

**Burkhard Gladigow**

## **Pantheismus als "Religion" von Naturwissenschaftlern**

Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke  
den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza!  
(F. Schleiermacher)

### 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 programmatischer Weise kritisch gestaltet wird. In der Rezeption vor allem der Spätaufklärung durch ein breites Publikum<sup>1</sup> entwickelt sich jene Schärfe, die Religion und Naturwissenschaft 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 Expe-

---

1) Dazu H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science 1300 - 1800*, (1949), New York 1965.

rimentalwissenschaften<sup>2</sup> ist erst in letzter Zeit gewürdigt worden; während umgekehrt die unmittelbaren Auswirkungen der Reformation auf eine "Profanierung der Natur" wahrscheinlich überschätzt wurden.<sup>3</sup> Zu den religionskritischen Implikationen der französischen Aufklärung gehört es, daß Naturwissenschaft zur Gegeninstanz von Religion gemacht wird<sup>4</sup>, 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<sup>5</sup>, eine Bewegung, die nun neuplatonische, 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 1822 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

- 
- 2) Dazu gut U. KROLZIK, "Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluß auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert", in: *Medizinhistorisches Journal*, 15, 1980, S. 90 - 102.
  - 3) So etwa bei W. KAMLAH, *Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität*, Wuppertal 1948.
  - 4) Allgemein hierzu F. TENBRUCK, "Wissenschaft und Religion", in: J. WÖSSNER (Hrsg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, S. 217 - 244; zu Einzelfragen U. KROLZIK, *Säkularisierung der Natur: Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen 1986. 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. E. LUCAS, *Vom Scheitern der deutschen Arbeiterbewegung*, Basel / Frankfurt 1983, S. 71 - 88 ("Wissenschaft als gesetzmäßiger Fortschritt. Wissenschaft als Gegenkonzept zur Religion").
  - 5) Vgl. G. KAMPHAUSEN / TH. SCHNELLE, "Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung", in: *Report Wissenschaftsforschung*, 14, Bielefeld 1979; H. SCHIPPERGES, *Weltbild und Wissenschaft*, Hildesheim 1976, S. 7 - 25; H. DEGEN, "Die Entwicklung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte in der Spätromantik bis zur Münchener Versammlung 1827", in: *Naturwissenschaftliche Umschau*, 9, 1956, S. 185 - 193.

der Naturwissenschaften<sup>6</sup>: "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 in eine Gegeninstanz gegen die Religion" (F. Tenbruck).<sup>7</sup> 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 "Materialismustreit" in der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte von 1854<sup>8</sup>, an dem sich Vogt, Moleschott, Wagner, Ludwig 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<sup>9</sup>, 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 Mystik<sup>10</sup> aufgehoben sehen.

- 6) Zu Carus' Wissenschaftskonzeption G. NITSCHKE, "Romantische Physik", in: B. GLADIGOW (HRSG.), *Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen*, Tübingen 1989 (im Druck).
- 7) F. TENBRUCK, *Wissenschaft und Religion*, a. a. O., S. 233. Zu Konsequenzen und Perspektiven A. GRABNER-HAIDNER, "Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt", in: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 132, 1984, S. 383 - 391.
- 8) Zum Gesamtrahmen R. KUSCHEL, *Antimaterialistische Medizin und ihr Verhältnis zur Religion im 19. Jahrhundert*, Diss. med. Kiel 1979, S. 20 ff.
- 9) Hierzu unter umfassender Aufarbeitung der pantheistisch-monistischen Perspektive W. GEBHARD, "Der Zusammenhang der Dinge: Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts", in: *Hermæa*, 47, Tübingen 1984; vgl. auch die Beiträge in D. HENRICH (HRSG.), "All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West", in: *Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung*, 14, 1985.
- 10) Vgl. etwa E. CHARON, *Der Geist der Materie*, Frankfurt 1982; dazu B. GLADIGOW, "Wir gläubigen Physiker": Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen", in: H. ZINSER (HRSG.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, S. 329 ff.; zum allgemeineren Hintergrund H.-P. DÜRR (HRSG.), *Physik und Transzendenz*, Bern 1986.

## 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 Materialismustreit und Vitalismus-Diskussion, die Forderungen des Biologen Haeckel nach einer "Natur-Religion"<sup>11</sup> 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 und Religionsgeschichte während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts holistische, monistische oder hylozoistische Interpretationen eine neue Aktualität. Die Vorsokratiker werden unter der Perspektive einer vordualistischen Epoche der europäischen Geistesgeschichte von Friedrich Nietzsche "entdeckt"<sup>12</sup> 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"<sup>13</sup> 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 Pantheismus.<sup>14</sup> Die Orientierung dieses Begriffs an Mustern der europäischen Religionsgeschichte und sein Potential zur Begrenzung von

---

11) In der Vorrede zur "Natürlichen Schöpfungsgeschichte" (1868) VIII, oder in der "Generellen Morphologie" 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 N. HOLT, "Haeckel's Monistic Religion", in: *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, S. 265 - 280.

12) Vgl. T. BORSCHKE, "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker", in: J. SIMON (HRSG.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, 1, 1985, S. 62 - 87.

13) F. NIETZSCHE, *Schlechta* III 861; das zweite Zitat III 560.

14) Überblick über die Deutungsmuster bei W. DILTHEY, "Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation", in: *Gesammelte Schriften*, 2, Leipzig/Berlin 1914, S. 246 ff. und 312 ff.

Konflikten zwischen etablierten Religionen und naturwissenschaftlichem Fortschritt sollen der Gegenstand meiner folgenden Überlegungen sein. Pantheismus - und Naturmystik als parallele Erkenntnisform<sup>15</sup> - ist wohl der Religionsbegriff und wiederentdeckte "Religionstyp", der 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<sup>16</sup>, "von der Vernunft, die sich mit der erfahrbaren Welt offenbart, bildet meinen Gottesbegriff; man kann ihn also in der üblichen Ausdrucksweise als pantheistisch (Spinoza) bezeichnen."

### 3. (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, seit 1705 in verschiedenen Schriften<sup>17</sup> einen stoischen und spinozistischen Pantheismus wiederaufgriff und propagierte.

Das 18. Jahrhundert zeigt eine lebhafte Auseinandersetzung über dieses Konzept, die schließlich in dem sogenannten, um Lessing entbrannten "Pantheismus-Streit"<sup>17</sup> der Jahre 1785 und folgende mündete, an dem vor allem Jacobi und Mendelssohn beteiligt waren. Der Kontext dieser Auseinandersetzung ist sehr deutlich durch die Diskrepanzen zwischen den sich etablierenden Naturwissenschaften und einem 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 Gebil-

---

15) Einen guten Überblick bieten die Beiträge bei A. FAIVRE / R. C. ZIMMERMANN (HRSG.), *Epochen der Naturmystik*, Berlin 1979. Das komplementäre Verhältnis von Pantheismus und Mystik betont J. KLEIN, *RGG*, 5 (1961), 3. Aufl., Sp. 39, s. v. *Pantheismus*.

16) Wiederabgedruckt in: A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, Frankfurt 1980, S. 18; zur Interpretation B. GLADIGOW, "Wir gläubigen Physiker", a. a. O., S. 323 ff.

17) F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785, 2. Aufl. 1789. Zum Diskussionsmaterial H. SCHOLZ (HRSG.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916.

deten unter ihren Verächtern", 1799 zunächst anonym veröffentlicht<sup>18</sup>, 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<sup>19</sup>, Religion zunächst einmal der 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.<sup>20</sup> An Schleiermacher, dem man sehr bald pantheistische Tendenzen vorwarf<sup>21</sup>, anschließend, 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."<sup>22</sup> "Das Gefühl vom Sein alles Endlichen im Unendlichen"<sup>23</sup> 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

- 
- 18) Vgl. G. ZUMPE, *Die Gottesanschauung Schleiermachers und die Pantheismusfrage*, Berlin 1942; zum "Pantheismusvorwurf" gegenüber Schleiermacher P. SEIFERT, "Zur Theologie des jungen Schleiermacher", in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1, 1959, S. 184 - 289 mit weiterer Literatur.
- 19) Dazu W. SCHULTZ, "Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 53, 1956, S. 75 - 103 und vor allem J. ROHLS, "'Sinn und Geschmack fürs Unendliche' - Aspekte romantischer Kunstreligion", in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27, 1985, S. 1 - 24. Der relevante Kontext des letzten Zitats (*Reden über die Religion*, 1799, 52 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?".
- 20) *Reden über die Religion*, 1799, S. 165 f.
- 21) Der Oberkonsistorialrat F. S. G. Sack gehört zu den frühesten Kritikern, zur Literatur siehe P. SEIFERT, a. a. O. In den auf die erste folgenden Auflagen sind die "pantheistischen" Formulierungen z. T. abgeschwächt worden.
- 22) J. F. FRIES, *Wissen, Glaube und Ahndung*, (1805), *Sämtliche Schriften*, Bd. 3, Aalen 1968, S. 235.
- 23) M. W. DE WETTE, *Theodor oder des Zweiflers Weihe*, Berlin, 2. Aufl. 1928; vgl. dazu R. OTTO, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen 1921, S. 151.

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,<sup>24</sup> "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".

#### 4. Schleiermacher, Dilthey und Spranger

Ansätze zu diesem das Göttliche in der Welt ansiedelnden Grundmuster sind bereits bei Schleiermacher zu erkennen, etwa in der geradezu 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 [das Universum B. G.] so anschaut als Eins und Alles, auch ohne die Idee eines Gottes, mehr Religion haben, als der gebildetste Polytheist? Sollte nicht Spinoza ebensoweit 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."<sup>25</sup> Beide zuletzt vorgetragene Zitate lassen sich, zusammengenommen, unschwer als eine spezifische Form des Pantheismus bezeichnen, als einen "Gefühls-Pantheismus"; "innerweltliche Stimmungsreligion" hat Eduard Spranger<sup>26</sup> den Pantheismus des frühen Schleiermacher genannt.

Es bedürfte weiterreichender Analysen, um zu zeigen, aus welchen inneren Gründen Wilhelm Dilthey, der Biograph Schleiermachers und Theoretiker der Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften, dem Pantheismus eine

---

24) L. TIECK, *Franz Sternbalds Wanderungen*, Stuttgart 1966, S. 252.

25) *Reden über die Religion*, 1799, S. 128 f.; auf den Gegensatz von Personalismus und Pantheismus geht Schleiermacher ausführlich S. 255 ff. ein. E. SPRANGER, *Weltfrömmigkeit*, Leipzig 1941, S. 12, schlägt in diesem Zusammenhang vor, bei Schleiermacher statt von "Pantheismus" von einer "Pan-Religiosität" zu sprechen.

26) E. SPRANGER, *Weltfrömmigkeit*, S. 13.

so große Aufmerksamkeit geschenkt hat. Aus Diltheys Feder 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."<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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 auftun." 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<sup>29</sup>: "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..." Ein hervorragendes Beispiel für die Weltfrommen, die "es gewagt haben, nach dem Weltganzen zu fragen", ist für Spranger vor allen anderen Hegel.

## 5. Religionswissenschaft und der Pantheismus

Die Religionswissenschaft als Disziplin hat sich mit dem Thema "Pantheismus" nicht wirklich systematisch und nur zögerlich beschäftigt. Bei Widengren etwa, der immerhin dem Pantheismus in seiner "Religionsphänomenologie" einen eigenen Abschnitt widmet, erscheint der Pantheismus in der Konse-

27) W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Leipzig 1914, S. 246 - 311 und 312 - 415.

28) Gute Analysen bei G. ABEL, *Stoizismus und Frühe Neuzeit*, Berlin 1978, zu Lipsius S. 67 - 113; aus der Sicht der DDR-Forschung S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550 - 1650*, Berlin 1988, S. 744 ff.

29) Beide Zitate E. SPRANGER, *Weltfrömmigkeit*, S. 21.



quenz seiner Hochgottlehre<sup>30</sup>, wird also unter die ursprünglichen religiösen Vorstellungskomplexe gerechnet. Aus einem frühen Pantheismus können sich nach Widengren gegebenenfalls polytheistische Bildungen sekundär entwickeln<sup>31</sup>; die Darstellung des Pantheismus bleibt bei ihm also auf eine Variante der Mikrokosmos-Makrokosmos-Spekulation beschränkt. Ugo Bianchis Einwand<sup>32</sup> besteht hier sicher zu Recht, daß man von Pantheismus sinnvollerweise erst im Rahmen hochkultureller Formationen reden könne, d. h. wenn der theistische Religionstyp bereits voll ausgebildet ist.

Es ist nicht zu übersehen, welche Schwierigkeiten eine Religionswissenschaft, die zugleich immer über "wahre" und "falsche" Religion urteilt<sup>33</sup>, mit dem Religionstyp "Pantheismus" hat. Lanczkowski etwa stellt in seiner "Einführung in die Religionswissenschaft" unvermittelt Weltfrömmigkeit und Magie auf dieselbe Seite: beide seien nicht "Religion". Nach einer summarischen Aufzählung von "Kraftübertragungen" heißt es bei ihm<sup>34</sup>: "Die Inkommensurabilität derartiger Erscheinungen mit religiösen Fakten hat Friedrich Heiler sehr deutlich herausgestellt<sup>35</sup>: 'Magie ist profan, ein Stück Macht, eine souveräne Beherrschung der zauberhaften Kräfte .... Der Magier steht über dem machthaltigen Objekt, der religiöse Mensch unter ihm.'" Und dann heißt es bei Lanczkowski weiter: "Durch ihre absolute Diesseitsverbundenheit ist auch die neuzeitliche Erscheinung der Weltfrömmigkeit, die Eduard Spranger analysiert hat<sup>36</sup>, von jeder Religion unterschieden. Bei ihr handelt es sich um absolute Immanentsierung und einseitig anthropozentrische Auffassung der Religion und damit um den Versuch, dem Profanen den Wert des Sakralen zu verleihen." Hier tritt, wie so häufig in der Religionswissenschaft, ein traditionelles theologisches Urteil im Gewande einer religionswissenschaftlichen Erkenntnis auf.

30) G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, S. 93 - 113 ("Der Gottesglaube: Pantheismus, Polytheismus, Monotheismus").

31) Vgl. etwa WIDENGREN, a. a. O., S. 113, "Aus der pantheistischen Gestaltung des Hochgottglaubens geht oft die polytheistische Entwicklung hervor. (Anm. Widengren: Eine polytheistische Entwicklung geht auch oft aus einer rein monotheistischen oder jedenfalls nicht-pantheistischen Gestaltung des Hochgottglaubens hervor...)".

32) U. BIANCHI, *Probleme der Religionsgeschichte*, Göttingen 1964, S. 66; in gleichem Sinne bereits K. GOLDAMMER, *Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960, S. 106.

33) Zum wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen B. GLADIGOW, "Religionsgeschichte des Gegenstandes - Gegenstände der Religionsgeschichte", in: H. ZINSER (HRSG.), *Religionswissenschaft*, Berlin 1988, S. 6 - 37.

34) *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, S. 27; eine ablehnende Stellungnahme zu "Weltfrömmigkeit" auch auf S. 75.

35) (Anm. Lanczkowski) FRIEDRICH HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, S. 27.

36) (Anm. Lanczkowski) EDUARD SPRANGER, *Weltfrömmigkeit*, Leipzig 1941.

## 6. Verbreitung und Kritik

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 theologisch 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?"<sup>37</sup> 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".<sup>38</sup> Insgesamt häufen sich Schriften "Wider den Pantheismus"<sup>39</sup> in dieser Zeit.

Insbesondere die kritischen 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<sup>40</sup>: "Ein weltfrommer Gefühlspantheismus hat [...] das deutsche Geistesleben weithin und zugleich als Ersatz für entschieden christliche Religiosität bestimmt;" etwas früher wird dieser Mangel 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:

37) In: *Deutsch-evangelische Monatsblätter*, 2, 1911, S. 257 - 262.

38) A. a. O., S. 262.

39) So etwa R. SCHWELLENBACH, "Wider den Pantheismus", in: *Preußische Jahrbücher*, 148, 1912, S. 306 - 315; W. BEHREND, "Wider den Pantheismus", in: *Protestantische Monatshefte*, 1910, S. 425 ff.; A. KOWALEWSKI, "Zur Kritik des Pantheismus", in: *Religion und Geisteskultur*, 1, 1907, S. 61 - 69; M. LOESCHE, "Gegen den Pantheismus", in: *Neues sächsisches Kirchenblatt*, 26, 1926, S. 157 ff. In unspezifischer Polemik spricht ST. PFÜRTNER, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, 1963, S. 29, von einer "vulgären Breitenwirkung" des Pantheismus. - Gute Darstellung der differierenden Positionen eines christlichen Theismus und eines statischen oder dynamischen Pantheismus bei T. BARTH OFM, "Pantheismus und menschliche Personalität", in: *Wissenschaft und Weisheit*, 30, 1967, S. 14 - 29.

40) J. KLEIN, RGG, Bd. 5, 1961, Sp. 41.

"Er (sc. der Pantheismus) bildet so etwas wie die heimliche, mystische Religion unserer Zeit."<sup>41</sup>

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. 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'.<sup>42</sup>

Der andere Autor, der in diesem Zusammenhang regelmäßig erscheint, ist Max Planck. Seine persönlichen Bekenntnisse sind zum Teil widersprüchlich und haben unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg und nach seinem Tod zu einer öffentlichen Kontroverse mit dem Thema "War Planck religiös?" geführt.<sup>43</sup> In seiner letzten Stellungnahme zu diesem Thema, 1947 in einem Brief an F. Herneck, distanziert sich Planck zwar ausdrücklich von einer persönlichen Gottesvorstellung, nimmt aber zugleich das Prädikat 'religiös' für sich in Anspruch: "Obwohl von Jugend an tief religiös gestimmt, glaube ich nicht an einen persönlichen Gott, geschweige denn an einen christlichen Gott."<sup>44</sup>

## 7. 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",

---

41) W. R. CORTI, "Der Mensch als Organ Gottes: Studien zum dynamischen Pantheismus", in: *Eranos - Jahrbuch*, 28, 1959, S. 404.

42) Vgl. etwa K. WILBER (HRSG.), *Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists*, Boulder 1984; H.-P. DÜRR (HRSG.), *Physik und Transzendenz*, Bern 1986.

43) F. HERNECK, "Ein Brief Max Plancks über sein Verhältnis zum Gottesglauben", in: *Forschungen und Fortschritte*, 32, 1952, S. 364 - 366; H. VOGEL, "War Max Planck religiös? Oder: Welches sind die Kriterien echter Religiosität?", in: O. KLOHR (HRSG.), *Moderne Naturwissenschaft und Atheismus*, Berlin 1964, S. 268 - 281.

44) Wiedergegeben bei F. HERNECK, "Ein Brief Max Plancks über sein Verhältnis zum Gottesglauben", in: *Forschungen und Fortschritte*, 32, 1952, S. 364 - 366.

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<sup>45</sup>, 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<sup>46</sup>, 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.

Die Art und Weise, in der etwa Hermann von Helmholtz von der DDR-Wissenschaftsgeschichte in diesem Sinne eingeordnet wird, ist als Beispiel für die Tendenzen einer bestimmten Richtung von Autoren charakteristisch. Helmholtz, von Lenin hochgelobt, konnte weder einfach dem dialektischen Materialismus zugeschlagen werden noch auch einem mechanischen Materialismus. So ordnen ihn Herbert Hörz und Siegfried Wollgast<sup>47</sup>, mit etwas interpretatorischer Mühe einer pantheistischen Weltauffassung zu<sup>48</sup>, die sich vor allem in seinen beiden Vorträgen zu Goethe ausdrücke.

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 Theologie" in Feuerbachs<sup>49</sup> Formulierung. Siegfried Wollgast 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 Men-

45) K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, Neuwied 1964, S. 462.

46) G. ABEL, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin/New York 1978; S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550 - 1650*, Berlin 1988, S. 601 - 676, 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.

47) H. HÖRZ / S. WOLLGAST, "Zu den philosophischen Auffassungen von Helmholtz", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 19, 1971, S. 40 - 65. Den Hinweis auf Helmholtz verdanke ich Ulrike Petry.

48) A. a. O., S. 50.

49) L. FEUERBACH, "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie", *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. v. W. SCHUFFENHAUER, Berlin 1982, S. 245; vgl. auch G. HAENSCH, "Ludwig Feuerbachs Beitrag zur Klärung des Begriffs 'Pantheismus'", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27, 1979, S. 699 - 713.

schen [...] Er ist weiter immer Beseitigung des mystifizierten Verhältnisses des 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."<sup>50</sup>

## 8. 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 "Göttlicher Relativität"<sup>51</sup> 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 Hartshornes eigener Sprache ist sein Entwurf ein "surrelativism", der sich jedoch vom traditionellen Pantheismus durch eine veränderte Akzentsetzung unterscheidet.<sup>52</sup>

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 Naturwissenschaften und religiösen Anforderungen eine "neue Natur-Theologie" fordern. Dabei verbindet er

---

50) S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland...*, S. 614.

51) CH. HARTSHORNE, *The Divine Relativity*, (1949), 2. Aufl. New Haven 1964; DERS., *Anselm's Discovery*, La Salle 1965; DERS., *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984. Zur Interpretation zuletzt D. W. VINEY, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany 1984. Kritische Analyse bei W. COOLSAET, "Over het Pantheïsme van Hartshorne", in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 39, 1977, S. 3 - 28; zum Verhältnis von Hartshornes Pantheismus zum Theismus, R. A. OAKES, "Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?", in: *Religious Studies*, 13, 1977, S. 167 - 173.

52) CH. HARTSHORNE, *Divine Relativity*, a. a. O., S. 88 f.

zwingend Kosmologie im antiken Sinne mit einer Theologie der Natur<sup>53</sup>: Naturphilosophie und Ethik sollen durch dasselbe Erkenntnisinteresse miteinander verknüpft werden. Sein jüngster Entwurf ("Return to Cosmology") schließt sich sehr eng an James Gustafsons "Ethik aus einer theozentrischen Perspektive"<sup>54</sup> an und zeigt zugleich, in welchem Maße ein moderner Stoizismus auf ein aktuelles Interesse stoßen kann.<sup>55</sup>

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"<sup>56</sup> in aller Bescheidenheit, aber auch Deutlichkeit, den Anspruch "der Physik" anmeldet, über Gott reden zu dürfen: "Es mag seltsam erscheinen", beginnt er sein Buch<sup>57</sup>, "aber meiner Auffassung nach bietet die Naturwissenschaft einen sichereren Weg zu Gott als die Religion." 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<sup>58</sup>: "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."

## 9. Das holographische Paradigma

Anfang der 70er Jahre hatte David Bohm<sup>59</sup> 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 Wellenmustern, deren Charakteristikum es ist, daß jedes Teil eines Hologramms das "ganze Bild" in verdichteter Form

53) ST. TOULMIN, "Nature and Nature's God", in: *The Journal of Religious Ethics*, 13, 1985, S. 37 - 52.

54) J. M. GUSTAFSON, *Ethics from a Theocentric Perspective*, Vol. 1, Chicago 1981; vol. 2, Chicago 1984.

55) ST. TOULMIN, *Nature and Nature's God*, a. a. O., S. 49.

56) Engl. unter dem Titel *God and New Physics*; dt. München 1986. Paul Davies ist Professor für theoretische Physik in Newcastle / Großbritannien.

57) A. a. O., S. 15; vgl. auch S. 294.

58) A. a. O., S. 286.

59) D. BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*, London 1980; DERS., "Die implizite Ordnung", in: R. KAKUSKA (HRSG.), *Andere Wirklichkeiten*, München 1984, S. 65 - 87.

enthält. Das bedeutet, auch wenn einem 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 Ganzem<sup>60</sup> verhandelt worden war. In der Sprache von David Bohm, einer Zusammenfassung Ken Wilbers folgend<sup>61</sup>: 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.

Die Sprache erscheint einem, 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"<sup>62</sup> war. Neu ist freilich das Paradigma und die Modellvorstellung: Kein soziomorphes Interpretationsschema von "Welt"<sup>63</sup>, 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 mit einer "Seele". Am ehesten entspricht die von Bohm propagierte Modellvorstellung noch dem alten Mikrokosmos-Makrokosmos-Modell<sup>64</sup>, welches ja ebenfalls das Verhältnis von Teil und Ganzem nach bio-

---

60) Es sei daran erinnert, daß "Holismus" ein Prägung von J. C. SMUTS ist (*Holism and Evolution*, 1. Aufl. 1926); A. MEYER-ABICH hat in den 50er Jahren versucht, das Konzept weiterzuführen: "Holismus - Ein Weg synthetischer Naturwissenschaften", in: F. HESKE / P. JORDAN / A. MEYER-ABICH, *Organik*, Berlin 1954, S. 135 - 172.

61) D. BOHM / R. WEBER, "Implizite und explizite Ordnung: Zwei Aspekte des Universums", in: K. WILBER (HRSG.), *Das holographische Weltbild*, 2. Aufl. Bern 1986, S. 48 ff.

62) Vgl. etwa J. W. RITTER, "Die Physik als Kunst", (Zur Stiftungsfeier der Königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften am 28. März 1806), wiederabgedruckt in: J. W. RITTER, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, (1810), Hanau 1984, S. 288 - 320.

63) Eine Analyse dieser Modellvorstellungen hat vor allem E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, (1958), München 1972 vorgelegt; zum Rahmen dieses Ansatzes K. LENK (HRSG.), *Ideologie*, 6. Aufl. Neuwied 1971.

64) Dazu, unter dem Stichwort "Pantheismus" abgehandelt, G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, S. 103 ff.

morphen Analogien interpretierte, und das in der antiken Stoa<sup>65</sup>, dem heimlichen Quellgrund des Pantheismus in der europäischen Religionsgeschichte, seine entwickeltste Form gefunden hatte.

## 10. Ken Wilbers Auseinandersetzung mit dem Pantheismus

Auffallend ist auf den ersten Blick, daß Ken Wilber versucht, sich mit dem "holographischen Weltbild" sowohl von einem "extremen Transzendentalismus" wie einem Pantheismus abzusetzen.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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<sup>68</sup>, "die Speisekarte zu essen anstatt der Mahlzeit". 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 einzige Weg, das Transmentale wirklich zu kennen, ist, sich tatsächlich zu transformieren."

---

65) Zum Verhältnis von stoischer Physik und Theologie H. UND M. SIMON, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlin 1956.

66) Das holographische Weltbild - das Paradigma des New Age? Ein Gespräch mit Ken Wilber", in: K. WILBER (HRSG.), *Das holographische Weltbild*, Bern 1986, S. 253 - 305.

67) A. a. O., S. 256.

68) A. a. O., S. 305 ("Watts selbst hätte gesagt...").



## 11. Zusammenfassung

Vielleicht ist es nicht ganz richtig, mit Corti<sup>69</sup> zu sagen, daß der "Pantheismus die heimliche, mystische Religion unserer Zeit" sei, wohl aber, daß Pantheismus die bevorzugte Religionsform von Wissenschaftlern ist, - sofern sie sich im Rahmen ihrer Profession äußern. Auf den notorischen Pantheismus der Intellektuellen hatte schon Karl Mannheim<sup>70</sup> 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<sup>71</sup> - 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 sollen, 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 Frühmodernismus.<sup>72</sup> Eine philosophische, 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

---

69) Wie oben. Siehe Anm. 42.

70) K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, a. a. O., S. 150 ff.

71) W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.

72) Vgl. H. LYTTKENS, *The Analogy Between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952; zum Gesamtmuster N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, S. 42 f.

einem eingestandenem missionarischen Interesse - als "Europas eigene Religion"<sup>73</sup> bezeichnet.

Gehlens Dictum, Gott und die Maschine hätten die archaische Zeit überlebt und begegneten sich nun, in der Gegenwart, allein<sup>74</sup>, 1956 in "Urmensch und Spätkultur" vorgetragen, trifft wohl für die Schicht der Intellektuellen nicht mehr den kritischen Punkt. Die Verwendung von Pantheismus und seiner Parallelbegriffe verfolgt als vorrangige Strategie, das Dilemma monistischer Entwürfe, die in der Gefahr stehen, in einen rationalistischen Empirismus einzumünden, und das theistische Konzepte, möglicherweise in einer irrationalen Offenbarungstheologie aufzugehen, zu vermeiden. Sie ziehen ihr Potential aus einer Verbindung von rationaler Gesamtdeutung der Welt mit einer emotionalen Rückbindung.<sup>75</sup>

---

73) S. HUNKE, *Europas eigene Religion*, Bergisch-Gladbach 1981.

74) A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, 2. Aufl. Frankfurt 1964, S. 254.

75) Zur emotionalen Leistung M. SCHNEIDER, "Zur Frage der emotionalen Leistungsfähigkeit pantheistischer Vorstellungen", in: *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 20, 1922, S. 234 - 247. Die Zukunftsperspektiven eines Pantheismus betont W. R. CORTI, a. a. O. (Anm. 42), S. 405.

## Literatur

- ABEL, G. *Stoizismus und Frühe Neuzeit*. Berlin 1978.
- BEHREND, W. "Wider den Pantheismus". In: *Protestantische Monatshefte*. 1919, S. 425 ff.
- BARTH, TH. "Pantheismus und menschliche Personalität". In: *Wissenschaft und Weisheit*, 30, 1967, S. 14 - 29.
- BIANCHI, U. *Probleme der Religionsgeschichte*. Göttingen 1964.
- BOHM, D. "Die implizite Ordnung". In: KAKUSKA, R. (HRSG.). *Andere Wirklichkeiten*. München 1984, S. 65 - 87.
- DERS. *Wholeness and the Implicate Order*. London 1980.
- BOHM, D. / WEBER, R. "Implizite und explizite Ordnung: Zwei Aspekte des Universums". In: WILBER, K. *Das holographische Weltbild*. Bern 1986, S. 48 ff.
- BORSCHKE, T. "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker". In: SIMON, J. (HRSG.). *Nietzsche und die philosophische Tradition*, 1, 1985, S. 62 - 87.
- BUTTERFIELD, H. *The Origins of Modern Science 1300 - 1800*. New York (1949) 1965.
- CHARON, E. *Der Geist der Materie*. Frankfurt 1982.
- COOLSAET, W. "Over het Panentheisme van Hartshorne". In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 39, 1977, S. 3 - 28.
- CORTI, W. R. "Der Mensch als Organ Gottes: Studien zum dynamischen Pantheismus". In: *Eranos Jahrbuch*, 28, 1959, S. 377 - 405.
- DAVIES, P. *God and New Physics. Dt., Gott und die moderne Physik*. München 1986.
- DEGEN, H. "Die Entwicklung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte in der Spätromantik bis zur Münchener Versammlung 1827". In: *Naturwissenschaftliche Umschau*, 9, 1956, S. 185 - 193.
- DILTHEY, W. "Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation". *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. Leipzig/Berlin 1914.
- DÜRR, H.-P. *Physik und Transzendenz*. Bern 1986.
- EINSTEIN, A. *Mein Weltbild*. Frankfurt 1980.
- FAIVRE, A. / ZIMMERMANN, R. C. (HRSG.). *Epochen der Naturmystik*. Berlin 1979.
- FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. Gesammelte Werke*, Bd. 9. Berlin 1982.
- GEBHARD, W. "Der Zusammenhang der Dinge: Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts". In: *Hermaea*, 47. Tübingen 1984.
- GEHLEN, A. *Urmensch und Spätkultur*. 2. Aufl. Frankfurt 1964.
- GLADIGOW, B. (HRSG.). *Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen*. Tübingen 1989 (im Druck).
- DERS. "Wir gläubigen Physiker": Zur Religionsgeschichte *physikalischer Entwicklungen*". In: ZINSER, H. (HRSG.). *Der Untergang von Religionen*. Berlin 1986, S. 321 - 336.
- GOLDAMMER, K. *Formenwelt des Religiösen*. Stuttgart 1960.
- GRABNER-HAIDNER, A. "Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt". In: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 132, 1984, S. 383 - 391.

- GUSTAFSON, J. M. *Ethics from a Theocentric Perspective*, 1. Chicago 1981, 2. Aufl. 1984.
- HAENSCH, G. "Ludwig Feuerbachs Beitrag zur Klärung des Begriffs 'Pantheismus'". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27, 1979, S. 699 - 713.
- HARTSHORNE, CH. *The Divine Relativity*. (1949), 2. Aufl., New Haven 1964.
- DERS. *Anselm's Discovery*. La Salle 1965.
- DERS. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany 1984.
- HEILER, F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961.
- HENRICH, D. (HRSG.). "All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West". In: *Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung*, 14, 1985.
- HERNECK, F. "Ein Brief Max Plancks über sein Verhältnis zum Gottesglauben". In: *Forschungen und Fortschritte*, 32, 1952, S. 364 - 366.
- HOLT, N. "Haeckel's Monistic Religion". In: *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, S. 265 - 280.
- HÖRZ, H. / WOLLGAST, S. "Zu den philosophischen Auffassungen von Helmholtz". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 19, 1971, S. 40 - 65.
- HUNKE, S. *Europas eigene Religion*. Bergisch-Gladbach 1981.
- JAEGER, W. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart 1953.
- KAMLAH, W. *Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität*. Wuppertal 1948.
- KAMPHAUSEN, G. / SCIINELLE, TH. "Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung". In: *Report Wissenschaftsforschung*, 14, Bielefeld 1979.
- KLEIN, J. *RGG*, 5 (1961), 3. Aufl., s. v. *Pantheismus*.
- KOWALEWSKI, A. "Zur Kritik des Pantheismus". In: *Religion und Geisteskultur*, 1, 1907, S. 61 - 69.
- KROLZIK, U. *Säkularisierung der Natur: Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*. Neukirchen 1986.
- DERS. "Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluß auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert". In: *Medizinhistorisches Journal*, 15, 1980, S. 90 - 102.
- KUSCHEL, R. *Antimaterialistische Medizin und ihr Verhältnis zur Religion im 19. Jahrhundert*. Diss. med. Kiel 1979.
- LANCZKOWSKI, G. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt 1980.
- LENK, H. *Ideologie*. 6. Aufl., Neuwied 1971.
- LOESCHE, M. "Gegen den Pantheismus". In: *Neues sächsisches Kirchenblatt*, 26, 1926, S. 157 ff.
- LUCAS, E. *Vom Scheitern der deutschen Arbeiterbewegung*. Basel 1983.
- LUHMAN, N. *Funktion der Religion*. Frankfurt 1977.
- LYTTKENS, H. *The Analogy Between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*. Uppsala 1952.
- MANNHEIM, K. *Wissenssoziologie*. Neuwied 1964.
- MEYER-ABICH, A. "Holismus - Ein Weg synthetischer Naturwissenschaften". In: HESKE, F. / JORDAN, P. / MEYER-ABICH, A. *Organik*. Berlin 1954, S. 135 - 172.

- NITSCHKE, G. "Romantische Physik". In: GLADIGOW, B. *Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen*. Tübingen 1989 (im Druck).
- OAKES, R. A. "Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?" In: *Religious Studies*, 13, 1977, S. 167 - 173.
- OTTO, R. *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. Tübingen 1921.
- RITTER, J. W. "Die Physik als Kunst". In: *Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers*. (1810), Hanau 1984, S. 288 - 320.
- SCHIPPERGES, H. *Weltbild und Wissenschaft*. Hildesheim 1976.
- SCHNEIDER, M. "Zur Frage der emotionellen Leistungsfähigkeit pantheistischer Vorstellungen". In: *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 20, 1922, S. 234 - 247.
- SCHOLZ, H. (HRSG.). *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin 1916.
- SCHULZE, M. "Ist der Pantheismus unvermeidlich?" In: *Deutsch-evangelische Monatsblätter*, 2, 1911, S. 257 - 262.
- SEIFERT, P. "Zur Theologie des jungen Schleiermacher". In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1, 1959, S. 184 - 289.
- SIMON, H. UND M. *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*. Berlin 1956.
- SMUTS, J. C. *Holism and Evolution*. 1926.
- SPRANGER, E. *Weltfrömmigkeit*. Leipzig 1941.
- TENBRUCK, F. "Wissenschaft und Religion". In: WÖSSNER, J. (HRSG.). *Religion im Umbruch*. Stuttgart 1972, S. 217 - 244.
- TOPI TSCH, E. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. (1958), München 1972.
- TOULMIN, ST. "Nature and Nature's God". In: *The Journal of Religious Ethics*, 13, 1985, S. 37 - 52.
- VINEY, D.W. *Charles Hartshorne and the Existence of God*. Albany 1984.
- VOGEL, H. "War Max Planck religiös? Oder: Welches sind die Kriterien echter Religiosität?" In: KLOHR, O. (HRSG.). *Moderne Naturwissenschaft und Atheismus*. Berlin 1964, S. 268 - 281.
- WIDENGREN, G. *Religionsphänomenologie*. Berlin 1969.
- WILBER, K. (HRSG.). *Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists*. Boulder 1984.
- DERS. *Das holographische Weltbild*. 2. Aufl., Berlin 1986.
- WOLLGAST, S. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550 - 1650*. Berlin 1988.
- ZUMPE, G. *Die Gottesanschauung Schleiermachers und die Pantheismusfrage*. Berlin 1942.