Siegfried Wollgast

Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte

Das Thema hat seine Tücken. Es ist zum einen für einen Artikel zu umfänglich, um alle Aspekte auch nur anzudeuten. Es ist zum anderen von Brisanz, da es am Rande von Philosophiegeschichte bzw. Religionswissenschaft behandelt wird. Zum dritten ist der Pantheismusbegriff bisher inhaltlich noch immer nicht eindeutig bestimmt. Gerade letzterem kann auch mein Beitrag wahrlich nicht abhelfen. Ich will lediglich versuchen, einige Eckpunkte herauszuheben, und damit zur weiteren Diskussion anzuregen suchen. Deshalb ziele ich primär, ja fast ausschließlich, auf historisches Material, ohne dabei stets die Schlüsse zur Gegenwart zu ziehen. Dabei ist die Gegenwart reicher an pantheistischem Gedankengut, als ein erster Blick auf die Forschungslage ausweist. Bei dieser Form der Darstellung ist es nicht möglich, auf die jeweiligen sozialökonomischen Verhältnisse einzugehen. Detailuntersuchungen verlangen zweifellos ihre Berücksichtigung.

Zur Einstimmung zunächst weitgehend Bekanntes.[1] Der Begriff „Pantheismus" ist philosophisch oder theologisch sehr jung. John Toland hatte die Lehren der Pantheisten, von denen er erstmals 1705 spricht („the Pantheists..., of which number I profess my self to be one"[2]), in seinen „Origines Judaicae" von 1709 auf die Formel gebracht, „es gebe kein von der Materie und diesem Weltgebäude unterschiedenes göttliches Wesen, und die Natur selbst, d. i. die Gesamtheit der Dinge, sei der einzige und höchste Gott".[3]

Allerdings könnte man Toland nach heutigem Sprachgebrauch als Deisten bezeichnen. Denn im 17. Jahrhundert wurden auch Deisten als Pantheisten charakterisiert. So Spinozas „Theologisch-politischer Traktat" von seinem einstigen Gegner und späteren Freund Lambert van Velthuysen.[4] Nach P. Poiret vereinigt Spinoza in seiner Doktrin vier grunderschütternde Ketzereien. Er sei 1. wegen seiner Lehre von der Einheit

der Substanz Unitarier, 2. wegen der Lehre von den beiden gleich ewigen Attributen der Substanz Polytheist, 3. wegen seines Rationalismus Deist, 4. wegen seines Impersonalismus und dessen Konsequenzen Atheist.[5] Marin Mersenne kennzeichnet vornehmlich in „L' impieté des Deistes, Athées et Libertins de ce temps..." (Paris 1624) den Deismus mit allen Merkmalen des Freidenkertums und als dessen übelste Entartung. Generell wurde der Begriff „Deismus" um 1550 geschaffen und bis etwa 1770 mit „Pantheismus" gleichgesetzt. Erst mit Friedrich Heinrich Jacobi und Immanuel Kant erfolgt die Hinwendung zum jetzigen Inhalt von Deismus, dann von der Romantik vollendet.[6]

In Revolutionszeiten erlebt der Pantheismus einen Aufschwung, auch aus sozialökonomischen Ursachen. In der englischen Revolution von 1640–1688 ist Gerrard Winstanley der Theoretiker der Digger, ihres radikalsten Flügels. Seine rationalistische – nicht chiliastische – Utopie bietet eine Kommunismuskonzeption, die einen eigenständigen Ausdruck der plebejischen Interessen seiner Zeit und seines Landes darstellt. Mit der Bibel, seiner Redlichkeit und der Vernunft als Grundlage schreibt er auch in der Volkssprache seinen Verfassungsentwurf eines kommunistischen Gemeinwesens, das „Law of Freedom" (1652). Erstmalig belegte H. Klenner überzeugend, daß der originäre Denker G. Winstanley ein materialistischer Pantheist war, daß er Spinozas „Deus sive natura" fast wörtlich vorformulierte und daraus irdisches Glück anstrebende Konsequenzen zog. Überhaupt sei Winstanley „zu den größten Pantheisten vor Goethe und Hegel zu zählen. Unter diesen ist er der einzige konsequente Kommunist."[7]

Der in Tolands „Pantheisticon" (1720) entfaltete Pantheismus ist weniger ein metaphysisches System als die esoterische Lehre einer Geheimgesellschaft von „pantheistae", die sich zu einem Konglomerat von antiker Weltseelenlehre, Hylozoismus und Orphik bekennen. Der ausführliche Entwurf einer Liturgie der Pantheisten[8] unterstreicht den religiösen Charakter zumindest des vom späten Toland vertretenen Pantheismus. Wohl auch aus diesem Grunde wurde der Pantheismus später häufig als „philosophische Schwärmerei" gefaßt. Auf dem europäischen Kontinent hat der Pantheismusbegriff schnell Eingang in das philosophische Vokabular gefunden.[10]

Die Prägung des Begriffs war freilich kein Desiderat der philosophi-

schen Terminologie: Allgemein (so in Johann Jakob Bruckers „Historia critica philosophiae...") wurden die verschiedenen Gestalten des Pantheismus seit den altgriechischen Eleaten als „Spinozismus ante Spinozam"[11] klassifiziert. Spinoza wird aber gemeinhin die Formel „Deus sive natura" entlehnt. Oft wird dabei vergessen, daß sie J.G. Herder zu „Deus sive natura sive homo" erweiterte. Erst spät wurde „Spinozismus" in seiner weiten Bedeutung durch „Pantheismus" verdrängt; noch in der zweiten Hälfte des 18. Jh. koexistieren die beiden Begriffe als Synonyme.[12] Überdies ist von Pantheismus vornehmlich im Kontext der Auseinandersetzung mit Spinoza, seinen Wegbereitern und Anhängern (zu denen auch Toland gerechnet wurde) die Rede; allenfalls in der systematischen Form des Spinozismus wird ein Unterschied zum Pantheismus gesehen.[13] Differenzierende Definitionen des meist bloß polemisch gebrauchten Begriffs schienen vielen entbehrlich. Denn: Fast durchweg galten Pantheisten als Materialisten bzw. Atheisten, was immer man darunter damals auch verstand.[14]

Nach Toland hat wohl erst wieder Johann Christian Edelmann seinen eigenen Standpunkt als „*Pantheisterey*" bestimmt.[15] Er faßte „GOTT, als das Gantze, oder To PAN", als den „unsterblichen GOTT der *Pantheisten*":[16] „Wir unterscheiden GOTT allemahl *von der Welt:* Aber wir *trennen Ihn nicht von derselben*..., sondern lassen Ihn *in seinen Wercken... gegenwärtig bleiben*".[17] Den bis dahin in Frankreich kaum geläufigen Terminus Pantheismus greift Holbach auf: Als Materialismus und als Gegenentwurf zu der Vorstellung eines extramundanen, persönlichen und anthropomorphen Gottes verstanden, enthält der Pantheismus die zentralen metaphysischen Positionen seines Werkes „System der Natur".[18]

Gotthold Ephraim Lessings (angebliches oder wirkliches) Bekenntnis zu Spinoza und dem EN KAÌ PAN, der Öffentlichkeit postum durch F. H. Jacobi („Über die Lehre des Spinoza", 1785) mitgeteilt, löste die als Pantheismusstreit gefaßte Debatte aus. Gegenstand der Schrift Jacobis ist jedoch nicht der Pantheismus, sondern die Philosophie Spinozas, die er als Atheismus und Fatalismus bekämpft und zugleich als konsequenten Rationalismus anerkennt. Gegen Jacobi und zugunsten seines als Spinozisten denunzierten Freundes Lessing macht M. Mendelssohn die Möglichkeit eines Pantheismus geltend, der (anders als die von Spinoza vertretene Variante) „gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und Sittenlehre bestehen könne".[19] Dieser „verfeinerte Pantheismus" bestreite zwar die

„objective Existenz der Welt außerhalb des göttlichen Verstandes", setze jedoch „nicht nur den Ursprung des Wahren, sondern auch den Ursprung aller Güte, in das Wesen der Gottheit".[20] Herders Abgrenzung des Pantheismus vom Atheismus („Der Pantheist hat doch immer einen Gott, ob er sich gleich in der Natur Gottes irret"[21]) spiegelt den Sprachgebrauch der folgenden Zeit kaum wider, hat wenig Nachhall gefunden. Eher A. Schopenhauers Bemerkung: „Ueberhaupt ist der Pantheismus nur ein höflicher Atheismus".[22]

Nach Schopenhauer[23] gebrauchen im eigentlichen und richtigen Sinne allein die Synagoge, die Kirche und der Islam das Wort „Gott". Ein Übergang von Theismus zum Pantheismus sei „ein Uebergang vom Unerwiesenen und schwer Denkbaren zum geradezu Absurden." Denn der Begriff „Pantheismus" besage nichts. Entstehen könne diese Vorstellung erst, wenn es den Theismus schon gibt. Es sei identisch zu sagen: die Welt ist Gott, oder: die Welt ist die Welt. So sei Gott stets überflüssig. Schopenhauer sucht damit die Macht der Tradition zu eliminieren oder zu umgehen. Doch so einfach ist es nicht! Kant schon weist den Pantheismus als untaugliche Lösung des Problemes der Zweckmäßigkeit der Natur zurück.[24]

Zu Beginn des 19. Jh. belegen eine Reihe von Publikationen ein wachsendes wissenschaftliches Interesse an der Geschichte des Pantheismus. Es ist immer wieder zu betonen: Obgleich dieses theoretische Denkmodell erst relativ spät so bezeichnet wurde, lassen sich seit der Antike in der europäischen Philosophie-, Geistes- und Religionsgeschichte zu jeder Zeit mehr oder weniger häufig und eigenständig Pantheisten aufweisen. Man kommt dabei nicht zu exakten wissenschaftlichen Ergebnissen, so man Geistes- und Naturgeschichte von Religionsgeschichte trennt. Leider war bzw. ist das häufig der Fall. Bis zum 19. Jh. lassen sich die genannten Bereiche einfach nicht trennen. Publikationen zur Geschichte des Pantheismus im frühen 19. Jh. neigen auch zunehmend zur Bereitschaft, eine zumindest partielle Berechtigung des Pantheismus anzuerkennen. So räumt z. B. Schleiermacher im Rahmen seiner Analyse des religiösen Gefühls ein, „daß die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein kann, wie die eines Monotheisten und daß die Verschiedenheit des Pantheismus von der allgemein verbreiteten Vorstellung ganz auf dem spekulativen Gebiet liegt."[25] Und Schleiermacher kommt auf diese positive Bestimmung des

Pantheismus noch mehrfach zurück. Jedenfalls sah ein bedeutender Berliner Theologe, Friedrich Samuel Gottfried Sack (1738-1817), in Schleiermachers bekannter Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) den Ungeist des Pantheismus und eine Aushöhlung der Moralität.[26] Diesen Vorwurf mußte Schleiermacher selbst noch 1829 zurückweisen[27], er war offenbar Ausdruck des Zeitgeistes. Mehr als ein vereinzeltes persönliches Bekenntnis ist Goethes Diktum: „Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten".[28] Goethe hat sich, was oft vergessen wird, nicht nur in den achtziger Jahren des 18. Jh., sondern auch später immer wieder mit dem Pantheisten Spinoza, überhaupt mit dem Pantheismus befaßt. Dabei sagt er 1831 zum Pantheismus, daß ihm „noch niemand vorgekommen sey, der wisse was das Wort heiße."[29] Heine hat zu Recht nicht zuletzt „Goethe, den Pantheisten"[30] und die von ihm geprägte Zeitströmung im Auge, als er den Pantheismus „die verborgene Religion Deutschlands" nannte.[31] Schelling und Hegel haben ein ambivalentes Verhältnis zum Pantheismus. Ersterer hat jedenfalls in seiner Jenenser Periode (1801–1806) einen „idealistischen Pantheismus" vertreten. Besonders deutlich wird das in seinen Würzburger „Vorlesungen über das System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" (1804), die erst postum ediert wurden. Ab 1804 beginnt Schellings Kehre zur Annäherung an den personalen Gott. Hegel faßt Pantheismus als philosophische Richtung.[32]

Wie in Frankreich gegen Saint-Simonisten oder Anhänger Charles Fouriers wurde in Deutschland vor allem gegen die Junghegelianer in den vierziger Jahren des 19. Jh. der Pantheismus-Vorwurf laut. Die des Pantheismus Verdächtigen messen diesem jedoch kaum aktuelle Bedeutung zu, sondern würdigen, wie etwa L. Feuerbach, seinen historischen Beitrag zur Überwindung der personalen Gottesvorstellung. Für Feuerbach ist Pantheismus *„die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie"*.[33] Schon zuvor schreibt er: „'Aut Deus, aut Natura' ist die Parole der Wahrheit".[34] Ich fuße weitgehend auf Gedanken Feuerbachs und bezweifle, ob die Philosophie hinsichtlich der Pantheismus-Bestimmung schon weit über ihn hinausgelangt ist. Bei Heine – und nicht nur bei ihm – bezeichnet die pantheistische Haltung nur eine Phase in seinem Weltbild. In seinen späten Jahren verweist er auf eine Sinnesänderung, die u.a. in der Rückkehr zum persönlichen Gott gipfelt. Hingegen erwartet der junge

Heine sogar politische Konsequenzen aus der von ihm diagnostizierten Verbreitung des Pantheismus in Deutschland: „Die politische Revolution, die sich auf die Prinzipien des französischen Materialismus stützt, wird in den Pantheisten... Gehülfen" finden, denn „das Bewußtsein seiner Göttlichkeit wird den Menschen auch zur Kundgebung derselben begeistern".[35] Und F. X. von Baader hatte im napoleonischen Staat einen „Pantheismus des Staates" sehen wollen.[36]

Auf die letzten anderthalb Jahrhunderte will ich hier nicht näher eingehen. jedenfalls ist in dieser Zeit Pantheismus lebendiger, als er etwa im „Historischen Wörterbuch der Philosophie" charakterisiert wird. Gesagt sei aber hier noch: der Staatswissenschaftler und Nationalökonom Chr. J. Kraus (1753–1807), ein Schüler Kants, beschäftigt sich in einer postum edierten Arbeit mit J. G. Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (Dritter Teil, 1787). Er meint, Herders Pantheismus sei „der *leibhaftige Proteus*, der Wunder von Geheimnissen in seinem Innern verschließen soll, aber aus seinem *spiegelnden* und *schwankenden* Elemente nicht hervorzuholen ist, und auch, wenn er einmal sich im Schlummer überraschen läßt, sobald man ihn greifen und zur Sprache bringen will, *durch unendliche Verwandlungen* alle Fassung zu vereiteln und innere Forscherbegierde zu äffen weiß." Letztlich sei daher Herders Leistung i. B. a. Pantheismus „*Spottarbeit*."[37] Dabei sei der Pantheismus „ein ächtes Naturerzeugniß des menschlichen Geistes", der „seinen Ursprung in den allgemeinsten Thatsachen sowohl als einfachsten Denkgesetzen vermuthen läßt."[38] Kraus unterscheidet dualistischen, idealistischen und materialistischen Pantheismus. Diese Unterscheidung kommt aber nur von der Bezeichnung her mit meiner Bestimmung überein. Letztlich wurzele alles Wirkliche und Denkbare in einem Urgrunde. Dieser könne sein: das Sein, die Kraft oder das All. Diese drei „Urgründe" werden auf den Pantheismus bezogen. Der dritte dieser Art sei spinozistisch, der zweite eher bei J. G. Herder angelegt.[39] Leider sind Kraus' Gedankengänge nicht zu Ende geführt. In der Religionswissenschaft wird der Pantheismus häufig als Auflösung des Theismus, der Entgegensetzung von Gott und Welt und damit des Unterschieds von Gut und Böse begriffen, so schon von F. Schlegel.[40] Diese Auflösung kann sich auf zweierlei Weise vollziehen. Im Deismus entschwindet der transzendente Gott in unerreichbare Ferne, während er im Pantheismus der Welt immanent und mit ihr identisch

gedacht wird. Der Pantheismus faßt alles Existierende als das All-Eine. Die ihm entsprechende Frömmigkeitsform ist eine – meist impersonale – All-Einheits-Mystik, deren Ziel Erkenntnis und Erleben eines Identifikationsprozesses ist.

Von Pantheismus läßt sich in allen Perioden seines Wirkens zumeist nur im Zusammenhang mit Mystik sprechen. Auch sie ist Bestandteil oder Wurzel pantheistischen Denkens! Die mystische Erfahrung der All-Einheit ist mit einer Entgrenzung bzw. Auflösung des Ich, das bis dahin der Welt bzw. Gott als seinem Anderen und Nichtidentischen gegenübergestanden hat, verbunden.[41] Seit dem 6. Jh. ist dafür im christlichen Bereich der Ausdruck unio mystica geläufig. Er entspricht dem im Neuplatonismus gebräuchlichen Ausdruck henosis. Dabei verstehen Plotin, Proklos, Dionysios Areopagita und in ihrer Nachfolge Meister Eckhart diese Einheit als dynamischen Prozeß. Nach Meister Eckhart gebiert Gott den Menschen als sich (also Gott) in sich selber. Dabei ist Gott und Sein von vornherein dasselbe. „Esse est deus" ist eine Grundformel von Meister Eckharts Philosophie. Kant stellt z. B. 1794 Mystik, Pantheismus und Spinozismus auf eine Ebene.[42] Hegel sagt zu den Mystikern des Mittelalters: „Bei solchen findet man echtes Philosophiren, was man auch Mysticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit".[43] Und an Angelus Silesius betont er ebenso die Einheit von christlicher Mystik und Pantheismus.[44] Fritz Mauthner, bei dem sich Pantheismus wie Panentheismus findet,[45] setzt auf „gottlose" Mystik, denn „Gott wurde in der Denkarbeit der christlichen Mystiker und der unchristlichen Materialisten langsam so umgeformt, daß er schließlich (im sogenannten Pantheismus) wieder zu einem Stoffnamen wurde, zu der Bezeichnung des einzigen Urstoffs...."[46] Dabei lehnt Mauthner – ähnlich Schopenhauer – Pantheismus letztlich ab: „Der Pantheismus war der letzte geistige und zunächst auch ehrliche Versuch, den alten Gott vor dem Ansturm des neuen Naturwissens zu schützen. Das Wort 'Gott' wenigstens zu retten, in dem man es hinter der neuen Gottheit versteckte, der Natur. Auch dieser große Pan ist tot."[47] Wie und warum sich die Verbindung von Mystik und Pantheismus vollzieht, ist nur am jeweiligen Denker bzw. seinem System nachzuvollziehen. Jedenfalls gibt es auch Pantheisten mit Abgrenzung von Mystik, und meines Wissens ist noch keine größere historische Arbeit über das Verhältnis von Mystik und Pantheismus geschrieben worden.[48]

Zudem gibt es wenige Geschichten des Pantheismus. Ich kenne aus dem 19. Jh. vorzüglich drei: a) G. B. Jäsche „Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgang, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalte...", Bd. 1–3, 1826–1832). Jäsche ist zu dieser Zeit Philosophieprofessor in Dorpat. Bestimmend für den Pantheismus sind nach Jäsche die Begriffe der Immanenz und der Emanation. Johann Gottlieb Buhle folgend, sieht er in Xenophanes „den ersten Urheber des Pantheismus".[49] Von einem engeren und weiteren Pantheismusbegriff sei auszugehen. Jäsche unterscheidet zumindest drei Formen des Pantheismus: „die Form des *Materialismus*, oder des *Idealismus*, oder endlich die Form eines Systems, welches da es keinem von beiden angehört, nicht unpassend mit dem Namen eines *Neutralitäts-Systems* oder eines Systems der *absoluten Indifferenz* bezeichnet werden dürfte."[50] Die materialistische Form sieht Jäsche im Hylozoismus, in der Weltseele bei den Ioniern, bei Heraklit und in der stoischen Naturphilosophie, auch bei G. Bruno, vorliegen. Den Idealismus sieht er in der Kabbala, der Gnosis, im Neuplatonismus, bei Nicolas de Malebranche, Schelling und Hegel. Die dritte Form ebenfalls bei Hegel.

b) P. Volkmuth, „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel" (1837), sieht, angeregt von seiner Tätigkeit an der Universität Breslau einen „dreifachen Pantheismus". Dieser sei „das dreifach verabsolutirte Relativum der christlichen Trinität, als *Stoischer Gott-Vater*, *Schellingscher* Gott-Sohn, Spinozistischer Gott – h. Geist".[51] Volkmuth will die geschichtlichen Erscheinungsformen des Pantheismus an dessen drei Eckpunkten verdeutlichen und dabei auch eine vollständige und systematische Geschichte des Pantheismus geben. Durchgängig wird dabei die relative Analogie zur christlichen Trinität herzustellen gesucht. Pantheismus wird definiert als *„eine Philosophie über Gott und über das Verhältniß der Welt überhaupt und des Menschen insbesondere zu Gott, wonach dieses Verhältniß in einer substanzialen oder wesentlichen Identität beider bestehe. Oder kurz: Der Pantheismus, als eine philosophische Theologie, ist die Lehre von der substanzialen Identität Gottes und der Welt."*[52] Die Trinität schließt Volkmuth aus folgendem: „Das aus drei qualitativ voneinander verschiedenen Substanzen bestehende Weltall – dessen erstes Glied die für *Intelligenz, Freiheit* und *sittliche Liebe* fähige, d. h. *persönliche,* Geister-; das zweite die *unpersönliche, materielle*, Natur-; das dritte die aus beiden

zu einer *organischen Einheit in physischer Wechselwirkung* zusammengesetzte Menschen-Welt ist, – ist in seiner dreifachen Objectivität und in der dadurch bedingten subjectiven Lebensentwicklung das *creatürliche Relativum*, oder die *Contraposition*, der Einen absoluten Gott-Substanz und der ihr innewohnenden Lebensentfaltung zu einer Dreiheit der Personen, als Vater, Sohn und Hauch, oder der christlichen Trinität".[53] Abschließend sagt er dazu: „*Der Stoische und der Schellingsche* Gott sind – *weltbildend* und in ewig substanzialem Werden; jener als Vater *zeugend*, dieser als Sohn *intelligent hauchend*, der *Spinozistische* Gott ist – Welt-erhaltend und als vermittelnder, h. Geist in ewig *zuständlicher Veränderung*".[54] Voraussetzung ist: „Das creatürliche Universum als Geister-, Natur- und synthetische Menschen-Welt, ist das relative Analogon der christlichen Trinität."[55]

c) G. Weißenborns „Vorlesungen über Pantheismus und Theismus" (1859) sind aus Vorlesungen an der Universität Marburg hervorgegangen. Weißenborn bekennt einleitend, er sei ein Feind des Pantheismus, greife aber, da er dessen Träger achte, niemand der lebenden Pantheisten an, nenne niemand von ihnen mit Namen. Allerdings reichte bei dem bekannten Philosophiehistoriker und damaligen Heidelberger Privatdozenten Kuno Fischer (1824–1907) der Vorwurf des „Pantheismus" bzw. des „atheistischen Pantheismus", inauguriert vom „großherzoglichen Oberkirchenrat" und dem engeren Senat der Universität Heidelberg „aufgedrückt", dem großherzoglich badischen Innenministerium dazu, mit dem 1. Juli 1853 für Fischer die „Einwilligung zum Halten von Vorlesungen... zurückzunehmen." Grundlage dieser Entscheidung war der erste Band von K. Fischers „Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie" (Stuttgart 1852), wohl auch der Neid theologischer Kollegen über Fischers Vorlesungserfolge bei Theologiestudenten.[56] Verwirrend ist die Formenvielfalt, die Weißenborn bei Pantheismus setzt. Er unterscheidet a) den mechanischen oder materialistischen, b) den abstrakt unitarischen oder ontologischen, c) den abstrakt unitarischen Pantheismus Schleiermachers, d) den dynamischen, e) den ethischen, f) den logischen Pantheismus. Jeder dieser Formen ist in seinem Buch ein eigener Abschnitt gewidmet.[57] Zumindest für didaktische Zwecke ist diese Vielfalt nicht hinreichend übersichtlich. Das hat dann Konsequenzen, wie Walter Bruggers Vorgabe bezeugt.

Brugger nennt vier Hauptformen des Pantheismus.[58] Hierbei ist m. E.

wichtig, was über die Identität von Gott und Mensch gesagt wird. Brugger unterscheidet den „immanentistischen Pantheismus (Monismus), der Gott vollständig in den Dingen aufgehen lasse und so „dem krassen materialistischen Atheismus" gleichkomme – Beispiele sind ihm Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald. Ein anderes sei der „transzendente" (mystische) Pantheismus, der das Göttliche nur im Innersten der Dinge, besonders in der Seele, sehe, so daß das Geschöpf erst durch Abstreifen der sinnlichen Hülle Gott werden kann. Dafür stehen bei Brugger u. a. Plotin und Johannes Scotus Eriugena. Eine weitere Form des „immanentistischen" Pantheismus sei schließlich die Lehre, daß sich Gott in den Dingen verwirklicht und offenbart. Hierzu zählt Brugger Spinoza, den deutschen Idealismus, Goethe, Schleiermacher, Rudolf Eucken sowie den Panpsychismus, wonach das All durch eine Weltseele oder Weltvernunft belegt ist.

Es stimmt schon bedenklich, in welcher Weise Spinoza hier unter die Pantheisten gezählt wird. Will man nun gar Valentin Weigel, Sebastian Franck, Paracelsus oder andere „Kronzeugen" des Pantheismus im 16. und 17. Jh. einer dieser Richtungen zuordnen, so versagt Bruggers Einteilung vollends. Mit allen von Brugger genannten Richtungen hat z. B. V. Weigel mehr oder weniger stark ausgeprägte Gemeinsamkeiten. Man muß also einen anderen Weg beschreiten, um zu einem den objektiven Gegebenheiten entsprechenden und damit wissenschaftlich vertretbaren Pantheismusbegriff zu gelangen.

Im Altertum finden wir schon bei Xenophanes ausgeprägt pantheistische Gedanken. Sie finden sich weiter bei den Kynikern und den verschiedenen Schulen der Stoa, von Zenon von Kition und Chrysippos bis Seneca d. J. und Marc Aurel.[59] Scholz betont, daß sich der Pantheismus in der Zeit des Christentums bei Dionysios Areopagita, dann im 9. Jahrhundert bei J. Scotus Eriugena findet. „Nimmt man die Spekulationen hinzu, durch die schon *Origenes* und *Augustin*, um nur die beiden Größten zu nennen, Elemente des Pantheismus in den Gottesbegriff und die Gottesempfindung der katholischen Christenheit eingeführt haben, so darf man sagen, daß pantheistische Unterströmungen die Dogmatik und Theologie der Kirche durch die Jahrhunderte begleitet und bis zum Moment der Reformation, ja im Katholizismus bis auf den heutigen Tag, mitbestimmt haben und noch bestimmen."[60] Aber diese Antithese gegen den starken

Jenseitsglauben sei erst in der Neuzeit bewußt geworden: mit Spinoza, dann mit Lessings Gespräch mit F. H. Jacobi. Lessing sagte: „Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. EN KAI PAN! Ich weiß es nicht anders.... Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza."[61]

Ob Spinoza Pantheist ist, sei hier nicht festgelegt. Jedenfalls wird er von Jacobi als Atheist gefaßt.[62] Schon P. Poiret hatte Spinozas philosophisches System als „Catechismum Atheismi absolutum" verdammt. Beispiele für das Wirken des Pantheismus in der deutschen Aufklärung bzw. im deutschen Idealismus haben wir bereits angeführt. Und: „Die ganz religiös erregte Romantik, *Schleiermacher* voran, dicht hinter ihm der tiefe *Novalis, Schelling* in seiner ersten, *Fichte* in seiner zweiten Periode, und endlich der große Nachläufer *Hegel*, der trotz seines logischen Allvermögens im Grunde der Seele Romantiker war, haben, mehr oder minder bestimmt, pantheistisch gedacht und empfunden und dem Spinoza Hymnen gedichtet."[63]

Scholz bestreitet, daß man einen Pantheisten mit der Formel „Deus sive natura" bestimmen kann.[64] Diese Formel taucht in Spinozas Hauptwerk, der „Ethik", zudem bloß dreimal auf: in der Vorrede zum 4. Buch („aeternum... illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit"), zudem zweimal in der Demonstratio des 4. Lehrsatzes dieses Buches.[65]

Nach Scholz ist Pantheismus, der historisch in engem Zusammenhang mit dem Alleinheitsgedanken erscheint, nicht mit dem Monismus identisch, er ist eine Teilerscheinung davon: *„der Monismus in seiner spezifisch religiösen Determination."*[66] Zudem sei der historische Pantheismus in zwei großen Formen aufgetreten:als metaphysische Doktrin und als Gesinnungsphilosophie. Das ist zu betonen, wenngleich „Doktrin und Gesinnung, Gesinnung und Doktrin, meistens ineinander greifen. Zweifellos ist es so bei *Plotin*; ebenso bei Giordano *Bruno* und in der Philosophie des *Spinoza*. Aber der Punkt, auf den es hier ankommt, ist lediglich die Frage, was das Grundlegende, und was das Abgeleitete ist; und man braucht die Frage nur so zu stellen, um einzusehen, daß die drei genannten Denker ihrer eigenen Absicht nach zuerst und ursprünglich durchaus Theoretiker des Pantheismus sind, und daß sie das Element der Gesinnung als etwas Abgeleitetes empfinden."[67] Bei den Dichter-Philosophen des deutschen

Idealismus sei es gerade umgekehrt. Der „doktrinale Pantheismus" sei „durch den Kritizismus gerichtet."[68] Nach Scholz gibt es im Pantheismus zwei Richtungen. Die einen identifizieren Gott und All, die anderen setzen es als Weltgrund und Weltinhalt in Korrelation . Die erstere Form sei „nichts als ein verklärtes Naturgefühl, mit dem Nachklang der Demut oder vielmehr der Resignation, der freiwillig abgenötigten Verbeugung vor der großen Weltmaschine und ihrem gezahnten Räderwerk."[69] Dies sei Weltvergötterung. Die zweite Form sei „*Akosmismus* oder *Panentheismus*, Aufhebung der Welt in Gott, Aufhebung ihrer Selbstexistenz, Einfühlung aller endlichen Dinge in die Kräfte des Ewigen."[70] Die letztere Richtung sei „der idealistische Pantheismus, wie wir ihn kurz bezeichnen wollen."[71]

Von wesentlicher Bedeutung für die Geschichte des Pantheismus ist der Neuplatonismus, der an sich kein pantheistisches philosophisches System ist. Seine Möglichkeiten für die Entwicklung des Pantheismus liegen besonders darin, daß das Eine, das erste Prinzip, unpersönlich gefaßt wird. Wenn der Kreationismus der monotheistischen Religionen als äußerster Ausdruck metaphysischen Denkens über die Entstehung der Dinge anzusehen ist, so birgt der neuplatonische Emanationsgedanke in mystischer Form eine dialektische Tendenz. In diesem Zusammenhang ist auch der für Plotins System bezeichnende Begriff des „Ur-Einen" („Ersten", „Seienden", „Guten") zu stellen. Die Beseelung des ganzen kosmischen Organismus bedeutet eine Beseelung von Erde und Sternen; pflanzliche, tierische und menschliche Organismen besitzen eine unsterbliche Seele. Von Plotin wird in späterer Zeit wesentlich ausgegangen.[72] Dabei steht hier Plotin für Neuplatonismus überhaupt, was nur berechtigt ist, wenn man beachtet, daß es im Neuplatonismus Entwicklungsstufen gibt. Porphyrios, Jamblichos und Proklos weichen z. B. in ihren Lehren stark von Plotin ab.

F. M. Müller verweist darauf, daß Paulus seiner Gottesvorstellung „in seiner eigenen kühnen Weise Ausdruck" verlieh, „wenn er die Worte sprach, die so viele Theologen verblüfft haben: 'In ihm leben, weben und sind wir'. Hätte irgend jemand anders diese Worte geäußert, so würden sie sofort als pantheistisch verdammt worden sein. Pantheistisch sind sie ja ohne Zweifel, und doch drücken sie den eigentlichen Grundton des Christentums aus. Die göttliche Sohnschaft des Menschen ist nur ein metaphorischer Ausdruck, aber sie sollte ursprünglich dieselbe Idee versinnlichen. Auch war diese Sohnschaft von Anfang an nicht bloß auf Eine

Offenbarung des Göttlichen beschränkt. Zum mindesten die Macht Söhne Gottes zu werden wurde für alle Menschen beansprucht."[73] An anderer Stelle sagt F. M. Müller, wir werden den Pantheismus „in einigen der vollkommensten Religionen der Welt wieder finden, in allen, welche glauben, dass Gott Alles in Allem ist oder sein wird, und dass er, wenn wirklich etwas außer ihm existierte, nicht mehr unendlich, allgegenwärtig und allmächtig, dass er nicht mehr Gott im höchsten Sinne des Wortes sein würde. Es ist natürlich ein grosser Unterschied, ob wir sagen, dass alle Dinge ihr wahres Sein in und von Gott haben, oder ob wir sagen, dass alle Dinge, so wie wir sie sehen, Gott sind."[74] Damit sind wir beim idealistischen Pantheismus, auf dessen Platz ich noch zurückkomme.

Im Mittelalter werden zunächst zur Konstitutierung des Pantheismus weitgehend Gedankengänge Plotins benutzt (Pseudo-Dionysios Areopagita, J. Scotus Eriugena). In der Folgezeit kommt es, auch unter dem Einfluß der Stoa, immer mehr zu einer Umkehrung der mystifizierten überirdischen Weltseele in die an Materie gebundene allmächtige Vernunft, die zunächst noch mit Gott identifiziert wird. Bei der Mystik ist m. E. heterodoxe und eine orthodoxe zu unterscheiden. Vornehmlich in Verbindung mit heterodoxer Mystik kommt es beim Pantheismus zu Weiterentwicklungen. Die Naturforscher fühlten sich durch die Auffassung, daß der Mensch Gott gleich werden könne, in ihren Forschungen bestärkt, wenn sie nicht aufgrund dieser Überzeugungen bis zu einer Form des zeitgenössischen „Atheismus" vordrangen. Bei Amalrich von Bena und David von Dinant, die in ihren pantheistischen Auffassungen auch von Avicenna und Averroes abhängig sind, führt Pantheismus zu sozialen Schlußfolgerungen.

Nach K. Albert ist pantheistisches Denken in der Geschichte der abendländischen Philosophie dreimal „von hervorragender Bedeutung und weitreichender Wirksamkeit gewesen: im Altertum bei den Eleaten, im Mittelalter bei einer Reihe von Denkern zwischen Johannes Scottus Eriugena und Meister Eckhart, in der Neuzeit im Spinozismus des 18. Jahrhunderts. Es handelt sich dabei allerdings nur um drei Höhepunkte einer sich seit den Vorsokratikern bis in die Gegenwart hinein erstreckenden Grundströmung."[75] Die Gedanken der mittelalterlichen Pantheisten sind uns dabei nur bruchstückhaft überliefert. Da sie unter Häresieverdacht standen, und schärfste Verfolgung erfuhren, wurden ihre Schriften auch vernichtet oder unleserlich gemacht. Fast durchgängig gilt Amalrich von Bena – neben

David von Dinant – als „reinster Vertreter des mittelalterlichen Pantheismus."[76] Beide sind letztlich materialistische Pantheisten. Albert gibt das zunächst zu, sucht diese Aussage aber dann – vornehmlich explizit gegen H. Ley gerichtet – zu entschärfen. Im Pariser Verurteilungsdekret der Lehre Amalrichs von 1210 findet sich in verkürzter und leicht abgewandelter Form der Satz, der generell als Grundsatz der amalrikanischen Lehre zitiert wird: „Omnia unum, qua quicquid est, est Deus."[77] Damit wird die Einheit allen Seins postuliert und alles Seiende mit Gott gleichgesetzt. „Der Satz von der Einheit alles Seienden stellt einen Grundgedanken der abendländischen Philosophie dar, ja des philosophischen Nachdenkens überhaupt. Er findet sich... ebenso bei den alten Indern und im chinesischen Taoismus. Dem amalrikanischen 'omnia unum' entspricht in der Philosophie der Griechen das Heraklitische EN KAI PANTA und das EN KAI PAN der Eleaten, das gegen Ende des 18. Jahrhunderts bei uns unter Berufung auf Spinozas Lehre von der einen Substanz zum Lösungswort einer neuen pantheistischen Bewegung wurde." Dabei verbanden sich – vornehmlich im Mittelalter – pantheistische mit mystischen Ideen.

Nach Nicolaus von Kues entwickelt sich in Italien neben der pantheistischen Mystik eine mehr oder weniger pantheistisch beeinflußte Naturphilosophie. Es sei nur auf Girolamo Cardano, Bernardino Telesio und Francesco Patrizzi verwiesen. Für den Neuplatonismus der Renaissance insgesamt maßgebend sind N. von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Dieser Renaissanceplatonismus verarbeitet nicht nur Platon und die neuplatonischen Schriften. Zu den Quellen Ficinos gehören z. B. auch Augustin und andere lateinische Platoniker bis Cusanus; byzantinische Platoniker wie Georgios Gemistos Plethon und Kardinal Bessarion; die frühen italienischen Humanisten und die durch sie vermittelten antiken Schriftsteller, vor allem Cicero und Lukrez; die Schriften des Aristoteles und seiner arabischen und lateinischen Kommentatoren, wie sie an den Universitäten Italiens gelesen wurden; die Schriften des Thomas von Aquino u. a. mittelalterlicher „Theologen"; die populäre religiöse und moralische Literatur der Toskana sowie die Schriften Dantes, seiner Zeitgenossen und Nachfolger; die mittelalterliche Literatur über Medizin und Naturphilosophie; über Astrologie und Magie sowie über Musik.

In der Alchemie spielt der Neuplatonismus eine prägende Rolle. Inso-

fern hier der Gedanke der alles durchwaltenden und verbindenden Natur sowie der Mikro-Makrokosmos-Gedanke wirkt, zeigen sich auch hier Verbindungen zum Pantheismus. Auch in Sozialutopien dient der Neuplatonismus als Grundlage für pantheistische Religionsauffassungen, so in Tomaso Campanellas „Civitas solis". Diese noch längst nicht vollständige Liste ergibt ein buntes und seltsames Bild. Der gesamte Stoff wuchs zu einer eigentümlichen Synthese zusammen, die viele originelle Züge aufweist und eine eigenständige Physiognomie besitzt. Und stets ist diese Gedankenwelt mit dem Christentum verbunden.

Ich habe mich in der Forschung vor allem mit der oppositionellen Philosophie in Deutschland im 16. und 17. Jh. beschäftigt. Dabei stößt man allerorts auf Pantheismus. Zur Wertung dieser Philosophie bedurfte ich eines methodologischen Rüstzeugs. Ich glaube es in der marxistischen Unterscheidung zwischen idealistischem und materialistischem Pantheismus gefunden zu haben. Dabei ist diese Unterscheidung keineswegs genuin marxistisch. Es ist eine vorläufige Bestimmung, und sie fußt wesentlich auf G. W. F. Hegel und L. Feuerbach. Ich werde weiter an ihr festhalten, vor allem, da andere Bestimmungen und Wertungen zumeist so vielfältig sind, daß sie sich kaum überschauen lassen, daß man an ihnen kaum übersichtliche oder verständliche Bestimmungen festmachen kann. Bei Karl Marx und Friedrich Engels selbst kommt Pantheismus sehr spärlich vor.

Bei Feuerbach bleiben die pantheistischen Denkleistungen hauptsächlich geistesgeschichtlich begründet. Die geschichtlichen Bedingungen bleiben noch außerhalb der Analyse, nicht jedoch die Naturwissenschaften. Der Pantheismus hat bei Feuerbach einen besonders hohen Stellenwert als eine Ballung von Widersprüchlichkeiten in der ideellen Entwicklung, in der Philosophie und Religion, Materialismus und religiöser Idealismus „auf dem Sprunge stehen", sich zugunsten des ersteren und unter Negation des letzteren voneinander zu trennen. Feuerbach geht vom Verhältnis Pantheismus – Theismus aus. Die positive Bedeutung des Pantheismus erblickt er in folgendem: „Die materiellen Dinge können nur aus Gott abgeleitet werden, wenn Gott selbst als ein materialistisches Wesen bestimmt wird."[79] Feuerbach erkennt auch, daß seit Spinoza in der Philosophie die religiösen und rationalistischen Momente des Pantheismus weiterentwickelt, als rationalisierte Religion realisiert und verstärkt wurden. Daß generell das Wirken der Dialektik in allen Formen des

Pantheismus weitgehend vernachlässigt wurde, sei hier nur bedauernd vermerkt.

Der idealistische Pantheimus läßt die Welt aus Gott hervorgehen. Gott wird als Alleinheit, als All, als absoluter Geist oder Willen genommen, so daß die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit zwar nicht selbst Gott, wohl aber göttlichen Ursprungs ist. Der idealistische Pantheismus setzt somit Gott und die Welt nicht absolut, sondern nur relativ identisch. Er läßt zwischen Gott und Welt ein – wenn auch gegenüber der christlichen Religion eingeschränktes – Verhältnis bestehen und räumt in ihm Gott (letztlich) den Vorrang ein. So heißt es bei Meister Eckhart: „Ein ieglich vaz hât zwei dinc an im: ez erphaehet und entheltet. Geistlîchiu vaz und lîplîchiu vaz hânt underscheit. Der wîn ist in dem vazze; daz vaz enist niht in dem wîne, noch der wîn enist niht in dem vazze als in den breten; wan waere er in dem vazze als in den breten, sô enmöhte man in niht getrinken. Anders ist ez umbe daz geistlîche vaz. Allez, daz dar în enpfangen wirt, daz ist in dem vazze und daz vaz in im und ist daz vaz selbe." Bei Valentin Weigel heißt es dann aber: „man kann sagen, das Bier ist in der Kanne, der Wein im Faß, das Mehl im Sack" – nicht umgekehrt. Aber das gilt nur für die Welt des Körperlichen. V. Weigel setzt fort: „Ich bin im Reich Gottes, und das Reich Gottes ist in mir; ich bin in Christus, und Christus ist in mir; ich bin im Heiligen Geist, und der H(eilige) G(eist) ist in mir; ich bin in Gott, und Gott ist in mir; ich bin im Himmel, und der Himmel ist in mir; ich bin im Willen Gottes, und der Wille Gottes ist in mir."[81] Dem Wesen nach ist dies auch eine philosophisch gefaßte Form religiösen Denkens. U. a. hat H. Ley an einer Fülle von Material nachgewiesen, daß sich der zunächst idealistische Pantheismus in der (heterodoxen) Mystik im christlichen, vor allem aber im arabischen Bereich im Mittelalter, wie auch in der Renaissanceperiode mit materialistischen und (oder) sozialrevolutionären Gedankengängen verbindet.[82] Das trifft besonders auf die Frühformen der heterodoxen Mystik zu, so auf Pseudo-Dionysios-Aeropagita und J. Scotus Eriugena, da ihre Ansichten in ihrer Konsequenz eine Rehabilitierung der Materie beinhalten.

Der materialistische Pantheismus setzt hingegen Gott und Welt absolut identisch. In ihm fungiert Gott in letzter Konsequenz lediglich als Summenformel für die Welt, so etwa bei Amalrich von Bena und David von Dinant. Daraus resultiert, daß diese Form des Pantheismus die Schöpfung

der Welt durch Gott radikal leugnet. Er befindet sich somit in einer gegensätzlichen Stellung zur Religion und endet in seinem Wesen tatsächlich beim Atheismus. Dabei ist zu bedenken, daß auch „Atheismus" in der Forschung schillert. Es ist z. B. völlig verfehlt, einen Konfessionslosen auch zugleich als Atheisten zu fassen. Und der Massenatheismus des 20. Jhs. ließ den religiösen Glauben von selbst fallen, weil er nicht in seinen Alltag und seinen abstumpfenden oberflächlichen Lebensstil hineinpaßt und alle Sinnfragen ausblendet. So ist auch der materialistische Pantheismus bis heute keine Massenerscheinung.

Es wäre nun falsch, unsere Erwägungen zum materialistischen und idealistischen Pantheismus statisch zu fassen. Sie sind an dem Höhepunkt des philosophischen pantheistischen Denkens orientiert, der etwa bei G. Bruno einsetzt und bei Spinoza bzw. Herder zur Vollendung kommt. Auch die lange Entwicklungslinie der Ausformung des Pantheismus birgt Stufenabfolgen und unterschiedliche Entwicklungsetappen. Das resultiert letztlich *auch* aus den sozialökonomischen Verhältnissen. Die Schaffung der Welt durch Gott wird auf den frühen Stufen selbst des materialistischen Pantheismus nicht immer radikal geleugnet. Jedenfalls ist materialistischer Pantheismus – was mir für seine revolutionierende Wirkung als wesentlich erscheint – *immer* die Aufhebung einer Stufe der religiösen Selbstentfremdung des Menschen, die der junge Marx als das Verhältnis zu einem Mittler versteht, also etwa zu einem Religionsstifter, der beansprucht, einer übernatürlichen Offenbarung teilhaftig zu sein. Er ist weiter *immer* Beseitigung des mystifizierten Verhältnisses des Laien zum Priester, was Marx als weiteres Moment der religiösen Selbstentfremdung faßt.[83] Der materialistische Pantheismus ist keine endgültige, direkte, offene Beseitigung der genannten Entfremdung, aber doch eine äußerst wesentliche Stufe dazu. Übrigens gibt es Ansätze zur Aufhebung dieser Entfremdungselemente auch beim idealistischen Pantheismus – der Priester, die Hierarchie sind für ihn überflüssig. Jedoch ist die Ablehnung dieser Elemente nicht schlechthin pantheistisch! Ansonsten wäre ja der radikale Pietismus z. B. weitgehend pantheistisch! Durch die Vergöttlichung der Natur, die Projektion des menschlichen Wesens auf die Natur bleibt auch im Pantheismus noch – in welchem Grade auch immer – verkehrtes Welt- oder Selbstbewußtsein. Fraglich erscheint allerdings, ob Entfremdung jemals überhaupt aufhebbar ist. Der endliche Mensch sucht das

Unendliche zu fassen, in Gott, in Halb- oder Pseudogöttern. Er will einen Fixpunkt. Er verabsolutiert diesen extrem, so er – etwa mit René Descartes und der von ihm ausgehenden einflußreichen Linie – allein auf die Vernunft setzt und Glaube, Liebe, Hoffnung u. a. a) aus dieser zu erklären sucht oder b) sie aus der Wissenschaft völlig verweist und der als nichtwissenschaftlich verstandenen Religion überläßt. Das dürfte ein „ewiges" Problem des Philosophierens, des menschlichen Denkens überhaupt sein. Bei der Überwindung der Religiosität gibt es Zwischenstufen. Eine wesentliche ist der Pantheismus vom 16. bis 18. Jh. in West- und Mitteleuropa. Pantheismus trifft zumeist die *herrschende* Religionsform und stets den Klerikalismus, der mindestens bis zum Antritt der Herrschaft des Bürgertums staatserhaltend wirkt und die Feudalgewalten weltlicher Art legitimiert.

Eine Einschätzung des Pantheismus nach seiner weltanschaulichen Zugehörigkeit verlangt stets eine konkrete Analyse des in Frage stehenden Systems. Dabei ist es wichtig zu analysieren, was in einer bestimmten Periode und in einem bestimmten pantheistischen System unter „Gott" und „Natur", den Ausgangspunkten pantheistischen Denkens, verstanden wurde. Darauf kann ich hier nicht eingehen. Jedenfalls ist im 16. Jh. z. B. der Mensch noch nicht in die Natur einbegriffen.

V. V. Sokolov unterscheidet folgende Stufen pantheistischen Denkens in Europa bis hin zur Renaissance: 1. Organizismus und Pantheismus in der antiken Naturphilosophie; 2. den Emanationismus des „heidnischen" Idealismus, vor allem des Neuplatonismus; 3. naturalistische und materialistische Tendenzen im mystischen Pantheismus des Mittelalters; 4. Verstärkung naturalistischer Tendenzen in pantheistischen Konzeptionen der Renaissance. M. W. ist diese Einteilung letztlich nicht neu, gibt aber eine gute, didaktisch hilfreiche Übersicht. W. Dilthey benutzt den Pantheismus generell als Forschungsmethode für das 17. Jh. Das erhellt im hier zitierten Aufsatz, wie auch in dem ebenfalls umfänglichen „Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert" (1883). Dilthey sagt zur Charakterisierung der bei Sokolov letztgenannten Periode: „Die Grundlage des neueren europäischen Pantheismus ist die Einsicht in die *Gleichartigkeit* und den *kontinuierlichen Zusammenhang* aller Teile des *Universums*."[84] Dies zeigt sich schon bei Nikolaus von Kues, der – neben

M. Ficino und anderen italienischen Renaissancedenkern – Grundgedanken des neueren Pantheismus entwickelt: die Unendlichkeit Gottes, die Koinzidenz der in der Welt enthaltenen Gegenstände in ihm, das Verhältnis der Welt zu Gott als das der Explikation des in ihm zusammengezogenen Enthaltenen. Die von der Atomistik Demokrits und Epikurs übernommenen Gedanken zur Stützung der pantheistisch gefaßten Idee von der Unendlichkeit des Weltalls sind neben dem Copernicanischen System wichtige Grundlage für das Schaffen G. Brunos. Hier gehen die sich herausbildende neue Naturwissenschaft und die pantheistische Philosophie jenes Bündnis ein, das in den folgenden Jahrhunderten so fruchtbare Ergebnisse brachte. Darauf verweist nachdrücklich L. Feuerbach.

Sokolov beschließt seine Einteilung der pantheistischen Strömungen mit einem fünften Punkt: weitere Entwicklung des Naturalismus und Materialismus in der pantheistischen Naturphilosophie des 16. Jh.[85] Dabei verflechten sich, um bei unserer methodischen Grundlage zu bleiben, materialistische und idealistische Spielarten des Pantheismus. Sokolov hebt den mystischen Pantheismus des 16. und 17. Jh. als Opposition gegen die herrschende dogmatisierte Religiosität als eine spezifische Richtung des Pantheismus hervor. Er betont, daß viele Oppositionsbewegungen dieser Zeit im mystischen Pantheismus ihre Grundlage fanden und daß unter den historischen Bedingungen der Frühen Neuzeit der mystische Pantheismus im Prozeß der Subjektivierung der Religion und der Verringerung der Rolle der offiziellen christlichen religiösen Doktrinen eine wesentliche Rolle spielte.[86] Dabei verflochten sich naturalistischer und religiös-mystischer Pantheismus, nur sehr selten trat der mystische Pantheismus in reiner Form bei einem Denker auf. Vielmehr versetzt er sich in dieser Zeit immer mehr mit modernem Rationalismus. Dies läßt sich an Sebastian Franck, V. Weigel, Jakob Böhme, Daniel Czepko von Reigersfeld u. a. verdeutlichen.

Wir können hier keine Geschichte des Pantheismus geben und wollen ihn lediglich auf der Stufe skizzieren, die wir in Deutschland Mitte des 16. bis Mitte des 17. Jh. vorfinden. Man kann allerdings die pantheistische Blickweise bei Herder, Goethe und anderen Vertretern der deutschen Klassik (bzw. bei den Vertretern der klassischen deutschen Philosophie) in ihrer theoretischen Herkunft kaum umfassend charakterisieren, wenn man nicht die Entwicklung im deutschen philosophischen Denken, insbeson-

dere im Pantheismus der vorklassischen deutschen Philosophie, eingehend untersucht. Dazu gehört auch eine entsprechende Wertung der württembergischen Pietisten, vor allem von Johann Albrecht Bengel und Friedrich Christoph Oetinger. Gleiches gilt auch für die romantische Naturphilosophie. Es würde mich reizen, auf all das hier näher einzugehen. Ich komme aber nur kurz nochmals auf Hegel zu sprechen, dessen Verhältnis zum Pantheismus ich als ambivalent bezeichnen möchte. Natürlich ist generell bedenkenswert: es haben „derartige allgemeine Bezeichnungen wie der Ausdruck 'Pantheismus' das Mißliche an sich, daß sie zutreffen oder nicht zutreffen, je nach dem, wie weit oder wie eng sie gefaßt werden". Daß sich daraus allerdings die Schlußfolgerung ergibt: „so ist der Streit um den Pantheismus Hegels letztlich müßig"[87] bestreite ich. Bei aller Enge und (oder) Weite eines Begriffs kommt es doch wohl auch auf die theoretische (weltanschauliche) Ausgangsposition an. Der orthodoxe Theist wird etwa pantheistische Tendenzen bei seinem Gegenstand zu vertuschen oder umzuinterpretieren suchen. Ein Spinoza verpflichteter Denker wird hingegen das Gegenteil anstreben.

Hegel hat u. a. in seiner Religionsphilosophie den Pantheismus zum Gegenstand gemacht. Redlich vermerkt er, daß der Pantheist Gott in der Sonne, im Stein, im Baum, im Tier sieht. Aber diese Gegenstände sind zugleich auch Materie oder Leben, „und wenn man keine höhere Bestimmung von Gott kennt als die des allgemeinen Seyns, des allgemeinen Lebens, der allgemeinen Substanz und dergleichen, so enthalten solche Existenzen dieß sogenannte göttliche Wesen, und zwar als ein geistloses Allgemeines".[88] Gleiches gelte auch für das einzelne Selbstbewußtsein. Aus dieser Gottessicht folge, daß der Mensch nur unmittelbar von Gott wissen könne und daß er ursprünglich, von Natur gut sei. Aber Hegel meldet zugleich entschiedene Zweifel an. Mit dem Pantheismus sei nicht zu erklären, daß der Mensch von Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen ist, die Lehre von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Christus und die Lehre vom Heiligen Geist. Man könne höchstens sagen, man vermöge diese Lehren nicht zu verstehen. Faßbar seien sie durch den Pantheismus nicht.[89]

Dies sei unbestritten. Aber brauche ich zur Erklärung des Weltalls und meiner selbst unbedingt den Christengott? Welchen Verständnisses? Massenwirksam dürfte der Pantheismus nie werden. Der Mensch ist metaphy-

sisch strukturiert, er sucht nach einem Halt. Diesen vermag ihm das kodifizierte Christentum oder eine andere Gesetzesreligion oder genormte Ersatzreligion eher zu geben als die pantheistische All-Gott-Lehre. Ob Pantheismus eher als Theologie denn als Philosophie zu fassen ist, möchte ich nicht entscheiden. Theologie vermittelt vornehmlich Glauben. Fasse ich mit Hegel – und ich halte dafür – Glaube „als eine Gewißheit von der Wahrheit"[90], so ist damit Wissen in der Theologie nur flankierend für die Wahrheit, nicht zentral. Man kann allerdings – es sei wiederholt – auch im philosophischen Bereich nicht ohne Glauben auskommen. Es ist die crux der neueren Philosophie bis hin zum Marxismus, daß sie dies vernachlässigt oder geleugnet hat. K. Jaspers hat als Zentralkategorie den philosophischen Glauben dort, wo er angesichts der Relativität des Gegenständlichen und Geltenden sein Nichtwissen des Seins erfährt und darüber in Schwindel gerät. Solche Bewegung wird hervorgerufen in Grenzsituationen menschlichen Daseins. Zu den dabei vom Menschen herausgearbeiteten Chiffren gehört „Gott ist; es gibt die unbedingte Forderung; die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz."[91] Diese Chiffren lassen sich zwar auch über den pantheistischen Gottesbegriff lösen. Aber, ich wiederhole es: nur wenige, nicht die Masse der Menschen, wird dies nachzuvollziehen vermögen. Hat doch der Pantheismus kein Muster, an dem er sich orientiert. Er steht für sich. Und das ist schwer. Nach J. Burckhardt vermögen allein zehn „festverbundene, gescheite und mutige Männer" auf 100.000 zu wirken, „da die große Masse nur Erwerb, Vergnügen, Eitelkeit und ähnliches im Kopf hat, während jene zehn immer zusammenwirken".[92] Oder irrt Burckhardt, oder hat sich die Welt seitdem gewandelt?

Jeder Pantheist ist genötigt, über den Zusammenhang von unendlichem Gott (Natur) und einzelnem Individuum, über den Zusammenhang von unendlichem Gott (Natur) und endlicher Materie, über deren Wechselwirkung, über die Bestimmtheit des Körpers durch Ruhe und Bewegung im Totalzusammenhang Aussagen zu machen. Der Prozeßcharakter allen Geschehens ist ein wesentlicher Gegenstand pantheistischen Denkens. Im Pantheismus verbirgt sich der dialektische Gedanke von der Einheit der Gegensätze: Gott ist „Alles" und „Nichts" zugleich; aus der Einheit geht die Vielfalt hervor.

Gehen wir nochmals auf den Pantheismus in dem von mir bevorzugten

Zeitraum ein, auf das 16. bis 17. Jh. Ich will daraus nur zwei Beispiele bringen. *Erstes Beispiel: Jakob Böhme.*

Nach J. Böhme braucht Gott die ganze Natur, um lebendiger Gott zu sein. Sonst wäre er nur eine „Stille ohne Wesen".[93] Böhme vertritt den Gedanken einer „Natur in Gott", was ich als Ausdruck des idealistischen Pantheismus fasse. Dabei steht die Natur „in großem Sehnen und Aengsten, immer willens zu gebären die Göttliche Kraft ...".[94] Sie ist „der Leib GOttes, und hat alle Kraft wie die gantze Gebärung."[95] Böhme verweist den Menschen, der da wähnt, „daß das allein der rechte Himmel sey, der sich mit einem runden Cirk gantz licht-blau hoch über den Sternen schleust", nicht nur auf das eigene Herz, sondern auch auf die sichtbare Naturwelt.[96] Schon im Eingang zu Böhmes Erstlingswerk heißt es: „so man aber will von GOtt reden, was GOtt sey, so muß man fleißig erwegen die Kräfte in der Natur ..."[97] Auch das Verhältnis zu Christus wird an das Verhältnis zur Natur gebunden, denn: „so man nun will GOtt den Sohn sehen, so muß man abermal natürliche Dinge anschauen; sonst kan ich nicht von Ihme schreiben."[98]

Bei Böhme werden Tendenzen des materialistischen Pantheismus besonders in seiner ersten Schrift, der „Aurora", sichtbar. An manchen Stellen erklärt er, Gott sei die beseelende Kraft der Natur[99], an anderen behauptet er eine direkte Identität von Gottheit und Natur. Keinesfalls kann die „Wurtzel der Dinge" außerweltlich sein, vielmehr gingen alle Dinge aus materiellen Kräften hervor: „Was, meinest du aber, sey vor den Zeiten der Welt gewesen, daraus Erde und Steine sind worden, sowol die Sternen und Elementa? Da ist gewesen die Wurtzel desselben, daraus es worden ist ... Schaue an, was findest du in diesen Dingen? anders nichts als Feur, Bitter, Herbe: und das sind doch nur Ein Ding und aus diesem wird geboren alle Ding."[100] Böhme faßt die Welt auch als einen Selbstoffenbarungsvorgang Gottes, als seine ewige Gebärung. Ein Durchgangsstadium der mystischen „Einwendung", eine Art Wendepunkt des mystischen Prozesses, ist Böhme vor allem in seiner zweiten, im „Mysterium magnum" (1622) kulminierenden Schaffensperiode der „Ungrund". Er hat nirgends einen Grund, gründet sich auf nichts und in nichts. Dabei erscheint der „Ungrund" als „Nichts" gegenüber den bestimmten, endlichen Dingen der Natur. Gott als Ungrund ist „weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine ..."[101] Aber dieses Nichts ist zugleich

„Alles", die absolute Totalität des Seins. Wäre etwas außer ihr, dann stünde es ja dazu in Beziehung. Deshalb fallen hier das Transzendente und das Immanente zusammen. Nach Böhme ist Gott als ewige Einheit „zugleich außer der Welt und in der Welt".[102] Durch die Fassung Gottes als Ungrund, als Absolutheit und Unendlichkeit wird dieser aus der theologischen in die philosophische Ebene transportiert. Da der Ungrund unendliche Möglichkeiten birgt, ist einer Entwicklung kein Ende gesetzt und damit auch nicht der menschlichen Erkenntnis. Der Ungrund ist zugleich Wille. Damit wird er zugleich als über sich hinausgehend und – drängend begriffen.

Verschiedentlich erklärt Böhme, Gott wohne in unzugänglicher Tiefe und lasse sich nur im ekstatischen Schauen erreichen, an anderen Stellen sagt er, Gott sei in Sternen, Elementen, Erde, Steinen, Menschen, Tieren, Würmern, Laub, Kraut und Gras. Gott gilt Böhme als „eine Fülle aller Dinge", und weiter konstatiert er, „daß wir ein Geist mit GOtt sind, daß GOtt in uns sey, und wir in GOtt ..."[103] So kreuzen sich in Böhmes Schriften zwei Tendenzen der Interpretation Gottes; neben der pantheistischen Interpretation auch die Deutung Gottes als deus absconditus. Doch auch nach letzterer walten in der sichtbaren Natur keine übernatürlichen Kräfte. Allerdings ist im Spätwerk, aus welchen Gründen auch immer, ein Überwiegen der theistischen Linie zu verzeichnen. Die pantheistische Tendenz wird, wie bereits erwähnt, in Böhmes Frühwerk, der „Aurora" besonders deutlich. Peuckert faßt sie als „ein pansophisches Buch".[104] Pansophie hat verschiedenste Deutungen erfahren. Das hier zumindest eine Nähe zum, wenn nicht eine Spielart des Pantheismus vorliegt, dürfte ohne Zweifel sein.

Ein weiteres Beispiel aus dem 17. Jh.: Johannes Scheffler (Angelus Silesius). Auch für ihn nur einige Streiflichter aus seinem Werk. Scheffler dichtet:

„Ich weiß daß ohn mich GOtt nicht ein Nun kann leben/
Werd ich zu nicht ER muß von Noth den Geist auffgeben."[105]
„Daß GOtt so seelig ist und Lebet ohn Verlangen/
Hat Er sowol von mir/ als ich von Jhm empfangen."[106]
„Ich bin so groß als GOtt/ Er ist als ich so klein:
Er kan nicht über mich/ ich unter Jhm nicht seyn."[107]
„GOtt ist in mir das Feur/ und ich in Jhm der schein:

Sind wir einander nicht gantz jnniglich gemein?"[108]
„Ich bin so reich als GOtt/ es kan kein Stäublein seyn/
Das ich (Mensch/glaube mir) mit Jhm nicht hab gemein."[109]
„GOtt mag nicht ohne mich ein eintzigs Würmlein machen;
Erhalt ichs nicht mit Jhm/ so muß es straks zukrachen."[110]
„Ich bin nicht ausser GOtt/ und GOtt nicht ausser mir/
Ich bin sein Glantz und Liecht/ und Er ist meine Zihr."[111]
„GOtt ist mein Geist/ mein Blutt/ mein Fleisch/ und mein Gebein:
Wie sol ich dann mit Jhm nicht gantz durchgöttet seyn?"[112]
„Ich bin der Gottheit Faß in welchs sie sich ergeust/
Sie ist mein tieffes Meer das mich in sich beschleust."[113]

Diese Aufzählung bedarf wohl keines Kommentars, nachdem wir zusammenfassend dargelegt haben, was wir unter Pantheismus verstehen. Dagegen spricht gar nicht, daß die Epigramme des „Cherubinischen Wandersmanns" im 6. Buch z. T. zu bloßen Propagandaversen der gegenreformatorischen Ziele werden.

Kommen wir nochmals auf das Begriffsverständnis in der Gegenwart zurück, wobei wir die Triade Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft wiederum nicht vernachlässigen können!

Generell mangelt es in der abendländischen Welt an einer umfassenden Geschichte des Pantheismus. Da macht z. B. Ch. Hortshorne von sich reden. Sein gemeinsam mit W. L. Reese herausgegebener Sammelband „Philosophers Speak of God" hatte 1969 bereits die 4. Auflage erreicht.[114] Darin untersucht er den Panentheismus, den ich als idealistischen Pantheismus fasse. Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) hat diesen Begriff geprägt; bei Hortshorne/Reese taucht Krauses Name nicht ein einziges Mal auf. Krause prägt den Begriff Panentheismus mit dem ausdrücklichen Hinweis, sich damit vom Pantheismus abgrenzen zu wollen. Nachstehend einige Worte zu diesem zu Unrecht in Deutschland – im Gegensatz zu Spanien und Südamerika – weitgehend vergessenen Philosophen.

Krauses panentheistischer Ansatz ist eng mit kritisch angeeignetem freimaurerischem Gedankengut verbunden. Die Grundlagen seines Panentheismus hat er bereits in seiner Jenenser Zeit als Privatdozent (1801–1805) gelegt. Er betrachtete seinen Panentheismus als Basis für die von ihm erstrebte neue Philosophie zur Höherentwicklung der Mensch-

heit. Seine Zeitschrift „Tagblatt des Menschheitlebens" (1811) betrachtete er als Organ des werdenden Menschheitbundes auf Erden. Nach E. M. Urena hat dabei Krause im Gegensatz „zu anderen großen, vom kirchlichen, katholischen wie protestantischen Standpunkt aus heterodoxen Philosophen ... den Begriff eines eindeutig 'personallebendigen' Gottes zum Schlüsselbegriff seines panentheistischen Systems gemacht."[115] Darauf will ich hier nicht eingehen, halte aber die von Urena zitierten Belege für nicht zentral.

Nach Krause ist „das Absolute der Philosophie und die Gottheit der Religion ein und dieselbe Idee des einzigen Urwesens."[116] In der Geschichte dieses Planeten habe sich die einzig wahre Religion zuerst durch Jesus geoffenbart, die wahre Philosophie zuerst durch Platon. Auf dieser Grundlage vertritt Krause die Forderung nach einer Verschmelzung von Religion und Philosophie. Welt oder Universum sind aber mehr als der Inbegriff der geschaffenen Dinge, oder gar der leiblichen Dinge außer Gott. Gott ist nicht außer seinen Werken, und seine Werke sind nicht außer ihm.[117] Den Vorwurf des Pantheismus lehnt Krause ab, wobei er Pantheismus sehr spezifisch versteht: „Daß aber unsere Behauptungen durchaus mit dem sogenannten Pantheismus unharmonisch sind, ... wird vorläufig Jeder ersehen können aus folgendem. Es wird nehmlich unserer Idee zu Folge nichts Endliches, insofern es Endliches und Bewirktes ist, für Gott gehalten, weder die Natur als solche, noch die Vernunft als solche, sondern vielmehr nur das ewige Urwesen, sowohl insofern es über beiden, als auch sofern es beide Welten selbst ist und der lebende und ewige Inbegriff beider; ... Wiewohl wir also behaupten, daß alles in Gott und göttlicher Natur, so behaupten wir doch nicht, daß Alles und Jedes Gott selbst sey."[118]

Dieser von Krause so genannte Panentheismus ist, wie schon angedeutet, m. E. idealistischer Pantheismus. Das wird dort besonders deutlich, wo Krause seine Gottesvorstellung näher umreißt. Dazu zwei markante Beispiele aus seiner Göttinger (1823–1831) und seiner ersten Dresdner (1805–1814) Zeit. Gott offenbart sich danach in der Welt, wir leben, weben und sind in Gott. 1828 schreibt Krause: „Gott ist also nicht *zuerst*, nicht *zuhöchst*, nicht bloss die Welt; sondern Gott ist, als *Urwesen*, über der Welt, als über seinem eignen, von ihm als ganzem, selben Wesen unterschiedenen Inneren. Sofern nun Gott, als Urwesen, *über* der Welt ist, ist Gott auch *ausser* der Welt, und die Welt *insofern* auch ausser Gott.

Jedoch ist Gott nicht als selbes, ganzes Wesen ausser der Welt, und die Welt nicht ausser Gott, als dem Einen, selben, ganzen Wesen."[119] Schon 1811 hatte Krause geschrieben: „Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, außer allein Gott. Aber, was Gott ewig schuf, das schuf er in sich selbst, unvergänglich, zu seinem Gleichniß. Die Welt ist nicht außer Gott, denn er ist Alles, was ist: sie ist eben so wenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über aller Zeit erschuf, das offenbart, in ewigem Bestehn zeitewig lebend, das ihm von Gott urangestammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung; und Gott, sofern er über allen seinen Wesen, vor und über aller Zeit ist, wirket stetig ein in das Leben aller Dinge, welches ewig in, mit und durch ihn als Ein Allleben besteht."[120] Alle Wesen haben so an Gott teil. Die Welt steht nicht neben oder außerhalb Gottes wie etwa das Kunstwerk außerhalb oder neben seinem Künstler. Die Welt ist vielmehr in Gott, d.h. Gott ist in der Welt allgegenwärtig oder immanent. Er geht aber darin nicht auf, denn Gott ist weiter unter sich auch die Welt. Dadurch übersteigt Gott die Welt; er ist der Welt transzendent, weil er seinsmäßig etwas Höheres als die Welt ist; Gott ist der Grund, die Welt das Gegründete. Sodann ist Gott durch sich die Welt, bzw. die Welt ist durch Gott, ganz auf Gott bezogen, eine Wirkung Gottes, die als Wirkung einer ewigen Ursache nie angefangen hat, sondern ewig mitgesetzt ist und sein wird, wenn auch alles zeitlich Individuelle in der Welt entsteht und vergeht. Da die Wirkung der Ursache wesentlich ähnlich ist, muß auch die Welt ihrer Ursache (Gott) ähnlich sein. Gott und Welt verhalten sich wie Urbild und Abbild, wie Teilgehabtes und Teilhabendes: Wie in Gott Selbstheit und Ganzheit vereint sind, so sind auch in der Welt zwei oberste Wesen, Vernunft und Natur, die wiederum in der Menschheit vereint sind. Geist wie Natur gehen also aus demselben Weltgrund hervor, der aber nicht Wesen an sich, sondern in sich ist.

Ohne diesen Ansatz K. Chr. Fr. Krauses zu berücksichtigen, klassifizieren die Autoren des von Hortshorne und Reese herausgegebenen Sammelbandes munter alles, was auch nur entfernt nach Pantheismus „riecht", unter Panentheismus. Mir scheint es angesichts des Ergebnisses noch berechtigter, bei Panentheismus von idealistischem Pantheismus zu sprechen. Nach Hortshorne/Reese ist Platon ein Quasi-Panentheist, Spinoza ein klassischer Panentheist. Plotin fungiert als Emanationist, Schelling,

Gustav Theodor Fechner, Alfred North Whitehead, Charles Sanders Peirce, Martin Buber u. a. werden zu modernen Panentheisten erklärt, William James zum „limited Panentheism" gerechnet. Ich weiß nicht, ob diese Zuordnung greift. Sehen wir Panentheismus, wie ich vorschlage, als eine spezielle Form des idealistischen Pantheismus an, so ist das breit genug, um alle diese Denker zu integrieren. Unter Krauses Definition des Panentheismus lassen sie sich dagegen schwerlich fassen.

Zu Recht konstatiert B. Gladigow, Pantheismus sei ein „Reizwort für religiöse Traditionen, die Schöpfung und eine persönliche Gottesvorstellung in den Vordergrund ihres Glaubenssystems stellen."[121] Dabei schimmert gleichzeitig die Erinnerung an eine Phase europäischer Religions- und Wissenschaftsgeschichte auf, in der die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften noch nicht vollzogen war. Will man gerade in dieser Periode den Pantheismus verstehen, so muß man auch auf die Mystik eingehen, mit der er, jedenfalls im 16. und 17. Jh., in innigster Verbindung steht.

Im 18. Jh. – mit der Aufklärung – deutet sich stark das Auseinanderbrechen von Naturwissenschaft und Religion an. Eine Gegenbewegung bezeichnet die Romantik, auch die von Lorenz Oken 1816 ins Leben gerufene Zeitschrift „Isis" und die von Oken und Carl Gustav Carus 1822 begründete „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte". Man sollte ohnehin bei Untersuchung des Pantheismus in der Neuzeit viel stärker die Romantik heranziehen. Und dabei sollte man nicht bei ihrer Frühphase verharren. So ist der späte C. G. Carus noch immer ungenügend untersucht.

Für die Romantik ist Natur eine Hieroglyphe, die das Höchste, Gott, bezeichnet. Nicht zufällig erhält die Signaturenlehre J. Böhmes in dieser Periode großen Aufwind. Ludwig Tieck sagt z. B.: Gott „winkt uns zu sich, und in jedem Moose, in jeglichem Gestein ist eine geheime Ziffer verborgen, die sich nie hinschreiben, nie völlig errathen läßt, die wir aber beständig wahrzunehmen glauben".[122] Das Göttliche wird somit in der Welt angesiedelt. Das zeigt sich deutlich bei Schleiermacher, wir haben darauf verwiesen. W. Dilthey hat nach einer langen Periode des Schweigens den Pantheismus wieder theoretisch thematisiert. Mircea Eliade u. a. lasse ich hier außer Betracht.

Interessanterweise flammen die Diskussionen über den religiösen und

philosophischen Ort des Pantheismus zu Beginn des 20. Jh. wieder auf. Es ist eine Zeit des Suchens, auch ob der Verkrustungen der bestehenden Religionen. So haben wir bei Albert Einstein, etwa in seinem Aufsatz „Religion und Wissenschaft" (1930), ein eindeutiges Bekenntnis zur „kosmischen Religiosität". Seine Ausführungen in diesem Aufsatz schreibt er im Sinne Johannes Keplers und anderer dem Pantheismus zumindest nahestehender Gelehrter des 17. Jh. Die Religiosität des Forschers liege „im verzückten Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit, in der sich eine so überlegene Vernunft offenbart, daß alles Sinnvolle menschlichen Denkens und Anordnens dagegen ein gänzlich nichtiger Abglanz ist. Dies Gefühl ist das Leitmotiv seines Lebens und Strebens, insoweit dieses sich über die Knechtschaft selbstischen Wünschens erheben kann. Unzweifelhaft ist dies Gefühl nahe verwandt demjenigen, das die religiös schöpferischen Naturen aller Zeiten erfüllt hat."[123]

Schon K. Mannheim hat in den 30er Jahren unseres Jh. auf den notorischen Pantheismus der Intellektuellen verwiesen.[124] Ich möchte ihm folgen und mit W. R. Corti behaupten, daß der Pantheismus „so etwas wie die heimliche mystische Religion unserer Zeit" ist.[125] Wieder taucht hier die Verbindung von Pantheismus und Mystik auf. Gehen wir ihr forschend, lehrend, diskutierend und schreibend nach! Völlig aufhellen wird sich das Phänomen „Pantheismus" nie lassen. Aber wir sollten suchen, es ernst zu nehmen und zumindest einen Zipfel davon zu lüften und es auf den Nenner zu bringen.

Fußnoten

1 Vgl. Winfried Schröder / Günter Lanczkowski: Pantheismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 59–64. Eine m. E. unübertreffliche Fundgrube für pantheistische Ideen und Denker verschiedenster Richtungen bis zum 18. Jh. bietet: Hermann Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. I–V/2, Berlin 1966–1989. Man kann nicht allen Wertungen folgen, aber allein das Literaturverzeichnis zu jedem Band ist imponierend.

2 John Toland: Socinianism truly stated, London 1705, S. 7.

3 Adeisidaemon, sive Titus Livius A Superstitione vindicatus... Autore J. Tolando. Annexae sunt ejusdem Origines Judaicae, Hagae-Comitis 1709, p. 117: „Nullum dari Numen a materia & compage mundi hujus distinctum, ipsamque Naturam, sive rerum Universitatem,

unicum esse & supremum Deum."; vgl. Johann Heinrich von Seelen: De Pantheismo in sanctissimo Dei nomine ... impie quaesito, Observatio Anti-*Tolandina*, Lubecae 1729.

4 Heinrich Scholz: Zur ältesten Begriffsgeschichte von Deismus und Pantheismus. In: Preußische Jahrbücher, Berlin 142 (1910), H. 2, S. 319.

5 Petrus Poiret: Cogitationes rationales de Deo, anima et malo. Libri Quatuor. Editio altera, Amstelodami MDCXXXV, p. 216–222.

6 Scholz: Zur ältesten Begriffsgeschichte von Deismus und Pantheismus, S. 322–325.

7 Hermann Klenner: „Ich spreche im Namen aller Armen" oder: Die gute alte Sache der Kommunisten, in: Gerrard Winstanley: Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate, 2. korr. Aufl., Leipzig 1986, S. 335.

8 John Toland: Pantheisticon, Cosmopoli 1720, p. 57-74. Engl. Ausg.: London 1751 (Reprint in: British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries. A Collection of 101 Volumes, Edited by R. Wellek, New York – London 1797), S. 63–81.

9 Vgl. z. B.: Johann Christoph Adelung: Geschichte der menschlichen Narrheit oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager und anderer philosophischer Unholden, T. 1, Leipzig 1785, S. 50.

10 Vgl. Elias Benoist: Mélange de Remarques critiques, historiques, philosophiques, theologiques Sur les Deux Dissertations de M. Toland..., Delft 1712, 250ff.; Johann Franz Budde: Theses theologicae de Atheismo et Superstitione variis observationibus illustratae..., Jenae MDCCXVII, p. 211f.; Eduardus Boehmer: De Pantheismi nominis origine et usu et natura, Halle/S. 1851.

11 Vgl. Johann Franz Budde (Praes.)/Johann Friedrich Werder (Resp.): Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam, Halle 1706.

12 Vgl. Johann Lorenz von Mosheim: Geschichte der Feinde der christlichen Religion, aus dessen Vorlesungen hg. u. bis auf jetzige Zeit fortgesetzt von Gottfried Winckler, Dresden 1783, S. 178ff., S. 183ff. Für Y. Yovel hat erst H. Heine die „humanistische Philosophie der Immanenz" fälschlich als Pantheismus bezeichnet. Yirmiyahu Yovel: Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. Aus d. Engl. übers. von Brigitte Flickinger, Göttingen 1996, S. 270, S. 328–339. Dementsprechend spricht Yovel nur vom „sogenannten Pantheismus" Spinozas (ebenda, S. 184, S. 323 u. ö.).

13 Vgl. Salomon Deyling: Observationum sacrarum pars secunda, in qua multa scripturae Vet. ac Novi Testamenti dubia vexata solvuntur..., 2. ed., Lipsiae MDCCXX, p. 1–8.

14 Vgl. Joachim Lange: Caussa Dei et religionis naturalis, 2. Aufl., Halle 1727, S. 61, Vgl. Johann Michael Mehlig: Historisches Kirchen- und Ketzerlexikon aus den besten Schriftstellern zusammengetragen, Bd. 2, Chemnitz 1758, S. 291: „*Pantheisten, S. Atheisten, Hylotheisten, Naturalisten*. Ihr Irrthum wird der Pantheismus genennet. Es hat denselben zuerst Xenophanes in der eleatischen Schule gelehret, daher er auch das eleatische *Systema* heiset. In den neuern Zeiten wird eben dieser Irrthum sehr oft auch der Spinosismus genennet, weil ihn *Benedictus Spinoza* wieder aufgewärmet. S. *Spinosisten*." Vgl. ebenda, Bd. 1, S. 127.

15 Johann Christian Edelmann: Das Evangelium St. Harenbergs (1748), in: ders.: Sämtliche Schriften in Einzelausgaben, hg. von Walter Grossmann, Bd. 11, Stuttgart – Bad Cannstatt 1971, S. 351.

16 Edelmann: Die Erste Epistel St. Harenbergs (1747), in: ebenda, S. 427f.

17 Ebenda, S. 478.

18 Vgl. Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Berlin 1960, S. 387-403.
19 Moses Mendelssohn: Morgenstunden, in: ders.: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 3/2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1974, S. 133.
20 Ebenda, S. 133, S. 115f.
21 Johann Gottfried Herder: Gott, in: ders.: Sämmtliche Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 16, Berlin 1887, S. 418. Zum Pantheismusstreit in den 1780er Jahren um bzw. mit G. E. Lessing, J. G. Herder, F. H. Jacoby, J. W. Goethe, M. Mendelssohn, Karl Leonhard Reinhold u. a. vgl.: Hermann Timm: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1: Die Spinozarenaissance, Frankfurt/Main 1974 (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts, Bd. 22); Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Hrsg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916, S. XI–CXXVIII. Kurt Christ: Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg 1988.
22 Julius Frauenstädt (Hg.): Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, Leipzig 1864, S. 320; vgl. Wilhelm Traugott Krug: System der theoretischen Philosophie, T. 2, Königsberg 1808, S. 452.
23 Vgl. Arthur Schopenhauer: Einige Worte über den Pantheismus, in: Arthur Schopenhauer: Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften. Bd. 2, in: A. Schopenhauers Werke in sechs Bänden, hg. von Eduard Grisebach, 2. Aufl., Leipzig o. J., S. 111–114.
24 Immanuel Kant: Kritik der Urtheilskraft, in: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. von der Kgl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften. Erste Abth.: Werke, Bd. 5, Berlin 1908, S. 421 (80), S. 439f. (85).
25 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/1822) in: ders.: Kritische Gesamtausgabe, hg. von Hans-Joachim Birkner u. a., 1. Abt., Bd. 7/1, Berlin – New York 1980, S. 53; vgl. ders.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, (1799), in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Theologische Schriften, hg. und eingel. von Kurt Nowak, Berlin 1983, S. 80 u. ö.; ders.: Geschichte der Philosophie. Aus dem handschriftlichen Nachlaß, in: Friedrich Schleiermacher: Sämmtliche Werke, 3. Abt., Bd. 4/1, Berlin 1839, S. 250; Friedrich Schleiermacher, Dialektik, hrsg. von Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942, S. 238–249.
26 Erstdruck: Friedrich Sam. Gottf. Sack an Friedr. Schleiermacher, in: Theologische Studien und Kritiken, Hamburg 23 (1850) H. 1, S. 150–156.
27 Friedrich Schleiermacher über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Erstes Sendschreiben, in: Theologische Studien und Kritiken, Hamburg 2 (1829) H. 2, S. 280.
28 Johann Wolfgang Goethe: Maximen und Reflexionen, 2. Aufl., Leipzig 1953, S. 137 (Nr. 807).
29 Johann Wolfgang von Goethe an C. F. Zelter am 31. October 1831, in: Goethes Werke, IV. Abteilung: Goethes Briefe, Bd. 49: Juli 1831–März 1832, Weimar 1909, S. 127.
30 Heinrich Heine: Die Romantische Schule, in: ders.: Sämtliche Schriften, hg. von Klaus Briegleb, Bd. 3, hrsg. von Karl Pörnbacher, München 1971, S. 394.
31 Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: ebenda, S. 571.
32 Vgl. Ulrich Neuenschwander: Gott im neuzeitlichen Denken, Bd. 1, Gütersloh 1977, S.

75, S. 84; Walter Robert Corti: Der Mensch als Organ Gottes. Studien zum dogmatischen Pantheismus, in: Erasmus-Jahrbuch, Zürich 28 (1959), S. 386–402. Vgl. dazu: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809),in: ders.: Sämmtliche Werke, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 1. Abt., Bd. 7, Stuttgart und Augsburg 1860, S. 338–348 (unveränd. reprograf. Nachdr. Darmstadt 1990, S. 282–292). Zu Hegel vgl. u. a.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 2, in: ders.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, 3. Aufl., hg. von Hermann Glockner, Bd. 16, Stuttgart 1959, S. 509–517; ders.; Vorlesungen über die Ästhetik. Bd. 1, in: ebenda, Bd. 12, 3. Aufl., Stuttgart 1953, S. 485f.; ders.: W. v. Humboldts Schrift über Bhagavad-Gita, in: ebenda, Bd. 20, Stuttgart 1958, S. 117f.; ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, in: ebenda, Bd. 15, Stuttgart 1959, S. 109, S. 324; vgl. Siegfried Wollgast: Zu Hegels Auffassungen von Mystik und Pantheismus, in: Wissenschaftl. Zeitschrift d. Friedrich-Schiller-Universität Jena, Ges.- und sprachwiss. Rhe., Jena 21 (1972) S. 97–106.

33 Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 9, 2. Aufl., Berlin 1982, S. 245.

34 Ludwig Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Varulam bis Benedikt Spinoza, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 2, Berlin 1969, S. 454.

35 Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, a. a. O., S. 570. Vgl. Martin Bollacher: Aufgeklärter Pantheismus. Die Deutung der Geschichte in Heines Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Stuttgart 49(1975) S. 265–314.

36 Franz Xaver von Baader: Über die Zeitschrift Avenir und ihre Principien, in: ders.: Sämmtliche Werke, 1. Hauptabt., Bd. 6, Leipzig 1854, S. 39.

37 Christian Jacob Kraus: Ueber den Pantheismus, in: ders.: Vermischte Schriften über staatswirthschaftliche, philosophische und andre wissenschaftliche Gegenstände. Nach dessen Tode hg. von Hans von Auerswald, Bd. V, Königsberg 1812, S. 10f.

38 Ebenda, S. 12.

39 Ebenda, S. 18, S. 21–50.

40 Vgl. Friedrich Schlegel: Über die Sprache und Weisheit der Indier, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler, 1. Abt., Bd. 8, München – Paderborn – Wien – Zürich 1975, S. 201, 229, 247.

41 Reinhard Margreiter: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997, S. 66–72.

42 Immanuel Kant: Das Ende aller Dinge, in: ders.: Gesammelte Schriften, 1. Abth., Werke Bd. VIII: Abhandlungen nach 1781, Berlin 1912, S. 335.

43 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 19, 3. Aufl., Stuttgart 1959, S. 195.

44 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, Bd. I, a. a. O., S. 493f.

45 Fritz Mauthner: Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 2, 2, vermehrte Aufl., Leipzig 1924 (Reprint Wien – Köln – Weimar 1997, S. 452), S. 384.

46 Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 4, Stuttgart – Berlin 1923 (Reprint Hildesheim 1963), S. 439f.

47 Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 2, Stuttgart – Berlin 1921 (Reprint Hildesheim 1963), S. 368.

48 Vgl. Siegfried Wollgast: Mystische Strömungen in Literatur und Philosophie der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland, in: Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur, Amsterdam 21 (1992) S. 269–303; Peter Dinzelbacher: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, S. 33, 36, 73, 88, 187f., 250f., 293f.

49 Gottlieb Benjamin Jäsche: Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalte. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie, Bd. I, Berlin 1826, S. VII; Vgl. Johann Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, T. 1, Göttingen 1796, S. 282–292.

50 Ebenda, S. 57f.

51 Peter Volkmuth: Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel, Köln 1837 (Reprint Hildesheim 1977), S. 150.

52 Ebenda, S. 11.

53 Ebenda, S. 53.

54 Ebenda, S. 306.

55 Ebenda, S. 172.

56 Vgl. Reinhard Hülsewiesche: System und Geschichte: Leben und Werk Kuno Fischers (Historia Critica Philosophiae, Bd. 1), Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1989, S. 29–40, 200–207; Herbert Hörz: Brückenschlag zwischen zwei Kulturen. Helmholtz in der Korrespondenz mit Geisteswissenschaftlern und Künstlern, Marburg a. d. Lahn 1997, S. 238–254.

57 Georg Weißenborn: Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, Marburg 1859, S. 13–119.

58 Vgl. Philosophisches Wörterbuch, hg. von Walter Brugger SJ, 16., nach der neubearb. 14. Aufl., Freiburg – Basel – Wien 1981, S. 283f.

59 Vgl. z. B. Diogenes Laertios über Zenon, Chrysipp und Archedemos: „Gott sei ein einiges Wesen, sei Vernunft und Schicksal und werde Zeus genannt, werde aber auch noch mit vielen anderen Namen bezeichnet." (Diogenes Laertios: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. von Otto Apelt, Bd. 2, Berlin 1955, S. 70 = VII, 135). Vgl. zum ff.: Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650, 2. Aufl., Berlin 1993, S. 602f., 610–615, 618–621, 681-684, 878–881, 885ff.

60 Heinrich Scholz: Der Pantheismus in seinem Verhältnis zum Gottesglauben des Christentums, in: Preußische Jahrbücher, 141 (1910) H. 3, S. 440.

61 Jacobi an M. Mendelssohn 4.11.1783, in: Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107. Hrsg. von Peter Bachmaier, Michael Brüggen, Heinz Gockel, Reinhard Lauth und Peter-Paul Schneider, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, S. 229 (= Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel. Gesamtausgabe, Reihe I, Band 3). EN KAI PAN findet sich erstmalig wohl bei Melissos, Schüler des Parmenides (um 440 v. Chr.) Vgl.: Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. 2, S. 171 (IX, 24).

62 Jacobi an J. G. Herder 30.6.1784, in: Jacobi, Briefwechsel, wie Anm. 61. S. 328 u. ö.

63 Scholz: Der Pantheismus in seinem Verhältnis zum Gottesglauben des Christentums, S. 444.

64 Ebenda, S. 445f.

65 Benedictus de Spinoza Ethica ordine geometrico demonstrata, in: ders.: Opera quae supersunt omnia. Ex editionibus principiis denuo edidit et praefatus est Carolus Hermannus Bruder, Vol. I, Lipsiae 1843, p. 330, 335.

66 Scholz: Der Pantheismus in seinem Verhältnis zum Gottesglauben des Christentums, S. 447.

67 Ebenda, S. 448.

68 Ebenda.

69 Ebenda, S. 450.

70 Ebenda, S. 451.

71 Ebenda, S. 452. Akosmismus findet sich vornehmlich bei J. G. Fichte und G. W. F. Hegel und sucht das als Pantheismus gefaßte spinozistische System entschärfend zu interpretieren. Vgl.: Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99, 2. korrigierte Aufl., Leipzig 1991, S. 207; Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, a. a. O., S. 373, S. 408.

72 Vgl. Dietrich Mahnke: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle/S. 1937. Hier finden sich dafür interessante Belege. Vgl. Harry Austryn Wolfson: Extradeical and intradeical interpretations of Platonic ideas, in: ders.: Religious Philosophy. A Group of Essays, Cambridge/Mass. 1961, S. 27–68. Wolfson läßt allerdings die Philosophie der Folgezeit gänzlich von Philon ausgehen (ebenda, S. 67f.). Sicherlich hat auch Philon von Alexandria einen Anteil an der Herausbildung der mystisch-pantheistischen Linie bis zum 17. Jh. Die von Wolfson gezeichnete lineare Abhängigkeit dürfte aber dabei schwerlich erhärtet werden können. Vgl. zum Neuplatonismus zusammenfassend: Die Philosophie des Neuplatonismus, hg. von Clemens Zintzen, Darmstadt 1977. Es wird häufig übersehen, daß Hegel eine durchaus positive, wenn auch kritische Einschätzung der Lehre Plotins gibt (vgl. auch Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, in: Werke, Bd. 19, S. 37–69 u. ö.).

73 Friedrich Max Müller: Theosophie oder psychologische Religion. Gifford – Vorlesungen gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1892, Leipzig 1895, S. 93. Vgl. Apg 17, 28.

74 Ebenda, S. 266. Den Pantheismus theologiegeschichtlich zusammenfassend: Erwin H. U. Quapp, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Müller, Bd. XXV, Berlin – New York 1995, S. 635–641.

75 Karl Albert: Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus, in: Die Auseinandersetzung an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Hg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem, Berlin – New York 1976, S. 193f. Vgl. Hermann Ley: Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957, S. 214–232: ders.: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 2/2, Berlin 1971, S. 104–123. Kurt Flasch (Das philosophische Denken im Mittelalter von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, S. 173, 235, 355, 414–416) lehnt jeglichen Pantheismusvorwurf für mittelalterliche Denker von J. Scotus Eriugena bis Meister Eckhart als nicht haltbar ab.

76 Ebenda, S. 195.

77 Zit. ebenda, S. 200. Original: Chartularium Universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium, collegit et... contulit Henricus Denifle O.P. auxiliante Aemilio Chatelain, t. 1, Paris 1889, p. 71.

78 Ebenda, S. 201.

79 Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: L. Feuerbach, Gesam-

melte Werke, Bd. 9, a. a. O., S. 285. Vgl. zum Gesamtproblem: Gerd Haensch: Ludwig Feuerbachs Beitrag zur Klärung des Begriffs „Pantheismus", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 27 (1979), S. 699–713; ders.: Betrachtungen über Mystik und Pantheismus im Verständnis deutscher Philosophen des 19. Jh., in: ebenda, 38 (1990) S. 783–790.

80 Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke. Hg. im Auftrag der DFG. Die deutschen Werke, hg. u. übers. von Josef Quint, Bd. I: Predigten. Stuttgart 1958, S. 264 (Predigt 16b).

81 Valentin Weigel: Ein nützliches Traktätlein Vom Ort der Welt, in: ders.: Ausgewählte Werke, hg. und eingel. von Siegfried Wollgast, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1978, S. 343.

82 Vgl. Ley: Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, a. a. O.; ders.: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 2/1–3/2, Berlin 1970–1980.

83 Vgl. Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx/Engels: Werke, Erg.-Bd., T. 1, Berlin 1968, S. 518f.

84 Wilhelm Dilthey: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, 2. Aufl., Leipzig – Berlin 1921, S. 326.

85 Vasilij Vasil'evic Sokolov: Filosofija Spinozy i sovremennost', Moskva 1964, S. 26–76; ders.: Evropejskaja filosofija XV–XVII vekov, Moskva 1984,S. 33–180.

86 Sokolov: Filosofija Spinozy i sovremennost', S. 62.

87 Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 1, 2. Aufl., München 1985, S. 388.

88 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 15, S. 225.

89 Ebenda, S. 228.

90 Ebenda, S. 222.

91 Vgl. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube, München 1954, S. 28–32; ders.: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Darmstadt 1984.

92 Jakob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente, hg. von Johannes Wenzel, Leipzig 1985, S. 399.

93 Jacob Böhme: De triplici vita hominis, oder vom Dreyfachen Leben des Menschen (1620), in: ders.: Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden. Begonnen von August Faust +, neu hg. von Will-Erich-Peuckert (künftig BSS), Bd. 3, Stuttgart – Bad Cannstatt 1989, S. 319f. (16, 37).

94 Jacob Böhme: De tribus principiis, oder Beschreibung der drey Principien Göttlichen Wesens (1619), in: BSS, Bd. 2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988, S. 70 (7, 31).

95 Jacob Böhme: Aurora oder Morgenröthe im Aufgang (1612), in: BSS, Bd. 1, Stuttgart – Bad Cannstatt 1986, S. 345 (23, 49).

96 Ebenda, S. 265 (19, 4).

97 Ebenda, S. 24 (1, 1). Der Mensch darf „sein Gemüthe nicht ausser dieser Welt schwingen, er findet alles in dieser Welt, darzu in sich selber, ja in allem deme, was lebet und webet" (Böhme, De tribus principiis..., in: BSS, Bd. 2, S. 73 (8, 1).

98 Böhme: Aurora oder Morgenröthe im Aufgang, in: BSS, Bd. 1, S. 41 (3, 13).

99 „...ich vergleiche die ganze *Philosophiam, Astrologiam* und *Theologiam* samt ihrer Mutter, einem köstlichen Baume, der in einem schönen Lustgarten wächst... Nun mercke, was ich mit diesem Gleichniß angedeutet habe. Der Garten dieses Baumes

bedeutet die Welt; der Acker die Natur; der Stamm des Baumes die Sternen; die Aeste die *Elementa*; die Früchte, so auf diesem Baume wachsen, bedeuten die Menschen; der Saft in dem Baume bedeutet die klare Gottheit. Nun sind die Menschen aus der Natur, Sternen und Elementen gemacht worden; GOtt der Schöpfer aber herrschet in allen, gleichwie der Saft in dem gantzen Baume." Ebenda, S. 3f. (Vorr. I, 8).

100 Böhme: De tribus principiis..., in: BSS, Bd. 2, S. 36 (4, 32).

101 Jacob Böhme: De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl (1623). in: BSS, Bd. 6, Stuttgart 1957, S. 4f. (1, 3).

102 Jacob Böhme:Quaestiones theosophicae, oder Betrachtung Göttlicher Offenbarung (1624), in: BSS, Bd. 9, Stuttgart 1956, S. 2 (1, 1).

103 Böhme: De tribus principiis..., in: BSS, Bd. 2, S. 43 (4, 63); Jacob Böhme, De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi (1620), in: BSS, Bd. 4, Stuttgart 1957, S. 179 (T. 2, 10, 7).

104 Will-Erich Peuckert: Das Leben Jakob Böhmes, in: BSS, Bd. 10, 2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1961, S. 53. Reiner Heinze folgt (Das Verhältnis von Mystik und Spekulation bei Jakob Böhme, Theol. Diss., Münster 1972) in dieser, und nicht nur in dieser Hinsicht Peuckert: „In der 'Aurora' ist zwischen Gott und Welt kaum ein Unterschied: Gott wird nur insoweit behandelt, wie er sich in der Welt oder besser: der Welt manifestiert. Beim späteren Böhme rücken dagegen Gott und Welt auseinander" (ebenda, S. 123, vgl. S. 11).

105 Angelus Silesius (Johannes Scheffler): Cherubinischer Wandersmann. Krit. Ausg., hg. von Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, S. 28 (I, 8).

106 Ebenda, (I, 9).

107 Ebenda, (I, 10).

108 Ebenda, S. 29 (I, 11).

109 Ebenda, (I, 14).

110 Ebenda, S. 41 (I, 96).

111 Ebenda, S. 43 (I, 106).

112 Ebenda, S. 58 (I, 216).

113 Ebenda, S. 177 (IV, 157).

114 Charles Hortshorne / William L. Reese: Philosophers Speak of God, 4. ed., Chicago – London 1969.

115 Enrique M. Urena: K. C. F. Krause. Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie mit einem Vorw. von Rudolf Vierhaus, Stuttgart - Bad Cannstatt 1991, S. 457. Auch W. Dilthey benutzt (Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Dilthey: Gesammelte Schriften, Bd. 2, a. a. O., S. 45) den Ausdruck „Panentheismus". Zu Unrecht schreibt dazu M. Marquardt, dies sei „ein von Dilthey geprägter Begriff, der im Unterschied zum monistischen Pantheismus, der den Substanzbegriff in den Mittelpunkt stellt, die Seite des Individuums betont." Wilhelm Dilthey: Aufsätze zur Philosophie. Hg. und eingel. von Marion Marquardt, Hanau 1986, S. 397.

116 Karl Christian Friedrich Krause: System der Sittenlehre, Bd. 1: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre, Leipzig 1810, S. 87. Vgl. Siegfried Wollgast: Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Anmerkungen zu Leben und Werk, Berlin 1990 (Sitzungsber. d. Sächsischen Akademie d. Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. Bd. 129, H. 5).

117 Ebenda, S. 89, 94.

118 Ebenda, S. 94f. Ähnlich: Karl Christian Friedrich Krause: Lebenlehre oder Philosophie

der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft, hg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, 2. Aufl., Leipzig 1904, S. 41–51; ders.: Vorlesungen über das System der Philosophie, Bd. 1: Intuitiv-analytischer Haupttheil, 2., aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verf. vermehrte Aufl., hg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1889, S. 313f.

119 Karl Christian Friedrich Krause: Abriss des Systems der Philosophie, hg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1886, S. 32.

120 Karl Christian Friedrich Krause: Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch, Dresden 1811, S. 5.

121 Burkhard Gladigow: Pantheismus und Naturmystik, in: Die Trennung von Natur und Geist, hg. von Rüdiger Bubner, Burkhard Gladigow, H. Haug, München 1990, S. 119; Vgl. ders.: Pantheismus als „Religion" von Naturwissenschaftlern, in: Die Religion von Oberschichten, Religion – Profession – Intellektualismus, hg. von Peter Antes, Donate Pahnke, Marburg 1989, S. 219–239.

122 Ludwig Tieck: Franz Sternbalds Wanderungen (1798), Berlin 1843, S. 272.

123 Albert Einstein: Mein Weltbild, hg. von Carl Seelig, Frankfurt/M. – Berlin 1988, S. 18.

124 Karl Mannheim: Wissenssoziologie, Auswahl aus d. Werk. Eingel. u. hg. von Kurt Heinrich Wolff, Berlin – Neuwied 1964.

125 Corti: Der Mensch als Organ Gottes, a. a. O., S. 405.