

Burkhard Gladigow

Pantheismus und Naturmystik

Eleusin servat quod ostendat revisentibus.
Rerum natura sacra sua non semel tradit.
(Seneca, Naturales quaestiones)

Vorwort

Die Themenstellung ‚Pantheismus und Naturmystik‘ steht in einer eigentümlichen Weise ‚quer‘ zur allgemeinen Orientierung dieses Symposiums, insofern unter dieser Fragestellung verfolgt werden soll, durch welche Konzepte oder Medien ein vorchristlicher und in seiner Wiederaufnahme vorneuzeitlicher Naturbegriff durch die Geisteswissenschaft ‚hindurch‘ in die Naturwissenschaften transportiert wird. Im Blick auf die Neuzeit läßt sich darüberhinaus vielleicht auch die eigentümliche Verschränkung der Prozesse an Beispielen vorführen: Ein ‚geisteswissenschaftlich‘ orientierter Naturbegriff wird von den führenden Naturwissenschaftlern rezipiert, neue naturwissenschaftliche Modellvorstellungen versuchen alte, naturphilosophische Optionen einzulösen, vermeintlich exklusiv geisteswissenschaftliche Gegenstände werden in vollem Umfang von den Naturwissenschaften beansprucht.

Ein Sammel- oder Suchbegriff, unter dem derartig divergente Prozesse abgelaufen sind, ist der des Pantheismus – Reizwort für religiöse Traditionen, die Schöpfung und eine persönliche Gottesvorstellung in den Vordergrund ihres Glaubenssystems stellen. Demgegenüber scheint die moderne Verwendung von ‚Pantheismus‘ so etwas wie die Erinnerung an eine Phase europäischer Religions- und Wissenschaftsgeschichte bewahrt zu haben, in der die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften noch nicht vollzogen war.

1. Rahmenbedingungen

Die französische Aufklärung ist jene Phase der europäischen Religionsgeschichte, in deren Konsequenzen das Verhältnis von Naturwissenschaften und Religion neu und für die Folgezeit in programmiert

scher Weise kritisch gestaltet wird. In der Rezeption vor allem der Spätaufklärung durch ein breites Publikum¹ entwickelt sich die Schärfe, die Religion und Naturwissenschaften zu konkurrierenden und sich insbesondere im Blick auf Erkenntnis der Natur ausschließenden Systemen macht. Für die Mehrzahl der führenden Naturwissenschaftler vor der Aufklärung stand die Naturwissenschaft nicht in grundsätzlicher Opposition zur ‚Religion‘. Wissenschaftler wie Galilei, Leibniz und Newton siedelten, trotz unverkennbarer Differenzen im einzelnen, ihre Wissenschaften durchaus innerhalb eines christlichen Weltbildes an, glaubten gegebenenfalls Belege für die göttliche Einrichtung liefern zu können. Die bis ins 18. Jahrhundert hineinreichende Physiko-Theologie ist ein herausragendes Beispiel hierfür; William Derhams Buchtitel von 1713 *Physico-Theologia, or a demonstration of the being and attributes of God, from the works of creation* ist programmatisch und wird für eine ganze Literaturgattung eponym. Ihr Einfluß auf die sich erst allmählich etablierenden Experimentalwissenschaften² ist erst in letzter Zeit gewürdigt worden, während umgekehrt die unmittelbaren Auswirkungen der Reformation auf eine „Profanierung der Natur“ wahrscheinlich überschätzt wurden.³ Zu den religionskritischen Implikationen der französischen Aufklärung gehört es, daß Naturwissenschaft zur Gegeninstanz von Religion gemacht wird,⁴ Wissenschaft nach dem Modell von Naturwissenschaft wird zum Herzstück einer Befreiung des Menschen von den Ansprüchen der Ideologien erklärt.

Fast gleichzeitig mit der Aufklärung markiert die Naturphilosophie der Romantik eine Gegenbewegung,⁵ eine Bewegung, die nun neupla-

¹ Dazu Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300–1800* (1949; Neudruck 1965).

² Dazu gut Udo Krolzik, „Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluß auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert,“ *Medizin-historisches Journal*, 15 (1980), 90–102.

³ So etwa bei Wilhelm Kamlah, *Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität* (1948).

⁴ Allgemein hierzu Friedrich Tenbruck, „Wissenschaft und Religion,“ in *Religion im Umbruch*, hrsg. Jacobus Wössner (1972), S. 217–244; zu Einzelfragen Udo Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung* (1988). Etwa ein Jahrhundert später wird Religion im Rahmen der Arbeiterbewegung noch einmal als „der Bereich des Irrationalen, der Fremdbestimmung und der (eingebildeten) Autorität“ der Wissenschaft grundsätzlich gegenübergestellt; vgl. Erhard Lucas, *Vom Scheitern der deutschen Arbeiterbewegung* (1983), S. 71–88 („Wissenschaft als gesetzmäßiger Fortschritt. Wissenschaft als Gegenkonzept zur Religion“).

⁵ Vgl. Georg Kamphausen, Thomas Schnelle, *Die Romantik als naturwissen-*

tonische, stoische und ‚hermetische‘ Komponenten der Renaissance-Wissenschaften wiederbelebt und weiterführt. Vor allem Schellings spekulative, romantische Naturphilosophie hat den Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gesehen wurde. Das Forum der Diskussion bilden zunächst die von Lorenz Oken 1816 ins Leben gerufene Zeitschrift *Isis* und die 1882 gegründete „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte“ mit ihren Mitteilungen. Die Naturphilosophie, als die „Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt“ definiert, ist für Carl Gustav Carus in seiner Rede auf der ersten Versammlung der Naturforscher und Ärzte die unbezweifelte Grundlage für seine „Anforderungen an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften“⁶: „Der Zweck des menschlichen Daseins besteht im vollkommensten Vereinleben des Menschen mit dem göttlichen Wesen, dessen irdisches Abbild zu seyn seine hohe Bestimmung ist. Dieser Idealzustand manifestiert sich in Anerkennung, in Wahrheit, in Schönheit und Güte; ihn zu erreichen, dient die Naturwissenschaft. . . .“

Hier haben wir, in aller Deutlichkeit, die Reaktion auf jene „Umwandlung der Naturwissenschaft als Gegeninstanz gegen die Religion“ (F. Tenbruck)⁷. Im Rahmen der romantischen Naturwissenschaft werden nun noch einmal Galvanismus und Mesmerismus, Magnetismus und Siderismus zu einem spekulativen Konglomerat zusammengeschlossen, dessen Brüchigkeit schließlich den Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion endgültig zugunsten der ersteren zu entscheiden schien. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts, mit dem „Materialismusstreit“ in der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte von 1854,⁸ an dem sich Vogt, Moleschott, Wagner, Ludwig

schaftliche Bewegung, Report Wissenschaftsforschung, 14 (1979); Heinrich Schipperges, *Weltbild und Wissenschaft* (1976), S. 7–25; Heinz Degen, „Die Entwicklung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte in der Spätromantik bis zur Münchener Versammlung 1827,“ *Naturwissenschaftliche Umschau*, 9 (1956), 185–193.

⁶ Zu Carus' Wissenschaftskonzeption August Nitschke, „Die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt: Romantische Physik,“ in *Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen*, hrsg. Burkhard Gladigow (im Druck).

⁷ Friedrich Tenbruck, „Wissenschaft und Religion“ (wie Anm. 4), S. 233. Zu Konsequenzen und Perspektiven Anton Grabner-Haider, „Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt,“ *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 132 (1984), 383–391.

⁸ Zum Gesamtrahmen Reinhard Kuschel, *Antimaterialistische Medizin und ihr Verhältnis zur Religion im 19. Jahrhundert* (Diss. med. Kiel 1979), S. 20 ff.

Büchner, Robert Mayer, Virchow und viele andere beteiligten, bricht die romantische Naturwissenschaft als Konzept weitgehend zusammen. Viele ihrer Ideen und Motivationen lassen sich freilich bis in die Gegenwart, und seit etwa 10 Jahren mit besonderer Deutlichkeit, verfolgen. So etwa die, der Natur eine gemeinsame und höhere Ordnung zu unterstellen,⁹ in Entwürfen, die in reiner ‚kosmischer Religiosität‘ das pantheistische Modell wiederaufnehmen oder den gnostischen Dualismus von ‚Geist und Materie‘ in einer Verbindung von Kernphysik und Mystik¹⁰ aufgehoben sehen.

2. Romantischer Pantheismus als Paradigma

Die Natur als der „entwickelte Gott“, die *explicatio dei* in der Tradition des Cusaners, und am Ende des 19. Jahrhunderts, nach Materialismusstreit und Vitalismus-Diskussion die Forderungen des Biologen Haeckel nach einer „Natur-Religion“¹¹ charakterisieren eine Abfolge von Paradigmata im Interferenzgebiet von Naturwissenschaften und Religion. Positionen der europäischen Religionsgeschichte, und zwar nicht nur der christlich dominierten, werden in diesen Sequenzen durchgespielt; die Gegensätze eines christlichen Aristotelismus und eines hermetisch eingefärbten Neuplatonismus bestimmen die Argumentationsmuster und Plausibilitätsschemata. So gewinnen etwa in einem Rückgriff auf eine vordualistische Phase der griechischen Philosophie

⁹ Hierzu unter umfassender Aufarbeitung der pantheistisch-monistischen Perspektive Walter Gebhard, *Der Zusammenhang der Dinge. Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts*, Hermaea, 47 (1984); vgl. auch die Beiträge in Dieter Henrich, hrsg., *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Veröff. der Int. Hegel-Vereinigung, 14 (1985).

¹⁰ Vgl. etwa Jean E. Charon, *Der Geist der Materie* (1982); wozu Burkhard Gladigow, „Wir gläubigen Physiker‘. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen,“ in *Der Untergang von Religionen*, hrsg. Hartmut Zinser (1986), S. 329 ff.; zum allgemeineren Hintergrund Hans-Peter Dürr, hrsg., *Physik und Transzendenz* (1986).

¹¹ In der Vorrede zur *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* (1868), S. VIII, oder in der *Generellen Morphologie* (1866), II, 445: „Denn da Gott allmächtig, da er die Summe aller Kräfte in der Welt ist, da er das ganze Universum umfaßt, . . . so ist jede Naturerscheinung eine Wirkung Gottes, oder was dasselbe ist, des Kausalgesetzes und die allumfassende Naturwissenschaft ist zugleich Gotteserkenntnis.“ Zum Kontext von Haeckels Deutungsmuster allgemein Niles Holt, „Haeckel’s Monistic Religion,“ *Journal of the History of Ideas*, 32 (1971), 265–280.

und Religionsgeschichte während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts holistische, monistische und hylozoistische Interpretationen eine neue Aktualität. Die Vorsokratiker werden unter der Perspektive einer vordualistischen Epoche der europäischen Geistesgeschichte von Friedrich Nietzsche „entdeckt“¹² und liefern Muster für das Verhältnis von Gott und Materie, Leben und Stoff, Geist und Elementen. Für Nietzsche selber münden seine Heraklitrezeption und die Aufnahme des Satzes von der Erhaltung der Energie gemeinsam in die Lehre von der ewigen Wiederkehr, die er „an die Stelle von ‚Metaphysik‘ und Religion“¹³ setzt: „Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die Ewige Wiederkehr“ und, an anderer Stelle, „an die Stelle von ‚Metaphysik‘ und Religion die *Ewige Wiederkunftslehre*“.

Der andere, zu einem Monismus komplementäre Begriff, dessen Verwendung im 19. und 20. Jahrhundert in einem erneuerten Ansatz das Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft positiv und konfliktfrei zu fassen sucht, ist der des Pantheismus.¹⁴ Die Orientierung dieses Begriffs an Mustern der europäischen Religionsgeschichte und sein Potential zur Begrenzung von Konflikten zwischen etablierten Religionen und naturwissenschaftlichem Fortschritt sollen der Gegenstand meiner folgenden Überlegungen sein. Pantheismus – und Naturmystik als parallele Erkenntnisform¹⁵ – ist wohl der Religionsbegriff und wiederentdeckte ‚Religionstyp‘, der, gewissermaßen ‚quer‘ zu den Fächergruppierungen liegend, sowohl den Naturbegriff der ‚Naturgeschichte‘ abgelöst wie für die religiösen Selbstinterpretationen von Naturwissenschaftlern der letzten hundert Jahre das dominante Schema abgegeben hat. „Jene mit tiefem Gefühl verbundene Überzeugung,“ faßt Einstein 1934 seine Position zusammen, „von der Vernunft, die sich mit der erfahrbaren Welt offenbart, bildet meinen

¹² Vgl. Tilman Borsche, „Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker,“ in *Nietzsche und die philosophische Tradition*, hrsg. Josef Simon, I (1985), 62–87.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Werke*, hrsg. Karl Schlechta, III, 861; das zweite Zitat III, 560.

¹⁴ Überblick über die Deutungsmuster bei Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Ges. Schriften*, II (1914), 246 ff. und 312 ff.

¹⁵ Einen guten Überblick bieten die Beiträge bei Antoine Faivre, Rolf Christian Zimmermann, hrsg., *Epochen der Naturmystik* (1979). Das komplementäre Verhältnis von Pantheismus und Mystik betont Joseph Klein, „Pantheismus,“ *RGG*, 3. Aufl. (1961), Sp. 39. Kritik an Zimmermanns Verwendung von Naturmystik bei Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650* (1988), S. 116 f.

Gottesbegriff; man kann ihn also in der üblichen Ausdrucksweise als pantheistisch (Spinoza) bezeichnen.“¹⁶

Zwischen dem *sive deus sive natura* des Spinoza und Einsteins Plädoyer für eine kosmische Religion liegt eine lange und höchst verwickelte Phase europäischer Religionsgeschichte, in der sich die allmählich entstehende ‚moderne‘ Naturwissenschaft mit traditionellen religiösen Ansprüchen auseinanderzusetzen hatte. Die gegen eine Offenbarungsvorstellung gerichtete Konzeption einer ‚natürlichen Religion‘ und der polemisch aufgenommene Begriff des Naturalismus mögen hier summarisch für die Positionen des 18. und 19. Jahrhunderts stehen. Mit dem 16. und 17. Jahrhundert hatte sich bereits ein Begriff von Natur herausgebildet, der das *physica mechanice explicari*¹⁷ zu einer Leitvorstellung entwickelte.¹⁸ Bis zum französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts läuft dieser Zugang zur Natur, unter anderem, parallel mit einem Ausschluß des Menschen aus der Natur, und – selbstverständlich auch – Gottes. Neben dieser *machina*-Konzeption läuft eine zweite, die sich an der neuplatonischen Timaios-Rezeption orientiert und ein *soma tou kosmou* annimmt, eine Konzeption, die nun mit der Weiterführung der Organismus-Metaphorik auch die Idee einer Weltseele weitertransportiert. Marsilio Ficinos Timaioskommentar verbindet hier eine *universa natura*, die als Keim in die Welt einströmt (*toti infusa mundi*), der Weltseele unterworfen (*subditus*) und der Materie überlegen (*praesidens*) sei¹⁹ mit mittelalterlichen Traditionen. Ficinos Variation dieser Bestimmung von *natura* als *instrumentum divinitatis* oder *instrumentum divinae providentiae* könnte Boyles Votum für einen Ersatz des Naturbegriffs (*natura generalis*) durch *mechanismus cosmicus*²⁰ vorbereitet haben.

¹⁶ Wiederabgedruckt in: Albert Einstein, *Mein Weltbild* (1980), S. 18; zur Interpretation Burkhard Gladigow, „Wir gläubigen Physiker“ . . .“ (wie Anm. 10), S. 323 ff.

¹⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Hypothesis physica nova . . .*, in *Die Philosophischen Schriften*, hrsg. Carl Immanuel Gerhardt (1875 ff.), IV, 210 f.

¹⁸ Jürgen Mittelstraß, „Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs“, in *Naturverständnis und Naturbeherrschung*, hrsg. Friedrich Rapp (1981), S. 36–69.

¹⁹ Marsilio Ficino, *In Timaeum Commentarium*, in: *op.omnia*, II (1561, 1438); dazu Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (1972) und Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland* (wie Anm. 15), S. 617, 58.

²⁰ Siegfried Wollgast (wie Anm. 15), S. 617 f.

3. Physico-Theologie

Eine wichtige Verbindung der sich mit Ausgang des 17. Jahrhunderts auch für eine breite Öffentlichkeit konstituierenden Experimentalwissenschaften mit den religiösen Bedürfnissen der Zeit stellen die physiko-theologischen Gottesbeweise dar. John Rays Feststellung, in den Werken der Natur lassen sich Weisheit und Güte Gottes erkennen, in der Praefatio seines *Catalogus plantarum circa Cantabrigiam nascentium* von 1660 vorgetragen, lieferte der empirischen Naturforschung des 17. und 18. Jahrhunderts entscheidende Legitimationen. William Derhams bereits angesprochene ‚Physico-Theologia‘ von 1713²¹ zieht eine kaum zu überschauende Literaturflut nach sich und gibt dieser neuen ‚Gattung‘ den Namen: ‚Physico-Theologia‘. Richard Toellner hat jüngst die Bedeutung dieser Physikotheologie auf drei Verdienste hin konkretisiert:²² Sie popularisiere das rationalistische, nachcartesianische Naturbild, nehme dieser Forschungsrichtung das Odium der ‚Offenbarungsfeindlichkeit‘ und verändere das Forschungsinteresse von der Struktur der *machina mundi*, der Weltmaschine, auf ihre Funktionen hin. Alle drei Verdienste zusammen bieten die Voraussetzungen für die große Verbreitung, die die empirische Naturforschung schon in der Voraufklärung gewonnen habe.

In dieser neuen Sichtweise von Natur sind dann bemerkenswerte Konzepte über den Naturzusammenhang und die Stellung des Menschen in ihm möglich: Eine ‚Hydrotheologie‘, wie sie Fabricius entwickelt, läßt den Sympathiegedanken der Stoa in einen umfassenden Funktionalismus einmünden: Alle Teile der Welt „sind so künstlich eingerichtet und so genau ineinander geflochten, daß durch derselben beständige Wirkungen und Einhalt gegeneinander, die herrlichsten Dinge entstehen, und die nützlichsten Bewegungen unterhalten werden. Diese alle müssen auf so vielfältige Weise zustatten kommen der Bildung der anderen Gattungen, deren Wachstum, auch der Lebenden Unterhalt und ihrem Vergnügen, am allermeisten des Menschen

²¹ Zur Stellung von Derham in den Robert Boyle Lectures Matthias Schramm, *Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes* (1985), S. 33 ff.; zu Boyle als Archeget der Wortfügung *physico-theological* [sc. arguments] Matthias Schramm, a.a.O., S. 29 f.

²² Richard Toellner, „Die Bedeutung des physiko-theologischen Gottesbeweises für die nachcartesianische Physiologie im 18. Jahrhundert,“ *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 5 (1982), 75–82; vgl. auch Udo Krolzik, „Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluß auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert,“ *Medizinhistorisches Journal*, 15 (1980), 90–102.

selbst.“²³ Die Physikotheologen ziehen hieraus die Konsequenz, daß empirische Naturforschung – nicht deduktive Naturerkenntnis – die aktuelle Aufgabe der Naturwissenschaft sei. Ihre Plädoyers für Detailforschung, Beobachtung und Experiment setzen sich – mit einem geänderten Referenzrahmen, gewiß – in den optimistischen Entwürfen der Aufklärung fort.

Ein besonderes Verdienst dieser Physiko-Theologie liegt in ihrem Selbstverständnis als öffentliche Wissenschaft: Die Begeisterung eines breiten, bürgerlichen Publikums für Naturwissenschaften wird von reisenden Experimentatoren genährt,²⁴ die vor allem physikalische Experimente in Jahrmarktähnlichen Veranstaltungen vorführten. Wie in England und Frankreich entwickelt sich auch im Deutschland des 18. Jahrhunderts eine ‚populärwissenschaftliche Aufklärung‘,²⁵ deren Wirkungen deutlich über Physik und Chemie hinausgingen. Die *demonstratio ad oculos* wird eine Art Volksvergnügen, zugleich aber stellt sie sich explizit in den religiösen Rahmen der Physikotheologie: *Die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes aus der Betrachtung natürlicher Dinge* ist der Titel einer der in Deutschland für Experimentalphysik werbenden Zeitschriften,²⁶ *Die Ehre Gottes aus der Betrachtung des Himmels und der Erde* der einer anderen,²⁷ zwischen 1766 und 1769 erscheinenden.

4. Gottesvorstellung und naturwissenschaftlicher Fortschritt

Experimente und Publikationen über Magnetismus und Elektrizität,²⁸ aus naheliegenden Gründen konnten die Autoren beide Phänomenbe-

²³ Fabricius, *Hydrotheologie* oder Versuch, durch aufmerksame Betrachtung der Eigenschaften, reichen Austheilung und Bewegung der Wasser, die Menschen zur Liebe und Bewunderung ihres gütigsten, weisesten, mächtigsten Schöpfers zu ermuntern (1734), S. 81 f.

²⁴ Vgl. Alexander Rüger, „Populäre Naturwissenschaft in Nürnberg am Ende des 18. Jahrhunderts. Reisende Experimentatoren, öffentliche Vorlesungen und physikalisches Spielzeug,“ *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 5 (1982), 173–191.

²⁵ Vgl. dazu Albrecht Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive* (1982), S. 49 ff.

²⁶ Von Johann Christoph Hepppe (1745–1806) herausgegeben; dazu Alexander Rüger, „Populäre Naturwissenschaft . . .“ (wie Anm. 24), 176.

²⁷ Von Johann Conrad Löhe (1722–1768) herausgegeben; dazu Alexander Rüger, „Populäre Naturwissenschaft . . .“ (wie Anm. 24), 175 f.

²⁸ Einen Überblick bietet John L. Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Centuries* (1979). Zur Zuordnung der Experimentalphysik zur *magia naturalis*,

reiche nicht säuberlich voneinander unterscheiden, berühren im 17. und 18. Jahrhundert in mehrfacher Hinsicht auch die Strukturen der Gottesvorstellung. Wirkung und Präsenz Gottes in der Welt waren in der naturwissenschaftlich interessierten Öffentlichkeit nun nicht mehr notwendig an der – im wesentlichen antiken – Lichtsymbolik und ihrer Metaphysik²⁹ orientiert. Magnetische und elektrische Phänomene, einem staunenden Publikum auf dem Markt vorgeführt, boten ein neues Plausibilitätsschema für Gottesvorstellungen. Ernst Benz hat für diesen Bereich naturwissenschaftlicher und religiöser Entwicklungen in seiner Untersuchung *Theologie der Elektrizität* daraufhingewiesen, „wie die im Verlauf des 18. Jahrhunderts sich vollziehende Entdeckung der Elektrizität . . . eine höchst bedeutsame Umgestaltung des Gottesgedankens, der Anschauung von der Gegenwart Gottes in der Welt, und im Gefolge dieser neuen Gottesidee auch ein völlig neues Verständnis vom Verhältnis von Seele und Leiblichkeit, von Geist und Materie, von Leben und Stoff mit sich brachte.“³⁰

Die angesprochenen neuen Symbolsysteme unterscheiden sich von der traditionellen, antiken und christlichen Lichtsymbolik an dem Punkt grundsätzlich, daß sie sich nicht auf Alltagserfahrung berufen können, sondern nur in der aktuellen Forschung, d.h. konkret auf dem Experimentiertisch präsent sind. Die Aufmerksamkeit und die Angriffe, die die Arbeiten von Athanasius Kircher, von Divisch und Oetinger auf sich gezogen haben, beruht nicht zuletzt darauf, daß sie Erscheinungen der Experimentierstube extensiv zur Interpretation der Bibel heranzogen: „Der große Elektricus Divisch ging den Werken Gottes nach, nahm die heilige Schrift zur Regel und er fand, was alle Metaphysik übertrifft. Er zog einem Menschen in distans das elektrische Feuer aus dem Leibe, zum Vorspiel dessen, was Zacharias 14,12 zu lesen. Dies ist die wahre Metaphysik, welche nicht nur Worte, sondern Wirkungen hervorbringt.“³¹ – so Oetinger über Divisch.

die gegenüber einer übernatürlichen Magie aufklären will, Hans Schimank, „Stand und Entwicklung der Naturwissenschaften im Zeitalter der Aufklärung“, in *Lessing und die Zeit der Aufklärung* (1968), S. 38 ff.

²⁹ Vgl. etwa Rudolph Bultmann, „Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum“, *Philologus*, 97 (1948), 1–36; Dieter Bremer, „Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 17 (1973), 7–35.

³⁰ Ernst Benz, *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, Abh. Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl., 12 (1970); das Zitat auf S. 6 (690).

³¹ Belegt bei Ernst Benz, *Theologie der Elektrizität* . . . (wie Anm. 30), S. 86.

Für diese populäre Naturwissenschaft spielen natürlich auch die Geräte eine wichtige Rolle, die ‚Instrumente der Präsentation‘; sie geben den ‚Ort der Erscheinungen‘ ab, garantieren so etwas wie eine Epiphanie im kleinen. Für Joseph Priestley, Theologe und Physiker, Entdecker des Sauerstoffs und verschiedener anderer Gase, bilden die Instrumente „... eine unerschöpfliche Quelle von Erkenntnis... sie stellen... die Operationen der Natur dar, das ist, des Gottes der Natur selbst, welche unendlich mannigfaltig sind.“³² Hier wird gleichsam Francis Bacons provozierendes Programm einer experimentierenden Naturwissenschaft ‚aufgefangen‘, das die Geheimnisse der Natur (*occulta naturae*) weit eher unter dem hochnotpeinlichen Zugriff der Wissenschaften (*per vexationes artium*) als in ihrem natürlichen Verlauf (*cursu suo*) erkennen will.³³ Die alte Vorstellung des Naturgeheimnisses,³⁴ das sich erst durch den ‚Fortschritt der Zeiten‘ (*processu temporum*) ‚enthüllt‘, mündet in die Überzeugung vom aktiv beförderten Fortschritt der Naturwissenschaften ein.

Ein einschlägiges Beispiel für eine Reflexion über die Rolle des Experimentators, für seine gottähnliche – oder priesterliche – Position, liefert ein Gemälde von Joseph Wright of Derby, 1768 geschaffen, das unter dem Titel *Das Experiment mit der Luftpumpe* kürzlich von Werner Busch³⁵ eingehend interpretiert wurde. Dargestellt ist die öffentliche Präsentation eines Experiments, jenes Experimentieren vor Publikum, das für die Experimentalphysik des 17. und 18. Jahrhunderts charakteristisch ist. Der Experimentator ist hier, kaum verkennbar, als einzige der beteiligten Figuren in gänzlicher Frontalität dargestellt, wie es bis dahin ikonographisch in der Ostkirche vor allem als Pantokrator,³⁶ mit einer gewissen Rezeption auch im Jan van Eyck-Kreis, geläufig war.

³² Joseph Priestley, *Geschichte und gegenwärtiger Zustand der Electricität* (1772), S. XV; zitiert nach Alexander Rüger, „Populäre Naturwissenschaft...“ (wie Anm. 24), S. 183.

³³ Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 98: *Occulta naturae magis se produnt per vexationes artium quam cum cursu suo meant.*

³⁴ Dazu gut Pierre Hadot, *Zur Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen ‚Ideen zu einer Geographie der Pflanzen‘*, Abh. Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl., 8 (1982).

³⁵ Werner Busch, *Joseph Wright of Derby. Das Experiment mit der Luftpumpe. Eine Allianz zwischen Wissenschaft und Religion* (1986).

³⁶ Belege bei Werner Busch, a.a.O., S. 43 ff.

5. (Vor-)Geschichte des Begriffs Pantheismus

Die Geschichte des Wortes ‚Pantheismus‘ beginnt mit John Toland (1670–1722), der in einer aus persönlicher Enttäuschung resultierenden Abwendung vom *Deismus* seiner Zeit in verschiedenen Schriften seit 1705³⁷ einen stoischen und spinozistischen Pantheismus wieder aufgriff und propagierte.

Das 18. Jahrhundert zeigt eine lebhaftere Auseinandersetzung über dieses Konzept, dessen Kontext sehr deutlich durch die Diskrepanzen zwischen den sich etablierenden Naturwissenschaften und einem dem Grundsatz nach *theistischen* Grundkonsens des allgemeinen religiösen Bewußtseins charakterisiert. Vor diesem Hintergrund konnte dann ein Pantheismus entweder atheistischer Motive geziehen werden – Schopenhauer nannte ihn in einem vielzitierten Wort einen „höflichen Atheismus“ – oder aber einer inkonsequenten naturwissenschaftlichen Theoriebildung.

An diesem Punkte der Diskussion hatte Schleiermachers Neuanfang in der Bestimmung von Religion, in seinen *Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern* 1799, zunächst anonym veröffentlicht,³⁸ weitreichende Folgen. Schleiermacher entzieht mit seiner Begründung von Religion auf „Gefühl und Anschauung“, als „Anschauen des Universums“, dessen Ausgangspunkt ein „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ ist,³⁹ Religion zunächst einmal der

³⁷ John Toland, *Socinianism Truly Stated* (1705); *Pantheisticon* (1720). Das Programm einer ‚Entmythologisierung‘ des Christentums ist in *Christianity not mysterious* von 1696 entwickelt.

³⁸ Vgl. Gunther Zumpe, *Die Gottesanschauung Schleiermachers und die Pantheismusfrage* (1942); zum „Pantheismusvorwurf“ gegenüber Schleiermacher Paul Seifert, „Zur Theologie des jungen Schleiermacher“, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1 (1959), 184–289, mit weiterer Lit.. Den gesamten Rahmen beschreibt gut Bernard Morris Garvin Reardon, *Religion in the Age of Romanticism* (1985); zu Schleiermacher S. 29 ff.

³⁹ Dazu Werner Schultz, „Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 53 (1956), 75–103, und vor allem Jan Rohls, „‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche‘ – Aspekte romantischer Kunstreligion“, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27 (1985), 1–24. Der relevante Kontext des letzten Zitats (*Reden über die Religion* 1799, S. 51 f.) ist: „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut . . . Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Ohne diese, wie kann sich die erste über den gemeinen Kreis abentheuerlicher und hergebrachter Formen erheben? wie kann die andere etwas Besseres werden als ein steifes und mageres Skelett?“

kognitivistischen Kritik der Aufklärung und liefert damit dem 19. Jahrhundert bis hin zu Friedrich Max Müller – und darüber hinaus – ein neues Paradigma in der Bestimmung von Religion. Schleiermacher unterscheidet in der dritten seiner Reden über die Religion drei „Richtungen des Sinnes“, die zur Religion führen: die mystische der Verinnerlichung und „Selbstbeschauung“, „die andere nach außen auf das Unbestimmte der Weltanschauung“ und, drittens, die Richtung auf das in sich Vollendete, auf die Kunst und ihre Werke“⁴⁰. Schleiermacher, dem man sehr bald pantheistische Tendenzen vorwarf,⁴¹ aufgreifend, zugleich in einem programmatischen Rückgriff auf Kant, definiert dann 1805 Jakob Friedrich Fries in einer Schrift unter dem Titel *Wissen, Glaube und Ahndung* schließlich: „das Gefühl, worin ihm eigentlich die Religiosität besteht, sey die Ahnung des Ewigen im Endlichen.“⁴² „Das Gefühl vom Sein alles Endlichen im Unendlichen“⁴³ wird zur Grundformel romantischer Naturphilosophie – und geht im übrigen auch über die Naturmythologie eines Friedrich Max Müller für eine gewisse Zeit in die Religionswissenschaft ein. „Offenbarung des Unendlichen in der Natur“ und Kunst und Wissenschaft als die Träger oder Vermittler dieser Offenbarungen sind die dominierenden Anschauungen, die nun auch Naturwissenschaft und Religion in ein neues Verhältnis bringen können. Natur ist, im konkretesten romantischen Sinne als „Hieroglyphe, die das Höchste, Gott, bezeichnet,“ verstanden, Gott, heißt es in L. Tiecks *Wanderungen*, „Gott . . . winkt uns zu sich, und in jedem Moose, in jeglichem Gestein ist eine geheime Ziffer verborgen, die sich nie hinschreiben, nie völlig erraten läßt, die wir aber beständig wahrzunehmen glauben.“⁴⁴

6. Schleiermacher, Dilthey und Spranger

In diesem Grundmuster, das Göttliche *in* der Welt anzusiedeln, ist der frühe Schleiermacher durchaus radikaler, etwa in der geradezu

⁴⁰ *Reden über die Religion* (1799), S. 164 f.

⁴¹ Der Oberkonsistorialrat F. S. G. Sack gehört zu den frühesten Kritikern, zur Lit. s. Paul Seifert, a.i., Anm. 38, a.a.O.. In den auf die erste folgenden Auflagen sind die ‚pantheistischen‘ Formulierungen z.T. abgeschwächt worden.

⁴² Jakob Friedrich Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung* (1805), in *Sämtliche Schriften*, III (1968), 235.

⁴³ Martin Wilhelm de Wette, *Theodor oder des Zweiflers Weihe* (2. Aufl. 1828), vgl. dazu Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* (1921), S. 151.

⁴⁴ Ludwig Tieck, *Franz Sternbalds Wanderungen* [1798] (1966), S. 252.

provozierenden Zurückweisung einer Trennung von empirischer und transzendenter Welt: „Wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betört sich selbst; alle wenigstens, welche Religion haben, glauben nur an Eine.“ Aus dieser Zurückweisung gewinnt Schleiermacher ein Programm der religiösen Wahrnehmung von Welt: „... sollte nicht der, der es [sc. das Universum] so anschaut als Eins und Alles, auch ohne die Idee eines Gottes, mehr Religion haben, als der gebildetste Polytheist? Sollte nicht Spinoza ebenso weit über einem frommen Römer stehen, als Lukrez über einem Götzendiener? ... welche von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität, ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie.“⁴⁵ Beide zuletzt vorgetragene Zitate lassen sich, zusammengenommen, unschwer als eine spezifische Form des Pantheismus bezeichnen, als einen „Gefühls-Pantheismus“; „innerweltliche Stimmungsreligion“⁴⁶ hat Eduard Spranger den Pantheismus des frühen Schleiermacher genannt.

Es bedürfte weiterreichender Analysen, um zu zeigen, aus welchen inneren Gründen Wilhelm Dilthey, der Biograph Schleiermachers und Theoretiker einer Selbständigkeit der Geistes- gegenüber den Naturwissenschaften, dem Pantheismus eine so große Aufmerksamkeit geschenkt hat. Aus Diltheys Felder stammen die immer noch wichtigsten Studien zum Thema Pantheismus: „Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert“ und „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen“.⁴⁷ Im Kontext dieser Arbeiten steht die ‚Entdeckung‘ des Neu-Stoizismus durch Dilthey und damit auch der dominierenden Rolle von Justus Lipsius für die Rezeption der antiken Stoa im Vorfeld der Frühaufklärung.⁴⁸

⁴⁵ *Reden über die Religion* (1799), S. 128 f.; auf den Gegensatz von Personalismus und Pantheismus geht Schleiermacher ausführlich S. 255 ff. ein. Eduard Spranger, *Weltfrömmigkeit* (1941), S. 12, schlägt in diesem Zusammenhang vor, bei Schleiermacher statt von „Pantheismus“ von einer „Pan-Religiosität“ zu sprechen.

⁴⁶ Eduard Spranger, *Weltfrömmigkeit*, S. 13.

⁴⁷ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II (1914), 246–311 und 312–415.

⁴⁸ Gute Analysen bei Günter Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit* (1978), zu Lipsius S. 67–113; aus der Sicht der DDR-Forschung Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland ...* (wie Anm. 15), S. 744 ff.

An Schleiermacher wiederum schließt auch der heute ubiquitäre, von Dilthey geprägte Begriff des „Erlebnisses“ an, dessen Umsetzung (– und Rückanwendung) auf „Weltfrömmigkeit“ Spranger vorführt: „Das ‚Erlebnis‘ ist das weltlich gewordene Ergriffensein durch den Gott, der nun zu ‚dem Göttlichen‘ geworden ist. Die Philosophie des Erlebnisses ist der vollkommenste Ausdruck der Weltfrömmigkeit. Denn das Erlebnis ist jener Schleiermachersche Silberblick, durch den sich die Tiefenschichten des Lebens auf tun.“ Sprangers Trennung in eine „Weltfrömmigkeit der Tat“ und eine „Weltfrömmigkeit des Wissens“ übernimmt für beide Formen den Anspruch eines „echten religiösen Motivs“: „Es ist kein Zweifel, daß in der Leidenschaft des Forschens und Wahrheitssuchens, die den modernen Menschen bewegt, ebenfalls ein echtes religiöses Motiv liegt . . .“ und etwas später: „Folglich gehört die fromme Art des Wahrheitssuchens in den Einzelwissenschaften eigentlich noch zur Weltfrömmigkeit des sittlichen Tuns. Eine Weltfrömmigkeit des Wissens und Erkennens würden wir nur bei den spekulativen Denkern finden. . . .“⁴⁹ Ein hervorragendes Beispiel für die Weltfrommen, die „es gewagt haben, nach dem Weltganzen zu fragen“, ist für Spranger vor allen anderen Hegel.

7. Friedrich Max Müller und Mircea Eliade

Ganz im Sinne Schleiermachers und der Romantik und mit fast dem gleichen Vokabular definiert Friedrich Max Müller in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in seiner *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (1870/76): Religion ist die „geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselndsten Formen zu fassen“. Religion ist „Neugierde nach dem Absoluten“,⁵⁰ eine „Sehnsucht nach dem Unendlichen“ oder einfach „Liebe zu Gott“. Im Rahmen dieser Formulierungen, die Schleiermachers Worten ähneln, verlagern sich die Akzentsetzungen freilich etwas: F. M. Müller versucht, Mythologie und Religion dem Grundsatz nach zu trennen, wobei schließlich, wie bekannt, die entwickelte Mythologie „als unvermeidliche Catastrophe in dem Leben der Sprache“⁵¹ erscheint. Dem Ansatz Schleiermachers

⁴⁹ Beide Zitate Eduard Spranger, *Weltfrömmigkeit*, S. 21.

⁵⁰ Friedrich Max Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (1876), S. 15.

⁵¹ Friedrich Max Müller, a.a.O., S. 303.

folgt Müller unverändert mit der These, Religion, die Entstehung von Religion, auf das Gefühl von „Schwäche, Abhängigkeit, Unbefriedigtheit“⁵² (248) zu gründen. Seine eigentliche Problemstellung ist allerdings auf die Frage konzentriert, in welcher Weise sich dieser Vorgang sprachlich ausdrückt: „Fast alle Nationen der Welt haben zu diesem Zwecke unter anderen Namen auch den gebraucht, der ursprünglich den glänzenden Himmel bedeutete.“⁵³ Das Verfahren setzt sich nach Müller fort, „bis zuletzt jede Stätte der Natur, in der der menschliche Geist ein Heiligthum des Göttlichen ermitteln konnte, erschöpft war“.⁵⁴ Während sich Friedrich Max Müllers Naturmythologie auf das Muster festlegen läßt, „das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselndsten Formen zu fassen“, also die sprachliche Komponente des Erkenntnisvorgangs immer mitberücksichtigt, dominiert bei Mircea Eliade so etwas wie eine gnostisch eingefärbte Naturmystik.⁵⁵ Da über Eliades Schriften, mit einer außerordentlich breiten Resonanz insbesondere im amerikanischen Bereich, eine merkwürdige Verschränkung von ‚Naturmystik‘ und Geschichtsfeindlichkeit transportiert wird, sei im folgenden mit wenigen Sätzen auf die Einschlagsfäden dieser spezifischen Tradition europäischer Religionsgeschichte hingewiesen:

Ausgangspunkt von Eliades Gesamtentwurf ist die Grundüberzeugung von der kontinuierlichen Selbstoffenbarung des Heiligen: „Das Heilige manifestiert sich.“⁵⁶ Mit dieser Formulierung und ihren Explikationen ist eine Abgrenzung sowohl gegenüber R. Otto wie van der Leeuw vollzogen: Der Zugriff auf das Heilige erfolgt nicht vorrangig über Gefühl und Erlebnis wie bei R. Otto, sondern ist möglich, weil sich das Heilige ständig selber offenbart, manifestiert. Ein breiter Katalog an Worten und Begriffen umschreibt und verdeutlicht diese Grundüberzeugung Eliades: Hierophanien, Kratophanien, Manifestationen, Theophanien, Ontophanien, Verkörperungen, Epiphanien, unter deutlicher Bevorzugung des Neologismus ‚Hierophanie‘. Noch

⁵² Friedrich Max Müller, a.a.O., S. 248.

⁵³ Friedrich Max Müller, a.a.O., S. 249.

⁵⁴ Friedrich Max Müller, a.a.O., S. 257.

⁵⁵ Zur religionshistorischen Einordnung Eliades Kurt Rudolph, „Eliade und die ‚Religionsgeschichte‘“, in *Die Mitte der Welt*, hrsg. Hans Peter Duerr (1984), S. 49–78; Ulrich Berner, „Universalgeschichte und kreative Hermeneutik. Reflexionen anhand des Werkes von Mircea Eliade“, *Saeculum*, 32 (1981), 221–241.

⁵⁶ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (1957), S. 8 ff.

einmal in Eliades eigenen Worten: „Wir stehen immer demselben geheimnisvollen Vorgang gegenüber: das ‚ganz andere‘, eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen, die integrierende Bestandteile unserer ‚natürlichen‘, ‚profanen‘ Welt sind.“⁵⁷

Eliade wird nicht müde, diese konstitutive – und zugleich paradoxe – Eigenschaft des Heiligen herauszustellen: „Das Heilige manifestiert sich in jeder, und sei es der abwegigsten Form. Was paradox und unverständlich ist, das ist nicht die Tatsache der Manifestation des Heiligen in Steinen und Bäumen, sondern die Tatsache, daß es sich überhaupt *manifestiert* und damit *limitiert* und *relativiert*.“⁵⁸

In einem neuplatonischen Schema verbindet sich so Ontologie („Das Heilige ist gesättigt an Sein“) mit einer Offenbarungs-Theologie; in seiner Konsequenz wird Geschichte zu einem bloßen Durchgangsgebiet und zur sequentiellen Epiphanie einer letztlich invarianten Realität: „Man könnte sagen, daß die Geschichte der Religionen – von den primitivsten bis zu den hochentwickelten – sich aus einer großen Anzahl von Hierophanien, d.h. Manifestationen heiliger Realitäten, zusammensetzt. Von der elementarsten Hierophanie (etwa der Manifestation des Heiligen in irgendeinem Gegenstand, einem Stein oder einem Baum) bis zur höchsten Hierophanie (für die Christen die Inkarnation Gottes in Jesus Christus) reicht eine ununterbrochene Kontinuität.“⁵⁹

Das Schema Eliades bleibt immer das gleiche platonische, neuplatonische, mit einer nun unplatonischen Tendenz, bevorzugt in Naturerscheinungen Hierophanien zu sehen. ‚Megalithische‘ Beispiele werden so mit besonderer Emphase präsentiert. Vor allem diese vorarchaische Phase menschlicher Geschichte ist für Eliade durch unmittelbare ‚Ontophanien‘ gekennzeichnet; sie ist die Phase einer ‚kollektiven Ideenschau‘ – um das platonische Schema beizubehalten und zugleich zu verfremden –, die freilich ‚schon‘ in der mythischen Phase ‚vergessen‘ wird: „Es ist bezeichnend, daß sich der Mensch schon in den archaischen Kulturen mit einer *mythischen Geschichte* solidarisch fühlt und daß er dazu neigt, die *Ontophanien*, die schöpferischen Manifestationen der obersten Götter, die das *Sein* offenbaren, zu vergessen oder außer acht zu lassen.“⁶⁰ ‚Ontophanien‘ im Stein

⁵⁷ Mircea Eliade, a.a.O., S. 8.

⁵⁸ Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (1954), S. 55.

⁵⁹ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. . . .* (wie Anm. 56), S. 8.

⁶⁰ Mircea Eliade, *Im Mittelpunkt* (1977), S. 280.

sind das Paradigma dafür; sie sollen zeigen, „daß das Sakrale, wie der Felsen, auf absolute Art und Weise ist, unverwundbar, ruhend, dem Werden entzogen. Diese (ins Religiöse erhobene) Ontophanie des Kultsteins kann ihre ‚Form‘ im Laufe der Geschichte ändern“⁶¹

Auffallend ist, daß Eliade selber diese seine ‚Naturmystik‘ an das Naturinteresse der italienischen Renaissance anschließt, biographisch und systematisch: „Dieses Dürsten danach, zu den Quellen der Quellen hinunterzusteigen, zum Anfang der Anfänge, bis auf den Grund der Materie vorzudringen, . . . setzt die Sehnsucht nach um Urtümlichen und Archaischen der Humanisten und Philosophen der italienischen Renaissance fort . . . Die Leidenschaft für die Materie ähnelt der vormosaïschen ‚kosmischen Religiosität‘.“⁶² Archaische oder vormosaïsche ‚kosmische Religiosität‘ ist für Eliades Arbeiten insgesamt der Fluchtpunkt seiner inspirierten Hermeneutik, ist „die Suche nach einem neuen, umfassenderen und gewagteren Humanismus als dem der Renaissance“⁶³.

8. Verbreitung und Kritik des Begriffs in der neueren Religionsgeschichte

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts – ich kehre damit zu den allgemeinen Perspektiven zurück – flammen die Diskussionen über den religiösen und philosophischen Ort des Pantheismus erneut auf. Nicht mehr deistische Herausforderungen, wie im 18. Jahrhundert, oder der Materialismus des 19. Jahrhunderts stellen die Konfliktpotentiale gegenüber einem allgemein vertretenen christlichen Theismus, sondern die verschiedenen monistischen oder antidualistischen Strömungen.

Im Jahre 1911 glaubt sich Martin Schulze, Theologieprofessor in Königsberg, mit der Frage konfrontiert: „Ist der Pantheismus unvermeidlich?“⁶⁴ und beantwortet sie – nur im Blick auf die Theodizeeproblematik – negativ: Es sei nicht so, „als ob ein gebildeter Mensch von heute nur Pantheist sein könne“.⁶⁵ Insgesamt häufen sich Schriften „Wider den Pantheismus“⁶⁶ in dieser Zeit. Insbesondere die kritischen

⁶¹ Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*. . . . (wie Anm. 58), S. 50.

⁶² Mircea Eliade, *Im Mittelpunkt* (wie Anm. 60), S. 246 und 261.

⁶³ Mircea Eliade, *Im Mittelpunkt* (wie Anm. 60), S. 150.

⁶⁴ In: *Deutsch-evangelische Monatsblätter*, 2 (1911), 257–262.

⁶⁵ A.a.O., S. 262.

⁶⁶ So etwa Robert Schwellenbach, „Wider den Pantheismus,“ *Preußische Jahrbü-*

Stimmen, also dem Pantheismus eher ablehnend gegenüberstehende Autoren, versehen ihn gern mit dem Etikett „Bildungsreligion“; so etwa J. Klein in der 3. Auflage der RGG: „Ein weltfrommer Gefühls-pantheismus hat <seitdem> das deutsche Geistesleben weithin und zugleich als Ersatz für entschieden christliche Religiosität bestimmt . . .“⁶⁷, etwas früher wird dieses Defizit auf das Versagen der Theologie gegenüber den Naturwissenschaften zurückgeführt: „Diese Situation wurde der Nährboden für den Pantheismus als Bildungsreligion. Sie entsprach dem an die Stelle des anthropozentrischen getretenen kosmischen Bewußtsein, das für das Verhältnis von Mensch und Natur seinen Ausdruck suchte und die dualistische und deistische Weltauffassung zu überwinden schien.“

In ähnlicher Weise, wenn auch nicht so kritisch, beschreibt W. R. Corti in seinem Beitrag zum Eranos-Jahrbuch von 1959 die Stellung des Pantheismus: „Er [sc. der Pantheismus] bildet so etwas wie die heimliche, mystische Religion unserer Zeit.“⁶⁸ Vor allem Einstein war es wohl, der in den dreißiger Jahren mit seinen Äußerungen zu religiösen Fragen für eine breite Öffentlichkeit Positionen eines Pantheismus vertritt; wir haben in den einführenden Bemerkungen ein einschlägiges Zitat gebracht.⁶⁹ Einsteins Plädoyers für eine kosmische Religiosität, die deutlich über bloß apologetische Positionen hinausgehen, erfreuen sich seit etwa 10 Jahren wieder großer Beliebtheit und fehlen in kaum einer Anthologie zum Thema ‚Physik und Transzendenz‘.⁷⁰

cher, 148 (1912), 306–315; W. Behrend, „Wider den Pantheismus,“ *Protestantische Monatshefte* (1919), S. 425 ff.; Arnold Kowalewski, „Zur Kritik des Pantheismus,“ *Religion und Geisteskultur*, 1 (1907), 61–69; Martin Loesche, „Gegen den Pantheismus,“ *Neues sächsisches Kirchenblatt*, 26 (1926), 157 ff. In unspezifischer Polemik spricht St. Pfürtnner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8 (1963), 29 von einer „vulgären Breitenwirkung“ des Pantheismus. – Gute Darstellung der differierenden Positionen eines christlichen Theismus und eines statischen oder dynamischen Pantheismus bei Timotheus Barth OFM, „Pantheismus und menschliche Personalität,“ *Wissenschaft und Weisheit*, 30 (1967), 14–29.

⁶⁷ Joseph Klein, *RGG*, 5 (1961), Sp. 41.

⁶⁸ Walter Robert Corti, „Der Mensch als Organ Gottes. Studien zum dynamischen Pantheismus,“ *Eranos-Jahrbuch*, 28 (1959), 404.

⁶⁹ S. oben S. 123 f.

⁷⁰ Vgl. etwa Ken Wilber, hrsg., *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists* (1984); Hans-Peter Dürr, hrsg., *Physik und Transzendenz* (1986).

9. Die Interpretation von ‚Pantheismus‘ in der materialistischen Geschichtsphilosophie

Für die besonderen historischen und systematischen Qualitäten des Begriffs Pantheismus ist die Aufmerksamkeit bezeichnend, die die Wissenschafts- und Philosophie-Geschichtsschreibung der DDR diesem Begriff seit den 60er Jahren gewidmet hat. Pantheismus gilt im Kontext dieser Geschichtsschreibung als ein „potentiell revolutionierendes Element für breitere Volksschichten“, letztlich als eine mögliche, wenn auch unvollkommene Vorstufe zu einem Materialismus. In einem anderen, aber vergleichbare Prozesse betreffenden Sinne hatte Karl Mannheim schon früher behauptet,⁷¹ der Protestantismus habe, wenn er atheistisch werde, eine Tendenz zum Pantheismus, während der Katholizismus, wenn er atheistisch werde, in einen Materialismus münde. Deutlich ist in jedem Falle, und die Autoren in der DDR werden nicht müde es herauszustellen,⁷² daß sowohl Reformation wie das Aufkommen eines Neustoizismus im Gefolge der Arbeiten von Justus Lipsius Rationalisierungsprozesse auslösen, in denen der Pantheismus, welcher Form auch immer, einen Grundtyp einer Weltanschauung darstellt, die sich von traditioneller Religion befreit.

Pantheismus wird, wohl nicht zu Unrecht, als eine Form von intellektueller Opposition gegen politische und theologische Rahmenbedingungen gesehen, als die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie⁷³ in Feuerbachs Formulierung. Siegfried Wollgast, Philosophiehistoriker in der DDR, faßt in seiner jüngst erschienenen Monographie nach einer Trennung zwischen idealistischem Pantheismus (praktisch identisch mit Panentheismus) und materialistischem Pantheismus (Gott und Welt sind gleich) zusammen: „Jedenfalls ist materialistischer Pantheismus – was mir für seine revolutionierende Wirkung wesentlich erscheint – immer die Aufhebung einer Stufe der religiösen Selbstentfremdung des Menschen . . . Er ist weiter immer Beseitigung des mystifizierten Verhältnisses des

⁷¹ Karl Mannheim, *Wissenssoziologie* (1964), S. 462.

⁷² Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland . . .* (wie Anm. 15), S. 601–676 und S. 741 ff. Zu den besonderen Entwicklungen in der DDR in Kürze Ulrike Petry, „Die Bewertung von ‚Pantheismus‘ in der materialistischen Geschichtsschreibung der DDR“ (Magisterarbeit Tübingen 1989).

⁷³ Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, in *Ges. Werke*, hrsg. Werner Schuffenhauer, IX (1982), 245; vgl. auch Gerd Haensch, „Ludwig Feuerbachs Beitrag zur Klärung des Begriffs ‚Pantheismus‘“, *Deutsche Zeitschr. f. Philosophie*, 27 (1979), 699–713.

Laien zum Priester . . . Der materialistische Pantheismus ist keine endgültige, direkte, offene Beseitigung der genannten Entfremdung, aber doch eine äußerst wesentliche Stufe dazu.“ Das hört sich fast so an, als sei der Pantheismus so etwas wie eine mindere Schwester des historischen und dialektischen Materialismus; doch dagegen verwahrt sich Wollgast: „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.“⁷⁴

10. Hartshorne und Toulmin

Zu den Autoren, die nach dem zweiten Weltkrieg das pantheistische Interpretationsmodell weiterzuführen suchten, gehört, an Alfred North Whitehead anknüpfend, vor allem Charles Hartshorne. Hartshorne versucht mit seinem Entwurf „Göttliche Relativität“⁷⁵ die klassischen Dilemmata von traditionellem Theismus wie Pantheismus zu überwinden: Er führt dies mit einem Entwurf einer göttlichen Personalität durch, die räumlich und zeitlich alle Einzeldinge umfasse so wie ein biologischer Organismus seine Zellen. Dieser Organismus überschreite alle Einzeldinge und beruhe zugleich auf ihnen. In Hartshorne's eigener Sprache ist sein Entwurf ein „*surrelativism*“, der sich jedoch vom traditionellen Pantheismus durch eine veränderte Akzentsetzung unterscheidet.⁷⁶

Ein weiterer bedeutsamer Autor, der auf unserem Problemfeld eine breite Tätigkeit entfaltet hat, ist der amerikanische Philosophie- und Wissenschaftshistoriker Stephen Toulmin. Er gehört zu der Gruppe von Autoren, die im Blick auf die aktuelle Lage von Natur- und Geisteswissenschaften eine „neue Natur-Theologie“ fordern. In sei-

⁷⁴ Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland . . .* (wie Anm. 15), S. 614, ebenso wie das vorangegangene Zitat.

⁷⁵ Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (1948; 2. Aufl. 1964); ders., *Anselm's Discovery* (1965); ders., *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (1964). Zur Interpretation zuletzt Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God* (1984). Kritische Analyse bei Willy Coolsaet, „Over het Pantheïsme van Hartshorne,“ *Tijdschrift voor Filosofie*, 39 (1977), 3–28; zum Verhältnis von Hartshorne's Pantheismus zum Theismus Robert A. Oakes, „Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?“ *Religious Studies*, 13 (1977), 167–173.

⁷⁶ Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (wie Anm. 75), S. 88 f.

nen diesem Ziel gewidmeten Entwürfen verbindet er Kosmologie im antiken Sinne mit einer Theologie der Natur.⁷⁷ Naturphilosophie und Ethik sollen durch dasselbe Erkenntnisinteresse miteinander verknüpft werden. Sein jüngster Entwurf (*The Return to Cosmology*) schließt sich sehr eng an James Gustafson's „Ethik aus einer theozentrischen Perspektive“⁷⁸ an und zeigt zugleich, in welchem Maße ein moderner Stoizismus auf ein aktuelles Interesse stoßen kann.⁷⁹

In die Reihe dieser Autoren ist wohl auch Paul Davies zu rechnen, Professor für theoretische Physik, der mit seinem Buch *Gott und die moderne Physik*⁸⁰ in aller Bescheidenheit, aber auch Deutlichkeit den Anspruch „der Physik“ anmeldet, über Gott reden zu dürfen: „Es mag seltsam erscheinen,“ beginnt er sein Buch, „aber meiner Auffassung nach bietet die Naturwissenschaft einen sichereren Weg zu Gott als die Religion.“⁸¹ Im Zentrum seines Anspruchs, des Anspruchs der Physik auf „Gott“, steht ein pantheistisches Modell – obwohl er diesen Begriff nicht gebraucht –, das er als „holistische Sichtweise“ bezeichnet: „In ähnlicher Weise wäre das gesamte physikalische Universum das Medium, durch das sich der Geist eines natürlichen Gottes ausdrückt. In diesem Zusammenhang ist Gott der höchste, möglicherweise mehrere Beschreibungsstufen oberhalb der des menschlichen Geistes anzusiedelnde holistische Begriff.“⁸²

11. Das holographische Paradigma und Ken Wilbers Auseinandersetzung mit dem Pantheismus

Anfang der 70er Jahre hatte David Bohm⁸³ im Anschluß an Arbeiten von Karl Pribram das holographische Schema, das Pribram zunächst zur Beschreibung von Hirnfunktionen und ihrer Komplexität benutzt hatte, auf das Verhältnis von Welt und Einzelercheinung übertragen. Hologramme sind ein besonderer Typ optischer Speicherung von

⁷⁷ Stephen Toulmin, „Nature and Nature's God,“ *The Journal of Religious Ethics*, 13 (1985), 37–52.

⁷⁸ James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective*, I (1981); II (1984).

⁷⁹ Stephen Toulmin, „Nature and Nature's God“ (wie Anm. 77), 49.

⁸⁰ Engl. unter dem Titel *God and New Physics* (dtsh. 1986). Paul Davies ist Professor für theoretische Physik in Newcastle/Großbritannien.

⁸¹ A.a.O., S. 15; vgl. auch S. 294.

⁸² A.a.O., S., 286.

⁸³ David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* (1980); ders., „Die implizite Ordnung,“ in *Andere Wirklichkeiten*, hrsg. Rainer Kakuska (1984), S. 65–87.

Wellenmustern, deren Charakteristikum es ist, daß jedes Teil eines Hologramms das ‚ganze Bild‘ in verdichteter Form enthält. Das bedeutet, auch wenn nur der Teil eines Bildes zugänglich ist, hat man trotzdem das ‚ganze‘ Bild. Dieser ‚einfache‘ physikalische Sachverhalt schien einer Gruppe von Physikern nun als Paradigma für Welt und Erkenntnis von Welt geeignet zu sein. Und zwar für einen Interpretationsansatz, der zuvor in religiösen, philosophischen oder mystischen Ansätzen im Verhältnis von Transzendenz und Immanenz und in der Dialektik von Teil und Ganzen⁸⁴ verhandelt worden war. In der Sprache von David Bohm, einer Zusammenfassung Ken Wilbers folgend: „Dem ‚entfalteten‘ (auch ‚expliziten‘ oder ‚explikaten‘) Bereich separater Dinge und Geschehnisse liegt – so Bohms Entwurf – ein ‚eingefalteter‘ (auch ‚impliziter‘ oder ‚implikater‘) Bereich ungeteilter Ganzheit zugrunde, und dieses eingefaltete Ganze ist gleichzeitig jedem entfalten Teil verfügbar. Anders ausgedrückt: Das physikalische Universum selbst scheint ein gigantisches Hologramm zu sein, bei dem jeder Teil im Ganzen und das Ganze in jedem seiner Teile ist.“⁸⁵

Die Sprache erscheint, bis in die Wortwahl hinein, seltsam vertraut: Es ist das Gedankengut und Vokabular der Naturphilosophie des beginnenden 19. Jahrhunderts, romantische Physik im Sinne eines Johann Wilhelm Ritter, für den physikalische Erkenntnis „sinnliche Religion“⁸⁶ war. Neu ist freilich das Paradigma und die Modellvorstellung: Kein soziomorphes Interpretationsschema von ‚Welt‘,⁸⁷ die Teile von Welt handeln wie Mitglieder einer Gesellschaft, kein technomorphes, die Welt etwa als Maschine oder Uhrwerk, im strengen Sinne auch kein biomorphes: die Welt als Organismus, als Lebewesen

⁸⁴ Es sei daran erinnert, daß „Holismus“ eine Prägung von Jan Christiaan Smuts ist (*Holism and Evolution*, 1. Aufl. 1926); Adolf Meyer-Abich hat in den 50er Jahren versucht, das Konzept weiterzuführen: Adolf Meyer-Abich, „Holismus – Ein Weg synthetischer Naturwissenschaften,“ in Franz Heske, Pascual Jordan, Adolf Meyer-Abich, *Organik* (1954), S. 135–172.

⁸⁵ David Bohm, Renée Weber, „Implizite und explizite Ordnung: zwei Aspekte des Universums,“ in *Das holographische Weltbild*, hrsg. Ken Wilber (2. Aufl. 1986), S. 48 ff.

⁸⁶ Vgl. etwa Johann Wilhelm Ritter, „Die Physik als Kunst“ (Zur Stiftungsfeier der Königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften am 28. März 1806), wiederabgedr. in: Johann Wilhelm Ritter, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers* (1810; Nachdruck 1984), S. 288–320.

⁸⁷ Eine Analyse dieser Modellvorstellungen hat vor allem Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958; Neuauflage 1972) vorgelegt; zum Rahmen dieses Ansatzes Kurt Lenk, hrsg., *Ideologie* (6. Aufl. 1971), S. 30 ff.

mit einer ‚Seele‘. Am ehesten entspricht die von Bohm propagierte Modellvorstellung noch dem alten Mikrokosmos-Makrokosmos-Modell,⁸⁸ welches ja ebenfalls das Verhältnis von Teil und Ganzem nach biomorphen Analogien interpretiert und das in der antiken Stoa,⁸⁹ dem heimlichen Quellgrund des Pantheismus in der europäischen Religionsgeschichte, seine entwickeltste Form gefunden hatte.

Auffallend ist auf den ersten Blick, daß Ken Wilber versucht, sich mit dem „holographischen Weltbild“ sowohl von einem „extremen Transzendentalismus“ wie einem Pantheismus abzusetzen.⁹⁰ Eine Ablehnung des Pantheismus scheint ihm geboten, „weil der Pantheismus ein Weg ist, über ‚die Gottheit‘ nachzudenken, ohne sich selbst wirklich zu transformieren. Ist Gott nur die Endsumme des empirischen Universums, dann braucht man nicht nach fundamentaler Erleuchtung zu streben, um Gott zu erkennen. . . .“ „Pantheismus ist der bevorzugte Gott der Empiristen“ ist die Summenformel für seine Ablehnung. Das Hologramm selber ist für Wilber zumindest „eine gute Metapher für Pantheismus“, zu ihm müsse aber, für ein perfektes holographisches Weltbild, die „eingefaltete Ordnung“ Bohms als der transzendente Aspekt des Absoluten hinzukommen.⁹¹ In der ausführlichen und verwickelten Diskussion, die sich daran anschließt, wird schließlich deutlich, daß das Ziel für die Propagierung des „holographischen Paradigmas“ nicht bloße Erkenntnis ist, sondern vor allem eine Transformation der Person. Sich bei dem Hologramm aufzuhalten, der zutreffenden „Metapher für Pantheismus“, hieße, mit den Worten von Watts „die Speisekarte zu essen anstatt der Mahlzeit . . .“⁹² Wilber schließt seinen Dialog mit der klassischen Verweisformel der traditionellen Mystik: „Wir sind zu sehr darauf aus, ein neues mentales Bild dessen zu schaffen, was in Wirklichkeit transmental ist. Doch der *einzig* Weg, das Transmentale wirklich zu kennen, ist, sich tatsächlich zu transformieren.“

⁸⁸ Dazu, unter dem Stichwort „Pantheismus“ abgehandelt, Geo Widengren, *Religionsphänomenologie* (1969), S. 103 ff.

⁸⁹ Zum Verhältnis von stoischer Physik und Theologie Heinrich und Marie Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff* (1956).

⁹⁰ „Das holographische Weltbild – das Paradigma des New Age?“ Ein Gespräch mit Ken Wilber, in *Das holographische Weltbild*, hrsg. Ken Wilber (wie Anm. 85), S. 253–305.

⁹¹ A.a.O., S. 256.

⁹² A.a.O., S. 305 („Watts selbst hätte gesagt . . .“).

12. Zusammenfassung

Vielleicht ist es nicht ganz richtig, mit Corti zu sagen, daß der „Pantheismus die heimliche, mystische Religion unserer Zeit“⁹³ sei, wohl aber, daß Pantheismus eine bevorzugte Religionsform von Wissenschaftlern ist – sofern sie sich im Rahmen ihrer Profession äußern. Auf den notorischen Pantheismus der Intellektuellen hatte schon Karl Mannheim⁹⁴ in den 30er Jahren hingewiesen. Da traditionellerweise in Europa die Entwicklung von Sinn über die Interpretation von Welt gewonnen wird, sind nach dem heutigen Wissenschaftsverständnis der interessierten Öffentlichkeit die Kernphysiker und die theoretischen Physiker, insofern sie den Aufbau der Welt zum Gegenstand haben, als Sinnproduzenten prädestiniert. Der Anspruch des theoretischen Physikers Paul Davies, die Naturwissenschaft biete einen sichereren Weg zu Gott als die Religion, steht in einer Tradition der europäischen Religionsgeschichte, die, mit den Vorsokratikern und ihrer „Theologie“ beginnend,⁹⁵ – über Spinozas *sive deus sive natura* – die Gegenstände der Naturforschung immer auch religiös interpretiert hat.

Die internen Anforderungen dieser Tradition sind durch die Schlagworte Einheit bzw. Einheitlichkeit, Antidualismus und das Fehlen (oder den Ausschluß) einer Mythologie charakterisiert. Die Homogenisierung auch des religiösen Feldes ist wohl eine dogmatische Übertragung einer Intellektuellenreligiosität, die jene Forderungen einer Symbolökonomie in den Wissenschaften, ‚immer mehr durch immer weniger zu erklären‘, auch auf das religiöse Weltbild überträgt. Wenn diese Anforderungen auch für das Verhältnis von religiösem und wissenschaftlichem Weltbild gelten soll, ergibt sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Postulat einer Konvergenz von Substanz und Ordnung, von Elementen und Struktur, von Welt und Gott. Nachdem die mittelalterliche Bestimmung der Relation Gott-Welt als *analogia* aufgegeben worden war, wird die Frage nach der Einheit der Welt ein Teil der Prozesse des Frühationalismus.⁹⁶ Eine philosophische,

⁹³ Wie oben. Anm. 68.

⁹⁴ Karl Mannheim, *Wissenssoziologie* (wie Anm. 71), S. 150 ff.

⁹⁵ Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1953).

⁹⁶ Vgl. Hampus Lyttkens, *The Analogy Between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino* (1952); zum Gesamtmuster Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (1977), S. 42 f.

neuplatonisch gefärbte Mystik und die stoische All-Einheitslehre gehen eine neue Allianz ein und werden konstitutiver Teil der Aufklärung. Den in diesen Diskursen tradierten „Anti-Dualismus“ hat Sigrid Hunke mit einem gewissen Recht – und einem eingestandenem missionarischen Interesse – als „Europas eigene Religion“⁹⁷ bezeichnet.

⁹⁷ Sigrid Hunke, *Europas eigene Religion* (1981).