

Gemeinsame Sinnbezüge mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkens

Von Winfried Weier

Neben den großen antik-mittelalterlichen Transzendenzphilosophien und den neuzeitlichen immanentistischen Systemen gibt es einen philosophischen Standort, der sich sozusagen zwischen Transzendentismus und Immanentismus bewegen will, indem er gleicherweise die Transzendenz aus der Immanenz wie die Immanenz aus der Transzendenz zu verstehen sucht. Eine solche Position zwischen Immanenz und Transzendenz nehmen in näher zu bestimmendem Sinne die Mystik eines *Angelus Silesius*, wie sie von *A. von Franckenberg*, *J. Böhme*, *V. Weigel*, *D. Czepko* und anderen inspiriert ist, der Idealismus *Hegels* und die Existentialontologie *Martin Heideggers* ein, wenn auch die Ansätze ihres Denkens grundverschiedene sind. Während *Angelus Silesius* von der mittelalterlichen Transzendenzphilosophie herkommt, geht *Hegel* von Kants transzendentelem Denken aus, und *Heidegger* will in seinem Versuch, in den Sinnkonstitutionen des Subjekts nicht ein transzendentes Subjekt, sondern den Seinssinn selbst sich entwerfen zu sehen, wiederum über dieses hinausgehen und zur Ontologie vorstoßen. Die Grundverschiedenheit dieser Ansätze ist bekannt, und diese herauszustellen dürfte weniger versprechen als eine Untersuchung des Problems, ob in der Heterogenität dieses Denkens nicht auch gemeinsame Sinnbezüge hervortreten.

J. van der Meulen hat sich bereits eingehend um einen Vergleich Hegelschen und Heideggerschen Denkens bemüht¹. Doch bedarf die Beziehung idealistischen und existentialontologischen Denkens zur Mystik noch sehr der Erhellung. *W. Dilthey* hat im Anschluß an die Elegie „Eleusis“ eine romantisch-mystische Periode Hegels herauszustellen gesucht², wie sie *G. della Volpe* noch eingehender nachgezeichnet hat³. *H. Leisegang* will Hegels mystische Interessen vom Neuplatonismus des Proklos, Pseudo-Dionysius und Eriugena her erklären⁴. Gleichwohl will *Th. Haering* bestreiten, daß tatsächlich Beziehungen von *Hegel* zur Mystik verlaufen⁵.

¹ Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch. Monographien zur philos. Forsch., XIII (Meisenheim/Gl. 1953).

² Ges. Schriften, Bd. IV, Die Jugendgeschichte Hegels (Stuttgart 1959).

³ Le origini e la formazione della Hegeliana, Bd. 1, Hegel romantico e mistico (Firenze 1929).

⁴ Denkformen (Berlin und Leipzig 1928) 136 ff., 175 ff., 432 ff.

⁵ Hegel. Sein Wollen und sein Werk (Aalen: Scientia 1963).

Die folgende Untersuchung will daher fragen, ob gemeinsame Sinnbezüge im Vorfelde mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkens bestehen und ob in der Heterogenität dieser Denkansätze gemeinsamer Sinn Ausdruck finden kann.

I

Wir gehen von einer Gegenüberstellung mystischen und idealistischen Denkens aus, um vor diesem Hintergrund sodann das existentialontologische Denken mit dem mystischen zu vergleichen.

Fichte und Schelling hatten versucht, die Transzendenz in den Kreis des Transzendentalen hineinzuziehen, vermochten aber nicht zu erklären, wie das Eine in das Andere, das Nicht-Ich in das Ich, das Reale in das Ideale, das Objektive in das Subjektive, die Natur in das Transzendente, die Differenz in die Indifferenz eingehen könne, ohne darin unterzugehen und den Eigencharakter zu verlieren. Da versuchte *Hegel*, das „Fixe“ der Begriffe des Transzendenten und Transzendentalen aufzulösen, die Begriffe „flüssig“ werden und ineinanderfließen zu lassen: „Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere Unmittelbarkeit, sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert; — nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, — als das Fixe von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.“⁶

Es gibt kaum einen Mystiker, bei dem sich solches Flüssigwerden, Ineinanderübergehen, Selbstbewegen, ein solches Ausgespanntsein der Begriffe auf ihre Gegenbegriffe, eine solche Dialogik des Denkens besser beobachten ließe, als *Angelus Silesius*⁷. In seinem Denken findet sich ein Begriff in seinem Gegenbegriff, geht mit ihm schwanger, wird durch ihn wesenhaft bestimmt und trägt ihn so in sich. Tod wird aus Leben und Leben aus Tod wie Sterben aus Leben und Leben aus Sterben verstanden:

Der geheime Tod
 Tod ist ein selig Ding: je kräftiger er ist,
 Je herrlicher daraus das Leben wird erkiest (I, 26)⁸.

⁶ Phänomenologie des Geistes, Jubiläums-Ausgabe, hrsg. von *H. Glockner* (Stuttgart 1929–1940) II, 35.

⁷ Vgl. *B. v. Wiese*, Die Antithetik in den Alexandrinern des *Angelus Silesius* (Euphorion, 29 [1928]). *F. Linde*, Das Gegensätzliche in *Johann Schefflers* Lebensgefühl (Leipzig 1924). *A. Hübscher*, Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls (Euphorion, 20 [1919]).

Das Sterben macht Leben

Indem der weise Mann zu tausendmalen stirbet,

Er durch die Wahrheit selbst um tausend Leben wirbet (I, 27).

Nichts lebt ohne Sterben

Gott selber, wenn er dir will leben, muß ersterben;

Wie, denkst du, ohne Tod sein Leben zu ererben? (I, 33).

In Schefflers Alexandrinern fand bereits lebensnahe Darstellung, was Hegel mit den Worten beschreibt: „Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte.“⁹ Die Idee muß Hegel daher dialektisch verstehen: „Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen . . . ab- und unterscheidet.“¹⁰ „Die Idee ist wesentlich Proceß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie absolute Negativität und daher dialektisch ist.“¹¹ „Die dialektische Seele“ ist es daher für Hegel, „die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist.“¹²

Solche Dialektik war ein sehr intimes Strukturelement Schefflerschen Denkens. Wie Leben und Tod finden sich Zeit und Ewigkeit (I, 47; III, 72), Armut und Reichtum (I, 65; V, 157), Ewigkeit und Jetzt (I, 133), Vermögen und Unvermögen (I, 45), Kleinstes und Größtes (II, 40), Riese und Kind (II, 105), Finsternis und Licht (II, 146), Himmlisches und Irdisches (III, 152), Nichts und Alles (II, 180; IV, 38; V, 197; VI, 190), Himmel und Hölle (III, 222), Haß und Liebe (III, 186), Verlust und Gewinn (IV, 132; V, 113), Wehtun und Wohltun (V, 255), Gutes und Böses (IV, 105), Inneres und Äußeres (V, 129), Verlieren und Empfangen (III, 219), Tragen und Getragenwerden (III, 12), Einsamkeit und Gemeinschaft (III, 226) ineinander und auseinander. Die These findet in ihrer Antithese zu sich und die Antithese wird sie selbst in ihrer These¹³. Das „Große“ findet sich im „Kleinen“ wie das „Kleine“ im „Großen“:

⁸ Cherubinischer Wandersmann, Sämtl. poetische Werke, 3, hrsg. von H.L.Held (München 1949).

⁹ System der Philosophie I, Bd. VIII, 189.

¹⁰ Ebd. 427.

¹¹ Ebd. 428.

¹² Logik II, Bd. V, 342.

¹³ Vgl. B. v. Wiese, a. a. O. 505: „Die Aussage A wird durch ein nicht A aufgehoben. Diese logische Entgegensetzung von A und nicht A bedient sich der formalen ästhetischen Strenge des alexandrinischen Versaufbaus. Aber das rationale Prinzip des Gegensatzes enthält zugleich in sich die Möglichkeit, ins Irrationale umzuschlagen. Die strenge Rationalität des logischen A und nicht A, des kontradiktorischen Gegensatzes wird schon im konträren Gegensatz von A und B aufgelöst. Der konträre Gegensatz liegt nicht mehr in der Sphäre des logisch Unausweichlichen, sondern hat seinen eigenen Spielraum. Er ist variabel. Völlig zerstört jedoch wird das logisch rationale Entgegensetzen, wenn das Entgegen-

Gott gibt das Groß im Kleinen
Nimm, was der Herr dir gibt, er gibt das Groß im Kleinen,
In schlechten Schlacken Gold, ob wirs zwar nicht vermeinen (IV, 14).

Das Große ist im Kleinen verborgen
Der Umkreis ist im Punkt, im Samen liegt die Frucht,
Gott in der Welt; wie klug ist, der ihn drinnen sucht (IV, 158).

Dem Kleinen ist alles Kleine groß
Kind, wach und werde groß. Solange du noch klein,
Solange dünkt dich alls, was klein ist, groß zu sein (VI, 213).

Das Große im Kleinen
Mein Gott, wie mag das sein? Mein Geist, die Nichtigkeit,
Sehnt zu verschlingen dich, den Raum der Ewigkeit (III, 50).

Für Hegel geht das „Eine“ aus sich heraus, entäußert sich, legt sich aus im „Anderen“, verliert sich darin, um sich gleichzeitig darin zu finden. Das „Eine“ kann nur für sich sein im Hinsein auf das „Andere“. Sie heben sich und ihre Unterschiede ineinander auf, um sie ineinander zu finden, und sie finden sie ineinander, um sie ineinander aufzulösen. So heißt es: „Jedes hat das Andere seiner an ihm selbst; so ist jedes die Einheit seiner und seines Anderen.“¹⁴ „Jedes ist nur als dies Andere des Anderen; und zugleich ist die eine Bestimmung nur in Beziehung auf die andere.“¹⁵ „Das Unmittelbare ist . . . in dem Anderen untergegangen, aber das Andere ist wesentlich nicht das leere Negative . . ., sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren; also ist es bestimmt als das Vermittelte, — enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich. Das Erste ist somit wesentlich auch im Anderen aufbewahrt und erhalten.“¹⁶ „Die negative und vermittelte (sc. Bestimmung) ist ferner zugleich die vermittelnde . . . Sie ist also das Andere nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist, so wäre sie kein Anderes, noch eine Beziehung oder Verhältniß; — sondern das Andere an sich selbst, das Andere eines Anderen; darum schließt sie ihr eigenes Anderes in sich, und ist somit als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst.“¹⁷

Solchem Denken stand auch Angelus Silesius nahe, wenn er sagte: „Eins hält das Andere“ (I, 100); „Das Ein ist in dem ‚Andern‘“ (I, 106); „Eins in dem Andern“ (I, 150); „Alles muß wieder in Eins“ (V, 1).

Eins ist im Andern
Das Ei ist in der Henn, die Henn ist in dem Ei;
Die Zwei im Eins und auch das Eines in der Zwei (IV, 162).

Für Hegel ist die Zweiheit und Vielheit nur in der Einheit zu verstehen, wie die Einheit in der Vielheit zu sich selbst findet: „Das

gesetzte als eines behauptet wird. Die logische Formel behauptet das Gegenlogische: A gleich nicht A.“

¹⁴ Logik I, Bd. IV, 163.

¹⁵ Ebd. 548.

¹⁶ Logik II, Bd. V, 340.

¹⁷ Ebd. 341.

Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobenseyn aller Unterschiede . . . die Selbständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind . . . Die Unterschiede sind an diesem einfachen allgemeinen Medium eben so sehr als Unterschiede; denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur nur, indem sie ein Aufheben derselben ist; aber sie kann die Unterschiede nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben.“¹⁸ „Die selbständigen Glieder sind für sich; dieses Fürsichseyn ist aber vielmehr ebenso unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbständigen Gestalten ist.“¹⁹ „Das Beziehen auf sich selbst ist vielmehr das Entzweiern . . . Diese Entzweiten sind somit an und für sich selbst, jedes ein Gegenteil — eines Anderen, so ist darin schon das Andere mit ihm zugleich ausgesprochen . . . Das Sichselbstgleiche entzweit sich, heißt dann eben so sehr, es hebt sich als schon Entzweites, es hebt sich als Andersseyn auf.“²⁰

Man darf sicher fragen, ob solches Denken sich nicht schon in den Worten Schefflers ankündigte:

Im Eins ist alles eins
 Im Eins ist alles eins: kehrt zwei zurück hinein,
 So ist es wesentlich mit ihm ein einges Ein (V, 6).
 Alles muß wieder in Eins
 Alls kommt aus Einem her und muß in Eines ein,
 Wo es nicht will gezweit und in der Vielfalt sein (V, 1).

Der Gedanke, daß die Zweiheit in die Einheit „zurückkehren“ könne, wie sich die Einheit in der Zweiheit verliere und zugleich finde, führt bereits in Hegels dialektisches Denken hinein. Für Hegel läßt sich alle Zweiheit und Vielheit mitnehmen in die Gleitbahn letztlich des Einen, Absoluten. Auch für Angelus Silesius lief die Vielheit in die Einheit des Göttlichen wie die Zahlen in die Eins und der Tropfen ins Meer ein:

Gott ist in allem wie die Einheit in Zahlen
 Gleich wie die Einheit ist in einer jeden Zahl,
 So ist auch Gott, der Ein, in Dingen überall (V, 3).
 Im Meer sind viel eins
 Viel Körnlein sind ein Brot, ein Meer viel Tröpflein;
 So sind auch unser viel in Gott ein einges Ein (VI, 174).

Was Scheffler an der Lehre von der Allgegenwart Gottes besonders interessiert, ist offenbar der dialektische Gedanke des Zugleichs von Einheit und Vielheit, wie er ihn daher in der Überschrift (V, 3) hervorhebt²¹.

¹⁸ Phänomenologie des Geistes, Bd. II, 142.

¹⁹ Ebd. 143.

²⁰ Ebd. 134.

²¹ Es könnte nun der Gedanke naheliegen, schon Bonaventura, Raymundus Lullus, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues hätten dieses dialektische Ineinander von Einheit und Vielheit, Übereinstimmung und Differenz, von Endlichem

In der gleichen dialektischen Verwobenheit, in der Hegel das „Eine“ und das „Andere“ betrachtet, will er auch das „Endliche“ und das „Unendliche“ sehen: „Das Endliche ist das Aufheben seiner selbst, es schließt seine Negation, die Unendlichkeit in sich; — die Einheit beider; aber dieß Endliche ist auch ein Negatives des Unendlichen; — Trennung beider u. s. f. —.“²² „Das Unendliche erscheint so als mit dem Endlichen nur neutralisiert, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Sein. Aber in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Seyn, die Subjektivität über die Objektivität.“²³

In analoger Weise will Angelus Silesius das Endliche und Unendliche verstehen, wenn er endliche Zeit und unendliche Ewigkeit ineinander und auseinander zu erklären sucht:

Der Mensch ist Ewigkeit
Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse (I, 13).

Die Zeit ist Ewigkeit
Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
So du nur selber nicht machst einen Unterscheid (I, 47).

Die Gleichheit
Ich weiß nicht, was ich soll! Es ist mir alles ein:
Ort, Unort, Ewigkeit, Zeit, Nacht, Tag, Freud und Pein (I, 190).

Der ewge Sabbat in der Zeit
Ein Mensch, der sich in sich in Gott versammeln kann,
Der hebt schon in der Zeit den ewgen Sabbat an (III, 127).

Hegel will die Idee als „Einheit des Endlichen und Unendlichen“

und Unendlichem sehr wohl gekannt: vgl. die Aufsätze von *J. Stallmach*, *F. N. Caminiti*, *E. Platzack*, *J. Koch* in Bd. I (1961) und Bd. IV (1964) der Mitteilungen und Forschungsbeitr. d. Cusanus-Gesellschaft. Sicher bestehende Übereinstimmungen dürfen jedoch nicht über die folgenden Unterschiede hinwegtäuschen: Das Ineinander von Einheit und Vielheit, Unendlichkeit und Endlichkeit bei Bonaventura, Meister Eckhart und Cusanus ist begründet durch jenes Teilhabedenken, welches im Unterschied zu Scheffler und Hegel keine seinshafte Vermischung zwischen dem Sein des einen, unendlichen, göttlichen Ursinnes und den teilhabenden verschiedenen geschöpflichen Dingen kannte. Teilhabe wurde nicht schon als Teilhabe am göttlichen Sein, sondern nur als Teilhabe am göttlichen Sinn verstanden. Man muß daher diese Teilhabe-Dialektik sehr wohl von jener zu unterscheiden wissen, die wie bei Scheffler und Hegel durch den im Gefolge monistischen Identitätsdenkens stehenden Gedanken eines seinshaften Ineinanders von göttlichem und geschöpflichem Sein zustande kommt. Gegen ein solches Ineinander hat sich Cusanus in *Doct. ign. II, 2* ausgesprochen. Erst in einer höheren Dimension und nicht schon in sich selbst hält für Meister Eckhart und Cusanus die Verschiedenheit Einkehr in die Einheit (vgl. *J. Koch*, Nikolaus von Kues und Meister Eckhart, in: Mitteilungen u. Forschungsbeitr. d. Cusanus-Gesellschaft, IV [Mainz 1964] 167), während für Scheffler und Hegel Einheit und Verschiedenheit in ein- und demselben Wirklichkeitsbereich miteinander schwanger gehen. Doch scheint R. Lullus mit seinem Gedanken, daß die Einheit und Gleichheit in der Verschiedenheit des Geschöpflichen selbst liege (vgl. *E. Platzack*, Von der lullischen zur cusanischen Denkform, a. a. O. 157, 160), schon dem Denken Schefflers und Hegels nahegekommen zu sein.

²² Logik I, Bd. IV, 176.

²³ System der Philosophie I, Bd. VIII, 428/9.

wie „der Seele und des Leibes“ verstehen: „Die Idee kann auch als ... die Einheit ... des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs ... begriffen werden.“²⁴

So ist auch für Angelus Silesius die Einheit von Leib und Seele vorzügliche Darstellung dieser inneren Dialektik, in der sich das „Eine“ im „Anderen“ versteht:

Eines hält das Andere

Mein Geist, der trägt den Leib, der Leib, der trägt ihn wieder;

Läßt eins vom andern ab, so falln sie beide nieder (V, 236).

Eins in dem Andern

Ist meine Seel im Leib und gleich durch alle Glieder,

So sag ich recht und wohl, der Leib ist in ihr wieder (I, 150).

Wenn Angelus Silesius und Hegel darin übereinstimmen, daß sich das „Eine“ und das „Andere“, Zeitliches und Ewiges, Endliches und Unendliches, Einheit und Vielheit in dialektischer Weise ineinander finden und auseinander verstehen, so mußte die Anwendung dieser Grundgedanken auf das Verhältnis des Göttlichen oder Absoluten zur Welt wiederum zu gemeinsamen Vorstellungen führen: die Transzendenz mußte als eine in der Immanenz sich entfaltende und zu sich selbst findende wie die Immanenz als eine sich selbst in und aus der Transzendenz verstehende betrachtet werden.

Dabei darf jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen Angelus Silesius und Hegel nicht übersehen werden. Für Hegel war das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz im Raume des Transzendenten als die konsequente Anwendung seiner transzendenten Logik und Dialektik gedacht, während Angelus Silesius umgekehrt von seinem mystischen Verständnis des Ineinanders und Auseinanders zwischen göttlicher Transzendenz und ichhafter Immanenz zur Dialektik fand, um seiner dialogischen Denkart entsprechend sich nun in dieser Dialektik geistig zu entfalten.

Wie das „Eine“ auf das „Andere“ und das „Andere“ auf das „Eine“, so ist nicht nur das zeitliche Sein auf das Absolute und Göttliche angewiesen, sondern auch umgekehrt braucht das Göttliche das Zeitliche zu seiner Entfaltung und Selbstfindung. So lehrt Hegel, daß Gott „nothwendig in den Proceß des Sich-von-sich-Unterscheidens, des Setzens seines Anderen eingeht, und erst durch dieß Andere und durch die erhaltende Aufhebung — nicht durch Verlassung — desselben zu sich selber kommt“²⁵. „Der absolute Geist erfaßt sich als selber das Seyn setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dieß Andere jeden Schein der Selbständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen aufhört, eine Schranke für ihn zu sein, und nur als das Mittel erscheint, durch

²⁴ Enzyklopädie § 162, Bd. VI, 130.

²⁵ System der Philosophie III, Bd. X, 27.

welches der Geist zum absoluten Fürsichseyn, seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt.“²⁶ „In dem Gesagten liegt schon, daß der Übergang der Natur zum Geiste nicht ein Übergang zu etwas durchaus Anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seienden Geistes ist.“²⁷

Der Grundgedanke Hegels, daß das Absolute, um zu sich selbst zu finden, auf das endliche Sein — insbesondere das des menschlichen Geistes — angewiesen sei, findet sein Analogon in dem Gedanken Schefflers, daß Gott, um er selbst zu sein und als er selbst zu wirken, meines Ichs bedürfe, welches ihm erst sein Wesen zu sich selbst führe, es „hegen“ helfe, es „trage“, seinen „Durst“ lösche, sein „Glanz und seine Zier“ sei:

Gott lebt nicht ohne mich
Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben (I, 8).

Gott mag nichts ohne mich
Gott mag nicht ohne mich ein einzigs Würmlein machen;
Erhalt ichs nicht mit ihm, so muß es stracks zukrachen (I, 96).

Diese Gedanken, die Scheffler an den Anfang seines „Cherubini-schen Wandersmanns“ stellt, hat er im folgenden noch weiter zu-gespitzt:

Eins hält das Andere
Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen (I, 100).

Das Ein ist in dem Andern
Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir:
Ich bin sein Glanz und Licht, und er ist meine Zier (I, 106).

Es trägt und wird getragen
Das Wort, das dich und mich und alle Dinge trägt,
Wird wiederum von mir getragen und gehegt (I, 139).

Ich wie Gott, Gott wie ich
Gott ist das, was er ist; ich bin das, was ich bin;
Doch kennst du einen wohl, so kennst du mich und ihn (I, 212).

Direktesten Ausdruck finden diese Gedanken Schefflers in der Vor-stellung des „Gott-Menschen“, die Scheffler keineswegs ausschließlich Christus vorbehält, sondern auf jedes Ich überträgt. Der „Gott-Mensch“, wie Angelus Silesius ihn versteht, ist ihm Darstellung des intimen Ineinanders und Auseinanders von göttlicher Transzendenz und menschlicher Immanenz überhaupt:

Was Gott mir, bin ich ihm
Gott ist mir Gott und Mensch, ich bin ihm Mensch und Gott,
Ich lösche seinen Durst und er hilft mir aus Not (I, 224).

Gott-Mensch
Ja denkt doch, Gott wird ich und kommt ins Elend her,
Auf daß ich komm ins Reich und möge werden er (III, 20).

²⁶ Ebd. 37 f.

²⁷ Ebd. 29.

Wenn also Angelus Silesius und Hegel glauben, daß das Absolute, um bei sich selbst zu sein, sich selbst zu finden und zu sich selbst zu kommen, des Zeitlichen, Endlichen, des Ichs bedürfe, so bedeutet dies, daß Gott in der Zeit wird, sich in der Geschichte entfaltet: „Gott hat“ für Hegel „zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig ist. Gott ... ist ... nur als der lebendige Proceß, sein Anderes, die Welt zu setzen ...; und erst in der Einheit mit seinem Anderen, im Geist, ist Gott Subjekt.“²⁸

So ist auch für Angelus Silesius Gott ein in der Zeit werdender Gott, und das zeitliche Sein erfährt die ungeheuerere „Wertsteigerung“²⁹, Stätte dieses göttlichen Werdens zu sein:

Gott wird, was er nie war

Der ungewordne Gott wird mitten in der Zeit,
Was er nie ist gewest in aller Ewigkeit (IV, 1).

Gott wird wie wir

Gott gibt dir, wie du nimmst, du selbst schenkst aus und ein,
Er wird dir wie du willst, wie nach dem Faß der Wein (V, 26).

Du selbst mußt Sonne sein

Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen (I, 115).

Wie so für Angelus Silesius und Hegel das Absolute, Göttliche zu seiner Selbstfindung auf das Zeitliche, Geschichtliche verwiesen ist, so geht in einem intimen Kreislauf auch umgekehrt das Zeitliche, Geschichtliche auf das Absolute oder Göttliche zurück: „Der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut-nothwendiges Wesen“ besteht für Hegel nicht darin, „daß von dem Endlichen und Zufälligen als dem zum Grunde liegenden und liegen bleibenden Seyn, sondern daß ... von einem ... sich an sich widersprechenden Seyn aus auf ein absolut Nothwendiges geschlossen, oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Seyn gehe an sich selbst in seinen Grund zurück, worin es sich aufhebt ... Im gewöhnlichen Schließen erscheint das Seyn des Endlichen als Grund des Absoluten; darum weil Endliches ist, ist das Absolute. Die Wahrheit aber ist, daß darum weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es nicht ist, das Absolute ist. In jenem Sinne lautet der Schluß des Satzes so: Das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten.“³⁰ „Die göttliche Idee“ ist für Hegel „eben dieß, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen.“³¹

²⁸ System der Philosophie II, Bd. IX, 48.

²⁹ Vgl. B. v. Wiese, a. a. O. 519: „Die Welt als Inbegriff des göttlichen Werdens erhält eine höchste Wertsteigerung. Dieser innere überrationale Widerspruch in Gott, der zugleich Identität ist, läßt sich nur in konträren Gegensätzen aussprechen.“³⁰ Logik I, Bd. IV, 550 f. ³¹ System der Philosophie II, Bd. IX, 49.

Auch Angelus Silesius kannte schon jenen „widersprechenden Gegensatz“ des Zugleichs von Göttlich-Absolutem und Endlich-Bedingtem im Göttlichen wie im Endlichen selbst. Deshalb ist ihm Gott zugleich Alles und Nichts (V, 197), Ruhen und Wirken (IV, 166 ?), Inbegriff alles Irdischen und steht zugleich in unerreichbarer Ferne für alles Irdische (IV, 38), ist überall und nirgends (III, 217), hat alle Namen und keinen (V, 196). Ebenso widersprüchlich ist in dem Kreislauf zwischen Gott und Ich für Scheffler das endliche Ich in der Gottheit beschlossen, wie es die Gottheit umschließt, ganz in und ganz außer Gott:

Gott ist in und um mich
 Ich bin der Gottheit Faß, in welchs sie sich ergießt,
 Sie ist mein tiefes Meer, das mich in sich beschließt (IV, 157).
 Du mußt hinwieder sein
 Gott ist dir worden Mensch; wirst du nicht wieder Gott,
 So schmäht du die Geburt und höhnest seinen Tod (I, 124).
 Gott ist allenthalben ganz
 O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz außer mir
 Und inner mir auch ganz, ganz dort und auch ganz hier (IV, 154).

Hegels Lehre war daher eine Erneuerung des zyklischen Denkens der Herakliteer, und er bemerkt in seiner „Geschichte der Philosophie“: „Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.“³² Angelus Silesius sagt:

Die Welt muß belacht und beweint werden
 Fürwahr, wer diese Welt recht nimmt in Augenschein,
 Muß bald Demokritus, bald Heraklitus sein (VI, 223).

Das endliche Sein ist somit der „Tempel“ oder „Thron“ des Absoluten. „Natur“ und „Geist“ sind daher für Hegel „Tempel“ Gottes, die er erfüllt und in denen er gegenwärtig ist³³. Geschichte und Wissen, „die begriffene Geschichte“, bilden ihm „die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur — aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit“³⁴.

Mit ähnlichen Worten hatte Angelus Silesius das „Ich“ als die Stätte des göttlichen Werdens beschrieben:

Gottes Tempel und Altar
 Gott opfert sich ihm selbst: ich bin in jedem Nu
 Sein Tempel, sein Altar, sein Betstuhl, so ich ruh (I, 48).
 Der Thron Gottes
 Fragst du, mein Christ, wo Gott gesetzt hat seinen Thron?
 Da, wo er dich in dir gebietet, seinen Sohn (I, 50).

³² Geschichte der Philosophie I, Bd. XVII, 344.

³³ System der Philosophie II, Bd. IX, 48.

³⁴ Phänomenologie des Geistes, Bd. II, 620. Vgl. *F. Schiller*, Philosophische Briefe, Nationalausgabe, Bd. XX, Teil 1 (Weimar 1962) 125: „Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit.“

Der geistliche Tempel Gottes
 Die Pforten deiner Stadt, mein Gott, sind perlenfein;
 Was muß doch für ein Blitz mein Geist, dein Tempel, sein (II, 79).
 Der ewgen Weisheit Haus
 Die ewge Weisheit baut: Ich werde der Palast,
 Wenn sie in mir und ich in ihr gefunden Rast (I, 186).

Sosehr für Angelus Silesius und Hegel das Absolute, um zu sich selbst zu finden, auf das Endliche und Zeitliche angewiesen ist, geht doch alles Jeweilige in es ein. „Die Identität des Absoluten“ ist für Hegel „somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Theile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d. h. daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein in seinem Gesetzseyn verschwundener Unterschied geworden ist. Wesen, Existenz, an sich seyende Welt, Ganzes, Theile, Kraft — diese reflektierten Bestimmungen erscheinen dem Vorstellen als an und für sich geltendes, wahres Seyn; das Absolute aber ist gegen sie der Grund, in dem sie untergegangen sind.“³⁵ „Die Identität des Absoluten ist somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Theile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d. h. daß die Bestimmtheit überhaupt . . . ein in seinem Gesetzseyn verschwundener Unterschied geworden ist.“³⁶

Daß die Vielheit in Gott ein- und untergehe, war auch ein Gedanke Schefflers:

Im Meer sind viel eins
 Viel Körnlein sind ein Brot, ein Meer viel Tröpfelein;
 So sind auch unser viel in Gott ein einges Ein (VI, 174).

Das Zu-sich-selber-Kommen Gottes in der Welt betrachtet Hegel als die Zeugung des Sohnes: „Gott . . . ist . . . nur als der lebendige Proceß, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttliche Form gefaßt, sein Sohn ist.“³⁷

Mit solchen Gedanken stand Hegel sicher im Gefolge jenes mystischen Denkens, für welches das Werden Gottes in der Welt die ständige Neugeburt seines Sohnes in der Seele des Menschen bedeutete. Gott kann für Angelus Silesius sich nur dann an die Welt verschenken und der Geburt seines Sohnes Sinn und Dauer verleihen, wenn der Mensch diese immer wieder von neuem in sich vollzieht. In diesem Ineinander von Gott und Mensch wird Gott vermenschlicht und der Mensch vergöttlicht, das heißt, die Transzendenz wird immanent und die Immanenz transzendent:

Ein Christ ist Gottes Sohn
 Ich auch bin Gottes Sohn, ich sitz an seiner Hand:
 Sein Geist, sein Fleisch und Blut ist ihm an mir bekannt (I, 17).

³⁵ Logik I, Bd. IV, 665.

³⁶ Ebd.

³⁷ System der Philosophie II, Bd. IX, 48.

Mensch in Gott, Gott im Menschen
 Wenn ich bin Gottes Sohn, wer es dann sehen kann,
 Der schauet Mensch in Gott und Gott im Menschen an (II, 3).
 Gott kann nicht alls allein
 Gott, der die Welt gemacht und wieder kann zunichten,
 Kann nicht ohn meinen Willn die Neugeburt ausrichten (III, 80).
 Der Sohn Gottes wird in dir geboren
 Mensch, schickst du dich dazu, so zeugt Gott seinen Sohn
 All Augenblick in dir gleich wie in seinem Thron (V, 252).

In diesem werdenden und zu sich kommenden Kreislauf, in dem sich das Absolute im Zeitlichen wie das Zeitliche im Absoluten versteht, findet sich zwar das „Eine“ im „Anderen“, aber es kann nichts Neues hinzukommen. Immer sieht das Gleiche sich selbst in seinem Spiegel als das Gleiche. „Das sich Gleiche“, lehrt Hegel, „stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche.“³⁸ Und weiter heißt es: „Wird ihm (sc. dem Bewußtsein) die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über.“³⁹ Der dialektische Prozeß, in dem sich stets das Gleiche im Ungleichen und das Ungleiche im Gleichen schaut, ist selbst immer der gleiche, da in ihm das Absolute zu sich selber findet.

So sah auch Angelus Silesius das Letzte in der Gleichheit einer Dialektik, in der sich Nichts und Alles ineinander finden:

Die Gleichheit schauet Gott
 Wem Nichts wie Alles ist und Alles wie ein Nichts,
 Der wird gewürdigt des Liebsten Angesichts (II, 169).

Indem das Absolute sich im Endlichen beschaut, ist das Endliche dessen Spiegel oder Abbild. Hegel glaubt: „Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf, und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten. Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird.“⁴⁰

Daß die Schöpfung den in Gott dargestellten Sinn widerzuspiegeln und auszudrücken suche, war für den antik-mittelalterlichen „Exemplarismus“ selbstverständlich. Auch Angelus Silesius steht in der Tradition dieses Denkens, für das die Welt das Bild Gottes ist. Doch muß man diesen Gedanken im Zusammenhang seiner Grundvorstellung sehen, daß der werdende Gott dieses Abbild zu seiner Selbstfindung

³⁸ Phänomenologie des Geistes, Bd. II, 129.

³⁹ Ebd. 166.

⁴⁰ Logik I, Bd. IV, 666.

brauche, wie es weit mehr mit Hegelschem Denken als mit mittelalterlichem „Exemplarismus“ in Einklang steht. Denn wenn auch für Johannes Scotus Eriugena und Bonaventura der göttliche Sinn durch die Rückstrahlung aus den dinglichen Abbildern differenziert wurde, so war er doch als Sinn in seiner Ganzheit und Totalität keineswegs auf diese Differenzierung angewiesen. Scheffler sagt:

Das Konterfei Gottes

Ich weiß Gotts Konterfei; er hat sich abgebildet
In seinen Kreaturn, wo du erkennen wilt (IV, 164).

Nach Gott ist alles gebildet

Gott ist von Anbeginn der Bildner aller Dinge
Und auch ihr Muster selbst; drum ist ja keins geringe (V, 51).

Der Schöpfer im Geschöpfe

Die Schöpfung ist ein Buch; wers weislich lesen kann
Dem wird darin gar fein der Schöpfer kund getan (V, 86).

Indem das Ich oder das Selbstbewußtsein sich selbst entäußert, aufgibt und sich im „Anderen“ verliert, um sich darin zu finden, kehrt es ein ins Absolute, Göttliche. „Der Geist“ hat sich daher für Hegel gezeigt, „weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbst, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und eben so als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt . . . Weder hat das Ich sich in der Form des Selbstbewußtseyns gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben und als das An- und Fürsichseyende das Fürsichseyn ebenso sehr als Moment zu setzen, wie das Ansichseyn, — noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demselben ausspricht.“⁴¹

Ähnliche Gedanken sprechen aus den folgenden Versen Schefflers:

Die Selbstvernichtungung

Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit;
Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit (II, 140).

Dein Kerker bist du selbst

Die Welt, die hält dich nicht, du selber bist die Welt,
Die dich in dir mit dir so stark gefangen hält (II, 85).

Die Ichheit und Verleugnung

Der Ichheit ist Gott feind, Verleugnung ist er hold,
Er schätzt sie beide so, wie du den Kot unds Gold (V, 31).

⁴¹ Phänomenologie des Geistes, Bd. II, 616.

Der Ichheit Tod stärkt in dir Gott
 So viel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt.
 So viel des Herren Ich dafür zu Kräften kömmt (V, 126).

Wenn der Mensch Gott ist
 Eh als ich noch war, da war ich Gott in Gott,
 Drum kann ichs wieder sein, wenn ich nur mir bin tot (V, 233).

Wie sich also für Hegel der Geist „selbst entäußert“ und sich in seine Substanz, d. h. in das Absolute, versenkt und dabei zugleich zu sich findet und sich verliert, so kann in analoger Weise für Angelus Silesius das „Ich“ in seiner „Selbstvernichtung“ sich in die Gottheit verlieren und damit in sich selbst, da es, bevor es „Ich“ war, als „Gott in Gott“ lebte, Einkehr halten.

Überblicken wir diese gemeinsamen Sinnbezüge des Denkens bei Angelus Silesius und Hegel, so bietet sich das Ergebnis an:

Beide sind dialogische und dialektische Denker. Für beide geht ein Begriff (These) stets mit seinem Gegenbegriff (Antithese) schwanger. Er geht in diesen ein, findet darin zu sich selbst, geht aber gleichwohl nicht darin auf.

Im Grunde versuchen sie beide, die Immanenz des Zeitlichen, Endlichen, Bedingten, Zufälligen, Geschichtlichen, Jeweiligen, Welthaften, Menschlichen, Ichhaften in einer „Transzendenz“ des Ewigen, Unendlichen, Unbedingten, Absoluten, Göttlichen, eben „Anderen“ zu sich selbst finden zu lassen, die deshalb nicht „Transzendenz“ ist und bleibt, weil sie ihrerseits sich wiederum aus der Immanenz des Zeitlichen, Endlichen, Bedingten, Zufälligen, Jeweiligen, Weltlichen, Geschichtlichen, Ichhaften versteht. In diesem Ineinander von Immanenz und Transzendenz wird ebenso die Transzendenz des Göttlichen von der Immanenz abhängig gemacht, wie die Immanenz vergöttlicht wird. Dabei wird die Relation zwischen Immanenz und Transzendenz jederzeit umkehrbar. Im Prozeß eines intimen Kreislaufs zwischen Immanenz und Transzendenz findet sich stets eine immanente Bestimmung in der entgegengesetzten transzendenten, damit diese wiederum sich in der konträren immanenten erfasse.

Bezeichnend für solche Gemeinsamkeiten des Denkens ist es, daß Hegel, wenn er an folgender Stelle von der „Mystik“ spricht, ganz besonders an Angelus Silesius denkt: „Die pantheistische Einheit in bezug auf das Subjekt hervorgehoben, das sich in dieser Einheit mit Gott, und Gott als diese Gegenwart im subjektiven Bewußtseyn empfindet, gibt überhaupt die Mystik, wie sie in dieser subjektiveren Weise auch innerhalb des Christentums ist zur Ausbildung gekommen. Als Beispiel will ich nur Angelus Silesius anführen, der mit der größten Tiefe und Kühnheit der Anschauung und Empfindung das substantielle Daseyn Gottes in den Dingen, und die Vereinigung des

Selbts mit Gott, und Gottes mit der menschlichen Subjektivität in wunderbar mystischer Kraft der Darstellung ausgesprochen hat.“⁴²

Der wesentliche Unterschied zwischen Schefflerschem und Hegelschem Denken besteht dabei darin, daß Hegel diese transzendente Immanenz oder immanente Transzendenz als eine transzendente zu verstehen sucht, d. h. als eine auf die Konstitutionsleistungen des transzendentalen Ichs beschränkte, während die Immanenz Schefflers noch keine immanentistisch verengte, transzendente, sondern eine ins Sein eingebettete, von der Subjekt-Objekt-Spaltung noch völlig unberührte ist. Ebenso ist seine Transzendenz im Unterschied zur Hegelschen noch metaphysisch-ontologisch im Sinne des mittelalterlichen Gottesbegriffs verstanden, während das Absolute Hegels ein transzendental-logisches ist, d. h. ein auf den Kreis der menschlichen Konstitution von Sinn reduziertes.

II

Es ist ein Grundgedanke der Existentialontologie *Martin Heideggers*, daß das Sein zu seiner „Hut“, zur Lichtung und Entbergung seines Sinnes wie zu seinem Sich-Entwerfen angewiesen sei auf das ek-sistierende Dasein des Menschen. Dieser Grundgedanke kann einen Vergleich mit der Verwiesenheit des Absoluten auf das Geschichtliche bei Hegel oder des Göttlichen auf das menschliche Ich bei Angelus Silesius nahelegen:

„Von der recht gedachten ‚Existenz‘ her“ läßt sich für Heidegger „das ‚Wesen‘ des Daseins denken, in dessen Offenheit das Sein selbst sich bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht“⁴³. Der Seinssinn kehrt für Heidegger so sehr in das Dasein der Existenz ein, daß alles nicht daseinsmäßige Seiende für ihn nicht nur keinen uns erkennbaren, sondern überhaupt keinen Sinn hat: „Dann muß alles Seiende von nichtdaseinsmäßiger Seinsart als unsinniges, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden.“⁴⁴ „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des ‚Seins‘ geworfen, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine . . . Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“⁴⁵ „Der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins . . . Der

⁴² Aesthetik I, Bd. XII, 493.

⁴³ Was ist Metaphysik? (Frankfurt 1949) 14.

⁴⁴ Sein und Zeit (Tübingen 1963) 152.

⁴⁵ Brief über den Humanismus (Bern 1947) 75.

Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“⁴⁶

Wenn Angelus Silesius von „Gott“ oder Hegel vom „Absoluten“ spricht, so meinen sie ohne Zweifel etwas anderes als Heidegger mit seinem Begriff des „Seins“. Sucht doch Heidegger seinen Begriff des „Seins“ unabhängig vom „Göttlichen“ oder „Absoluten“ zu denken. Das „tertium comparationis“ kann also keineswegs in einer Sinn-gemeinschaft der Begriffe des Göttlichen bei Scheffler, des Absoluten bei Hegel und des Seins bei Heidegger als solcher gesucht werden. Gleichwohl meinen diese Begriffe ein das ichhafte, menschliche Dasein Übergreifendes, wenn auch in heterogener Weise. Dieses Übergreifende ist ein das Ich Transzendierendes, wenn auch nicht ihm gegen-über Transzendentes. Ein sinnvoller Vergleich kann sich daher nur darauf beziehen, wie ein das menschliche Ich Um- und Übergreifendes zu diesem in Beziehung gedacht sei.

Dabei zeigt sich, daß Scheffler das göttliche Übergreifende in einer Beziehung zum Dasein des Ichs sieht, wie sie dem Heideggerschen Verständnis der Beziehung zwischen Sein und ek-sistierendem Dasein durchaus vergleichbar ist:

Du selbst mußt Sonne sein
 Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
 Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen (I, 115).
 Das Ein ist in dem Andern
 Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir:
 Ich bin sein Glanz und Licht und er ist meine Zier (I, 106).

Trotz und in der Heterogenität Heideggerschen und Schefflerschen Denkens kann so ein gemeinsamer Sinnbezug in der Verwiesenheit des Seinssinnes auf das Ich hervortreten. Der Gedanke, daß der Sinn des Seins aus dem Entwurf ek-sistierenden Daseins her verstanden werden könne, klingt in den Versen Schefflers an:

Ich wie Gott, Gott wie ich
 Gott ist das, was er ist; ich bin das, was ich bin;
 Doch kennst du einen wohl, so kennst du mich und ihn (I, 212).

Wie für Heidegger das Sein zu seiner Lichtung auf das Dasein der Existenz angewiesen ist, so entwirft es sich zu sich in der Geworfenheit des Daseins: „Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein. Überdies ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt“⁴⁷. „Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein. Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-Sein versteht mit

⁴⁶ Ebd. 90.

⁴⁷ Ebd. 84.

dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden . . . Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein ‚gibt‘ den Sinn.“⁴⁸ „Das Dasein ist . . . als freies Seinkönnen unter das Seiende geworfen. Daß es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, daß die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher geworfener.“⁴⁹ „Vielmehr geschieht die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden nur, indem die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird.“⁵⁰ Für Heidegger entwirft also das „Sein“ sich im ek-sistierenden Dasein des Menschen, und das sich selbst erschlossene In-der-Welt-Sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, den Seinssinn.

Dem im Zeichen des platonischen Teilhabegedankens stehenden Denken war es eine geläufige Vorstellung, daß der in Gott reale Sinn sich in seinen Geschöpfen gemäß ihrer Seins-, Fassungs- und Spiegelungskraft widerspiegele⁵¹. Angelus Silesius hat diesen Gedanken gemäß seiner Auffassung, daß das göttliche Sein zu seiner Selbstfindung auf das menschliche Ich angewiesen sei, dahingehend gedeutet, daß Gott sich selbst in seinen Geschöpfen „entwerfe“:

Gott kennt man am Geschöpfe
 Gott, der verborgne Gott, wird kundbar und gemein
 Durch seine Kreaturn, die sein Entwerfung sein (II, 48).

Trotz der Heterogenität des Schefflerschen und Heideggerschen Seinsverständnisses liegt doch ein gemeinsamer Sinnbezug in der Auffassung, daß das Übergreifende im Seienden (für Scheffler nicht ausschließlich das ek-sistierende Dasein, sondern das Geschöpf überhaupt) sich entwerfen könne. Dieser Gedanke muß im Zusammenhang der Schefflerschen Auffassung gesehen werden, daß das göttliche Sein vornehmlich auf das menschliche Ich zur Vollendung seines Seinsaktes angewiesen sei.

Wenn also für Heidegger das Sein zu seiner Lichtung wie zu seinem Sich-Entwerfen auf die Existenz angewiesen ist, so ist die Existenz die Ortschaft des Seins: „Wie verhält sich . . . das Sein zur Ek-sistenz?

⁴⁸ Sein und Zeit, a. a. O. 324.

⁴⁹ Vom Wesen des Grundes (Frankfurt 1949) 50.

⁵⁰ Holzwege (Frankfurt 1963) 59.

⁵¹ Vgl. W. Weier, Zur Krisis des Teilhabegedankens, in: ZPhForsch XVII (1963) 614–638; ders., Zwischen Immanenz und Transzendenz. Zu Bedeutung und Wandel des antik-mittelalterlichen Teilhabegedankens im Denken der Neuzeit, in: FreibZPhTh XII (1965) 10–52; ders., Seinsteilhabe und Sinnteilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin, in: SalzJbPh VIII (1964) 93–114; ders., Zur Spannung zwischen Immanentismus und Transzendenz in der Philosophie von Leibniz, in: WissWeish 28 (1965) 201–219.

Das Sein selber ist das Verhältnis, insofern es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden.“⁵² Für Angelus Silesius war das „Ich“ Gottes „Tempel“ und „Altar“ (I, 48), Gottes „Haus“ und „Palast“ (I, 186), Gottes „Thron“ (V, 252). Heidegger und Scheffler stehen in ihrer Auffassung vom Ich als der Ortschaft oder Stätte eines Übergreifenden in einem gemeinsamen Sinnbezug, wenn auch Heidegger keineswegs mit der „Ortschaft der Wahrheit des Seins“ die Ortschaft der Wahrheit eines göttlichen Seins meint.

Wenn also das Ich die Ortschaft oder Stätte eines Übergreifenden ist, so ist die menschliche Existenz aufgerufen, das Übergreifende — im Sinne Schefflers: Gott, im Sinne Heideggers: das Sein — zu hüten. So bezeichnet Heidegger bekanntlich den Menschen als „Hirt des Seins“ und das Sein als „die Hut, die den Menschen in seinem existenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust“⁵³.

In analoger Weise war für Scheffler Gott der Obhut des Menschen überantwortet:

Was Gott mir, bin ich ihm
 Gott ist mir Gott und Mensch, ich bin ihm Mensch und Gott,
 Ich lösche seinen Durst, und er hilft mir aus Not (I, 224).
 Du selbst mußt Sonne sein
 Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
 Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen (I, 115).
 Gott wird wie wir
 Gott gibt dir, wie du nimmst, du selbst schenkst aus und ein,
 Er wird dir, wie du willst, wie nach dem Faß der Wein (V, 26).

So bedarf für Angelus Silesius Gott auch der Obhut des Menschen, um die Neugeburt seines Sohnes in der Welt vollenden zu können:

Gott kann nicht alls allein
 Gott, der die Welt gemacht und wieder kann zunichten,
 Kann nicht ohn meinen Willn die Neugeburt ausrichten (III, 80).

Da das Sein für Heidegger zu seinem Sich-Entwerfen auf das in der Zeit stehende, ek-sistierende Dasein verwiesen ist, soll es selbst als zeitlich verstanden werden: „Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen.“⁵⁴ „Auch das ‚Unzeitliche‘ und ‚Überzeitliche‘ ist hinsichtlich seines Seins ‚zeitlich‘.“⁵⁵

Das Analogon dieses Heideggerschen Grundgedankens im Denken Schefflers stellt die begriffliche Kontamination des Zeitlichen und Ewigen dar:

⁵² Brief über den Humanismus, a. a. O. 77.

⁵³ Ebd. 115.

⁵⁴ Sein und Zeit, a. a. O. 17.

⁵⁵ Ebd. 18.

Die Zeit ist Ewigkeit

Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,

So du nur selber nicht machst einen Unterscheid (I, 47).

Die Zeit und Ewigkeit

Du sprichst: Versetze dich aus Zeit in Ewigkeit.

Ist denn an Ewigkeit und Zeit ein Unterscheid? (I, 188).

Der gemeinsame Sinnbezug zwischen Heideggers Versuch, Sein und Zeit auseinander zu verstehen, und in Schefflers Bestreben, Zeit und Ewigkeit ineinander zu schieben, offenbart sich in dem Bemühen, Immanenz und Transzendenz auseinander herleiten zu wollen.

Wenn das Sein für Heidegger also letztlich zeitlich ist, so muß es zugleich als geschichtlich verstanden werden. „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins“, sagt Heidegger, „versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‚zeitlich‘ ist, weil es ‚in der Geschichte steht‘, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.“⁵⁶ „Zum Erweis dessen, daß und wie Zeitlichkeit das Sein des Daseins konstituiert, wurde gezeigt: Geschichtlichkeit als Seinsverfassung der Existenz ist ‚im Grunde‘ Zeitlichkeit.“⁵⁷ „Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist, als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschiedt. Das Sein ist das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich.“⁵⁸ „Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken.“⁵⁹

Wie für Heidegger sich im Sein und Denken des ek-sistierenden Daseins das Sein ereignet und so sich selbst wie das existentielle Sein als zeitlich und geschichtlich findet, war analog das Übergreifende des göttlichen Seins für Angelus Silesius ein mitten in der Zeit werdendes:

Gott wird, was er nie war

Der ungewordne Gott wird mitten in der Zeit,

Was er nie ist gewesen in aller Ewigkeit (IV, 1).

In dem Versuch, Immanenz und Transzendenz, Sein und seiendes Dasein ineinanderzuschieben und somit als solche aufzulösen, gerät Heidegger in den „Zirkel“, Sein und seiendes Dasein, Entwurf und Geworfenheit, Sein und Nichts, Wahrheit und Unwahrheit, Denken und Sein ebenso auseinander verstehen und aufeinander rückführen wie gleichwohl noch voneinander absetzen und im Gedanken der „ontologischen Differenz“ voneinander unterscheiden zu wollen⁶⁰. Er sagt selbst: „Der ‚Zirkel‘ im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes,

⁵⁶ Ebd. 376. ⁵⁷ Ebd. 404. ⁵⁸ Brief über den Humanismus, a. a. O. 118.

⁵⁹ Was ist Metaphysik?, a. a. O. 12.

⁶⁰ Vgl. H. E. Hengstenberg, Freiheit und Seinsordnung (Stuttgart 1961) 111.

welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-Sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.“⁶¹ Wie bei Hegel kommt es so auch bei Heidegger zu einem Kreislauf unter den immanenten und transzendenten Gegebenheiten, die in gleicher Weise sich voneinander absetzen wie aufeinander rückführbar sein sollen.

Eine Zirkelstruktur findet sich auch im Denken des Angelus Silesius: Einerseits soll das Dasein des „Ich“ im göttlichen Sein wie ein Tropfen Wasser im Meer auf- und untergehen, andererseits soll das göttliche Sein zur Erfüllung seiner Wesenheit auf das menschliche Dasein verwiesen sein:

Gott ist in und um mich
Ich bin der Gottheit Faß, in welchs sie sich ergießt,
Sie ist mein tiefes Meer, das mich in sich beschließt (IV, 157).

Gott soll also in gleicher Weise in mir und außer mir sein:

Gott ist allenthalben ganz
O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz außer mir
Und inner mir auch ganz, ganz dort und auch ganz hier (IV, 154).

Die Verwiesenheit des Seins zu seiner Sinnfindung auf den Entwurf ek-sistierenden Daseins bei Heidegger ist daher mit der Angewiesenheit Gottes zu seiner Selbstfindung auf das menschliche Ich bei Angelus Silesius durchaus vergleichbar:

Gott lebt nicht ohne mich
Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben (I, 8).

So entstand schon für Angelus Silesius wie später für Hegel und Heidegger ein Kreis, eine Zirkelstruktur zwischen dem Ich und dem Übergreifenden, in dem das Eine auf das Andere verwiesen war:

Eins hält das Andere
Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen (I, 100).

Es trägt und wird getragen
Das Wort, das dich und mich und alle Dinge trägt,
Wird wiederum von mir getragen und gehegt (I, 139).

Wollen wir also zum Sein und zum Sinn des Seins vordringen, so müssen wir es selbst werden. Das heißt im Sinne Heideggers: Wir müssen den Entwurf ek-sistierenden Daseins als das Sich-Entwerfen des Seins verstehen. Im Sinne Schefflers bedeutet dies: Wir müssen, um Gott zu erfassen, selbst Gott werden:

Wie sieht man Gott
Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht;
Wer es nicht selber wird, der sieht ihn ewig nicht (I, 72).

⁶¹ Sein und Zeit, a. a. O. 153.

Du mußt hinwieder sein

Gott ist dir worden Mensch; wirst du nicht wieder Gott,

So schmähest du die Geburt und höhnest seinen Tod (I, 124).

Wenn so die Welten des Immanenten und Transzendenten ineinander Aufnahme finden, um sich zugleich ineinander zu finden wie zu verlieren, so sind sie stets sie selbst und doch zugleich *nicht sie selbst*. Das Sein wird seiend, das Seiende zum Sein, der Entwurf geworfen, die Geworfenheit entwerfend, die Wahrheit unwahr, das Unwahre wahr, das Nichts seiend und das Seiende Nichts.

Auch Heidegger offenbart sich als dialektischen Denker⁶². So schiebt er die Begriffe des Nichts und des Seins ineinander. Das Sein wird durchnichtet und das Nichts ontologisiert: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.“ Dieser Satz Hegels besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide . . . in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“⁶³ „Dasein heißt: Hineingehaltensein in das Nichts . . . Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz.“⁶⁴ „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.“⁶⁵

In analoger Weise suchte Angelus Silesius die Begriffe des Nichts und des göttlichen Seins in- und auseinander zu verstehen, indem ihm gleichermaßen das Nichts göttlich wie die göttliche Transzendenz Nichts wurde:

Die Gottheit ist ein Nichts

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts:

Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser siehts (I, 111).

Die Gleichheit schaut Gott

Wem Nichts wie Alles ist und Alles wie ein Nichts,

Der wird gewürdiget des Liebsten Angesichts (II, 169).

Gott ergreift man nicht

Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier:

Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwirft er dir (I, 25).

Solche Worte wollen nicht nur aus der mittelalterlichen Tradition der *Theologia negativa*, in der sie im Gegensatz zu Heidegger stehen, sondern darüber hinaus als für ein Denken bezeichnend verstanden werden, welchem in dem Ineinander von Immanenz und Transzendenz Alles es selbst und zugleich nicht es selbst ist.

⁶² Daran ändert die Tatsache nichts, daß Heidegger den Terminus „dialektisch“, soweit wir sehen, zu vermeiden sucht und sich noch nicht ausdrücklich zur Dialektik seines Denkens bekannt hat.

⁶³ Was ist Metaphysik?, a. a. O. 36.

⁶⁴ Ebd. 32.

⁶⁵ Ebd. 35.

Da Schefflers Seinsbegriff wie der der „negativen Theologie“ ein unendlicher, göttlicher ist, während Heidegger in bezug auf die Existenz eines unendlichen göttlichen Seins nur philosophischer Agnostiker sein will, darf der angeregte Vergleich keineswegs dazu verführen, zwischen Schefflers Gottesbegriff und Heideggers Seinsbegriff einen gemeinsamen Sinnbezug zu suchen. Nach einem solchen darf trotz und in der Heterogenität mystischen und existentialontologischen Denkens nur im Hinblick auf die aus dem Ineinander von Immanenz und Transzendenz sich ergebenden Relationen, die einerseits zwischen Schefflers „Transzendenz“ und dem Nichts und Heideggers „Transzendenz“ und dem Nichts bestehen, gefragt werden. So grundverschieden Schefflers „göttliches“ und Heideggers „reines“ Sein auch sind, stehen sie doch in der Heterogenität ihres Verständnisses in einem gemeinsamen Sinnbezug auf das Nichts, der sich aus dem Gedanken einer Transzendenz, die doch *nicht* transzendent, und einer Immanenz, die doch *nicht* immanent sein soll, ergibt.

Wenn alles so ineinandergeschoben ist, daß es es selbst und zugleich nicht es selbst ist, so ist auch alles Wahre wahr und zugleich nicht wahr. Daher sagt Heidegger: „Die Wahrheit ist Un-Wahrheit . . . Die Wahrheit west als solche im Gegeneinander von Lichtung und zweifacher Verbergung. Die Wahrheit ist der Urstreit . . . durch ihn treten die Streitenden, Lichtung und Verbergung auseinander.“⁶⁶ „Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt . . . Imgleichen sinkt das vordem Entdeckte wieder in die Verstelltheit und Verborgeneheit zurück.“⁶⁷ „Die Lichtung, in die das Seiende hineinsteht, ist in sich zugleich Verbergung.“⁶⁸ „Das Wesen der Wahrheit wird von einer Verweigerung durchwaltet . . . Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört dieses Verweigern in der Weise des zweifachen Verbergens. Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Unwahrheit. So sei es gesagt, um in einer vielleicht befremdlichen Schärfe anzuzeigen, daß zur Unverborgenheit als Lichtung das Verweigern in der Weise des Verbergens gehört . . . Mit dem verbergenden Verweigern soll im Wesen der Wahrheit jenes Gegenwändige genannt sein, das im Wesen der Wahrheit zwischen Lichtung und Verbergung besteht.“⁶⁹

Freilich geht Angelus Silesius nicht soweit, in der Wahrheit selbst Unwahrheit, in der Lichtung selbst Verbergung, in der Entbergung selbst Verweigerung zu sehen. Doch sieht er die das göttliche Sein betreffenden Aussagen wesenhaft in der Gefahr, sich um so mehr zu verbergen, je mehr wir nach ihnen greifen: „Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwirft er dir“ (I, 25). Aber damit hat Scheffler

⁶⁶ Holzwege, a. a. O. 49.

⁶⁸ Holzwege, a. a. O. 42.

⁶⁷ Sein und Zeit, a. a. O. 222.

⁶⁹ Ebd. 43.

keinen so wesentlichen Schritt über die „negative Theologie“ hinaus getan, und es soll hier nicht der Wahrheitsbegriff der „negativen Theologie“ mit dem existenzphilosophischen Heideggers oder K. Jaspers' verglichen werden.

Wichtiger erscheint in diesem Zusammenhang ein anderes: Heidegger sieht in der „Wahrheit“ vornehmlich deshalb „Verweigerung“ und „Verbergung“, weil er alle „Wahrheit“ wesenhaft in Gefahr glaubt, den Vorgang des Transzendierens, des Hinausgehens über das Etwas, abbrechen zu lassen, beim Etwas stehenzubleiben und so das Sein zu verfehlen. Entsprechend seiner Grundkonzeption eines Ineinanders von Immanenz und Transzendenz sieht Scheffler im Stehenbleiben beim „Etwas“ als „Etwas“ die Gefahr, die Wahrheit des „Etwas“, die gerade im Einssein seiner Umrissenheit und Begrenztheit mit der transzendenten Offenheit und Entgrenztheit besteht, zu verfehlen. In diesem Gedanken will Angelus Silesius sicher mehr aus der Eigenständigkeit seiner Position, für die das Immanente transzendent wie das Transzendente immanent ist, als aus der Tradition der „negativen Theologie“ verstanden sein:

Das Etwas muß man fallen lassen

Mensch, so du etwas liebst, so liebst du nichts fürwahr.

Gott ist nicht dies und das, drum laß das Etwas gar (I, 44).

Auch sich selbst kann für Scheffler das „Ich“ nicht als „Etwas“ erfassen. Es erfäßt sich daher und verfehlt sich zugleich: Es ist „ein Ding und nit ein Ding“, ein „Ding“ und „Unding“ zugleich:

Man weiß nicht, was man ist

Ich weiß nicht, was ich bin; ich bin nicht, was ich weiß;

Ein Ding und nit ein Ding, ein Stüpfchen und ein Kreis (I, 5).

Das selige Unding

Ich bin ein seligs Ding, mag ich ein Unding sein,

Das allem, was da ist, nicht kund wird noch gemein (I, 46).

Solche gemeinsame Sinnbezüge können sich stets nur darauf beziehen, daß Angelus Silesius seinen „Gott“ in analoger Beziehung zum menschlichen Ich sieht wie Heidegger sein „Sein“ zum ek-sistierenden, ek-zentrisch in das Sein hinausstehenden Dasein. Dabei kann eine Sinngemeinschaft nur in der Relationalität zwischen den Bereichen des Ich oder des Immanenten und des das Ich Übergreifenden oder Transzendenten gesucht werden, keinesfalls aber zwischen dem Verständnis von Immanenz und Transzendenz bei beiden Denkern selbst. Heideggers Seinsbegriff ist impersonal, Schefflers Gottesbegriff personal gedacht. Schefflers Sein ist trotz seiner Einkehr in das Zeitliche in innerer Dialektik als göttlich und unendlich verstanden. Heideggers Sein ist endlich, wenn auch insofern dialektisch, als es die immanente Ek-sistenz wie ein diese Transzendierendes umfaßt. Scheffler meint mit „Welt“ eine objektive Realität, während Heideggers „Welt“ eine

„vorontologisch existenzielle Bedeutung“⁷⁰ hat und in sich das „Apriori von Weltlichkeit überhaupt“⁷¹ beschließt. Heideggers Existenzbegriff mit seinen Grundbefindlichkeiten des Seins zum Tode, der Angst und der Sorge ist ein unvergleichlich anderer als Schefflers Ichbegriff. Dieses Schefflersche „Ich“ fühlt sich mittelalterlichem Denken entsprechend in einem „ordo“, der in Gott kulminiert, geborgen. Heideggers Existenz dagegen erlebt sich als unbehaust, geworfen in die Unberechenbarkeit der Zeit und hineingestellt in ein Sein zum Tode. Schefflers „Ich“ ist ein vom Gefühl des Eingehens in die Geborgenheit des Göttlichen durchdrungenes und zutiefst beglücktes. Heideggers Ek-sistenz ist eine durch die Not, sich dauernd entwerfen zu müssen ohne Wissen um eine Ordnung, nach der sie sich entwerfen kann, und daher auch ohne die Möglichkeit einer Rechtfertigung des Eigenentwurfs, der Angst und ständigen Sorge ausgelieferte. Schefflers „Ich“ ist von mystischem Erleben begeisterter Einkehr in die Geborgenheit des Schoßes Gottes geprägt. Dieses „Ich“ sieht sich eingliedert in die Ordnung der Geschöpfe, Heideggers Ek-sistenz versteht sich gerade in ek-zentrischem Heraustreten aus jeder objektiven Vorgegebenheit. Schefflers „Ich“ ist letztlich noch theonom, Heideggers Ek-sistenz autonomistisch geprägt.

III

Nicht also im Verständnis von Immanenz und Transzendenz als solcher ist eine analoge Gemeinsamkeit des Sinnes zwischen mystischem, idealistischem und existentialontologischem Denken zu suchen, sondern allein in der Art und Weise, wie eine verschieden verstandene Transzendenz zu einer verschieden gedachten Immanenz in Beziehung gesetzt ist. In dieser Beziehung gehen bei Angelus Silesius, Hegel und Heidegger Immanenz und Transzendenz ineinander über.

Wie sich für Angelus Silesius und Hegel das „Eine“ im „Anderen“ verliert und zugleich findet, so hat Heidegger seine Grundbegriffe dialektisch ineinander verwoben: das geworfene Dasein ist das Entwerfende, das Entwerfende ist das Geworfene; das Sein versteht sich im Seienden, das Seiende im Sein; das Nichts findet sich im Sein, das Sein im Nichts, die Wahrheit in der Unwahrheit, das Unwahre in der Wahrheit.

Die Anwendung solch intimer Dialogik auf das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz mußte für mystisches, idealistisches und existentialontologisches Denken zu einer gewissen Kreislauf- oder Zirkelstruktur zwischen immanenten und transzendenten, vorgegebenen und übergreifenden Gegebenheiten führen. Dabei soll sich das Jeweilige, Zeitliche, Geschichtliche im Göttlichen (Angelus Silesius),

⁷⁰ Sein und Zeit, a. a. O. 65.

⁷¹ Ebd.

Absoluten (Hegel) oder Sein (Heidegger) finden, wie umgekehrt das Göttliche, Absolute oder Sein aus dem Jeweiligen, Zeitlichen, Geschichtlichen, aus dem „Ich“, dem „Denken“ oder der „Ek-sistenz“ verstanden werden soll. Dieser Kreislauf ist für Angelus Silesius letztlich ein theozentrischer, für Hegel ein logozentrischer oder panlogistischer, für Heidegger ein existentialontologischer, das heißt, sich um das ek-sistierende Dasein drehender, wenn man sich einen Mittelpunkt dieser Kreisläufe denken wollte. Nicht also in ihrem Mittelpunkt, sondern in ihrer Kreislauf- oder Zirkelstruktur kann zwischen mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkformen eine Sinngemeinschaft bestehen.

Aus der Gemeinschaft dieser Kreislaufstruktur zwischen den Bereichen des Transzendenten und Immanenten ergibt sich, daß Schefflers „Gott“ sich in ähnlicher Weise auf das menschliche „Ich“ verwiesen sieht, wie das „Absolute“ Hegels zu seinem Zu-sich-selber-Kommen der „Geschichte“ bedarf und Heideggers „Sein“ zu seinem Sich-Entwerfen auf den Entwurf der in ihrem Dasein geworfenen Ek-sistenz angewiesen ist.

Die im Zeichen Platons stehende antik-mittelalterliche Transzendenzphilosophie kannte nur eine Verwiesenheit der Immanenz auf die Transzendenz oder des mundus sensibilis auf den mundus intelligibilis, während sie dem Gedanken umgekehrten Verwiesenseins im allgemeinen fernstand. Zwar erfuhr schon für Johannes Scotus Eriugena und später für Bonaventura die Sinnganzheit und Sinneinheit in Gott durch die Rückstrahlung der Dinge in sie Unterschiede, wie auch für Albertus Magnus das Licht, welches Gott in die Materie strahlen ließ, aus der Materie auf ihn zurückstrahlte. Aber erst für Johannes Duns Scotus wurde der göttliche Sinnbereich in seiner Urbildhaftigkeit für die weltlichen Seienden selbst individuiert und so von der Sinntotalität, Sinneinfachheit und Sinnganzheit des göttlichen Wesens abgesetzt, so daß den Urbildern der individuellen Dinge ein eigenes formales Sein, eine bestimmte Eigenwirklichkeit zukommen sollte. Demgegenüber will die durch Wilhelm von Ockhams Nominalismus vorbereitete, von Descartes begründete⁷², im Psychologismus Lockes, Berkeleys und Humes wie in Kants Kritik und in Husserls Reduktionen weitergeführte neuzeitliche Immanenzphilosophie im allgemeinen überhaupt keinen Austausch zwischen Immanenz und Transzendenz kennen⁷³.

Man möchte daher jenes Zirkeldenken, wie es von Johannes Scotus Eriugena, Bonaventura und der Mystik Schefflers, die ihrerseits wiederum von Denkern wie A. von Franckenberg, J. Böhme, W. Weigel,

⁷² Vgl. W. Weier, Zur Krisis des Teilhabedenkens, a. a. O.

⁷³ Vgl. ders., Zwischen Immanenz und Transzendenz. Zu Bedeutung und Wandel des antik-mittelalterlichen Teilhabedankens im Denken der Neuzeit, a. a. O.

D. Czepko inspiriert ist⁷⁴, herkommt und sich über Hegels Idealismus bis zu Heidegger fortsetzt, zwischen antik-mittelalterliche Transzendenzphilosophie und neuzeitlichen Immanentismus stellen. Solches Denken ist in diesem Sinne weder antik-mittelalterlich noch neuzeitlich, weil es den sehr problematischen Versuch macht, Transzendenz- und Immanenzphilosophie zugleich und in einem und somit weder Transzendenz- noch Immanenzphilosophie sein zu wollen. Es ist einsichtig, daß nur dialektische Denker zu dieser Position Zugang finden können.

Dieses Denken hat wenig mit einem Monismus Spinozas, Shaftesburys, Herders, Lessings, Goethes oder Max Schelers gemein, da es bei aller Verwiesenheit der Immanenz auf die Transzendenz keineswegs die Immanenz als bloße Darstellung der Transzendenz versteht, sondern dieser ein Eigensein zuerkennt, welches befähigt ist, die Transzendenz über sich selbst hinauszuführen, zu sich selbst kommen zu lassen oder sie in ihrem Sinn zu entwerfen. Es ist daher verständlich, daß sich Angelus Silesius⁷⁵ wie auch Hegel⁷⁶ ausdrücklich von einem Pantheismus abzusetzen suchten.

Dabei kann freilich eine in der Immanenz sich konstituierende Transzendenz ebensowenig reine Transzendenz bleiben wie die Immanenz reine Immanenz. Beide werden entweder wie bei Hegel und Heidegger im — allerdings verschieden verstandenen⁷⁷ — Begriff des „Transzendentalen“ zusammengefaßt oder wie bei Scheffler im Begriff des „Gott-Menschen“ oder „Mensch-Gottes“.

Diesem Denken bedeutet die Immanenz „Ort“ der Transzendenz wie die Transzendenz Stätte der Immanenz. Die Begriffe von Immanenz und Transzendenz finden sich dialektisch ineinander und ver-

⁷⁴ Vgl. R. *Neuwinger*, Johann Schefflers „Cherubinischer Wandersmann“ und die deutsche Mystik (Bleicherode 1937). *F. W. Wentzlaff-Eggebert*, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit (Tübingen 1947) 208 ff.

⁷⁵ Vgl. J. Schefflers sämtl. poetische Werke, hrsg. von *D. A. Rosenthal*, I (Regensburg 1862) XXXIII: „Weil aber folgende Reimen viel seltzame paradoxa oder widersinnige Reden, und auch sehr hohe nicht jedermann bekendte Schlüsse von der geheimen Gottheit, Item von Vereinigung mit GOTT oder Göttlichem Wesen, wie auch von Göttlicher Gleichheit und Vergötterung oder Gottwerdung und waß dergleichen in sich enthalten; welchen man wegen der kurtzen Verfassung leicht einen verdammlichen Sinn oder böse Meinung könnte andichten: Als ist vonnöthen doch deßselben zuvor zu erinnern.

Und ist hiermit einmal für allemal zu wissen, daß deß Urhebers Meinung nirgends sey, daß die Menschliche Seele ihre Geschaffenheit solle oder könne Verlihren, und durch die Vergötterung in Gott oder sein ungeschaffenes Wesen verwandelt werden: welches in alle Ewigkeit nicht seyn kann. Denn obwohl GOTT Allmächtig ist, so kan er doch dieses nicht machen (und wenn Ers könnte, wäre Er nicht GOTT), daß eine Creatur natürlich und wesentlich GOTT sey.“

⁷⁶ Vgl. *Aesthetik* XII, 485; *Philosophie der Religion*, XV, 109.

⁷⁷ Für Hegel sind die transzendentalen Konstitutionsformen rein logische, während Heidegger ihnen darüber hinaus die Kraft ontologischen Sinn-Entwerfens und existentiellen Daseins zuerkennen will.

stehen sich auseinander, ohne ineinander auf- und unterzugehen. Für Scheffler ist daher das „Ich“ „Tempel“, „Altar“, „Haus“, „Palast“, „Thron“ Gottes. Hegel wird die Geschichte zum „Tempel“ und „Thron“ des „Absoluten“. In verwandtem Sinne will Heidegger das ek-sistierende Dasein als die „Ortschaft der Wahrheit des Seins“ verstehen.

Zeit und Transzendenz sind diesem Denken nicht mehr wie antike mittelalterlicher Transzendenzphilosophie oder neuzeitlichem Immanentismus unverbindbare, sich ausschließende Begriffe, sondern finden und verstehen sich ineinander und auseinander. Scheffler entdeckt daher zwischen „Zeit“ und „Ewigkeit“ keinen „Unterschied“ mehr, Hegel versteht das Absolute im Zeitlichen wie das Zeitliche und Geschichtliche im Absoluten, und Heidegger will „Sein und Zeit“ ineinander und auseinander erklären. In diesem Gedanken war Hegel in ähnlicher Weise über Kants „transzendente Ästhetik“ und seine Erklärung der Zeit als „Anschauungsform des inneren Sinnes“ hinausgegangen wie Heidegger. „Zeit“ sollte im Gegensatz zu Kant als weder immanent noch transzendent, sondern eben als transzendent, insofern immanent, und als immanent, insofern transzendent, gedeutet werden, wenn auch dabei in Wahrheit „Zeit“ als „Zeit“, das heißt als jenes Kontingente, sich von Gott, Absolutem oder Sein gerade absetzende, aufgehoben wurde. Dafür ist letztlich der dialektische Charakter Schefflerschen, Hegelschen und Heideggerschen Denkens verantwortlich zu machen.

Diesem Denken ist das Zeitliche, Endliche, Geschichtliche und jenes das Zeitliche Übergreifende ein widerspruchsvolles Zugleich des Bedingten und Unbedingten, des Verweisens und Verwiesenseins, Begründens und Begründetseins, Entwerfens und Entworfenenseins oder Geworfenseins. Deshalb muß es mit dem Widerspruchsgesetz auf Kriegsfuß stehen.

Wollte man — unter den bezeichneten Einschränkungen — es daher wagen, Hegel und Heidegger einmal in mystischer Tradition zu denken, so könnte in Hegels Idealismus und sogar in Heideggers Existentialontologie ein verstecktes und verweltlichtes mystisches Anliegen sichtbar werden als Versuch, sich in unmittelbarer Nähe und in intemem Konspirieren mit dem Übergreifenden zu spüren und zu verstehen. Dann könnte Hegels „Entäußerung“ des menschlichen Geistes im Absoluten und Heideggers ek-zentrisches Hinausstehen der Ek-sistenz ins Sein in bestimmtem Sinne als Säkularisierung und Entpersönlichung jener Einkehr, die Schefflers „Ich“ in seinen persönlichen Gott hielt, gedacht werden.