direkt als Gotteserlebnis bezeichnen dürfen, ergreift das Letzte in uns, ergreift der reine Wille sich selbst und ist frei von irgendwelchen konkreten aus der äußeren oder sonstigen inneren Welt stammenden Vorstellungen. Wollen wir im Sinne der sensualistischen Auffassungen letztere Gebiete als Sinnenwelt bezeichnen, so stehen wir hier vor dem Übersinnlichen.« (Dingler 1929: 195)

24 | Vgl. z.B. Cherubinischer Wandermann II, 28 (Bd II, 46): »Die Gleichheit ist ein Schatz: hast du sie in der Zeit / So hast du Himmelreich und volle Seligkeit.«

Trinität.²⁵ In diesem Sinne ist die Gleichheit, nicht die Identität der zentrale Begriff, um das Verhältnis des Menschen zu Gott zu bestimmen.²⁶

Wenn Dingler zwar zwischen dem leiblichen, äußereren Menschen und dem seelischen, inneren Menschen unterscheidet, doch den eigentlichen Schnitt innerhalb des seelischen Menschen ansetzt, nämlich zwischen der Seele, insofern sie der aktive Wille, das eigentliche Kern-Ich, ist, und dem passiven Willen als der zum Objekt gemachten Innerlichkeit,²⁷ dann steht er mit dieser Unterscheidung ganz auf traditionellem Grunde. Man findet sie schon bei Augustinus mit seiner Unterscheidung von »äußerem, innerem und innersten Menschen«²⁸ Diese Unterscheidung wird nun aber

25 | Dingler war mit einem der Denker der Schule von Chartres, nämlich Alanus ab Insulis, zumindest ansatzweise vertraut, vgl. (Dingler 1926: 146). Cusanus entlehnt den Ternär freilich vor allem von Thierry von Chartres.

26 | Vgl. dazu Schwaetzer (2004).

27 | Vgl. Dingler (1949: 97f.): »Denken wir z.B. an den Fall, daß uns ein Gedanke kommt, eine Vorstellung in uns aufsteigt. Offenbar sind das auch Dinge, die nicht wir selbst veranlassen, sondern die an uns herantreten. Also müssen sie auch zur Welt gerechnet werden. Der Gegenpol dieser Welt aber ist das Ich. [...] Wir werden daher vom ›Gegenstehenden‹ sprechen, dem auf der anderen Seite unser *Wille* oder das Kern-Ich gegenübersteht. So liegt jetzt für uns der Schnitt, der unsere Gesamtwelt teilt, ganz anders als im gewöhnlichen Sprachgebrauch, dafür aber haben wir einen bedeutenden Vorteil erreicht. Unsere Teilung enthält nämlich nichts Konstruiertes mehr, sie ist reine Gegebenheit.« Demgegenüber sei die normale Trennung in innen und außen völlig »falsch«, vgl. Dingler (1949: 99). Vgl. ferner die ausführliche Darlegung in Dingler (1926: 218ff.), wo zunächst erwiesen wird, daß, was innen und was außen liegt, durchaus undeutlich ist. Erst die synthetische Konstruktion schaffe hier Eindeutigkeiten (in Abhängigkeit vom Zeitpunkt) (Dingler 1926: 225). Ferner ausführlich Dingler (1941: 358ff.). Natürlich ist diese Trennung dieselbe, wie sie Dingler in der Erkenntnistheorie unternimmt, um das Gegebene rein auszusondern. Vgl. etwa Dingler (1913: 81): »Das Grundproblem alles philosophischen und erkenntnistheoretischen Fragens ist der Gegensatz, den man kurz als den zwischen ›Ich‹ und ›Welt‹ bezeichnen kann, resp. die Frage, wie und wo der Trennungsschnitt zwischen beiden zu führen sei.« Auf dem Voreindeutigkeitsstandpunkt ist der Schnitt gar nicht zu führen; danach eben zwischen dem Willen und allem anderen, vgl. dazu u.a. Dingler (1929: 32ff.). Ferner Dingler (1929: 111).

28 | Augustinus: *De natura et origine animae* IV, c.14, § 20 (CSEL 60, p. 400): »ita fit, ut quemadmodum corpus per interiora caua sua recipit aliud corpus, quod est anima, sicut putas, sic et anima credenda sit habere interiora inania, qua corpus tertium receperit spiritum, atque ita totus homo constet ex tribus: exteriore, interiorre, intimo.: ita fit, ut quemadmodum corpus per interiora caua sua recipit aliud corpus, quod est anima, sicut putas, sic et anima credenda sit habere interiora inania, qua

auch für die Mystiker wichtig. In einer von Pfeiffer und Quint Meister Eckhart zugeschriebenen Predigt erscheint sie beispielsweise.²⁹ Doch über die Terminologie hinaus hat diese Unterscheidung einen zentralen Stellenwert. Gerade der von Dingler gemachte und in der Mystik gleichfalls vollzogene Schnitt erlaubt es, die Identitätsfrage exakt zu klären. Blicken wir dazu auf Eckharts deutsche Predigt »Intravit Jesus in quoddam castellum«.³⁰

Mit Bürglein bzw. castellum ist in Eckharts Auslegung das Innerste des Menschen gemeint. Die Aussage, daß Jesus dieses betreten habe, bedeutet für Eckhart, daß Gott in der menschlichen Natur Mensch geworden ist. Dadurch aber ist zweierlei gegeben: erstens eine Einheit von Gott und Mensch, zweitens die Göttlichkeit des Menschen und damit seine Souveränität gegenüber Gott. Darum heißt es von diesem Bürglein, daß es »so völlig eins und einfältig ist, wie Gott eins und einfältig ist«. Wenn man dieses »Bürglein«, das Höchste des Menschen in der Vereinigung mit Gott, erfährt, so schließt dies für Eckhart aber auch folgendes ein:

»so ganz eins und einfältig ist die Bürglein und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dies einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulügen vermag noch Gott selbst. In voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlügen.« (Largier 1992: I.35)

Eckhart schränkt ein, daß diese Aussage von Gott, insofern er Person ist, gilt, nicht von der Gottheit vor aller Person. Und dann fügt er hinzu: »Mit dem Teil ist die Seele Gott gleich und sonst nicht«. Damit wird das komplizierte Verhältnis deutlich: Die Seele muß auf der einen Seite Gott sein, damit sie in sich auf etwas in sich selbst Gegründetes stößt. Sie muß aber zugleich von Gott verschieden sein, denn sonst wäre sie auf Gott gegründet und nicht auf sich selbst. Wenn sie eine göttliche Unabhängigkeit haben will, so muß sie auch von Gott selbst unabhängig sein. Mit der Unterscheidung von Gott als Person und Gott als Grund gelingt Eckhart eine solche Differenzierung, die es erlaubt, die Seele in dieser Weise zu fassen. Dadurch wird aber auch deutlich, daß es mehr ist, Gott gleich zu sein als mit ihm identisch. Denn im Falle der Identität ginge die Eigenindividualität als in sich selbst gegründet verloren. Zwischen dem letzten Grund Gottes als Bedingung der Möglichkeit von allem und dem Grund der Seele als Bedingung der Möglichkeit ihrer selbst besteht also ein genau angebares Ver-

corpus tertium receperit spiritum, atque ita totus homo constet ex tribus: exteriore, interiore, intimo.«

29 | Pfeiffer, Predigt 56 = Quint, Predigt 26, S. 272.

30 | Predigt 2 in der kritischen Ausgabe, hier zitiert nach der Ausgabe von Largier (1992).

hältnis der Gleichheit, welches die christliche Mystik durch die Inkarnation Christi erklärt.

Appliziert man diese Überlegungen auf Dinglers Ansatz, so ist damit folgendes gewonnen: Die festgestellte Übereinstimmung in Charakter und Art von Willenserlebnis und religiösem Zentralerlebnis muß nicht auf eine Identität der gemeinten Sachverhalte hinauslaufen, um die Dinglerschen Implikationen halten zu können. Dadurch ist auch eine Prädizierung des letzten Grundes im strengen Sinne nicht gegeben. Der Wille ist nicht göttlicher Grund, sondern Bild desselben in Gleichheit. Dabei schließt Bild Realität ein, da der Mensch in seinem Sein ein Bild-Sein ist. Wer sagt, die Göttlichkeit der Seele setze voraus, daß die Seele Gott sei und daß sie zugleich nicht Gott sei, damit eben Göttlichkeit und Selbständigkeit von Gott gewährleistet sei, benutzt paradoxe Formulierungen, doch der gemeinte Sachverhalt ist nicht paradox, sondern noch immer eindeutig beschreibbar. Die Ausdifferenzierung der Mystik bietet für Dinglers Systemdenken demnach die Möglichkeit, Schritte in Richtung auf Eindeutigkeit des Willenserlebens vorzunehmen, so daß die These der *Metaphysik* widerspruchsfrei möglich ist. Denn das Willenserlebnis läßt sich mystisch verstehen, ohne daß Gott und Wille identifiziert werden müssen. Dadurch eröffnet sich auch ein Weg zur Versöhnung der beiden Thesen der *Metaphysik* und des *Grundriß* im Sinne des *Zusammenbruchs der Wissenschaften*.

Dingler und Cusanus: die Willensfreiheit des Bildes Gottes als Grundlage der Wissenschaft

Was Dingler intendierte, das hat Nikolaus von Kues mit seiner Grundleitung der neuzeitlichen Wissenschaften gleichfalls angestrebt. Cusanus führt der Versuch, Eckharts Anthropologie zu rechtfertigen, auf seinen Gedanken, daß der Mensch ein »lebendiges Bild Gottes« sei. Er illustriert es am sogenannten Spiegel-Gleichnis im 3. Kapitel der Schrift *Über Gotteskindschaft* von 1545. Gott selbst sei in seinem Ansich unsichtbar, aber es gebe einen vollkommenen Spiegel seiner selbst und der Welt: den Gottessohn. Um diesen herum stünden alle anderen Spiegel, die Geschöpfe. Diese seien unvollkommene, getrübte und verzerzte Spiegel. Unter diesen gebe es solche Spiegel, welche die Fähigkeit hätten, sich selbst reinigen und begradigen zu können. Das seien die Menschen. Der Mensch hat also die Fähigkeit, sich selbst so zu reinigen, daß sein Spiegelbild so perfekt werden kann, daß es das Bild des einen Mittelspiegels exakt widerspiegelt. Dadurch kommt es zu einer Gleichheit von Gott und Mensch, die aber niemals eine Identität ist.

Diesen Gedanken entwickelt Cusanus im Blick auf eine Wissenschaft von der Welt weiter. Er unterscheidet in der Schrift *De mente* von 1450 in

diesem Sinne, die Welt als eine »explicatio« Gottes, eine Entfaltung, die sich nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit vollzieht, und dem Menschen als einer »*imago*«, einem Bild. Während die Welt ein totes, fertiges Bild Gottes ist, stellt der Mensch ein lebendiges Bild Gottes dar, weil er nicht als Produkt Bild ist, sondern weil auf ihn etwas von der schöpferischen Kraft des Menschen übergegangen ist. Cusanus gibt folgendes prägnante Bild, welches Dinglers Diktion eines lebendigen und toten Willens antizipiert (vgl. Dingler 1941):

»Das ist so, wie wenn ein Maler zwei Bilder malte, von denen das eine, tote, ihm in Wirklichkeit ähnlicher schiene, das andere aber, das weniger ähnliche, lebendig wäre, nämlich ein solches, das, durch seinen Gegenstand in Bewegung gesetzt, sich selbst immer gleichförmiger machen könnte. Niemand zweifelt daran, daß das zweite vollkommener ist, weil es gleichsam die Malerkunst mehr nachahmt.« (De mente n. 149)

Es ist auf sich selbst gegründete Kreativität als selbstgetragene Willensaktivität, welche die Göttlichkeit des Menschen auszeichnet. Ihre anthropologische Spitze findet sie in einem Satz, welchen Cusanus Gott zum Menschen sprechen läßt: »Sei du das, was Du willst«.³¹ Diesen Willenscharakter verwertet Cusanus, ganz in Dinglers Sinne, auch zur Begründung der Wissenschaften. Der Mensch als Wissenschaftler ist derjenige, der Eindeutigkeiten schafft durch mathematisch-wissenschaftliche Unterscheidung. Zu trennen ist nun exakt zwischen dem, der Eindeutigkeiten setzt und will, und den gesetzten Eindeutigkeiten. In dieser Hinsicht faßt Cusanus den Menschen als »lebendige Zahl«, genauer stellt er fest,

»daß der Geist aus sich Begriffe bildet und sich so bewegt, wie wenn eine lebendige, der Unterscheidung fähige Zahl von sich aus daran ginge, Unterscheidungen zu machen, und daß er wiederum hierin zusammenfassend und einteilend vorgeht«.³²

Ohne behaupten zu wollen, daß Cusanus die Dinglerschen Ansichten bereits 500 Jahre früher vorweggenommen habe, soll hiermit nur gezeigt sein, daß beide Denker einen systematisch verwandten Ansatz haben.

Beide trennen zwischen innerstem Kern-Ich, innerem und äußerem Menschen. Beide halten die Wissenschaft für einen Dezernismus des Kern-Ichs, das aus sich Begriffe schafft und in rationaler Einteilung Eindeutig-

31 | Die Aussage findet sich in Sermo CCXXXIX (h XIX,3) des Cusanus. Vgl. Schwaetzer (2001).

32 | De mente c.7: h ²V n.97: [...] mentemque ex se notiones fabricare et sic se movere, quasi vivus numerus discretivus per se ad faciendum discretiones procedere tet iterum in hoc collective ac distributive procedere.«

keiten schafft. Beide versuchen auf diese Weise, Naturwissenschaft zu begründen, wobei Dingler hierbei unvergleichlich weit über die allgemeinen Ideen des Cusanus hinausgeht. Cusanus seinerseits hat es aber nicht nötig, für sein Modell auf eine Identitätsthese zu rekurrieren. Das sich selbst in einem reflexiven Zirkel setzende Kern-Ich mit »Memoria, inellectus, voluntas« als Bild Gottes ist Ausweis der Möglichkeit göttlicher Kreativität, wie sie sich in der »lebendigen Zahl« als wissenschaftsetzender Größe zeigt.

Aus dieser Position heraus findet sich bei Cusanus auch eine Lösung für das zweite eingangs festgehaltene Problem bei Dingler: den Widerspruch zwischen den beiden Identitätsthesen. Man muß den Gedanken Dinglers gar nicht aufgeben, daß sowohl der Wille wie sein kontradiktorisches Gegenteil göttlich seien. Man kann ganz im Gegenteil die Idee aus dem *Zusammenbruch der Wissenschaften*, daß Gott den Willen wie das Gesamt des Gegenstehenden umgreift, mit Hilfe der Cusanischen Koinzidenz eindeutig bestimmbar machen. Daß beide, Wille und Gegenstehendes, *in Gott* identisch sind oder daß in Gott eine »coincidentia contradictiorum«³³ stattfinde, ist eine in jeder Hinsicht spezifisch Cusanische Formulierung. Die gebrauchte Wendung »*in Gott*« setzt voraus, daß Gott mehr ist als die beiden Seiten der Gleichung, insofern er sie umfaßt.³⁴ Dieses »mehr« kann die Identitätsthese Dinglers nicht abdecken; sie paßt hingegen zu den Formulierungen aus dem *Zusammenbruch der Wissenschaften*. Die Bildnatur des Menschen mit ihrer Gottgleichheit sichert die Göttlichkeit des Willens; der Gedanke der Koinzidenz erlaubt es darüber hinaus, in Dinglers Sinne ein die beiden kontradiktitorischen Felder umgreifendes Göttliches anzunehmen.

Resümee

Zusammenfassend lässt sich also folgendes sagen: Dingler kommt mit seiner Identifizierung von Willen und religiösem Zentralerlebnis in immanente logische Schwierigkeiten. Außerdem ergeben sich Widersprüche zu der zweiten Identitätsthese der Gesamtheit des Gegebenen und des Göttlichen. Diese Schwierigkeiten lassen sich beheben, wenn man statt der Identitätsthese die der Gleichheit einführt. Die Gleichheitsthese stützt sich auf die Tatsache, daß der Mensch Bild Gottes ist, wobei der reale Charakter der

33 | Vgl. z.B. *De visione Dei*: h VI, n.53. Im übrigen ist der Begriff der Koinzidenz durch den der Gleichheit abgestützt, vgl. dazu Schwaetzer (2002).

34 | Auch für Angelus Silesius ließe sich ein ähnlicher Gedanke nachweisen: *Cherubinischer Wandersmann* II, 206 (Bd II, 65): »Ein Mann ist nicht ein Kind; doch wisst, daß ein Mann, / So du nur willst, in dir, mein Kind, wohl leben kann.«

Göttlichkeit für das Christentum durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus vermittelt ist.

Unbeschadet der spezifisch christlichen Konnotation, hat sich zeigen lassen, daß Dingler mit seinem Verweis auf die christliche Mystik philosophiegeschichtlich richtig lag, wenn er auch diesen entscheidenden Punkt nicht integriert hat.

Bereits Augustinus liefert ein Modell, den Menschen, wie Dingler es will, als auf sich selbst gegründetes Willensbewußtsein im Vollzug zu fassen. Diese von der Trinität her inspirierte Vorstellung nimmt Taulers Lehrer Eckhart auf. Bei ihm wird die Notwendigkeit der Aufgabe der Identitätsthese einsichtig, da die Eigenständigkeit des Willens sonst aufgehoben wäre. Zugleich insistiert Eckhart auf dem Charakter der Göttlichkeit, um der Tatsache des Sich-auf-sich-selbst-Gründen Rechnung zu tragen. Auf diese Weise lassen sich die Schwierigkeiten der Identität der gemeinten Realität, Gott und Wille, aber auch die logischen Fragen der Prädikate eines prädikatlosen Ursprungs, wie sie bei Dingler auftreten, vermeiden, ohne daß die Einsichten Dinglers zu modifizieren wären. Das Erleben des aktiven Willens im menschlichen Geist zeigt diesem, daß er sich auf sich selbst gründen kann und daß sich damit der Geist als sich selbst schaffender und als geschaffener in sich dasselbe Verhältnis aufweist, wie es das Verhältnis Gottes zur Welt ist. Insofern begreift er sich notwendig als freies, selbst seines Bildes Gottes.

Der Blick auf den Verteidiger Eckharts, Nicolaus Cusanus, hat ergeben, daß auf dieser Grundlage ein Ausbau einer Wissenschaft im Dinglerschen Sinne möglich ist. Zugleich vermag sie, den logischen Abgrund der einander ausschließenden Identitätsthesen von Gott mit dem Willen und der Gesamtheit des Gegenstehenden im Sinne der »coincidentia oppositorum« zu lösen.

Der Rückgriff Dinglers auf die mystische Tradition kann also über Dingler hinaus fruchtbar gemacht werden, indem gerade die christologische Mystik in ihrer intellekttheoretischen Spielart zur Eindeutigkeit des Gottesbegriffs im Werk Dinglers beitragen kann.

Literatur

- Angelus Silesius (2002):** *Werke in zwei Bänden*, H. L. Held (Hrsg.), Wiesbaden.
- Barth, H. (1935):** *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustinus*, Basel.
- Brachtendorf, J. (2000):** *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, Hamburg.
- Dingler, H. (1913):** *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, München.

- Dingler, H. (1926): *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, München.
- Dingler, H. (1929): *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*, München.
- Dingler, H. (1941): *Von der Tierseele zur Menschenseele*, Leipzig.
- Dingler, H. (1949): *Grundriß der methodischen Philosophie*, Füssen.
- Graf, Chr. (2004): *Heinrich Barths Erkenntnis der Existenz im Kontext heutigen Denkens*, Regensburg.
- Hoffmann, M. (2005): »Form und Funktion. Zu Gideon Spickers Kritik an Herbert Spencers Religionsbegriff«, in: Chr. Schweizer/H. Schwaetzer (Hrsg.), *Geschichte, Entwicklung, Offenbarung. Gideon Spickers Geschichtsphilosophie*, Regensburg, S. 29-40.
- Krampf, W. (1955): *Die Philosophie Hugo Dinglers*, München.
- Kreuzer, J. (2001): *Augustinus: De Trinitate*, lat.-dt. übers. u. eingel. von J. Kreuzer, Hamburg.
- Largier, N. (Hrsg.) (1992): *Meister Eckhart*. Werke in zwei Bänden, Frankfurt a.M.
- Schwaetzer, H. (2001): »Sei Du das, was Du willst. Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in: Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues«, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 110, S. 319-332.
- Schwaetzer, H. (2002): »Das Verhältnis von >coincidentia< und >aequalitas< bei Nikolaus von Kues«, in: M. Alvarez-Gómez/J. M. Andre (Hrsg.), *Coincidentia de Opuestos y Concordia. Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cuso. Tomo II*, Salamanca, S. 149-162.
- Schwaetzer, H. (2003): »Geschenkte Schuld. Zeit und Zukunft in der Existenzphilosophie Heinrich Barths«, in: *Aneignung und Auslegung. Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft* 10, S. 4-20.
- Schwaetzer, H. (2004): *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues*, Hildesheim u.a.
- Schwaetzer, H. (2004a) (Hrsg.): *Religion und Wissenschaft*. Gideon Spickers kleine Schriften, hrsg. u. eingel. v. H. Schwaetzer in Verbindung mit A. M. Gehlen, Regensburg.
- Spicker, G. (2004): »Spencer's Ansicht über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft«, in: *Religion und Wissenschaft*. Gideon Spickers kleine Schriften, hrsg. u. eingel. v. H. Schwaetzer in Verbindung mit A. M. Gehlen, Regensburg, S. 103-142.
- Weiß, U. (1991): *Hugo Dinglers methodische Philosophie*, Mannheim u.a.
- Willer, J. (1984): »Vermuten ist vom Wissen weit entfernt«, in P. Janich (Hrsg.), *Methodische Philosophie. Beiträge zum Begründungsproblem der exakten Wissenschaften in Auseinandersetzung mit Hugo Dingler*, Mannheim u.a., S. 42-54.
- Zeyer, K. (2004): »Heinrich Barths Grundlegung der praktischen Philosophie«, in: *Bulletin der Heinrich Barth Gesellschaft* 11, S. 6-30.