

Hegel und der Pantheismus<sup>1</sup>

VON KYUNG-SOO RAPHAEL LEE

Der alte Goethe schreibt<sup>2</sup>, ihm sei „noch niemand vorgekommen“, der wisse, was das Wort Pantheismus besage. Es wurde 1709 von J. De La Faye in einer gegen J. Toland gerichteten Streitschrift geprägt. Toland hatte die Bezeichnung „Pantheist“ erstmals 1705 benützt und auf die von religiösen Vorurteilen befreiten Menschen bezogen<sup>3</sup>. Tobie Goedewaagen faßt die geistige Situation im 19. Jahrhundert folgendermaßen zusammen: „Die großen Vertreter der sogenannten ‚Deutschen Bewegung‘, die sich zwischen etwa 1765 und etwa 1830 mit innerer Konsequenz durchsetzt und dabei Dichtung, Musik, bildende Kunst und Philosophie umfaßte, haben sich selber in erster Linie nicht als ‚Dichter und Denker‘, sondern als ‚Bekenner‘ empfunden. Sie erkannten klar, daß die Welt sich nach und infolge der Aufklärung in einem Prozeß religiöser Erneuerung befand, und waren sich ihrer Aufgabe darin auch bewußt. Das Zeitalter Goethes, Beethovens und Hegels verdient es, als ‚neues Kapitel‘ der Religionsgeschichte behandelt zu werden. Es suchte und ahnte eine ‚Auferstehung der Religion‘ ..., ja sogar eine ‚neue Religion‘, wie Hegel sagt.“<sup>4</sup> Als eine wichtige Strömung dieser ‚neuen Religion‘ betrachtet er den Pantheismus<sup>5</sup>. Immer bot jedenfalls der Pantheismus einen Zugang zu den Denkformen des 19. Jahrhunderts. „Die Geschichte des Pantheismus floß mehr und mehr mit der Geschichte der ernsthaften oder auch nur vorgeblichen Widerlegungen Spinozas in eins. Sogar Hegel bezichtigte man um die Mitte des 19. Jahrhunderts, ein Pantheist gewesen zu sein.“<sup>6</sup> „Zwischen Jacobi und Mendelssohn entspinnt sich 1783–1785 ein Streit um den Spinozismus, Pantheismus und vielleicht sogar Atheismus Lessings, den Jacobi behauptete und Mendelssohn bestritt, Herder offenbart sich als Spinozist in den Gesprächen über Gott, und bei Goethe kann von einer poetischen Vollendung des Spinozismus gesprochen werden. Eigentlich jeder der deutschen Idealisten, ganz besonders aber Schelling und Hegel, stehen unter dem Einfluß des spinozistischen Systems.“<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ursprünglich ein Exkurs der noch ungedruckten Innsbrucker Dissertation (1996): Die Dialektik des Unendlichen und Endlichen in G. W. F. Hegels System und ihre religionsphilosophischen Konsequenzen. Er wurde in Einvernehmen mit dem Autor überarbeitet von Jörg Splett.

<sup>2</sup> Brief an Zelter vom 31. 10. 1831.

<sup>3</sup> J. Toland, *Socinianism Truly Stated*, London 1705, 7; vgl. G. Lanczkowski, Pantheismus, in: HWP 7, 59.

<sup>4</sup> T. Goedewaagen, Hegel und der Pantheismus, in: Hegel-Studien 6 (1971) 171–187, 171. Darin zitiert aus der Jenaer Zeit: Dokumente zu Hegels Entwicklung (J. Hoffmeister), Stuttgart 1936, 324.

<sup>5</sup> Goedewaagen 171 f.

<sup>6</sup> M. Espagne, Federstriche. Die Konstruktion des Pantheismus in Heines Arbeitshandschriften, Hamburg 1991, 11.

<sup>7</sup> N. Lobkowitz/H. Ottmann, Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 19 (1981), 104.

Hegel hat sich – Kant ausgenommen – mit keinem anderen modernen Philosophen so ausführlich beschäftigt wie mit Spinoza<sup>8</sup>. Seine Kritik zielt besonders auf die spinozistische Substanz und das daraus herkommende Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Sie betrifft ein Stück weit, wie wir sehen werden, auch Hegel selbst. Dieser bezieht sich jedenfalls mit Nachdruck auf Spinoza. Dessen Standpunkt ist „der wesentliche Anfang alles Philosophierens“. „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein.“<sup>9</sup>

## I. Vorspiel: Spinoza

### 1. Skizze des Spinozistischen Systems

„Substanz ist durch sich begriffen; Attribut ist nicht das durch sich selbst Formierte, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das Wesen begreift; Modus endlich, was nicht als das Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderes.“<sup>10</sup> Im ersten Teil seiner Ethik<sup>11</sup> entwickelt Spinoza sein metaphysisches System, dessen zentraler Begriff die „Substanz“ ist. In den ersten 14 Lehrsätzen der Ethik und im ersten Teil der Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück<sup>12</sup> will Spinoza den Beweis führen, daß es nur eine Substanz geben kann und daß deren Begriff mit dem Gottes wie der Natur zusammenfällt. Spinoza verknüpft die Bestimmung der Substanz bei Aristoteles als Seiendes, das nicht in einem anderen ist, mit dem scholastischen Begriff des *ens per se subsistens*, des durch sich selbst bestehenden Seienden. Er beginnt bereits in der ersten Definition mit einer Wesensbestimmung Gottes, im Begriff der *causa sui*, der nur auf Gott anwendbar sei: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.“<sup>13</sup>

Spinoza versteht „unter Substanz ... das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, den Begriff eines anderen Dinges nicht bedarf“<sup>14</sup>. Wenn die Begriffe „Substanz“ und „Ursache“ so definiert werden, treffen sie offensichtlich nicht auf die endlichen Dinge zu. Denn diese sind abhängig. Substanz ist im eigentlichen Sinn für Spinoza also nur das Unendliche. „Außer Gott kann keine Substanz sein und keine begriffen werden.“<sup>15</sup> Gott als *causa sui* ist das

<sup>8</sup> Nach den Seitenzahlen seiner Philosophiegeschichte in WMM (= Werke [in 20 Bdn. E. Moltenbauer / K. M. Michel]) 20 zu schließen: 157–197 über Spinoza, 329–386 über Kant.

<sup>9</sup> WMM 20, 165.

<sup>10</sup> WMM 20, 169.

<sup>11</sup> *Spinoza*, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Hamburg 1994, 3–48.

<sup>12</sup> *Spinoza*, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück, Hamburg 1959, 17–56.

<sup>13</sup> Ethik 3 (I, D 1).

<sup>14</sup> Ethik 3 (I, D 3).

<sup>15</sup> Ethik 15 (I, L 14).

einzig wirklich absolute Seiende. „Gott ... existiert notwendig“<sup>16</sup>, und „Gott allein [ist] eine freie Ursache“<sup>17</sup>.

Es ist interessant, daß unser Thema gleich zu Beginn des Spinozkapitels<sup>18</sup> unüberhörbar angerissen wird: „Diese tiefe Einheit seiner Philosophie ... , der Geist, *Unendliches und Endliches identisch in Gott*, nicht als einem Dritten“ sei „die morgenländische Anschauung der absoluten Identität“, die Spinoza in die abendländische Denkweise eingeführt habe<sup>19</sup>. Mit einer wichtigen Korrektur des christlichen Schöpferbegriffs: „Gott ist die inbleibende [immanente], aber nicht die übergehende [transeunte] Ursache aller Dinge.“<sup>20</sup> Die Substanz ist bei Spinoza identisch mit ihren Eigenschaften. Auch für Spinoza ist die (unabhängige) Substanz die Voraussetzung für die abhängigen Akzidentien. Die Welt ist also für Spinoza in Gott immanent. „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“<sup>21</sup> Das betrifft auch das Sein des Menschen<sup>22</sup>. Das Sein des Menschen ist also im Grunde das Sein Gottes. Zum Wesen der Substanz gehört auch, daß die Substanz sich in ihren Modifikationen ausdrückt: Der Satz „Jede Substanz ist notwendigerweise unendlich“<sup>23</sup> besagt, daß die Wesenheit der Substanz (Gottes) unendlich viele Seinsbestimmungen<sup>24</sup> umfaßt. Daher kommt Spinoza zur Definition: „Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.“<sup>25</sup> Die Freiheit Gottes besteht darin, nur durch die Notwendigkeit seiner eigenen Natur bestimmt zu sein, nicht durch etwas außer ihm<sup>26</sup>. Gott existiert notwendig, und ebenso notwendig folgt aus Gott die Welt<sup>27</sup>. Ungelöste Frage ist: Wie soll das Unendliche (Gott) Ursache und Wesen der endlichen Dinge und der endlichen Geister werden? Und ferner: Wie kommt es überhaupt vom Unendlichen her zum Dasein eines Endlichen? Das Problem wird von Spinoza verschärft, wenn er selbst sagt, „daß zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen kein Verhältnis besteht“<sup>28</sup>.

<sup>16</sup> Ethik 11 (I, L 11).

<sup>17</sup> Ethik 22 (I, L 17).

<sup>18</sup> WMM 20, 157–197.

<sup>19</sup> WMM 20, 157 f.

<sup>20</sup> Ethik 24 (I, L 18).

<sup>21</sup> Ethik 16 (I, L 15).

<sup>22</sup> Vgl. Ethik 290, 286 (V, L 36 u. 30).

<sup>23</sup> Ethik 7 (I, L 8).

<sup>24</sup> Diese Seinsbestimmungen werden von Spinoza als „Attribute“ bezeichnet.

<sup>25</sup> Ethik 4 (I, D 6).

<sup>26</sup> Vgl. Ethik 4, 11, 15, 21 (I, D 7, L 11, L 14, L 17).

<sup>27</sup> Spinozas Formel „deus sive natura“ ist seine Antwort auf das Auseinanderklaffen von Gott und Welt im Nominalismus; sie bietet durch die durchgängige Bestimmtheit aller Bereiche der Welt einen Gegenbegriff zur Unbestimmtheit Gottes im theologischen Absolutismus.

<sup>28</sup> Spinoza, Opera IV (Gebhardt) 253.

## 2. Hegels Kritik am System Spinozas

Hegel sagt nicht, daß der Spinozismus eigentlich falsch ist, sondern daß „nur dies daran als das Falsche zu betrachten [ist], daß es der höchste Standpunkt sei“<sup>29</sup>. So sei er statt durch abstrakte Negation durch ‚Aufhebung‘ zu überwinden. Den Vorwurf des Pantheismus und Atheismus erklärt Hegel dadurch, daß Spinoza das negative Moment übersehen habe.

Die *absolute Substanz* Spinozas ist freilich noch nicht der absolute *Geist*, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinozas Bestimmung so vorgestellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, affirmative Realität besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott schlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannigfaltigkeit der Existenz herabgesetzt<sup>30</sup>.

„Bei Parmenides wie bei Spinoza soll von dem Sein oder der absoluten Substanz nicht fortgegangen werden zu dem Negativen, Endlichen.“<sup>31</sup> Von dem Satz: „Omnis determinatio est negatio“<sup>32</sup> ist „die Einheit der Spinozistischen Substanz, oder daß nur Eine Substanz ist, – die notwendige Konsequenz“<sup>33</sup>. „Die Negation steht unmittelbar der Realität gegenüber“<sup>34</sup>: „Die Spinozische Substanz [ist] nur die abstrakte Negation aller Bestimmtheit, ohne daß in ihr selbst die Idealität gesetzt wäre; ... die Unendlichkeit [ist] nur die absolute Affirmation eines Dings, somit nur die unbewegte Einheit.“<sup>35</sup>

Spinoza betrachtet das Verhältnis Gott-Welt „statisch“. Die Welt wird damit als Modifikation oder Seinsweise der göttlichen Substanz aufgefaßt<sup>36</sup>. Hegel kritisiert Spinoza: Gott sei nicht nur die „Notwendigkeit“ oder „die absolute Sache“, sondern zugleich „die absolute Person“, und dazu sei Spinoza noch nicht gelangt<sup>37</sup>. Er verweist auf seine jüdische Herkunft und unterscheidet „die orientalische Anschauung der substantiellen Einheit“ und „das abendländische Prinzip der Individualität“<sup>38</sup>. Nach orientalischer An-

<sup>29</sup> L 3 (= Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff [1816] [H.-J. Gawoll], Hamburg 1994), 9.

<sup>30</sup> Enz. § 50 (WMM 8, 133).

<sup>31</sup> L 1 (= ... Die Lehre vom Sein [1832] [H.-J. Gawoll], Hamburg 1990), 87.

<sup>32</sup> Der Satz – wörtlich „Determinatio negatio est“ aus dem 50. Brief vom 2.6.1674 an J. Jelles (Opera IV 240) – ist für Hegel „von unendlicher Wichtigkeit“, ein „großer Satz“ (WMM 5, 121 bzw. 20, 164).

<sup>33</sup> L 1, 108.

<sup>34</sup> L 1, 108.

<sup>35</sup> L 1, 163.

<sup>36</sup> Vgl. L 1, 365: „Bei Spinoza ist der Modus nach Substanz und Attribut gleichfalls das Dritte; er erklärt ihn für die Affektionen der Substanz oder für dasjenige, was in einem Anderen ist, durch welches es auch begriffen wird. Dieses Dritte ist nach diesem Begriff nur die Äußerlichkeit als solche; wie sonst erinnert worden, daß bei Spinoza überhaupt der starren Substantialität die Rückkehr in sich selbst fehlt.“

<sup>37</sup> Enz. § 151 Z. (WMM 8, 295).

<sup>38</sup> Enz. § 151 Z. (WMM 8, 295).

schauung „[erscheint] alles Endliche bloß als ein Vorübergehendes, als ein Verschwindendes“<sup>39</sup>. Spinoza fehle noch „das abendländische Prinzip der Individualität“<sup>40</sup>. „Die Substanz, so wie dieselbe ohne vorangegangene dialektische Vermittlung unmittelbar von Spinoza aufgefaßt wird, ist, als die allgemeine negative Macht, gleichsam nur dieser finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich produziert.“<sup>41</sup>

Nach Hegel hat Spinoza „jene Einheit als die absolute Grundlage von allem gefaßt“<sup>42</sup>. „Die spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung.“ „Wird nun bei dieser Substanz stehengeblieben, so kommt es zu keiner Entwicklung, zu keiner Geistigkeit, Tätigkeit.“<sup>43</sup> Spinozas Philosophie ist „nur starre Substanz, noch nicht Geist“<sup>44</sup>. Das Besondere ist „nur Modifikation der absoluten Substanz“<sup>45</sup>. Der Mangel der spinozistischen Philosophie liege gerade darin, „daß in derselben die Substanz nicht zu ihrer immanenten Entwicklung fortschreitet, – das Mannigfaltige nur auf äußerliche Weise zur Substanz hinzukommt“<sup>46</sup>. Spinoza definiert das Unendliche „als die absolute Affirmation der Existenz irgendeiner Natur, das Endliche im Gegenteil als Bestimmtheit, als Verneinung“<sup>47</sup>. In der Substanz ist die absolute Indifferenz die Grundbestimmung. „Alle Bestimmungen des Seins wie überhaupt jede weitere konkrete Unterscheidung von Denken und Ausdehnung usf. [werden] als verschwunden gesetzt.“<sup>48</sup> Das vorhandene Dasein wird als ein Nichtiges und die Wahrheit desselben als das absolute Eine erkannt. „Es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht.“<sup>49</sup>

<sup>39</sup> Enz. § 151 Z. (WMM 8, 295).

<sup>40</sup> Enz. § 151 Z. (WMM 8, 295); vgl. L 2 (= ... Die Lehre vom Wesen [1813] [H.-J. Gawoll], Hamburg 1990), 169f.

<sup>41</sup> Enz. § 151 Z. (WMM 8, 297).

<sup>42</sup> Enz. § 389 Z. (WMM 10, 45).

<sup>43</sup> WMM 20, 166.

<sup>44</sup> WMM 20, 166.

<sup>45</sup> WMM 20, 166.

<sup>46</sup> Enz. § 389 Z. (WMM 10, 45).

<sup>47</sup> L 1, 271.

<sup>48</sup> L 1, 428; vgl. L 3, 9f: Die Philosophie, welche sich auf den Standpunkt der Substanz stellt und darauf stehen bleibt, ist das System des Spinoza; das Substantialitäts-Verhältnis ist ein „notwendiger Standpunkt, auf welchen das Absolute sich stellt“. „Aber es ist nicht der höchste Standpunkt.“ Die Widerlegung darf nicht von außen kommen. Spinozas Standpunkt muß als wesentlich und notwendig anerkannt werden; es muß aber auch erkannt werden, daß „das Substantialitätsverhältnis, ganz nur an und für sich selbst betrachtet, sich zu seinem Gegenteil, dem Begriffen, überführt“.

<sup>49</sup> WMM 17, 494.

II. Differenzierungen Hegels in Sachen „Pantheismus“<sup>50</sup>

Unsere Suche nach den Äußerungen Hegels über das Spektrum „Pantheismus“ beschränkt sich in der Regel auf seine System-Position, genauer auf die systematischen Hauptwerke, die Wissenschaft der Logik (1812–1816) und die Enzyklopädie, zumal deren Spätausgaben (1827, 1830), und auf die Berliner Vorlesungszyklen (1821–1831) über Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte. Ein vollständiger Befund wird nicht angezielt; es sind Exempel herauszugreifen.

Eine erste, fundamentale Abgrenzung zieht Hegel gegenüber dem „Atheismus“. Er ist das erste von „dreierlei Verhältnissen“ zwischen Gott und dem Endlichen: „Das Endliche ist und ebenso nur wir sind, und Gott ist nicht; das ist Atheismus. So ist das Endliche absolut genommen, es ist das Substantielle; Gott ist dann nicht.“<sup>51</sup> Atheismus ist das Resultat „materialistischer Ansichten“<sup>52</sup>, vor allem der französischen Aufklärung<sup>53</sup> – „eines Extrems von Bildung“<sup>54</sup>. Hegel warnt selbst hier: „Aber man soll mit den Bestimmungen des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es ist etwas sehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit seinen Vorstellungen über Gott abweicht von denen, die andere haben, einen Mangel an Religion oder wohl Atheismus vorwirft.“<sup>55</sup> Besonders ausdrücklich und entschieden nimmt Hegel Spinoza vor dem Atheismus-Vorwurf Jacobis in Schutz<sup>56</sup>.

„Die Beschuldigung des Atheismus, die man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, – daß sie zu wenig von Gott habe, ist selten geworden; desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des Pantheismus, daß sie zu viel davon habe.“<sup>57</sup> Dabei kommt der Pantheismus schlecht weg. Denn obwohl die Beschuldigung des Atheismus „auf den ersten Anblick härter ... aussieht“, ist sie sozusagen ehrenhafter, weil sie „doch eine bestimmte Vorstellung von einem inhaltsvollen Gott voraus[setzt]“<sup>58</sup>. Bei dem System dage-

<sup>50</sup> Literatur zu II und III in Auswahl: *H. Niel*, De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris 1945, 229 f.; *I. Iljin*, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern 1946, 402–404; *F. Grégoire*, Études Hégéliennes, Löwen-Paris 1958, 142–220; *R. C. Whitmore*, Studies in Hegel, Den Haag 1960, 134–164; *J. Splett*, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg/München (1965) 1984, 139–143; *D. E. Christensen* (Hg.), Hegel and the Philosophy of Religion. The Wofford Symposium, The Hague 1970, 157–185 (*J. E. Smith*), 261–295 (*Q. Lauer*); *H. Küng*, Menschwerdung Gottes, Freiburg 1970, 336–342; *A. Chapelle*, Hegel et la religion. 3, Paris 1971, 133 f.; *Goederwaagen*: Anm. 3; *F. Wagner*, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Hegel und Fichte, Gütersloh 1971, 282–285; *J. Ringleben*, Hegels Theorie der Sünde, Berlin 1977, 154–191; *Q. Lauer*, Essays in Hegelian Dialectic, New York 1982, 243–282; Vorl. (= G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion [W. Jaeschke] Teil I–III, Hamburg 1983–1985), II b, 939 (Register).

<sup>51</sup> WMM 20, 162.

<sup>52</sup> Vorl. I 51.

<sup>53</sup> WMM 20, 288–294.

<sup>54</sup> Vorl. I 280 Anm.

<sup>55</sup> WMM 20, 294.

<sup>56</sup> Vorl. I 269; WMM 20, 163 f.

<sup>57</sup> Enz. § 573 (WMM 10, 380).

<sup>58</sup> Ebd. 381.

gen, das man Pantheismus nennt, ist die Substanz „ein Inhaltsloses“, „nur die taumelnde, in sich ... leere Macht“ – „nicht als das Tätige in sich selbst“. Das sei der Mangel an der orientalischen Substanz wie an der Spinozistischen<sup>59</sup>. Spinoza betreffend, nimmt Hegel das umseitig allerdings wieder in etwa zurück: Man könne „selbst von der Substanz ... vielleicht nicht sagen, daß sie so genau pantheistisch sei“, denn die einzelnen Dinge blieben bei ihm so wenig wie bei Parmenides ein bloß Affirmatives<sup>60</sup>.

Der Hauptgedanke nochmals in einer Variante<sup>61</sup>: Die zwei Rahmensätze – auf einer Buchseite – sind leicht verständlich: „Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat ... nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat.“ – „Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt“.

Die drei Sätze dazwischen sind formal vertrackt, jedenfalls der mittlere, aber ganz eindeutig: (1) Hält die Vorstellung (von Gott) fest an der „abstrakten Allgemeinheit ... , außerhalb welcher alle Bestimmtheit fällt, so ist ferner die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hierdurch in fester, ungestörter Substantialität verbleibt“. (2) Dann mag man „in der Philosophie“ (!) von Gott „an und für sich seiende Allgemeinheit“ behaupten, „in welcher das Sein der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat“, es ist doch (ganz im Gegenteil) nach wie vor „dabei geblieben, daß die weltlichen Dinge doch ihr Sein behalten und daß sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen“. (3) Diese Allgemeinheit nennt man die pantheistische, daß nämlich alles – „die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen“ – „sei, Substantialität besitze, und [daß] dies[es] Sein der weltlichen Dinge Gott sei“. – Man lese nochmals die Rahmensätze. Es ist nun nicht nur zu ahnen, sondern liegt auf der Hand: Was immer – einen gehobenen philosophischen Anspruch erhebend<sup>62</sup> – nicht dialektisch ist, das ist pantheistisch; und was dialektisch ist, ist nicht pantheistisch. Dialektik<sup>63</sup> und „Pantheismus“ schließen sich danach aus. Es ist schwer, nicht von Immunisierungsstrategie zu sprechen.

Aber vielleicht ist diese pauschale Disqualifizierung des Pantheismus doch nicht ganz ernst gemeint. Oder gilt sie nur einem „schlechten“ Pan-

<sup>59</sup> Vorl. II 171 (Anm.). Auch für den Pantheismus „moderner Mohammedaner“ gilt: „Alles, wie es ist, ist ein Ganzes und ist Gott“, und das Endliche ist in diesem Dasein als allgemeine Endlichkeit“ (Vorl. II 166).

<sup>60</sup> Vorl. II 166, Anm. zu Zeile 721 (von 1832).

<sup>61</sup> Enz. § 573 (WMM 10, 382).

<sup>62</sup> Wenn man von der zitierten ersten, atheistischen Position absieht und ebenso von der dritten, dualistischen („Gott ist, und wir sind auch; das ist schlechte, synthetische Vereinigung, das ist Vergleich der Billigkeit“: WMM 20, 162).

<sup>63</sup> Im Sinne der Dialektik Unendliches/Endliches, die auf der Zitatseite nicht genannt wird, aber die Argumentation durchaus bestimmt.

theismus, der Platz läßt für einen „echten“ oder weniger schlechten, wie ihn Hegel bei Parmenides und bei Spinoza findet? „Den einfachen Gedanken des reinen Seins haben die Eleaten zuerst, vorzüglich Parmenides als das Absolute und als einzige Wahrheit, und in den übergebliebenen Fragmenten von ihm, mit der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Male sich in seiner absoluten Abstraktion erfaßt, ausgesprochen: nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht.“<sup>64</sup> „Das Absolute ist das Sein. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste [Definition des Absoluten]. Sie ist die Definition der Eleaten.“<sup>65</sup> Hegel spricht von „dem absoluten Pantheismus der Eleaten, der Sache nach auch dem Spinozistischen“ und sagt lapidar: „Diese abstrakte Identität ist das Wesen des Pantheismus.“ Dieser „verdient den Namen Identitätssystem.“<sup>66</sup> Weiters: „Diese Vorstellung ..., daß Gott dies[es] Seiende, bei sich Bleibende die eine Wahrheit, absolute Wirklichkeit ist“, würde statt „Pantheismus“ richtiger „Vorstellung der Substantialität“ genannt<sup>67</sup>. Und ihr fundamentaler Mangel liegt in dem, was schon die Phänomenologie als ungenügend rügt: daß „das Wahre nicht [nur] als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt“ aufzufassen wäre<sup>68</sup>.

Was den „abstrakt-monistischen“<sup>69</sup>, eleatisch-spinozistischen Pantheismus auszeichnet vor dem „Pantheismus als einer Allesgötterei“, welche „die einzelnen Dinge und deren empirische endliche Existenz als solche für göttlich oder gar für Gott“ hält<sup>70</sup>, ist die Aufhebung des Endlich-Einzeln in die Substantialität des Allgemeinen. Die positive Seite dieses Vorgangs wird repräsentiert von der Stoa: „Jedes Einzelne ist in einem λόγος gefaßt, dieser ist wieder im allgemeinen λόγος gefaßt, der der κόσμος selbst ist. Indem die Stoiker das Logische als das Tätige der Natur überhaupt erkannten, so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelheit als Äußerungen des Göttlichen.“<sup>71</sup> Der Hauptgedanke der Stoiker sei dies: „Der λόγος, bestimmende Vernunft, ist das Regierende, Herrschende, Hervorbringende, durch

<sup>64</sup> L 1, 73.

<sup>65</sup> Enz. § 86 (WMM 8, 183).

<sup>66</sup> L 1, 74.

<sup>67</sup> Vorl. I 272.

<sup>68</sup> WMM 3, 23; Enz. §§ 76, 459 (WMM 8, 165 f; 10, 276 f); Vorl. I 272 f, 275 f. Die Exposition der Substanz zum Subjekt nennt Hegel „die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus“ (GW [= Ges. Werke, Hamburg 1968 ff] 12, 15).

<sup>69</sup> *Goedewaagen* 173 (s. unten Anm. 213)

<sup>70</sup> Hegels Rezension der Bhagavad-Gita von 1826: WMM 11, 131–204, 191. Auf diesen Pantheismus bezieht er sich in seiner Rezension (1829: WMM 11, 353–389, 367 f) über die Schrift Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen ... von C. F. Göschel, in der er offensichtlich dessen Urteil über F. H. Jacobi zustimmt: „Er hält es fest, daß das jacobische Prinzip nichts ist als diese Identität, welche ..., in ihrer affirmativen Form, der Pantheismus ist, den Jacobi aufs bestimmteste anderwärts so ausgesprochen hat, daß Gott das Sein in allem Dasein ist, d. h. jenes immanente und zugleich ganz unbestimmte Abstraktum ...“ – Stellen zur „Allesgötterei“: Ästhetik (WMM 3), 470; Religionsphilosophie (Vorl. I 273); Enz. § 573 Anm. (WMM 10, 382) – Zu Hegels Rezensionen vgl. *H. Glockner* in *WG* (= Sämtl. Werke [H. Glockner], \*Stuttgart/Bad Cannstatt 1961 ff) XX, S. IX–XVI.

<sup>71</sup> WMM 19, 266 f.

alles Verbreitete, die allen Naturgestalten – als Produktionen des λόγος – zugrunde liegende Substanz und Wirksamkeit; diesen in seiner vernünftig wirkenden Tätigkeit nennen sie Gott. Es ist verständige Weltseele; indem sie ihn Gott nannten, ist es Pantheismus; alle Philosophie ist pantheistisch, – der Begriff, die Vernunft ist in der Welt.“<sup>72</sup>

Damit ist die früher angezeigte Disqualifizierung des Wortes „Pantheismus“ als Un-Begriff ins Gegenteil umgeschlagen. Allerdings kennt Hegel neben der stoisch positiven oder optimistischen Sicht auch die – von ihm stärker betonte – negative Seite der Beurteilung des Endlichen, der Welt. Sie faßt sich zusammen im Begriffswort „Akosmismus“. Die Bezeichnung der Philosophie des Spinoza als Akosmismus dürfte zurückgehen auf Salomon Maimon, der in seiner „Lebensgeschichte“ (Bd. 1, Berlin 1792, 154) schreibt: „Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen [hat] machen können, da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem aber das Dasein der Welt geleugnet. Es müßte also eher das akosmische System heißen.“ Hegel hat diese Begriffsbildung übernommen<sup>73</sup> in der Enzyklopädie von 1827 und 1830 (§ 50 [WMM 8, 134] und § 573 [WMM 10, 387]) und in den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen (WMM 20, 163, 177<sup>74</sup>, 191: „Akosmismus“ und WMM 20, 195: „Akosmisten“). Jacobi<sup>75</sup> dagegen lehnt sie ab, denn „dieses in seinem Grunde blödsinnige Weltall [des Spinoza] macht sich selbst einen blauen Dunst vor von Wesen, welche nicht sind ... Darum könnte man sagen, der Spinozismus leugne ... das Dasein einer wirklichen und wahrhaftigen Welt ... Das ist aber im Grunde nur ein Wortspiel“.

Weil für die indische Religion in der Vorstellung des Brahma „das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächsten Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden, und weil auch die Philosophien, „die man pantheistisch zu nennen gewohnt ist“, z. B. die Eleatische und die Spinozistische, „so wenig Gott mit der Welt identifizieren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies alles vielmehr keine Wahrheit hat“, seien sie in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt richtiger als „Akosmismus“ zu bezeichnen<sup>76</sup>. „Gott ist nur die eine Substanz; die Natur, die Welt ist ... nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist also Akosmismus.“<sup>77</sup>

<sup>72</sup> WMM 19, 262; vgl. 411 f.

<sup>73</sup> Dazu, wie das geschah – wenn nicht durch Maimon, so durch die Adnotationes ... von Ch. Th. de Murr, 1802: Vorl. I 406. (Daß Hegel „auf Grund dieses Akosmismus“ Spinoza vom Vorwurf des „Kosmotheismus“ freispreche [W. Jaeschke, Die Vernunft in der Religion, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, 325], wird durch Vorl. I 407 [nicht: 406] nicht gedeckt.)

<sup>74</sup> Jaeschke hat die ersten zwei Stellen übersehen, das Register von WMM 21, 27 die erste.

<sup>75</sup> WMM Bd. 4, XXXIVf (etwa 1818/19); nach Vorl. I 406.

<sup>76</sup> Enz. § 573 (WMM 10, 385, 387).

<sup>77</sup> Spinoza-Kapitel der Philosophiegeschichte: WMM 20, 163; vgl. 177 („Nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit“); 191; 195. Die Welt ist „nur als ein Phänomen, dem keine wirkliche Realität zukomme, bestimmt“ (Enz. § 50: WMM 8, 133 f.).

Nur am Rande sei vermerkt, daß Hegel „jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß Alles Gott, Gott Alles sei“<sup>78</sup>, sonst von ihm „Allesgötterei“ genannt, auch in einer vom Üblichen durchaus abweichenden Bedeutung dieses Wortes als „Monotheismus“ bezeichnet, „denn wenn nach derselben [seichten Vorstellung] Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur eine Welt gibt, somit in diesem Pantheismus auch nur einen Gott“<sup>79</sup>.

Mehr Beachtung verdient, daß die 16. und letzte Vorlesung über die Weise vom Dasein Gottes unter der vom späteren Herausgeber Georg Lasson ([1930],<sup>2</sup>1966: V) stammenden Überschrift „Der Pantheismus der absoluten Notwendigkeit“ einmalig ausführlich eben darüber handelt<sup>80</sup>. Auch hier setzt sich Hegel sehr entschieden ab von der „Allesgötterei“ (oder dem pseudo-Monotheismus), indem er sogar die Tübinger Losung vom *ἕν καὶ πᾶν* als mißverständlich anspricht, als ob „in pantheistischer Religion oder Philosophie alles, d. h. jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelheit seiend, als Gott oder als ein Gott ausgesprochen, das Endliche als seiend vergöttert werde“. „Eine solche Ungereimtheit ist keinem Menschen je in den Kopf gekommen außer solchen Anklägern des Pantheismus“<sup>81</sup>.

Differenziert dagegen äußert sich Hegel zu den „philosophischen Systemen der Substantialität“ der Eleaten und Spinozas; er zieht vor, „sie so und nicht Systeme des Pantheismus zu nennen, wegen jener falschen Vorstellung, die sich mit diesem Namen verknüpft“, bezeichnet sie aber wenig später doch als „Pantheismen“<sup>82</sup>. Für Spinoza ist das Endliche, die Welt nicht etwas in sich Affirmatives. Das vorhandene Dasein negiert er „in der absoluten Einheit“, erkennt es „als ein Nichtiges, und als die Wahrheit desselben das absolute Eine“<sup>83</sup>. Viel mehr an Positivem kommt Hegel hier nicht in den Blick; er scheint sich eher von Spinoza abheben zu wollen durch die Betonung der Mängel seines Systems. Spinoza lasse „die Welt ... nicht aus der Substanz erzeugt werden. Es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Prinzip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegt ...“<sup>84</sup>. Die Substanz ist das Eine, das „nicht lebendig sein soll“; es ist „nicht expliziert als die sich entwickelnde Notwendigkeit“<sup>85</sup>. Wäre also die Vorlesung zu überschreiben: „Der Pantheismus der

<sup>78</sup> Enz. § 573 (WMM 10, 385).

<sup>79</sup> WMM 10, 386. Traditionell gebraucht dagegen die Vorrede zu Enz.<sup>2</sup> in der Tholuck-Anmerkung (WMM 8, 20) das Wort „Monotheismus“.

<sup>80</sup> WMM 17, 487–501.

<sup>81</sup> WMM 17, 492f, 493.

<sup>82</sup> WMM 17, 494, 498. Gelegentlich sagt er, in der Philosophiegeschichte, auch: „Spinozas System ist der in den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus“ (WMM 20, 164).

<sup>83</sup> WMM 17, 494.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> WMM 17, 500, 499. Die Philosophiegeschichte bringt mehr Kritik, z. B.: Spinoza kennt nur eine Seite der Negation, nicht die Negation als „Negation der Negation und dadurch Affirmation“ (WMM 20, 164; vgl. 171). „Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung“; bleibt man bei ihr stehen, „so kommt es zu keiner Entwicklung, zu keiner Geistigkeit, Tätigkeit“ (ebd. 166); vgl. 162–167.

sich nicht entwickelnden [statt: der absoluten] Notwendigkeit“? – Ein Fazit kann auch hier lauten: Nicht die dialektische Position ist pantheistisch, sondern die nicht-dialektische.

### III. Hegels „Pantheismus“: Pro und Contra seit Hegels Zeit

Im Folgenden wird, gewiß ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit<sup>86</sup>, eine Reihe Autoren präsentiert, die von einem Pantheismus Hegels sprechen, mit welcher Entschiedenheit oder Fraglichkeit es sei und mit welchen näheren Qualifizierungen, sowie auch unabhängig davon, ob sie damit einen Vorwurf oder eine Verteidigung dagegen, eine rühmliche Titulierung oder einen mehr oder weniger neutralen Befund vortragen.

1. Blicken wir zuerst bis 1824 zurück: Ein Hermann von Keyserlingk<sup>87</sup>, dessen akademischen Ambitionen kein Glück beschieden war (die Promotion war ihm 1816 in Berlin verweigert, in Jena zugestanden worden; unter Mitwirkung Hegels wurde er 1819 habilitiert<sup>88</sup>), beantragte im Dezember beim Ministerium eine ao. Professur – und „legte dem Antrag eine Charakteristik der Hegelschen Philosophie als Pantheismus bei“<sup>89</sup>. Nach weiteren Gesuchen, bis an den König, und nachdem Keyserlingk am 1. Mai 1826 alle Studenten zu einem öffentlichen Disput über Hegels „Pantheismus“ eingeladen hatte, mußten die Fakultätsprofessoren am 27.5.1826 Stellung nehmen gegen die „Unbill, welche der Herr Dr. Keyserlingk sich gegen unseren verehrten Kollegen Prof. Hegel erlaubt hat“. Keyserlingk „erhielt einen Verweis wegen ‚Unziemlichkeit‘ gegen den Ordinarius seines Faches“<sup>90</sup>.

„Explizite literarische Angriffe gegen den ‚Pantheismus‘ Hegels finden sich erst seit Mitte der 1820er Jahre.“<sup>91</sup> Gewährsmann dafür ist der evangelische Theologe F. A. G. Tholuck<sup>92</sup>: „Der Begriffs-Pantheismus ist eigentümlich den Eleaten, Spinoza, Fichte, Hegel.“ Dagegen und gegen das andere Buch Tholucks: Blütensammlung aus der Morgenländischen Mystik ...<sup>93</sup>,

<sup>86</sup> Über das halbe Dutzend Namen bei Goedewaagen 172f hinaus.

<sup>87</sup> G. W. F. Hegel, Berliner Schriften 1818–1831 (J. Hoffmeister), Hamburg 1956, 584–587. Vgl. F. Nicolin, Auf Hegels Spuren, Hamburg 1996, 157–159 = Hegel-Studien 2 (1963), 85–87.

<sup>88</sup> Hoffmeister bemerkt dazu (ebd. 585): „Die Liberalität dieser Habilitation dürfte wohl nur dadurch zu erklären sein, daß Hegel des Glaubens war, daß das Schlechte an sich selbst zugrunde geht.“

<sup>89</sup> Hoffmeister (ebd.): „bei der damaligen kulturpolitischen Lage eine glatte Denunziation“.

<sup>90</sup> Ebd. 586. Vgl. auch über eine den Pantheismusvorwurf wiederholende Schrift Keyserlingks von 1839, in der auch steht, daß Hegels Philosophie „von oben gleichsam grundsätzlich begünstigt“ wurde: Briefe (= Briefe von und an Hegel 1–3 [J. Hoffmeister], 4 1/2 [F. Nicolin] Hamburg 1952–1981) 3, 331f, 465.

<sup>91</sup> Vorl. I 404, zu 273, 244f.

<sup>92</sup> [Anonym:] Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner ..., 2. umgearbeitete Auflage, Hamburg 1825, 231. – Schon die Erstauflage des Buches von 1823 spricht mehr allgemein von Pantheismus als Eliminierung der Persönlichkeit Gottes (260ff; vgl. 231 – nach W. Pannenberg, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, in: ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 78–113, 105<sup>83</sup>).

<sup>93</sup> Berlin 1825: 13f (§ 573: 12f), 33, 38 nach Hegel (WMM 8, 19f); 12f, 33, 37 nach Jaeschke (oben Anm. 91).

richtet sich Hegels Gegenkritik in der Vorrede und im § 573 der Enzyklopädie von 1827: Zwar bescheinigt Hegel Tholuck mehrmals, „wie tief sein Gemüt die Mystik erfaßt hat“, daß „man ... ihn selbst durch eine nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen“ sehe, auch daß „die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus (33)<sup>94</sup> die innere Lebendigkeit des Gemüts und Geistes [enthalte], welche wesentlich darin besteht, jenes äußerliche Alles, das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten“ – aber „sonst läßt Herr Tholuck es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden“ und „kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus“<sup>95</sup>.

Weniger gnädig geht Hegel 1829 mit zwei in jenem Jahr erschienenen Gegen-Schriften um: von einem Anonymus Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus (236 S.) und von K. E. Schubarth / L. A. Carganico Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie ... insbesondere (222 S.)<sup>96</sup>. Er wollte ursprünglich in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik der Hegel-Schule drei weitere Schriften rezensieren: eine von Ch. H. Weiße (228 S.; irrtümlich hier, WG 20, 314 und WMM 11, 390; E. H. Weiße), Professor an der Universität Leipzig, Nr. 4 und Nr. 5 (94 bzw. 24 S.) anonym und vermutlich den Nr.n. 1 und 2 ähnlich<sup>97</sup>. Es war ihm nicht mehr zumute danach, sich mit den Schriften Nr. 3 bis 5 abzugeben, nachdem er die erste Besprechung mit dem geflügelten Wort „Sieht er, mit solchem Gesindel muß ich mich herumschlagen“ geschlossen<sup>98</sup> und auf den „Ton unglücklicher Gereiztheit“ des zweiten Buchs mit schonungsloser Kritik geantwortet hatte<sup>99</sup>. Hier dürfen alle diese Schriften mitsamt den übermäßig langen tatsächlich zustande gekommenen beiden Besprechungen übergangen werden. Vom „modernen Pantheismus“ des Titels der ersten Schrift oder von einem andern findet sich in keiner der zwei Rezensionen ein Wort.

J. K. F. Rosenkranz (1805–1879), zeitlebens Professor in Königsberg, hat die Philosophie seines Meisters auf die verschiedensten Wissens- und Lebensbereiche angewendet. Seine Hegelbiographie<sup>100</sup> ist bis heute eine wichtige Quelle. Sie kommt auf überraschende Weise auf den Pantheismus zu sprechen. Wie in politischer Hinsicht durch seine Rechtsphilosophie habe Hegel in religiöser Beziehung durch einen Angriff auf die Religion des Gefühls und damit, ohne ihn zu nennen, auf Schleiermacher sich „noch unendlich viel mehr Gehässigkeit, Verleumdung, Verdächtigung und Verbitterung“ zugezogen. „Die Theologen verfolgten ihn von hier ab unter dem damals fürchterlichen Spitznamen eines Pantheisten.“<sup>101</sup> Die Veranlassung

<sup>94</sup> Einzige Änderung der 3. Auflage: „sagt er S. 33“.

<sup>95</sup> Enz.<sup>2-3</sup> § 573: WMM 10, 388.

<sup>96</sup> WMM 11, 390–466!

<sup>97</sup> Alle fünf Schriften des Jahres 1829 sind in den Jahrbüchern ... vor der Doppelrezension aufgeführt (WMM 11, 390<sup>1</sup>). Die Herausgeber der Suhrkamp-Edition bemerken dazu: „Nur zwei davon hat er um die verdiente Vergessenheit gebracht“ (WMM 11, 581).

<sup>98</sup> Ebd. 436.

<sup>99</sup> Ebd. 466.

<sup>100</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844 (Nachdruck Darmstadt 1963).

<sup>101</sup> Ebd. 341.

habe das Buch eines seiner Schüler<sup>102</sup> gegeben, zu dem Hegel das Vorwort<sup>103</sup> schrieb.

Also Pantheismusvorwurf schon 1822? Nun ist jedoch weder in dem, was Rosenkranz zu dieser Vorrede sagt<sup>104</sup>, noch in ihr selber von Pantheismus die Rede. Eine spätere Darlegung scheint dem wirklichen Sachverhalt näher zu kommen. Hegel „pflegte zu sagen“, so berichtet Rosenkranz<sup>105</sup>: „Man hat in der Stadt umhergetragen, ich solle das und das behauptet haben.“ Und Rosenkranz erläutert: „So wurde behauptet, Hegels Philosophie sei Spinozismus, Pantheismus, Staatsvergötterung, dialektische Taschenspielerlei, Verfälschung der Idee der christlichen Religion durch speculative Missinterpretation usw. Hegel mochte gegen diese Vorwürfe in Vorreden und Anmerkungen sagen, was er wollte, es blieb dabei.“<sup>106</sup> Die Polemik, „die einen wissenschaftlichen Charakter hatte oder wenigstens die Form eines solchen“, habe sich erst nach der 2. Auflage der Enzyklopädie von 1827 gesteigert. „So lange er aber lebte, blieb die Polemik gegen ihn schwach. Sie war zwar oft im höchsten Grade gereizt, bissig, herabwürdigend, aber sie bewegte sich doch nur an der Oberfläche, und die Verfasser solcher Schriften operierten auch oft nur anonym. Hegel selber gab ein Beispiel ihrer Abfertigung.“<sup>107</sup> Rosenkranz fährt fort: „Dies ändert sich nach seinem Tode“, indem er auf Bachmann verweist und in der Folge auf Schelling und die „Spätidealist“ oder Vertreter des „spekulativen Theismus“, zu denen Rosenkranz – neben den Hauptrepräsentanten I. H. Fichte (der „jüngere Fichte“, J. G. Fichtes Sohn: 1796–1879) und Ch. H. Weisse (1801–1866) – H. Ulrici, M. Carrière, K. Ph. Fischer, Wirth und Mehring zählen.

2. Zwei Momente charakterisieren ihre Polemik, die sie in der von Fichte gegründeten Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie „in tausendfachen Wendungen“ führten: „Erstens behaupteten sie, daß Hegels System ein pantheistisches sei; zweitens daß es, als ein System der Notwendigkeit, die Freiheit negiere und das Recht der Individualität verkenne.“<sup>108</sup> „Wenn diese Theisten hätten zugeben müssen, daß Hegel kein Pantheist, daß er kein Freiheitsleugner sei, was wäre ihnen Großes von eigener Philosophie übrig geblieben!“<sup>109</sup>

<sup>102</sup> H. F. W. Hinrichs, Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft, Heidelberg 1822.

<sup>103</sup> Ebd. I-XXVIII = WMM 11, 42–67.

<sup>104</sup> Hegels Leben 341–347.

<sup>105</sup> Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Leipzig 1870, 300.

<sup>106</sup> Ebd. Als Hauptpunkte, „den Wahnsinn seiner Philosophie zu beweisen“ (ebd.), führt Rosenkranz 300–308 die Einheit von Sein und Nichts, die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und den Widerspruch als angebliches Wahrheitskriterium vor.

<sup>107</sup> Ebd. 308 (Anm. 96).

<sup>108</sup> Ebd. 311; vgl. 310. Darüber: A. Hartmann, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik, Berlin 1937.

<sup>109</sup> Ebd. 311.

Den Pantheismusvorwurf erhoben, so Rosenkranz, auch „der Katholik Staudenmaier“ und Franz Baader<sup>110</sup>. Insgesamt sind es ein gutes Dutzend Stellen<sup>111</sup>, an denen sich die Jubiläumsschrift von 1870 – drei, vier Jahrzehnte nach der heißen Diskussion – noch gegen den Vorwurf des Pantheismus „oder, nach einer neueren Entdeckung, des Halbpantheismus“<sup>112</sup> wendet. Sie räumt aber unter „Gesamtresultat“ ein: „Die Hegelsche Philosophie kann Monismus genannt werden, weil sie am Begriff des Geistes dasjenige Prinzip besitzt, welches allen Dualismus nicht bloß potentia, sondern auch actu überwindet.“<sup>113</sup>

Der von Rosenkranz genannte Carl Friedrich Bachmann (1785–1855) war schon in Jena Hegels Schüler, seit 1812 dort Professor; er war zuerst „ein enthusiastischer Anhänger“ Schellings und Hegels<sup>114</sup>, hat sich jedoch von ihnen in Schriften von 1816 und 1828<sup>115</sup> zunehmend entfernt, bis er 1833 die ausführliche Kritik erscheinen ließ *Über Hegels System ...*, „in welcher so ziemlich alle Vorwürfe enthalten waren, die man gegen Hegel aufzubringen pflegt“<sup>116</sup>. Daß der Pantheismusvorwurf dabei eine Hauptstelle einnahm, versteht sich von selbst<sup>117</sup>.

F. W. J. Schelling (1775–1854), von dessen 1841 erfolgter Berufung an die Berliner Universität sich König Friedrich Wilhelm IV. Schützenhilfe gegen die „Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ versprach<sup>118</sup>, hatte schon seit 1827 in München in seinen Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie die ihm mit Hegel gemeinsame spekulative Konzeption einer „reinen Vernunftwissenschaft a priori“ als „negative Philosophie“ relativiert, die sich in der „positiven Philosophie“ erfülle und vollende. Sie setze das „Sein vor der Vernunft“ voraus, „das sich nicht erst im endlichen Geist, sondern allein in sich selbst mit sich vermittelt; als transzendente Selbstvermittlung, d. h. konkret als transzendenter und persönlicher Gott, als freier Schöpfergott, der sich aus Freiheit zur Setzung der Welt entschlossen hat“<sup>119</sup>. Von dieser Position aus hat Schelling Hegel, den er um 23 Jahre überlebte, „bis zuletzt heftig bekämpft“<sup>120</sup>.

Von Schelling beeinflusst ist neben den oben genannten „spekulativen

<sup>110</sup> Ebd. 311; vgl. 317; s. Anm. 141 f.

<sup>111</sup> Ebd. X, XII, 77, 123, 191, 202, 206 f, 260, 300, 311, 317, 331 f.

<sup>112</sup> Ebd. 331.

<sup>113</sup> Ebd. 341; 345: „Monismus der absoluten Idee“.

<sup>114</sup> In den Vorlesungen *Die Philosophie und ihre Geschichte*, Jena 1811.

<sup>115</sup> *Die Philosophie unserer Zeit bzw. System der Logik*.

<sup>116</sup> *Rosenkranz*, Hegels Leben, 309.

<sup>117</sup> Vgl. im Buch von 1833 z. B. 318. Daß und wie Rosenkranz Hegel 1834 durch ein Sendeschreiben an Bachmann verteidigte und dieser 1835 mit seinem Anti-Hegel konterte: s. J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 2. Bd. (1866), Berlin <sup>4</sup>1896, 659; sowie *Rosenkranz*, 309.

<sup>118</sup> So in einem Schreiben von C. C. J. Bunsen an Schelling vom 1. 8. 1840; nach X. Tilliette (Hg.), *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Turin 1974, 422.

<sup>119</sup> E. Coreth, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: E. Coreth/P. Ehlen/J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1984, 50 f.

<sup>120</sup> Ebd. 50; vgl. zu Schellings Spätphilosophie ebd. 46–51.

Theisten“, besonders Ch. H. Weisse<sup>121</sup> (1801–1866). Er argumentiert sehr behutsam. Er will nicht, daß „die alten Tiraden gegen ... die Verruchtheit des Pantheismus“ erhoben werden (87), aber hält fest daran, daß das Böse nie und nimmer „als mit Gott versöhnt“, als „aufgenommen in die Gottheit“ gedacht werden könne (88). Weisse attestiert Hegel eine „pantheistische Grundansicht“ (94), es sei aber der „Pantheismus auf eine Spitze hinaufgetrieben, wo es keineswegs leicht ist, ihn von der echten und vollen christlichen Wahrheit zu unterscheiden“: „Denn von allem innerhalb der Welt hebt er dasjenige, was wirklich die höchste, göttliche Würde hat, das Leben des Geistes in dem Cultus, dem Glauben und der Erkenntnis der Kirche, heraus und bezeichnet es als den eigenen Lebensprozeß der Gottheit“ (95).

Schelling folgt weiterhin auch der umstrittene katholische Theologe Anton Günther (1783–1862), den „das Studium Hegels, namentlich seiner Phänomenologie, ... schon im Jahre 1820 [!] dahin [brachte], Schutz gegen die ihm pantheistisch scheinende Lehre bei Descartes zu suchen“, dessen Dualismus „der eigentlich christliche Standpunkt und von dem auch die Transzendenz der Halbpanteisten ein Überrest ist“<sup>122</sup>. „Anregung von Günther empfing J. Volkmuth, wie das aus seiner Schrift *Der dreieinige Pantheismus von Thales bis auf Hegel* ... hervorgeht; später aber hat er sich nicht nur von ihm ab-, sondern ganz gegen ihn gewandt.“<sup>123</sup>

Am entschiedensten wurde von Anfang an, d.h. seit den 1820er Jahren, der Pantheismusvorwurf gegen Hegel erhoben von den – entsprechend der Lage vor allem evangelischen – Theologen. Mit dem Theologieprofessor und Oberkonsistorialrat F. A. G. Tholuck hat sich Hegel selbst noch auseinandergesetzt<sup>124</sup>. Nähere Würdigung verdient der Theologieprofessor Julius Müller (1801–1878). Die Kritik in seinem Hauptwerk *Die christliche Lehre von der Sünde*<sup>125</sup> sei ein „außerordentlich einflußreiches Dokument theologischer Beschäftigung mit Hegel“<sup>126</sup>. „Sie konzentriert sich auf die beiden allgemeinen Vorwürfe des ‚Panlogismus‘ und des ‚Pantheismus‘; und diese kommen „überein in der Behauptung, mit dem Vorherrschen der Kategorie Notwendigkeit werde in diesem pantheistischen Denken auch

<sup>121</sup> Über die eigentliche Grenze des Pantheismus und des philosophischen Theismus. Mit besonderer Beziehung auf Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion ..., in: *Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland*, Mainz 1833. 1. Bd, 31–51, 143–153 und 227–239; 2. Bd, 99–119 und 244–269. Die letzten zwei Stücke sind nachgedruckt in *F. W. Graf/E. Wagner* (Hg.), *Die Flucht in den Begriff*, Stuttgart 1982, 64–96; über Weisse: 39f. – Hegel wollte Weisse rezensieren (s. Anm. 96f).

<sup>122</sup> Erdmann (s. Anm. 117) 661f. Vgl. 660–664; 663: „Die Gott im Menschen sein Selbstbewußtsein erreichen ... lassen, sind Pantheisten; die es in ihm sich steigern lassen, Halbpanteisten oder Persönlichkeitspantheisten.“

<sup>123</sup> Ebd. 661.

<sup>124</sup> s. Anm. 92–97.

<sup>125</sup> (1. Bd., 1. Auflage, Breslau 1839) 3. Auflage, 2 Bde., Breslau 1849.

<sup>126</sup> *J. Ringsleben*, *Hegels Theorie der Sünde*, Berlin 1977, 267; hier 261–281: „Die Hegelkritik J. Müllers“.

das Böse, die Sünde logisch begriffen und so aufgehoben“<sup>127</sup>. Hier genüge der Hinweis auf die Vielzahl dieser allgemeinen und weiterer (Dis-)Qualifikationsvarianten wie „logischer Enthusiasmus“, „idealistischer Pantheismus“, „logischer Pantheismus“, „logisches Notwendigkeitssystem“<sup>128</sup>, „Monismus des logischen Gedankens“<sup>129</sup>.

Ein Stockwerk tiefer angesiedelt ist die sich bis zur Anklage auf Atheismus steigende pamphletistische Polemik, die E. W. Hengstenberg (1802–1869), seit 1826 Theologieprofessor in Berlin, in der von ihm ein Jahr später gegründeten, scharf konservativen Evangelischen Kirchenzeitung führte und von Schülern und Anhängern unerbittlich führen ließ. Da er die Aufsicht über die theologischen Examina hatte, ließ er zur Habilitation nur zu, wer sich in seinem Sinn zum kirchlichen Bekenntnis hielt<sup>130</sup>. Er ist „der eigentliche Herrscher hinter den Kulissen“<sup>131</sup>.

Die nicht zuletzt universitätspolitische Wirkung der Auseinandersetzung um die Grundorientierung von Hegels Philosophie war stark mitbestimmt durch einen äußeren Faktor der Staatsregierung: Der Freiherr K. S. F. von Altenstein (1770–1840), seit 1817 preußischer Kultusminister, 1810 maßgeblich an der Gründung der Berliner Universität und 1818 an der Neugründung in Bonn beteiligt, war Hegel sehr günstig gesinnt<sup>132</sup>. Noch mehr gilt dies für Johannes Schulze (1786–1869), seit 1818 Ministerialrat im Ministerium Altensteins und eifriger Hörer der Vorlesungen Hegels<sup>133</sup>. Mit ihrer Hilfe ebnete sich für Hegels Schüler die akademische Laufbahn und bildete sich so die in Berlin dominierende Hegel-Schule der 1820er und 30er Jahre. Im Jahre 1840 starb Altenstein. Sein Nachfolger, J. A. F. Eichhorn (1779–1856), der eine streng reaktionäre Kulturpolitik vertrat, war ein erbitterter Gegner Hegels und seiner Schüler. „Von jetzt an arbeitete das Ministerium ebenso konsequent gegen die Schule, wie es zehn [richtiger: zwanzig] Jahre vorher für sie gearbeitet hatte.“<sup>134</sup> Auch F. L. G. von Raumer (1781–1873), der 1850 das Kultusministerium übernahm, blieb ganz auf dieser Anti-Hegel-Linie. Um die Jahrhundertmitte war die Hegel-Schule „selbst zerfallen und im geistigen und politischen Leben bedeutungslos geworden“<sup>135</sup>. Nur einige Alt-Hegelianer überlebten den Niedergang: K. L. Michelet (1801–1893), zeitweiliger Extraordinarius in Berlin, schrieb 1870 zum 100-Jahr-Jubiläum der Geburt Hegels die Protest-„Jubelschrift“ Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph! Rosenkranz – aus Königsberg – gleichzeitig realistischer: Hegel als deutscher Nationalphilosoph. J. E. Erdmann (1805–1892), Historiker der Philosophie – und der Hegel-Schule –, bezeichnete sich selbst als „letzten Mohikaner“<sup>136</sup>.

1844, im Publikationsjahr von Rosenkranz' Hegels Leben, erschien das an Umfang seither nur noch von Kuno Fischer übertroffene 882seitige Hegel-Buch des Freiburger, der alten Katholischen Tübinger Schule, verwandten‘

<sup>127</sup> Ebd. 263.

<sup>128</sup> Ebd. 263<sup>9–11</sup>.

<sup>129</sup> Ebd. 265.

<sup>130</sup> *H.-M. Saß*, Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegel-Schule 1830[!]–1850. Philos.Diss. Münster 1963, 200; nach *M. Lenz*, Geschichte der Universität Berlin, 4 Bde., Berlin 1910–1918: II/2, 280.

<sup>131</sup> Ebd. 201.

<sup>132</sup> Siehe zum Briefwechsel zwischen ihnen: Briefe IV/2, 130f.

<sup>133</sup> Vgl. ebd. 271f.

<sup>134</sup> Hier nur: *Saß* (oben Anm. 130) 197 (der irrtümlich „Schultze“ schreibt).

<sup>135</sup> *Saß*, 200.

<sup>136</sup> Grundriß (s. Anm. 117) II. Vgl. zum ganzen Abschnitt: *Saß* 188–201!

Dogmatikprofessors Franz Anton Staudenmaier<sup>137</sup> (1800–1856). Er hatte schon zehn Jahre zuvor die 1832 veröffentlichten religionsphilosophischen Vorlesungen ausführlich rezensiert<sup>138</sup> und 1836 eine Kritik der Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes veröffentlicht<sup>139</sup>; dies und anderes ist größtenteils eingearbeitet in das Hegel-Opus. Mit H. G. Türk<sup>140</sup> und A. Franz<sup>141</sup> sei in aller Kürze festgehalten: Staudenmaier setzt dem „System der Offenbarung“ als „System der freien Tat des persönlichen Gottes“ das Hegelsche System der „unfreien Notwendigkeit der unpersönlichen Vernunft“ entgegen (214). Der kürzestgefaßte Befund lautet: System der „logischen Notwendigkeit“ (214) oder „logischer Pantheismus“, dessen „geschichtliche Entwicklung von den Eleaten bis auf Hegel“ Staudenmaier zu belegen sucht (33–150). Der methodische Haupteinwand dagegen: „1) Hegel bedient sich der Synthesis ohne vorausgegangene Analysis, 2) die Synthesis aber nimmt er in der Bedeutung der Konstruktion, und zwar im Sinne des alles selbsterzeugenden Apriorismus“ (200). In ausführlicherem Zitat (855):

Das Grundgeborenen des Hegelschen Systems ruht auf einer unerwiesenen Voraussetzung, – das Ganze ist eine fortgesetzte *petitio principii*. Daß Gott nur der Weltgeist und umgekehrt der Weltgeist Gott sei, das ist bei Hegel der eine Gedanke, von dem er allenthalben ausgeht und den er überall durchzuführen sucht. In dieser versuchten Durchführung geht in der Regel alles andere so sehr auf, daß es in der Tat nur da zu sein scheint, damit an ihm erwiesen werde, es sei nichts und das Absolute, eben als der eine Weltgeist, sei alles. Näher angesehen aber ist es die Voraussetzung, die sich selbst in allem und alles produzierende logische Idee sei Gott selbst, jedoch eben unter der Bedingung, daß ... Gott, der alles ist, am Ende doch nur der Weltgeist ist, der sich in die Würde des Göttlichen durch Hypostasierung einsetzt<sup>142</sup>.

Ein sozusagen spätabendliches Streiflicht auf den Pantheismusstreit mit und in der Hegelschule wirft die Berufskarriere von Kuno Fischer (1824–1907)<sup>143</sup>. Er wollte sich 1855 in Berlin habilitieren. Obwohl „mit der Fakultät schon alles besprochen war, hob der Minister [v. Raumer, wohl unter Hengstenbergs Einfluß] einfach das schon eingeleitete Verfahren auf“. Der

<sup>137</sup> Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844 (Nachdruck: Frankfurt 1966). Seitenzahlen im Text.

<sup>138</sup> In: JTCP 1 (1834), 97–158. Daraus wurden die Seiten 97–104 und 141–158 abgedruckt in *Graf/Wagner*, Die Flucht in den Begriff, 97–113; darin auch *H. G. Türk*, Rezeption und Kritik der Philosophie Hegels in der „Katholischen Tübinger Schule“, 247–273; über Staudenmaier 265–268.

<sup>139</sup> In: JTCP 6 (1836), 251–359.

<sup>140</sup> Siehe Anm. 138.

<sup>141</sup> Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Regensburg 1983 (385 S.). Franz' Zurückweisung des Pantheismusvorwurfs ist nicht durchweg überzeugend (s. z. B. den Exkurs 139–148). Auch scheint er selbst zu zweifeln, ob Hegels Denken letztlich nicht doch pantheistisch sei (vgl. 213, 242, 353); und wenn nach Franz (208<sup>15</sup>) das „Denken des Allgemeinen“ als Genitivus obiectivus und subjectivus zu fassen ist, wie wäre es dann zu qualifizieren? Vgl. zum Thema auch: *P. Hünermann*, Die Hegel-Rezeption Franz Anton Staudenmaiers, in: *G. Schwaiger* (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, 147–155.

<sup>142</sup> Vgl. zum Pantheismus-Vorwurf: 845–873 = „Letztes Urteil und Schluß“; ferner 140–144, 158 („esoterischer Pantheismus“<sup>1</sup>), 677–692 ...

<sup>143</sup> Von ihm – nach Rosenkranz (1844: pro) und Rudolf Haym (1856: contra) – die in etwa wissenschaftlich-neutrale große Hegel-Monographie.

Grund: „Man beschuldigte ihn ... des Pantheismus, wie schon 1853 in Heidelberg, wo man ihm aus dem gleichen Grunde die *venia legendi* entzogen hatte.“<sup>144</sup> In seiner schließlich doch durchaus gelingenden Berufskarriere wird er zum Philosophiehistoriker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, des Zeitalters des Historismus. Sein Hauptwerk ist die umfangreichste Monographie, die je über Hegel verfaßt wurde<sup>145</sup>. Aber es genügen ihm die zwei Seiten 1177–1179, um sich über „System und Methode der Hegelschen Philosophie“ zu äußern. „Die Entwicklung der Dinge“ ist das „Grundthema“ derselben; und Hegel selbst „ist der Philosoph des 19. Jahrhunderts, denn er ist der Philosoph der Evolutionstheorie“ Darwins<sup>146</sup>!

Locker verteidigt er z. B., „was Hegel die Selbstbewegung des Begriffs genannt hat“: „Das ist es ... , worüber die Gegner soviel dummes Geschrei gemacht haben. ‚Wie bequem‘, haben sie gesagt, ‚der Philosoph legt die Hände in den Schoß und läßt den Begriff spazieren gehen und statt seiner die Geschäfte der Erkenntnis besorgen.‘ Als ob der wahre Begriff anders an den Tag kommen könnte, als durch den tiefdurchdachten Zusammenhang der Dinge, welcher Zusammenhang eben in der Entwicklung der Dinge und welche Erkenntnis in dem entwicklungsgemäßen Denken besteht.“<sup>147</sup>

Daß und wie K. Fischer Hegels, von ihm so ausführlich behandeltes, Denken als quasi selbstverständlich – in positivem Sinn – pantheistisch betrachtete, mag eine bei läufige pauschale Bemerkung über Eduard von Hartmann illustrieren: dieser „fühlte sich mit der metaphysischen, monistischen, pantheistischen Grundrichtung, die von Schelling, Hegel und Schopenhauer herkam, vollkommen einverstanden“<sup>148</sup>.

3. Nach dem fast vollständigen ‚Aus‘ in Deutschland gab es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Hegel-„Naissancen“ in Italien, England und den Niederlanden. In seinem Heimatland wurde Hegel wiederentdeckt von Wilhelm Dilthey, der aufgrund der nun erstmals größere Aufmerksamkeit findenden Manuskript-Fragmente aus dem knappen Hauslehrerjahrzehnt (1792–1800) 1906 Die Jugendgeschichte Hegels<sup>149</sup> veröffentlichte.

Das Kennwort Diltheys für den früheren, ‚vorsystematischen‘ Hegel lautet: „mystischer Pantheismus“<sup>150</sup>. In unserem Zusammenhang interes-

<sup>144</sup> Saß, 201.

<sup>145</sup> Hegels Leben, Werke und Lehre. Heidelberg (1901), <sup>2</sup>1911 (XX, XVI u. 1266 Seiten); die posthum erschienene 2. Auflage enthält (1197–1255) einen Anhang mit Erläuterungen von Hugo Falkenheim und Georg Lasson.

<sup>146</sup> Ebd. 1178.

<sup>147</sup> Ebd.

<sup>148</sup> Ebd. 1187. Fischer sagt auch, nach E. v. Hartmann habe Hegel „die Alleinheit der Vernunft gelehrt (Panlogismus), Schopenhauer die Alleinheit des vernunftlosen Willens (Pan[-]jalogismus“ (1188). – Um die selbe Zeit qualifiziert R. Falckenberg in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ (Leipzig 1905, 474, 701) Hegels Denken als „immanenten Pantheismus“.

<sup>149</sup> In den Gesammelten Werken = IV [Hg. H. Nohl] (<sup>3</sup>1963) 1–187. Zuerst als Abhandlung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1905. Dilthey veranlaßte seinen Schüler Herman Nohl, die Mss. herauszugeben; es geschah 1907 unter dem nicht ganz zutreffenden Titel „Hegels theologische [besser: religiös-politische] Jugendschriften“.

<sup>150</sup> Vgl. ebd. besonders 36–39, 51–60 und 138–157: „Der mystische Pantheismus“. – In einer Abhandlung: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, aus den Jahren 1891–1893, sagt Dilthey (GW II [<sup>2</sup>1957] 1–89) von der spekulativen Theologie, die neben die orthodoxe und die rationalistische trat, daß sie „als Schlüssel für das Verständnis der religiösen Begriffe von Offenbarung, Inspiration, Gnadenwahl, Rechtfertigung jenen religiös universalen Pantheismus anwendet“, der seit dem 16. Jahrhundert „siegreich vorwärts dringt“.

siert, daß „dieser Pantheismus, seine Modifikation im Pantheismus einbegriffen, abgegrenzt werden [muß], einerseits gegen die unklaren Annahmen derjenigen Denker, die den Begriff der Schöpfung in ein solches System einmischen – denn Schöpfung bezeichnet eine freie Art des Wirkens ...“, andererseits gegen eine weltbestimmende Kraft, auf die, wie bei Schopenhauer, „der Begriff der Gottheit nicht mehr angewendet werden kann“ (51 f).

Iwan Iljin, weiland Moskauer Philosophieprofessor und von Lenin in den Westen freigelassen, veröffentlichte 1918 ein zweibändiges Werk über Hegel in russischer Sprache, das, um den zweiten, anthropologischen Teil gekürzt, 1946 in Deutsch unter dem Titel „Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre“<sup>151</sup> erschien. Iljin hat sich in langem Studium einzuüben gesucht in „den ursprünglichen, ‚logisierenden‘ Denk-Akt Hegels“, „ein eigenartiges übersinnlich-schauendes Denken“. Vor allem das 8. Kapitel „Der schöpferische Begriff und die Wissenschaft“<sup>152</sup> ist in unserem Zusammenhang aufschlußreich, denn es zeigt, daß und wie das System-Denken Hegels (jedenfalls in seiner früheren Logos-Phase<sup>153</sup>) in der einzigartigen Weise eines „Panepistemismus“ pantheistisch ist. „Alles ist Begriff“; er ist „in der reinen Einsicht ... das allein Wirkliche“<sup>154</sup>. In seiner Vollendung ist „der göttliche Begriff“ „die ideelle Realität, die Allgemeinheit, die sich dialektisch zur organischen Konkretheit entfaltet“<sup>155</sup>.

Iljin spricht deshalb von dem „logischen‘ Pantheismus“ Hegels und seinem „Pantheismus in panlogistischer Form“<sup>156</sup>. Weil „das Leben des absoluten Begriffes ... sich aber zu einem System [entfaltet] und dieses System ... nichts anderes als die Wissenschaft [ist]“, „entsteht bei Hegel die seltsame und kühne Idee einer ‚panepistemischen‘ Weltanschauung“<sup>157</sup>. Denn: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein“, und „Gott ist allein das Wahre“, und aus „diesen beiden Formeln“ ergibt sich: „Gott ist die Wissenschaft.“<sup>158</sup> Oder mit dem letzten Satz von Kapitel 8: „Gott ist die Philosophie, d. h. das System der wissenschaftlichen Erkenntnis; und außer der Philosophie gibt es keine Realität. Dies ist die richtige Formel für Hegels höchstes metaphysisches Wagnis.“<sup>159</sup> Und der letzte Satz des ganzen Buches lautet: „Hegel

<sup>151</sup> Bern 1946. 432 Seiten. – Aus dem selben Jahr: *F. Olgiati*, *Il panlogismo hegeliano*, Milano 1946 (96 Seiten).

<sup>152</sup> 181–202; dazu im literarischen Anhang 401–404.

<sup>153</sup> Bei dem sich den realphilosophischen Systemteilen zuwendenden späten Hegel ist nach Iljin die Leitidee „Logos“ durch die des „Telos“ – in einem „Panteologismus“ – abgelöst worden (vgl. 364, 366, 368).

<sup>154</sup> Ebd. 196. Die Seiten 182–198 sind jeweils gespickt mit bis zu 27 Hegelzitaten.

<sup>155</sup> Ebd. 182. Davon handeln die Kapitel 4–7 des Buches (ebd. 182’).

<sup>156</sup> Ebd. 196 f; auch von „panlogistischem“ (350) und „philosophischem Monismus“ (359), „monistischem Pantheismus“ (361).

<sup>157</sup> Ebd. 196.

<sup>158</sup> Ebd. 199.

<sup>159</sup> Ebd. 202.

lernte sein Bestes (die Idee des ‚Spekulativ-Konkreten‘) aus dem Evangelium Christi; aber das, was er lehrte, war nicht Christentum.“<sup>160</sup>

Eine aus mehreren Gründen erwähnenswert kontrastierende Ergänzung hierzu handelt von dem dreifachen Gott-Welt-Verhältnis<sup>161</sup>: (1) Wird von unten, der Realität der konkret-empirischen Welt, den „Dinge[n] in ihrer existierenden Vereinzelung“ aus gesagt: das alles ist göttlich, so landet man bei der von Hegel so entschieden abgelehnten Allesgötterei – Iljin sagt: einem „schlechten empiristischen Monismus“ oder „empiristischen Pankosmismus“, letztlich „eben Atheismus“: „die Welt existiert; sie ist an sich, als solche, göttlich; also – gibt es keinen Gott“<sup>162</sup>. (2) Wenn Welt und Gottheit „nebeneinander, gleichsam parallel bestehen“, beiderseits „in ‚fester Substantialität‘“, ist „die ‚All-Eins-Lehre‘ ... in eine Entzweigungslehre umgedeutet: die Welt wird von Gott getrennt, und der Bereich Gottes wird in ihm selbst gespalten“. „Wohl bedeutet die Einheit beider Seiten den höheren Zustand; aber dieser ... ist nicht der einzig mögliche.“<sup>163</sup> – Muß man darin eine Fehldeutung der (christlichen) Schöpfungslehre erkennen? (3) „Mit der Realität Gottes als der einzig wahren Realität zu beginnen“, „das ist der Weg, auf dem die wahre Auffassung des Pantheismus entsteht“: „Im tiefen und heiligen Schoße Gottes hat ‚das Sein der äußerlichen Dinge keine Wahrheit‘ ..., ‚das empirische Alles der Welt‘ ‚verschwindet‘ in Gott ..., ‚das Endliche‘ wird ‚verunendlicht‘ und ‚eben hiermit‘ hat es ‚kein Sein mehr‘“. „Deswegen ist jeder wahre Pantheismus – sei es bei den Indiern, sei es bei Parmenides oder bei Spinoza – ‚Akosmismus‘.“<sup>164</sup> Dessen positive Seite bei Hegel ist der Panlogismus oder Iljin-spezifisch Panepistemismus<sup>165</sup>.

Nicolai Hartmann hat unter dem Titel: Die Philosophie des deutschen Idealismus 1923 dem Teil I: Fichte, Schelling und die Romantiker, 240 Seiten gegeben, und 1929 folgte Teil II: Hegel, mit 335 Seiten<sup>166</sup>. Hier interessiert uns Hartmanns Ablehnung der „Panlogismus“-Qualifikation: als ob „Hegel alle, auch die inhaltlich heterogensten Probleme mit einem dünnen Schema ‚logischer‘ Formen vergewaltigen“ wolle im Sinne „der alten Schullogik“<sup>167</sup>, und als ob damit „ein universaler Rationalismus“ der Welt „das Begriffsschema menschlicher Vernunft“ überstülpen würde, könnte man doch „mit größerem Recht vom Irrationalismus Hegels sprechen als von seinem Rationalismus“<sup>168</sup>. Hartmann läßt dieser Ablehnung eine emphatische Rühmung der Dialektik Hegels folgen: Man möchte „– so phantastisch

<sup>160</sup> Ebd. 418.

<sup>161</sup> Ebd. 191–196.

<sup>162</sup> Ebd. 192 f.

<sup>163</sup> Ebd. 193 f.

<sup>164</sup> Ebd. 194 f.

<sup>165</sup> Vgl. ebd. 196–202. Im Vorwort von 1946, 30 Jahre nach Abschluß des Hegel-Opus (vgl. 9), faßt Iljin Kap. 8 so zusammen: „Gott ist für Hegel der lebendige schöpferische Begriff; er ist die einzige Realität; außer ihm gibt es nichts. Er entwickelt sich zu einem lebendigen System von konkreten Bestimmungen. Dieses System ist die wahre Wissenschaft. Das bedeutet, daß Gott und spekulative Wissenschaft für Hegel identisch sind, und daß es außerhalb der Wissenschaft eigentlich nichts gibt. Hegel betonte mehrmals und ausdrücklich [?], er sei Pantheist, und zwar in dem Sinne, daß er ein selbständiges Sein der Welt ablehne: Pantheismus ist Akosmismus. Es gibt nur Gott; die Welt ohne Gott und außerhalb Gottes ist bloßer Schein. Gott ist aber wahre Wissenschaft (ἐπιστήμη, Episteme). Darum ist Pantheismus so viel wie Akosmismus, und so viel wie Panepistemismus (Kap. 8).“ (11; vgl. 352). Iljin vereinfacht hier in der Kürze zu sehr.

<sup>166</sup> 2. Auflage, Berlin 1960, 575 Seiten.

<sup>167</sup> Ebd. 254.

<sup>168</sup> Ebd. 255, mit Hinweis auf R. Kroner (Von Kant bis Hegel, 2. Bd., Tübingen 1924, 271): „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt.“

es dem nüchtern Denkenden klingen mag – wirklich glauben, daß sie so etwas wie das Göttliche im menschlichen Gedanken, eine Offenbarung des Ewigen im Zeitlichen und Zeitbedingten, die Ankündigung und Sprache einer absoluten Vernunft in der subjektiv-endlichen Vernunft sei<sup>169</sup>. Man berücksichtige also durchaus diese Einwände N. Hartmanns – und spreche etwa von „dialektischem Panlogismus“! Hartmann selbst, einige Seiten später: Weil „die absolute Vernunft gleich Gott [ist], so ist ihr Werden im Werden der Welt das Werden Gottes, und der Weltprozeß selbst ist die Realisation Gottes. Dieser dynamische Pantheismus ist die Form, die das religiöse Denken in Hegels Philosophie annimmt.“ Und „so erscheint der Pantheismus Hegels als organischer Grundzug des Systems, nicht als eine aufgeprägte Form, auch nicht als ein Bestandteil.“<sup>170</sup>

Hermann Glockner bemüht sich in seiner Hegel<sup>171</sup>-Monographie, die er der großen Jubiläumsausgabe von Hegels Werken nachschickte, „den Panlogismus des Hegelschen Systems (Enzyklopädie) in den Pantragismus der Hegelschen Weltanschauung (Studium der Frankfurter Zeit, abschließend ... ‚Phänomenologie‘) aufzuheben“, denn – so begründet er dies aus der Jenaer Schrift von 1802 über die Behandlungsarten des Naturrechts – nicht nur „im Sittlichen“ und in der Weltgeschichte, sondern überall erblicken wir die göttliche Tragödie, „welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, – daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt“<sup>172</sup>.

4. Henri Niel SJ<sup>173</sup> faßt 1945 in seinem Buch über den Hegelschen Grundbegriff der Vermittlung auf einer gehaltvollen Seite zusammen, was Hegel über den Pantheismus und den gegen ihn gerichteten Pantheismusvorwurf sagt, und sucht diesen auch seinerseits zu entkräften. Nach Hegel kennen die ihn mißverstehenden Theologen keine mittlere Position zwischen absoluter Trennung von Endlichem und Unendlichem einerseits und Absorp-

<sup>169</sup> Ebd. 256. Wenn Hartmann meint, „daß wir Heutigen die Gesichtspunkte zu ihrer [= dieser Dialektik] Bewertung nicht haben“ – und das könne „besagen, daß die Dialektik vor unserem Denken versagt“, aber auch und eher, „daß unser Denken vor der Dialektik versagt“ (ebd. 257) –, dann klingt das doch wie ein Ausweichmanöver. Vgl. über Dialektik als nicht eigentlich reflektierbares genial-künstlerisches Schaffen, ebd. 377–389.

<sup>170</sup> Ebd. 262. In gewissem Gegensatz hierzu heißt es 275: „Wenn Hegel dem ungeheuren Odium entging, welches sein frevles Tun [in der ‚Wissenschaft der Logik‘] „mit der nüchternen Schärfe des Begriffs in das Wesen Gottes einzudringen“ – ebd. 274] auf ihn herabbeschwor, so verdankt er das – ähnlich wie früher kühne Denker der Mystik und Scholastik – nicht seiner Mäßigung, sondern den Grenzen des Verstehens seiner dogmatischen Gegner. Gerade die Ungeheuerlichkeit seines Anspruchs überhob ihn des Streites. Sie hob ihn in eine gedankliche Höhe, in die niemand ihm zu folgen wußte. Der Streit, der sich nachmals erhob, haftete an seinen als ‚Religionsphilosophie‘ bezeichneten Vorlesungen. Und in diesen ist die Grundposition vom Detail derart überdeckt, daß sie nur dem esoterisch Geschulten faßbar wurde. Die Theologenschaft lebte – trotz manchem erhobenen Widerspruch – mit verbundenen Augen an dem großen Lästler vorbei. Seine Zumutung in ganzer Tragweite auch nur zu begreifen, fehlte ihr das Organ.“

<sup>171</sup> Bd. 1, Stuttgart (1929, XXVIII, 444 Seiten)<sup>4</sup>1964, XXV.

<sup>172</sup> WMM 2, 495.

<sup>173</sup> De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris 1945 (381 Seiten).

tion des einen durch das andere andererseits. Hegel und mit ihm Niel berufen sich auf die religionsphilosophische Konzeption der absoluten Personalität Gottes, der, verschieden von der Welt, diese frei erschafft<sup>174</sup>, und auf eine Schrift des den Meister verehrenden Hegel-Schülers C. F. Göschel<sup>175</sup>, aus der Hegels Rezension derselben<sup>176</sup> zustimmend zitiert: „Gott selbst ist nicht bloß das ewige Sein (Substanz), sondern auch das Wissen Seiner Selbst (Subjekt) – wie mögen die, welche die spekulative Philosophie beurteilen wollen, diesen ausdrücklichsten Satz derselben ignorieren, um sie des Pantheismus zu beschuldigen! –; Gott ist nur insofern wirklich, als Er Sich selbst weiß ... und als das Sein im Anderen ist er das Sichwissen außerhalb Seiner ... in der Welt, in den einzelnen Wesen als Kreaturen Gottes“, womit denn „dies Außersichsein ebenso wohl wieder aufgehoben, aufgelöst“ ist ...<sup>177</sup>.

Es folgt noch, in Niels Kurzfassung: „Gott erkennen heißt nicht Gott sein, sondern Gott haben. ‚Haben ist ein Sein, das nicht selbst ist, was es hat.‘“<sup>178</sup> Und der letzte Satz der Pantheismus-Anmerkung: „Mais la question reste ouverte de savoir si en vertu d'une dégradation nécessaire la pensée de Hegel ne s'achève pas nécessairement en panthéisme.“ Aber was besagt das Wort „dégradation“?

Ernst Bloch spricht um die Jahrhundertmitte im Buch „Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel“<sup>179</sup> mit unbefangener, beiläufiger Selbstverständlichkeit gelegentlich vom Panlogismus Hegels: z. B. daß „das zur Antithese gewordene Nichts ... in Hegels panlogischem Gefüge die Stelle des Kraftfaktors [einnimmt]“ (153), daß Schellings späte Religionsphilosophie „ein Gegenschlag gegen Hegels Panlogismen“ ist (333), daß den keineswegs nur begrifflichen Boden Kierkegaardschen Existenz-Denkens „der Panlogiker Hegel verlassen hat“ (386), daß Hegels Bildungslehre sich mit Marx' Theorie-Praxis-Konzeption berühre „trotz Hegels Panlogismus, trotz der Abgeschlossenheit seines Systems“ (426).

Nach Jörg Splett (s. Anm. 50) ist zwar Hegels „Konzeption von Pantheismus so eng, daß die Abwehr wenig bedeutet. Aber seine positiven Aussagen sind derart differenziert, daß eine klare Entscheidung fast unmöglich scheint“ (140). Unter Verweis auf das Jugendgedicht „Eleusis“ heißt es (141): „Eine ‚Demit‘, die so weit geht, sich restlos zum Organe Gottes zu entselbsten, erwacht zu dem Bewußtsein, Organ Gottes zu sein.“ Splett folgt schließlich Grégoire: „une essence unique qui pose son existence empirique multiple, mais organiquement structurée“ ... Die Trinität veranschaulicht die absolute Idee, die ewig die Welt setzt und sich durch die Geister eint.“<sup>180</sup>

<sup>174</sup> Ebd. 229 f°.

<sup>175</sup> Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen ..., Berlin 1829.

<sup>176</sup> In: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1829, Nr. 99/100, 101/102, 105/106 = WMM 11, 353–389.

<sup>177</sup> WMM 11, 368.

<sup>178</sup> Ebd. 372.

<sup>179</sup> (1. Auflage. Leipzig 1951) 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1962 (525 Seiten).

<sup>180</sup> 143, Grégoire (s. Anm. 50) 210.

Eine „unaufhebbare Zweideutigkeit konstatiert auch Wolfgang Pannenberg in der Abhandlung *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*<sup>181</sup>: „Das wahrhafte Unendliche darf nicht nur als Gegensatz zum Endlichen gedacht werden; es muß zugleich über diesen Gegensatz hinweggreifen, die Einheit seiner selbst und seines anderen sein [!]. Bei Hegel erscheint das in der Form des ... Gedankens, daß die Hervorbringung der Welt mit Notwendigkeit zum Wesen des Absoluten gehört. Dann aber drängt sich die Folgerung als unabweisbar auf, daß das Absolute erst durch Hervorbringung der Welt zu seinem eigenen Wesen als absolutes Subjekt findet“ (103).

Eben diese Dialektik des – notwendigen – Verhältnisses Unendliches/Endliches sei „nicht ohne tieferen Grund zu einem Hauptanstoß für die christliche Theologie geworden. Er dürfte wohl überhaupt allen anderen theologischen Vorwürfen gegen Hegels Philosophie zugrundeliegen“ (104). Im Blick auf F. A. G. Tholuck und J. Müller jedoch fährt er fort: „Die gegenüber dem Text Hegels unhaltbaren Mißdeutungen seiner Philosophie des Absoluten als Pantheismus und Leugnung der Persönlichkeit Gottes lassen sich nur verstehen als Hegel aufgebürdete vermeintliche Konsequenzen dieses einen Sachverhalts, der Notwendigkeit der Setzung der Welt aus dem göttlichen Wesen“ (ebd.)<sup>182</sup>. Auch das vorsichtiger Reden von „Pantheismus“ bessere das Mißverständnis kaum, denn „es legt die Vorstellung eines [97: nicht angemessenen] Enthaltenseins der endlichen Dinge in Gott nahe“ (96). Eher sei Hegel „die Position eines Akosmismus“ zuzuschreiben, „derzufolge das Endliche in Wahrheit nichts und Gott alles ist“, „ein ‚Pantheismus‘ ... , in dem das göttliche Alles durch das Nichts des Endlichen vermittelt ist“ (97). Aber auch diese nur negierende Qualifikation Akosmismus erachtet Pannenberg zu Recht als nicht befriedigend<sup>183</sup>. – Gelegentlich urteilt Pannenberg später<sup>184</sup>: Der „spekulative Karfreitag“, mit dem Hegels Schrift *Glauben und Wissen* von 1802 schließt<sup>185</sup>, „kommt einer pantheistischen Identifikation der Welt mit dem göttlichen Leben zumindest sehr nahe“.

<sup>181</sup> In: *W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 78–113 (auch in: *Hegel-Studien, Beiheft 11* [1974] 175–202); ursprünglich ein Vortrag beim Hegelkongress Stuttgart am 14. 7. 1970.

<sup>182</sup> Pannenberg hat später in etwa abgeschwächt, daß diese Kritik, die man „nicht durchweg für gerechtfertigt halten kann“, doch „einen berechtigten Kern“ habe (*Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels*, in: *KuD 23* [1977], 25–40, 32.34).

<sup>183</sup> Die Begründung dafür ist allerdings nicht stichhaltig. Schon die Phänomenologie habe sich „ausdrücklich gegen den Gedanken gewendet, daß ‚die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das Nichts‘ sei“ (98; *WMM* 3,567). Aber das sagt genau so viel bzw. genau so wenig wie der Gegen-Satz, der sich ebd. eine Seite später findet: „Ebenso ist die Natur nichts außer ihrem Wesen.“ Denn es geht überhaupt nicht um die „ungeistige Weise“ (567) dieser zwei entgegengesetzten Ist-Sätze, sondern um das „Denken, worin die Momente ebenso sind als nicht sind, – nur die Bewegung sind, die der Geist ist“ (568); mit andern Worten: es geht um die Aufhebung des Endlichen im Unendlichen.

<sup>184</sup> *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg 1988, 62.

<sup>185</sup> *WMM* 2, 432.

Am gründlichsten ist auf das Pantheismusproblem bei Hegel eingegangen Traugott Koch, Meister-Schüler Pannenberg's, in seiner Dissertation von 1964<sup>186</sup>. Auf diese Gründlichkeit, die sich Seite um Seite in der Auseinandersetzung mit unabsehbarer Sekundärliteratur dokumentiert, hat sich Koch eingangs selbst festgelegt: „Noch zu Lebzeiten wurde Hegel des Pantheismus bezichtigt ... Mir ist nicht *eine* Arbeit in der reichen Hegel-Literatur bekannt, die diesem Vorwurf zustimmt, Hegels Gegenargumente aber auch nur aufführt.“<sup>187</sup> Es darf angenommen werden, daß Koch seine Verteidigung Hegels im folgenden Abschnitt auf den entscheidenden springenden Punkt gebracht hat:

Das Anstößige der Hegelschen Gotteslehre, das auch immer wieder zu dem Verdacht ihres pantheistischen Charakters führt, dürfte letztlich darin liegen, daß, wie zum Begriff des Begriffs der Prozeß seines Selbstwerdens wesentlich gehört, so auch in Hegels Philosophie zu Gott seine Selbstvermittlung, die ihre Vollendung erreicht und eingeholt hat, wenn Gott in allem, das er setzt und das sich als Gesetztes aufhebt, sich setzt und sich begreift. Dieser, im Sinne Hegels ewige, und nicht zeitliche Prozeß gehört darum wesentlich zum Begriff, zu Gott, weil ohne ihn der anfänglich allgemeine Begriff zum abstrakt Allgemeinen fixiert, weil ohne ihn Gott ein Abstraktum wäre. Darum sind „Vernunft, Wahrheit, Begriff, Idee, Geist, Gott selber“ „nicht, was sie sind, sobald das Ereignis, in dem sie sind, was sie sind, als unterbrochen gedacht, sobald an seiner Stelle ein Zustand gedacht wird“<sup>188</sup>. – Die Kritik an Hegel, die nicht hinter ihn zurückfallen will, wird sich der Kraft dieses Argumentes zu stellen haben<sup>189</sup>.

Sehen wir ab von der Schwierigkeit, das Sich-Setzen Gottes in allem, das also Natur und endlichen Geist insgesamt umfaßt, als „ewigen und nicht zeitlichen Prozeß“ nicht unbegreiflich zu finden: dann bleibt schlicht zu verneinen, daß „ohne ihn [= diesen Prozeß] Gott ein Abstraktum wäre“. Das trifft nur zu unter Voraussetzung des Hegelschen Systemdenkens, daß ohne diesen Prozeß der realen Selbstvermittlung Gottes „der anfänglich allgemeine Begriff zum abstrakt Allgemeinen fixiert ... wäre“. Koch „rechnet“ danach mit der Alternative einer Selbstvermittlung“ Gottes durch das Endliche einerseits und einer fixen Reduktion des Gottesgedankens auf das „abstrakt Allgemeine“ andererseits. Dadurch bestätigt er den „Verdacht ... pantheistischen Charakters“ eher, als daß er ihn argumentierend widerlegt. Es gibt zu seiner Alternative ein Drittes, oder vielmehr ein „absolutum primum“, nämlich „Vernunft, Wahrheit“ usw. und zumal „Gott selber“ als unendlich-vollkommene, „anfängliche“ und endgültige Wirklichkeit, als ‚Ereignis‘, – actus purus –, das in sich schon, innergöttlich, statt erst als Weltum nicht „als unterbrochen gedacht“ werden kann.

Koch appelliert anschließend an die Konzeption des frühen Barth<sup>190</sup>: „Bloß Gott ist

<sup>186</sup> Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner Wissenschaft der Logik, Gütersloh 1967 (183 Seiten).

<sup>187</sup> Ebd. 10.

<sup>188</sup> Zitiert wird K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 356.

<sup>189</sup> Koch 167<sup>176</sup>.

<sup>190</sup> Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, 169. – Derselben Meinung ist Anselm K. Min (Hegel's Absolute: Transcendent or Immanent?, in: JR 56 [1976], 61–87: 85): „The only

nicht Gott. ... Der Gott [nur], der sich offenbart, ist Gott. Der Gott [nur], der Mensch wird, ist Gott.“<sup>191</sup> Ebenso würde danach gelten: Nur der Gott, der Schöpfer ist (oder ewig wird), ist Gott. Barth hat nicht an dieser Konzeption festgehalten. – In der umfanglichen Anmerkung 176 (161–168) führt Koch<sup>192</sup> auch Stimmen an, daß Hegels Gotteslehre eine „dialektische Einheit von Persönlichkeit und kosmischem Pantheismus“ darlege (Th. Häring, 1954) oder zwischen beiden, Persönlichkeit und Pantheismus, schwanke (Th. Dieter, 1917). Was er jedoch von G. Lasson (1930) und K. Domke (1940) dagegen vorbringt, überzeugt nicht<sup>193</sup>.

„Ist das Pantheismus?“ fragt Koch selbst im Zusammenhang mit der Dialektik Unendliches/Endliches. „Wer auf diese Benennung Hegelscher Philosophie nicht meint verzichten zu können, sollte zugeben, daß diese Philosophie ein ‚Pantheismus‘ oder, wenn man will, ein ‚Monismus‘ durch Einigung ist, die in dieser Welt, aber durch deren negierende Aufhebung, erreicht zu haben glaubt, ‚daß Gott sei alles in allem‘ (1 Kor 15, 28).“<sup>194</sup> Gut und gern.

Für Hans Küng<sup>195</sup> ist, im Anschluß an I. Iljins Präzisierungen der zweideutigen Termini<sup>196</sup>, Hegels System-Denken „wenn auch nicht Pantheismus im vulgären Sinn der Allesgötterei, wo alles mit Gott identisch ist, so doch ein Pantheismus, wo Gott allem grundsätzlich übergeordnet bleibt, wenn er auch – anders als im Theismus – notwendig auf alles bezogen ist. Also eine innige Einheit von allem in Gott, ein Aufgehobensein allen Seins im göttlichen Begriff: mit diesem Grundansatz war das Fundament gelegt für Hegels wenigstens ursprünglich beabsichtigten ‚Panlogismus‘ und – da sich der allumfassende göttliche Begriff spekulativ in der universalen Wissenschaft entfaltet – für seinen ‚Panepistemismus‘.“<sup>197</sup>

Falk Wagner<sup>198</sup> faßt auf den vier Seiten der Anmerkung 200<sup>199</sup> über den Pantheismusvorwurf gegen Hegel, der „in steriler Weise wiederholt wird“<sup>200</sup>, zusammen, was Hegel selbst darüber und über den Akosmismus Spinozas sagt, um selber in Bezug auf das Verhältnis Gottes zu Welt und Menschen zunächst geltend zu machen, es könne „nur an einen stark modifizierten Pantheismus gedacht werden ...“, insofern Hegels Darstellung des

---

God whose reality we can rationally affirm is the God manifesting himself in the world [?], and the reality of this kind of God we cannot indeed not affirm without turning the world into an autonomous, infinite reality [?].“

<sup>191</sup> Koch 168<sup>176</sup>.

<sup>192</sup> Ebd. 167.

<sup>193</sup> Ebd. Vgl. auch die „inkarnatorische“ Interpretation der Dialektik Unendliches/Endliches und deren ‚Ein-seitigkeit‘: ebd. 123f<sup>96</sup>; vgl. 106–130.

<sup>194</sup> Ebd. 113.

<sup>195</sup> Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970 (704 Seiten).

<sup>196</sup> Ebd. 341<sup>40</sup>.

<sup>197</sup> Ebd. 341. Vgl. W. Kern, Fragen an Hegels Religionsphilosophie anhand neuerer Publikationen, in: ZkTh 107 (1985) 271–286 (184f: Pantheismus?): „Es ist ein Verdienst des Hegelbuchs von H. Küng, daß es die deutliche Diagnose Pantheismus nicht – vermeintlich vornehm – scheut“ (285).

<sup>198</sup> Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Hegel und Fichte, Gütersloh 1971.

<sup>199</sup> Ebd. 282–286.

<sup>200</sup> Ebd. 282.

absoluten Geistes allein die Einheit Gottes und des Menschen, nicht aber eine Einheit Gottes und der Welt schlechthin betrifft“ (284), und dann von der Einheit Gott/Mensch zu sagen, daß „Gott sich in diesem [= des Menschen] Selbstbewußtsein als Persönlichkeit weiß“ – dieses Verhältnis aber sei mit Hegels Worten<sup>201</sup> „von dieser pantheistischen Art“<sup>202</sup> ... ganz verschieden“, weil das menschliche Selbstbewußtsein „durch das Aufgeben seiner ausschließenden Bestimmung, welche es als unmittelbares Eins hat, sich ... in geistig lebendes Verhältnis zu Gott setzt“ (285). Wolle man dieses Verhältnis trotzdem (oder eben deswegen?!) pantheistisch oder pantheisierend nennen, seien alle Aussagen über Gott so zu bezeichnen (285f). – Frage an Falk: ob er religiöse und (religions)philosophische Aussagen genügend unterscheidet.

Albert Chapelle SJ hat sein philosophisch-theologisches Interesse auf die in mehreren Teilbänden untersuchte „theologische Dialektik“ Hegels konzentriert. Zum Beschluß von Band III „La Théologie et l’Eglise“<sup>203</sup> geht er auf die Pantheismusfrage ein<sup>204</sup>: „Es ist schlicht irrig, die spekulative Philosophie definieren zu wollen, indem man die Sprache benutzt, die Gott, Deus, Theos vorstellt (représente) und benennt“<sup>205</sup>. Streng genommen (en termes propres) ist das Denken Hegels also weder ‚theistisch‘ noch ‚atheistisch‘. Man kann eigentlich in Bezug auf ihn nicht von ‚Deismus‘ oder ‚Pantheismus‘ oder ‚Theopanismus‘ oder ‚Panchristismus‘ sprechen. Alle diese Bezeichnungen sind grundsätzlich unangemessen; denn sie wollen den absoluten Diskurs des reinen Wissens fassen in die Vorstellungstermini des geschichtlichen Bewußtseins (Theos, Christos) und verkennen so la négativité parousiaque de l’Esprit en son Concept de Liberté et de Vérité. Man muß verzichten auf eine adäquate Übersetzung der philosophischen Spekulation in diese ‚exoterische‘ Sprache des Bewußtseins.“<sup>206</sup>

Dem Artikel des Niederländers Tobie Goedewaagen: Hegel und der Pantheismus<sup>207</sup> ist die Mitteilung zu verdanken, daß Hegels Denken von R. Falckenberg<sup>208</sup> als „immanenter Pantheismus“ qualifiziert wurde, von R. Eis-

<sup>201</sup> Vorl. I 245 Anm.

<sup>202</sup> „Dieser Art“ ist der Geist, der sich „nur als seiendes Ich und dies[es] ... als die letzte wahrhaftige Bestimmung“ festhält, statt daß er „seine Natürlichkeit ... zerfließen läßt“, sich „in die Sache, ... den absoluten ... Inhalt versenkt“ (ebd.).

<sup>203</sup> Hegel et la religion. Bd. III, Paris 1971 (141 Seiten).

<sup>204</sup> Ebd. 131–136.

<sup>205</sup> Vgl. 132.: Der spekulative Gedanke „spricht die absolute Wahrheit des Geistes und des Christentums aus in einer Sprache, die Gott nicht mehr nennt (ne nomme plus Dieu).“ Darüber, inwieweit das Wort „Gott“ in der Enzyklopädie vorkommt bzw. nicht vorkommt, vgl. 132<sup>72</sup>.

<sup>206</sup> Ebd. 132–134. Noch bezeichnend-deutlicher Anm. 134<sup>77</sup>: „Die Frage nach Atheismus oder Pantheismus Hegels erscheint also gegenstandslos (hors de situation), denn das spekulative Denken gibt diesen Termini einen bestimmten theologischen und spekulativen Sinn[!].“ Das Problem ist also nicht: Hegel Atheist oder Pantheist?, „sondern die Frage wahrzunehmen, die gestellt ist durch Hegels Verständnis des Atheismus und des Pantheismus im Licht des spekulativen Karfreitags: im Schatten des Todes Gottes“. Darüber ebd. 134–137.

<sup>207</sup> In: Hegel-Studien 6 (1971) 171–187.

<sup>208</sup> Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1905, 474, 701.

ler<sup>209</sup> als „idealistischer Pantheismus“, von A. Peperzak<sup>210</sup> (Goedewaagen: „zur Vermeidung des heiklen Ausdrucks“) als „Pandivinismus“. Und er fragt: „Steht hier ... ein ‚gewisser Pantheismus‘ (R. Vancourt<sup>211</sup>) oder ein ‚echter Pantheismus‘ (J. Klein<sup>212</sup>) zur Diskussion?“<sup>213</sup> – Goedewaagen selber macht es ausgesprochen spannend, indem er von der Qualifizierung des „mystischen Pantheismus“ Hegels über einen „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus“ schließlich dazu kommt, es „wäre Hegels Pantheismus als tragisch-komischer Pandramatismus zu bezeichnen“<sup>214</sup>.

Joachim Ringleben hat 1977 in seiner Untersuchung Hegels Theorie der Sünde<sup>215</sup> dem „Pantheismusproblem – Substanz und Subjekt“ den längeren Exkurs II gewidmet (154–191). Er antwortet auf die Frage, ob sich nicht gerade mit dem Thema Sünde der Vorwurf einer „panlogischen Vergewaltigung der lebendig erfahrenen Wirklichkeit“ verbinden könne (84). Überaus subtil wird das von der Phänomenologie<sup>216</sup> vorgegebene Programm<sup>217</sup> interpretiert, die Substanz als Subjekt oder als die „sich geistig durchdringende Einheit von Substanz und Subjekt“ (174) aufzuzeigen (155–170). Hegel habe den Pantheismus prinzipiell dadurch überwunden, daß er ihn als „Substanz-Standpunkt“ (169) charakterisiert; er ist „in Wahrheit also Akosmismus“ (172). – Dadurch daß Hegels Philosophie Gott als „Prozeß der absoluten Subjektivität“ denke (190) und die immanente Trinität als eines – das erste – seiner Momente (164), gelange das biblisch-christliche Sprechen von Schöpfung „gerade zu seinem vollen Recht“ (177). Der Vorwurf eines pantheistischen „Spiritualismus“ dagegen erfasse „vom dialektischen Geistbegriff nur das Moment der Einheit, nicht aber das der Unterschiedenheit von Gott und Welt“ (178). Wenn das menschliche Ich in Gott als „Prozeß“ „nur untergeht, ohne erhalten zu bleiben, wie ein Akzidens in die Substanz sich auflösend eintaucht, so liegt eine pantheistische Denkweise vor“ (191)<sup>218</sup>.

Y. Yovel, Hegels Diktum, daß das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist<sup>219</sup>: „Theologisch ist Äquivalent (oder Metapher) dieses

<sup>209</sup> Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 2. Bd., Berlin <sup>4</sup>1929, 374 f.

<sup>210</sup> *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Den Haag 1960, 183.

<sup>211</sup> *La pensée religieuse de Hegel*, Paris 1965, 82.

<sup>212</sup> Art. Pantheismus, in: RGG V (1961) 39–42, 41: „Hegels System ... ist echter, wenn auch dialektischer Pantheismus: Welt und Geschichte sind das Absolute in seiner stufenweisen Entfaltung. Hegel sucht der Konsequenz dadurch auszuweichen [!], daß er das Wesen des Pantheismus in die abstrakte Identität verlegt ...“

<sup>213</sup> *Goedewaagen* 173.

<sup>214</sup> Ebd. 184, 185, 187.

<sup>215</sup> Untertitel: Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs, Berlin 1977 (300 Seiten).

<sup>216</sup> WMM 3, 22 f.

<sup>217</sup> Es bestimme auch die Konstruktion der Religionsphilosophie Hegels: 178–189.

<sup>218</sup> Vgl. den ganzen Abschnitt „Kritik des Pantheismus“ (170–178) und 189–191; auch 203–212, bes. 208<sup>30</sup>, über Tholuck, und Exkurs IV: Die Hegelkritik J. Müllers (261–281).

<sup>219</sup> Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational, in: *W. Becker/W. K. Essler* (Hg.), *Konzepte der Dialektik*, Frankfurt/M. 1981, 111–131.

Begriffs der Wirklichkeit der Pantheismus. In pantheistischer Theologie re-präsentiert die Welt nicht etwas einem transzendenten Schöpfer Untergeordnetes, sondern die volle Selbstverwirklichung Gottes. In Hegel haben wir jedenfalls eine historische Form von Pantheismus, in der die Selbstverwirklichung Gottes selbst vermittelt ist durch die Geschichte des Menschen; und ebenso erlangt die Kategorie Wirklichkeit ihren echten Ausdruck nicht im Bereich von naturhaft Seiendem, sondern in der Geschichte.“<sup>220</sup>

Der Däne Jørgen K. Bukdahl<sup>221</sup> hat 1986 über die „Ausarbeitung des Begriffs einer dialektischen Einheit“ als Hegels „originalen und noch immer aktuellen Beitrag“ geschrieben. Diese Einheit kommt zustande in einer „Entwicklung ... durch Zustände, wo Spaltung existiert, hin zu einem durchstrukturierten Ganzen“, das als konkrete Hervorbringung des Geistes zugleich Freiheit besage (30). Bukdahl nennt diese Gegensatzeinheit „rationalen Holismus“ (10, 29, 116), radikalen dynamischen „Geistesmonismus“ (33, 79). Konsequenzen: „Die christliche einmalige Inkarnation wird als permanenter Zug an aller Realität ausgelegt, daß die Einheit aus sich heraustritt, sich dirimiert ...“ (35). Die christliche Religion: „ein bildlicher Ausdruck für die Einsicht in die Struktur der Vernunft“ (99).

5. Ein Blick auf Neuere: Für Emilio Brito<sup>222</sup> erlaubt nicht das Endliche als solches, sondern seine Negation die Selbstvermittlung des Absoluten, weil in dieser Negation der Negation das Aufgehobene die „Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich [hat]“<sup>223</sup>, nicht in die unbestimmte Leere mündet. Diesem Nichtungs- (nicht Vernichtungs-) prozeß will Brito nicht Pantheismus „au sens fort du terme“ (149<sup>13</sup>) vorwerfen ...

Nach Stefan Majetschak<sup>224</sup> „wird man sich in der Regel rasch auf einen Grundpfeiler der ‚Verständigung über Hegel‘<sup>225</sup> einigen können: denjenigen, daß sich sein Systemdenken in einem ‚methodischen Monismus‘<sup>226</sup> niederschläge, welcher ein (wie auch immer zu fassendes) ‚Absolutes‘ geltend mache, das sich in jedem wahrhaft Wirklichen so auslege, daß der Gesamtprozeß seiner Auslegung als Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Absoluten deutbar werde“<sup>227</sup>.

Cyril O'Regan<sup>228</sup> beurteilt Hegels Modell der Schöpfung als emanationistisch, ja theogonisch: nicht als „creatio ex nihilo“, sondern als „creatio ex Deo“. Dabei seien als Quellen weder die klassisch-neuplatonische noch Spi-

<sup>220</sup> Ebd. 119.

<sup>221</sup> Dialektische Einheit. Eine Vergegenwärtigung der Philosophie Hegels (Acta Theologica Danica), Leiden 1986 (124 Seiten); s. Rez. W. Kern, ZkTh 109 (1987) 458 f.

<sup>222</sup> Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel, Paris 1991 (423 Seiten).

<sup>223</sup> L 1 (1832), 101.

<sup>224</sup> Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels, Berlin 1992 (368 Seiten), 2.

<sup>225</sup> D. Henrich, Verständigung über Hegel, in: D. Henrich (Hg.), Hegels Wissenschaft der Logik, Stuttgart 1986.

<sup>226</sup> Ebd. 8.

<sup>227</sup> Majetschak 2.

<sup>228</sup> The Heterodox Hegel, Albany/N.Y. 1994 (531 Seiten).

nozas Konzeption von so großem Belang wie die Valentinianische Gnosis und die Mystik Boehmes (welch letzteren Hegel öfter als ein [genauer: als drei] Dutzend mal zitiert)<sup>229</sup>. Eine sehr wohlwollende italienische Untersuchung von Massimo Borghesi<sup>230</sup> spricht ebenfalls von „seinem [= Hegels] gnostisch-spekulativen Christentum“<sup>231</sup>.

Thomas Steinherr<sup>232</sup> nennt es (zu M. Theunissen) eine schwierige Frage, ob es grundsätzlich möglich sei, „Hegels Lehre vom absoluten Geist mit dem traditionellen christlich-theistischen Gottesbild in Übereinstimmung“ zu bringen<sup>233</sup>. „Der absolute Geist in seiner vollendetsten Form ist eben dieses alle zeitlichen Vorstellungen und andere Zwecke abhaltende spekulative Begreifen der auch sich selbst absolut begriffen habenden Philosophie ...“ (193)<sup>234</sup>.

#### IV. Beliebt „dialektischer Panlogismus“?

1. Wir haben eine Vielzahl von Qualifikationen für Hegels Denken vor uns, die in seinem letzten Lebensjahrzehnt und in den mehr als eineinhalb hundert Jahren seither angeboten wurden. Im Mittelpunkt der Kontroverse stand von Anfang an der Verdacht und Vorwurf „Pantheismus“, der später durch wechselnde Eigenschaftswörter näher bestimmt wurde. Hier geht es nicht um den seit W. Dilthey allgemein so benannten „mystischen Pantheismus“ des jungen Hegel: Wir fragen nach der Kennzeichnung seines System-Denkens.

Gegen die Markierung seiner Philosophie als pantheistisch hat sich Hegel durch eine Art Definitionsstrategie gewehrt: Er hat sich einerseits ‚eingeschossen‘ gegen die „Allesgötterei“ („Alles ist Gott“) eines gar nicht anwendbaren vulgären, schlechten Pantheismusverständnisses, das letztlich in Atheismus („Nichts ist Gott“) endet. Andererseits ist die Marke eines elitären ‚echten‘ Pantheismus („Gott ist alles“) der abstrakten, nicht-dialektischen, deshalb akosmistischen Substanzmetaphysik Spinozas vorbehalten und damit der Anwendung auf Hegels System entzogen. Eine solche Einschränkung der Wortbedeutung ist weder durch die nicht-eindeutige Etymologie

<sup>229</sup> Ebd. 169–187. Zu diesen dreien vgl. von W. Kern die Besprechungen in ZkTh 118 (1996) 528–531.

<sup>230</sup> L'età dello spirito in Hegel. Dal Vangelo ‚storico‘ al Vangelo ‚eterno‘, Roma 1995 (532 Seiten).

<sup>231</sup> Ebd. 312.

<sup>232</sup> Der Begriff ‚Absoluter Geist‘ in der Philosophie G. W. F. Hegels, St. Ottilien 1992 (220 Seiten). Siehe die Rez. von J. Schmidt in: ThPh 68 (1993) 425–428 u. J. Splett, Wie absolut ist der Hegelsche „Absolute Geist“? in: P. Ehlen (Hg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994, 157–184.

<sup>233</sup> Ebd. 158<sup>f</sup>; siehe 173<sup>44</sup> zu Schellings Meinung, es gebe bei Hegel am Ende (Einl. zur Neuauflage der Logik) ein Umschwenken in Richtung „freier Schöpfung“.

<sup>234</sup> Ebd. 193–208: In den „Ähnlichkeiten zwischen den Gedankensystemen Whiteheads und Hegels“ könne man eine gewisse Bestätigung dafür sehen, „daß – ungedachtet der persönlichen Intentionen des jeweiligen Philosophen – der Pantheismus für jede Prozeßphilosophie aus system-immanenten Gründen letztlich unabwendbar sei“.

des Wortes mit den beiden Stämmen  $\pi\acute{\alpha}\nu$  und  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  noch durch seinen generellen Gebrauch gedeckt. Mag das Wort gerade zu Hegels Lebzeit und bald danach als Schimpfwort mißbraucht worden sein, es ist in seiner allgemeinen Bedeutung, die etwa mit „Alles (oder: das All) ist göttlich“ wiederzugeben wäre, nicht aus der Diskussion zu bannen.

Hegel selbst verwendet die Pantheismusbezeichnung gelegentlich in landläufig-herabsetzendem Sinn.<sup>235</sup> – Trotz Hegels wiederholter und unterschiedener Versicherung, seine Philosophie sei kein Pantheismus, und ungeachtet seines Versuchs definitorischer Reservierung des Worts für Spinozas akosmistische Substantialitätsmetaphysik bliebe die Pantheismus-Marke ein Kandidat für die Kennzeichnung des Hegelschen Systemgedankens<sup>236</sup>, würde sie nicht durch stärkere Konkurrenten aus dem Rennen geworfen. Vermutlich ist, um der Wortkomponente „Gott“ mehr Nachdruck zu verleihen – gegen die „Allesgötterei“ –, dem Begriffswort „Pantheismus“ gelegentlich die Neubildung „Theopanismus“<sup>237</sup> vorgezogen worden.

2. Erhält das Wort „Pantheismus“ diesen Bedeutungsschwerpunkt, dann würde es sich wohl empfehlen, es auch sprachlich zu erweitern und zu verdeutlichen – durch die griechische Zwischensilbe  $\acute{\epsilon}\nu = \text{in} - \text{zu}$  Panentheismus.

„In der Bemühung, eine Synthese von Pantheismus und Theismus zu schaffen, entwickelte K. C. F. Krause (1781–1812) eine All-in-Gott-Lehre und prägte für sie den Begriff Panentheismus ( $\pi\acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\nu \theta\epsilon\acute{o}\phi$ ). Er wollte die im Subjektiven begründete Gottesidee I. Kants mit G. W. F. Hegels und F. W. J. Schellings absoluter Vernunft und deren Selbstexplikation in Welt und Geschichte verbinden, dadurch die Einheit des Alls mit Gott retten und Gott doch nicht im Subjektiven oder Weltlichen aufgehen lassen.“<sup>238</sup>

Ohne sich auf Krauses Verständnis des von ihm erfundenen Wortes festzulegen, kann mit Theodor Steinbüchel<sup>239</sup> plädiert werden für die Kennzeichnung von Hegels System als Panentheismus. Seine lapidare Begründung: weil „die Welt in Gott enthalten sei“<sup>240</sup>; und das bedeutet das Wort ja auch. Näherhin: „Alles Endliche schließt sich in seiner Besonderung zusammen in den allgemeinen, allumfassenden, alles besitzenden unendlichen

<sup>235</sup> Zum Beispiel in seiner Rezension über die Schriften von J. G. Hamann (WMM 11, 285–352, 312): Dieser verteidige seine „lungernde, bestimmungs- und arbeits scheue Lebensart“ gegenüber seinen Freunden „mit dem Pantheismus der unechten Religiosität, daß Alles Gottes Wille sei“.

<sup>236</sup> Denn „Pan-theismus“ läßt die Beziehung zwischen „All“ und „Gott“ offen für diese beiden Varianten eines ‚schlechten‘ und eines – nicht Hegelsch eingegrenzten – ‚echten‘ Pantheismus: (1) Alles ist Gott = Das (Welt-)All ist göttlich, und das (und nichts als das) ist ‚Gott‘. (2) Gott ist alles = Gott ist; und auch alles sonst ist göttlich. Die Allesgötterei (1) schließt Gott aus, die Allgöttlichkeit (2) ein.

<sup>237</sup> Zum Beispiel von E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften, Einsiedeln 1962, 284; ursprünglich: Gott, München 1926. – Ob die mißglückte Wortbildung von R. Otto „Theopantismus“ (J. Klein [oben Anm. 212] 39; LThK<sup>2</sup> [VIII, 20] wohl irrtümlich: „Theopanthismus“) – als (vermeintliche) Gegenposition zum Pantheismus – ähnlicher Intention entstammte?

<sup>238</sup> St. Pförtner, Art. Panentheismus, in: LThK<sup>2</sup> VIII, 20. Über Krause: Rosenkranz im Hegel-Buch von 1870, 261–264.

<sup>239</sup> Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Bonn 1933 (422 Seiten).

<sup>240</sup> Ebd. 60; vgl. 6, 7, 261 und öfters.

Geist.“<sup>241</sup> T. Koch<sup>242</sup> widerspricht Steinbüchel: Er übersehe, daß das Endliche im Unendlichen „verneint aufgehoben ist“. Aber, so scheint es, der Modus des Enthaltenseins – durch Verneinung – macht das Enthaltensein nicht ungeschehen. Obwohl die Verneinung des Endlichen als Negation der Negation ‚Aufhebung‘ ins Unendliche besagt und dieses Aufgehobenwerden verschieden ist von schlichter positiver Setzung, kann es nicht schlechthin eine sozusagen restlose und folgenlose Nichtung und Vernichtung bedeuten, soll Hegels Denken nicht einfachhin in den Kosmismus Spinozas zurückfallen. Soll man also, mit Iljin und in seinem Gefolge Küng sowie R. C. Whitmore<sup>243</sup>, nicht doch an der Qualifikation „Pantheismus“ festhalten? Mit anderen Worten: Wäre nicht zu fragen, ob sich die Alternative „Akosmismus oder Pantheismus“ stellt? Dem, der auf diese Frage zu antworten versucht, könnte sich ein zweifaches Bedenken nahelegen: (a) Gerade die Koch-Steinbüchel-Kontroverse macht darauf aufmerksam, daß es sich nicht nur um das Enthaltensein von etwas – nämlich dem Endlichen – in Gott handelt, sondern auch und entscheidend um den Modus, wie es enthalten ist; nicht nur um Inhalt, sondern auch um Form oder Methode des Denkens. Für deren Benennung würde sich selbstverständlich das Hegel-spezifische Eigenschaftswort „dialektisch“ anbieten. Also „dialektischer Pantheismus“<sup>244</sup>? (b) Im Wort „Pantheismus“ ist weit mehr als die Zwischensilbe „en“ (die wir soeben verteidigt haben) problematisch der zweite Hauptwortstamm „theismus“. Es scheint nicht empfehlenswert, in eine Kurzformel, welche die Grundstruktur des in der Wissenschaft der Logik dargelegten und angewendeten Hegelschen System-Denkens fassen möchte, den Zentralbegriff „theos – Gott“ einer Untergliederung der Philosophie des Geistes, näherhin des „absoluten Geistes“ aufzunehmen. Hierzu ist A. Chapelle nachzulesen!

3. Die beiden Bedingungen – (a) eine nähere methodische Bestimmung zu erreichen und (b) das dem Systemteil Religion vorbehaltene Wort „theos“ zu vermeiden – erfüllt die Qualifikation Panlogismus.

Damit nun ist Steinbüchel nicht einverstanden: „Die hegelsche Philosophie erhebt sich auf religiösem Untergrund, und diese Erkenntnis wehrt von vornherein dem Mißverständnis des hegelschen Denkens als ‚Panlogismus‘.“ Hegel ist „nicht nur nicht ‚Rationalist‘, er vertritt ein überrationales

<sup>241</sup> Ebd. 125; vgl. 73, 127.

<sup>242</sup> Differenz und Versöhnung, 46<sup>37</sup>.

<sup>243</sup> Hegel as Pantheist, in: Studies in Hegel, New Orleans/Den Haag 1960, 134–164. – Für eine gewisse Aktualität dieser Kennzeichnung spricht eine neue Veröffentlichung – D. H. Nikkel, Pantheism in Hartshorne and Tillich. A Creative Synthesis (Frankfurt/M. 1995) –, in welcher der Verfasser den Entwurf eines eigenen Pantheismus vorlegt, „that attempts to do justice to divine receptivity, suffering, and temporality and to divine sovereignty, majesty, and ultimacy“ (laut Verlagsankündigung).

<sup>244</sup> Eine nähere Bestimmung der Pantheismus-Qualifikation würde auch der äußere Umstand verlangen, daß sie im religionswissenschaftlichen Sprachgebrauch verwendet wird für die hinduistische Lehre, daß der höchste Gott die Welt als Teil oder Manifestation seiner selbst umfasse.

Denken“<sup>245</sup>. Zustimmung zu diesem Satz. Steinbüchel fährt kurz danach auf derselben Seite fort: Bei Hegel „verzweigt sich das Grundproblem in die Betrachtung des Logoslebens und der Gestaltung der Natur und der Geschichte des Logos“.

Von der fundamentalen und zentralen Bedeutung des „Logos“ (im Sinne Heraklits und der Stoa sowie erst recht des – wie auch immer näherhin gedeuteten – Prologs des Johannesevangeliums) zeugt das große Hegel-Buch Steinbüchels von Anfang bis Ende<sup>246</sup>. Und das ist nun keine Begründung für die Ablehnung der Panlogismus-Qualifikation, sondern für ihre Annahme – immer vorausgesetzt, daß das Wort „Logos“ nicht mißverstanden wird im Sinne von bloß rationalem oder gar rationalistischem Denken, sondern die Weite universaler geistiger Erkenntnis und intelligibler Wirklichkeit erhält bzw. behält, wie dies bei Hegel der Fall ist. So verstanden, ist „Panlogismus“ sachidentisch mit dem schwerfälligeren Wort „Erkenntnismonismus“.

Dieser Ausdruck ist freilich genauer als der eher gebräuchliche „Geistmonismus“<sup>247</sup>; denn so sehr Hegels System eine einzige Entwicklungsgeschichte von „Geist“, letztlich als Selbstbegriff des Geistes für den Geist, ist – es geht ihm im Gegensatz zu der Theorie der Liebe in der Frankfurter Zeit ganz vorherrschend um den Geist als erkennenden. Dem wird das Wort Panlogismus gerecht. Damit wird ein Trend mancher heutiger Hegel-Interpreten<sup>248</sup> aufgefangen, deren etwas überschwengliche Würdigung der Dialektik Hegels in den kritischen Vorschlag mündet, den Primat der Erkenntnis – und damit der Notwendigkeit – durch das andere Geist-Moment der Liebe – und damit der Freiheit – zu ergänzen bzw. zu ersetzen. Sie scheinen zu übersehen, daß das nicht durch einen nachträglichen korrigierenden Eingriff geschehen kann, sondern auf einen fundamentalen, das heißt: das ursprüngliche Denk-Fundament und dessen Struktur betreffenden, ‚revolutionierenden‘ Umsturz hinausläuft.

Die Philosophie der Subjektivität würde zu einer Philosophie der Intersubjektivität. Deren Grundstruktur würde als Subjekt-Objekt-Identität nicht mehr im selben Subjekt bestimmt (und dadurch ‚geschlossen‘), sondern im andern ‚Objekt‘, das selber Subjekt ist (und dadurch ‚offen‘). Übersehen wird auch oft, daß das Sprechen von Liebe, jedenfalls beim Hegel des

<sup>245</sup> Steinbüchel (s. Anm. 239) VIII.

<sup>246</sup> Zum Beispiel: „Wie will man vom reinen Ich zum Objekt kommen, ... wenn nicht im ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ ein Logos ist, der sie trägt, der selbst die Wirklichkeit ist, im Denken sich selber denkt“ (ebd. 124).

<sup>247</sup> Schwerfälliger ist „Pneumatomonismus“ (als Gefahr: J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 53), und der biblisch-christliche Klang ist nicht unbedingt vorteilhaft.

<sup>248</sup> So etwa W. Pannenberg und V. Höfle (Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2 Bde., Hamburg 1987, 263–275, 638–662). Anders W. Kern, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin (1959), in: ders., Geist und Glaube, Innsbruck 1992, 40–75; J. Splett (s. Anm. 50) 148–150.

Systems, ausgesprochen prekär, wenig tragfähig ist; sie rangiert, etwa als „Spiel der Liebe“, auf der Ebene der „Empfindung“. Die Panlogismus-Qualifikation blockt solches Übersehen ab<sup>249</sup>.

Ein gewiß unabsichtliches Plädoyer für die Panlogismus-Qualifikation liefert Rosenkranz<sup>250</sup>, lebenslang der Hauptverteidiger Hegels in der ‚Mitte‘ der Hegel-Schule zwischen den extremen Frondisten, die Hegel für Theismus bzw. Atheismus vereinnahmten (die einen Alt-, die andern Junghegelianer genannt): Es sei nämlich von Michelet<sup>251</sup> „und vielen anderen, die seine Zuhörer gewesen, die logische Idee subjektlos als die immanente Macht der Natur und des Geistes genommen worden“. – Rosenkranz dazu: „Die Immanenz existiert auch; es fragt sich nur, wie? Wird davon abstrahiert, daß das Denken doch nur durch ein denkendes Subjekt möglich ist, so wird der Begriff der Vernunft als eine Abstraktion verabsolutiert. Es entsteht, wie die Gegner Hegels es richtig bezeichnet haben, ein Panlogismus. Die Methode wird dann, wie Michelet seinerseits ebenfalls mit richtiger Konsequenz gesagt hat, das, was in andern Systemen unter Gott verstanden wird.“ Die Gegner Hegels hätten „beständig Michelets Konsequenz als die wahrhaftere Philosophie Hegels angeführt und erklärt, daß sie ihrerseits Hegel auch nicht anders zu verstehen vermöchten“. – Der „Panlogismus“ Hegels hat demnach mitten in der Hegel-Schule selber Furore gemacht!

Er bleibt jedoch noch zu unbestimmt, weil er nicht anzeigt, wie Logos und Logik, auf die der Wortteil „logismus“ weist, von Hegel verstanden werden. Die spezifisch-Hegelsche Form wird wohl am besten als dialektischer Panlogismus bezeichnet. Damit scheint festgehalten zu werden, was berechtigt ist – neben einiger Fragwürdigkeit – in ähnlichen Formulierungen seit der Zeit Hegels, zum Beispiel von Rosenkranz: „Monismus“ und „Monismus der absoluten Idee“; von J. Müller: „logischer Pantheismus“ und „Monismus des logischen Gedankens“; von Tholuck: „Begriffspantheisten“; von Iljin: „Pantheismus in panlogistischer Form“; von Pannenberg: „Logizität des Begriffs“ usw.

Was hierbei das Eigenschaftswort „dialektisch“ fundamental bedeutet, ist ansatzweise öfters angeklungen; es bildet den Hauptgegenstand der kritischen Analyse der in der Eingangsanmerkung genannten Dissertation.

<sup>249</sup> Bzgl. des Spiels als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit im Blick auf unser Thema sei, aus der Fülle seiner Wortmeldungen zu Hegel und Hegelliteratur, genannt: *W. Kern*, „Schöpfung“ bei Hegel, in *ThQ* 162 (1982) 131–146, 143–146 (s. Anm. 197).

<sup>250</sup> Im Buch von 1870, 325.

<sup>251</sup> Karl Ludwig Michelet (1801–1893!) promovierte 1824 bei Hegel und wurde 1829 ao. Prof. der Philosophie in Berlin, was er zeitlebens blieb; er gab die Werke Hegels (Bände 9 und 13–15) mit heraus; wie Rosenkranz Vertreter der Mitte, mit Trend nach links, gehörte er bis zum Jahrhundertende unentwegt zu den Hegelianern, die nach K. Barth (Die Protestantische Theologie ... 343 f) „selten wurden wie die Steinböcke“.