Evolution als Kern der Geschichtsauffassung Franz von Baaders (1765-1841)

Autor(en): **Franz, Inge**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **42 (1995)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761425

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

INGE FRANZ

Evolution als Kern der Geschichtsauffassung Franz von Baaders (1765–1841)

Non progredi est regredi

«Omne quod est in intellectu debuit esse in historia et omne quod est in historia debet esse in intellectu. Wie wir darum jeden Menschen unverständig nennen, welcher seine eigene durchlebte Geschichte entweder vergißt oder nicht versteht, so kann ein Volk oder ein Zeitalter nicht verständig genannt werden, welches entweder von seiner bürgerlichen und religiösen Geschichte sich losreißt oder mit einer begrifflosen ... Reproduktion oder Konservation derselben sich begnügt.»[1]

«Durchlebte Geschichte» und «begrifflose Reproduktion» werden hier als Contraria gesetzt und bieten sofort die Schlußfolgerung eines *lebendigen* Geschichtsverständnisses. Die Ablehnung leerer, formaler Begriffsbildung drängt die Frage auf nach dem Warum und Wie des Geschichtsprozesses, was verursacht das Kontinum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft?

I.

Die Geschichtsauffassung Franz Xaver von Baaders ist Bestandteil seiner *Sozietätsphilosophie*, zu der er sehr umfassend alle Bereiche der Gesellschaft zählt und besonders die der Wirtschaft, des Staates, der Politik, des Rechtes, der Moral sowie der Kirche nennt.[2] Aus den beiden letztgenannten ergibt sich die normative Begründung der Sozietätsphilosophie insgesamt, sie hat bei Baader entsprechend seiner katholischen Weltanschauung Geschichtstheologie zur Folge.

Die Periodisierung der Geschichte unterliegt so mit Notwendigkeit der christlichen Axiologie. Demnach war die erste Gesellschaftsform nicht eine

[1] BAADER, Franz von: Sämtliche Werke in 16 Bänden. Hrsg. v. Hoffmann, Franz u. a. Leipzig 1850ff.; VII, 350.

[2] Vgl. VI, 143.

politische, sondern eine theokratische bzw. natürliche, darauf folgte an zweiter Stelle die zivile, in der soziale Differenzierungen einsetzten, und an dritter Stelle bildete sich die politische Gesellschaftsform heraus, die auch auf die Baadersche Zeitperiode zutrifft. Als wesentliche Quelle für diese Auffassung ist Saint Martin (1743–1803), französischer Theosoph, anzusehen, der zeitlebens – neben Jakob Böhme (1575–1624) – den größten irrationalistischen bzw. mystischen Einfluß auf Baader ausübte.[3] Die gegenwärtig herrschende Sozietätsphilosophie hat sich – so Baader – festgerannt in der Abstraktion der politischen Gesellschaft von der religiösen[4], das bedeutet krisenhaftes Auseinanderfallen der einzelnen gesellschaftlichen Bereiche. Die Ursache für diesen Gang der Geschichte sieht er im Sinne der christlichen Ethik und in Geistesverwandtschaft mit anderen Denkern seiner Zeit im Abfall des Menschen von Gott. Das *Ziel* der Geschichte ist daher die Wiederherstellung, Reintegration der Gottebenbildlichkeit, also Wiedergeburt, Erlösung. Der Mensch hat sich nach göttlichem Plan in stufenartiger Annäherung an dieses Ziel ständig zu vervollkommnen. Aus dieser Zielstellung, die nur in der Dimension der *Ewigkeit* realisierbar ist, ergibt sich der *zeitliche Sinn* der Geschichte, das Problem von Unendlichkeit – Endlichkeit tangierend. Räumlich betrachtet, manifestiert sich auf jeder Stufung ein Beziehungsgefüge «des einzelnen und des allgemeinen Menschen wie der Natur»[5]. Aber es geht nicht an, die «Organisation im Raume anzuerkennen, und die in der Zeit zu ignorieren», denn «für jedes einzelne (individuelle) Leben (als Geschichte) gibt ein bloßes Aggregat von Zeitmomenten (Ereignissen) so wenig *eine* Seele, als ein solches Aggregat im Raume *einen* organischen Leib gäbe. Diese Einheit gibt sich sohin selbst als außer- (inner-)zeitlich, wie außer-(inner-)räumlich kund, und folglich gilt für die Geschichte jedes einzelnen organischen Lebens, daß das zeitlich bereits Vergangene doch noch da ist (nicht zeitlich), so wie das erst zeitlich noch Kommende schon (nicht zeitlich) da ist, womit sohin Erinnerung und Divination gleich begreiflich werden.»[6] Das Studium der Geschichte als «(tradiertem) geistigem Kapital» sollte im Verständnis eines «produktiven Kapitals»[7] immer die beiden Aspekte des Raumes und der Zeit im Sinnzusammenhang betrachten.[8]

[3] Vgl. XII, 139, 140 u. ö.

[4] Vgl. VII, 85.

[5] Vgl. IX, 354.

[6] XV, 317f.

[7] VIII, 223.

[8] BAADER kritisiert die «Zeit- und Raumbefangenheit, diese unselige, innere Zeitflüchtigkeit und äußere Raumerstarrtheit» als «Erstarrung unseres Bewußtseins.» Die ethisch-moralische Konsequenz des «Befangen- oder Gefallenseins unter Zeit und Raum» zeigt «das Behaftetsein mit dem Bösen» an. Vgl. XV, 347. Die Baadersche Theorie der Zeit ist wohl mehrfach allgemein für die Sozietätsphilosophie erörtert worden, kaum aber auf die Ethik speziell bezogen.

Erkenntnistheoretisch und methodologisch genügt rein rationales bzw. vernunftmäßiges Erfassen dazu nicht (wenngleich auch die Vernunft ihre Geschichte hat). Baader bemerkt: «Nihil est in Intellectu, quod non fuerit et erit in Historia.»[9] Zwar kommt keine Wissenschaft ohne axiomatische Apriori aus[10], «einzelne Fakta müssen überall vorangehen.»[11] Dem lebendigen Gegenstand der Geschichte angemessen ist wesentlich nicht die empirische Methode, sondern die spekulative.[12] Sie nur vermag Historisches, Logisches und vor allem *Emotionales* im Sinnzusammenhang zu erfassen, notwendig zumal, wenn Geschichte als Offenbarungsgeschichte verstanden wird. Diese Akzentuierung ist m. E. bisher zu gering vermerkt worden, nicht nur in Arbeiten über F. v. Baader, sondern generell in ihrer religionspsychologischen Bedeutung. Sinn- und Werthaftigkeit der Geschichte bedürfen nicht nur des assoziativen Nachdenkens, sondern auch des Nachempfindens, wenn sie motivierend wirken sollen. Baader orientiert auch diesbezüglich oft auf die Dialektik von Innerem und Äußerem. «Denn das ist die Deutung der Geschichte, daß man alles Geschehene oder noch zu Geschehende in der *innerlichen Präsenz* nachweist, und der wahrhafte Prophet sieht als Janus bifrons in demselben Verhältnisse nur vorwärts, als er rückwärts sieht ... Und hier erst erhält jenes mich Aufheben seinen schönsten und wahrsten Sinn, als *Hinauf- oder Emporgehobenwerden und Sein* mein Selbst, vielmehr über mich selbst, oder wie *Tauler* sagt: Mein Verlieren wird mein Fund.»[13] Darum sollte es Sinn und Zweck jedes geschichtlichen Studiums sein, «jenes Insichfinden» eines in vergangener Zeit außer mir *Geschehenen*, oder der Causalnexus zwischen diesem und dem in mir noch jetzt Geschehenden.»[14]

II.

In F. v. Baaders Geschichts- und Gesellschaftsverständnis nimmt das Verhältnis von *Evolution* und *Revolution* eine zentrale Stellung ein, es ist Grundaxiom. *Wie* er beides entwicklungsgeschichtlich gelten läßt, entscheidet m. E. darüber, welcher Couleur «Konservativer» er zugeordnet werden könnte, wenngleich hier kein für alle Zeiten seines Schaffens absolut statischer Evolutionsbegriff angenommen wird. Er ist durchgängig in allen seinen Schriften erkennbar, ob nun expressis verbis oder als Basis spürbar.

Es gibt eine kaum zu überschauende Fülle an Interpretationen zu diesem Problem bei Baader. Hier einige markante Gedanken aus seiner erstmals 1834

[9] Vgl. X, 65.

[10] Vgl. Z. VIII, 218.

[11] Zitiert bei SUSINI, Eugène: Lettres Inédites de Franz von Baader. Paris 1942, S. 175.

[12] XIV, 402; IV, 211 u. ö.

[13] XIII, 327f. (erste Hervorh. I.F.)

[14] Vgl. XV, 317.

in den «Bayerischen Annalen» erschienenen Schrift «Über den Evolutionismus und Revolutionismus oder über die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des sozialen Lebens inbesondere.»[15] Der Titel macht bereits sichtbar, daß Baader bei Evolution, mit Konsequenz desgleichen bei Revolution, Positives und Negatives abwägt, in Beziehung setzt, sich gegen Vereinseitigung verwahrt. Diese (in zwei entgegengesetzte und sich doch bedingende Prinzipien gefaßte) dialektische Betrachtungsweise läßt ihn nicht das bloße Vorhandensein von Revolutionismus nur negativ werten, sondern auch zur wesentlichen Erkenntnis einer «nicht-assistierten, schlecht assistierten oder zurückgedrängten positiven Revolution» vordringen. Die auf diese Weise negative Evolution ist nicht «durch polizeiliche und Prohibitivmittel zurückzudrängen und niederzuhalten.» Ebenfalls darf dem herangereiften *Bedürfnis* nach sozialer Veränderung, nach Reform eines gesellschaftlichen Teilbereiches nicht unangemessen mit dem politischen Lösungsversuch durch eine Revolution begegnet werden.[16] Neben der Forderung nach *Verhältnismäßigkeit* konturiert Baader hier scharfsinnig einen bisher in seiner ganzen politischen, sozialen sowie ethischen Tragweite für die Baader-Rezeption kaum erschlossenen Gedanken: die Rolle der Bedürfnisse als Triebkraft geschichtlichen Handelns. Doch dazu an anderer Stelle.

Fundamentale Bedeutung für die Geschichtsauffassung kommt folgender Position zu: «Die Identität des Begriffs des Lebens mit jenem der Evolution drückt auch schon das Wort: Lebensgeburt, diese nämlich als immanenter Prozeß gefaßt, aus oder daß wir das Leben nicht anders denken können als im Sein werdend oder im Werden seiend.» Geworden-Sein hinzugefügt, ergibt das organische Triplum. «Immanenter Prozeß» heißt ständiges Wachstum, das Vergehen und Erneuern einschließt. Neben das bereits angeführte Merkmal der Verhältnismäßigkeit tritt das der *Zeitgemäßheit*. Wird das entsprechende *Maß* nicht gefunden oder ihm nicht Rechnung getragen, so ist Zeitschuld die Folge. Wer sich nicht den täglichen Anforderungen stellt, Hemmnisse nicht überwindet, «in diesem passiven Sinne (es) beim alten» läßt, läßt die ungenutzte Zeit als «unverdaute Zeit hinter sich zurück», anstatt daß die Vergangenheit als gelöstes Problem der Zukunft entgegengeführt wird. Zeitschwere und Zeitgebundenheit nehmen zu, «Zeit- und Geschichtsbankrott» sind das Resultat, denn «alle revolutionäre (von der Kontinuität oder Tradition der Geschichte sich selbstisch losreißende oder selbe zurückstoßende) Bewegung (ist) eben nur die Folge einer vernachlässigten und versäumten Evolution.» Non progredi est regredi. «Successive Evolution»[17],

[15] Nach den «Bayerischen Annalen», München 6. III. 1834, Nr. 28, Sp. 219–224; Nr. 62, Sp. 483–490, aufgenommen bei GRASSL, Hans (Hg.): Franz von Baader. Gesellschaftslehre. München 1957, S. 194–222. In den Sämtlichen Werken: Bd. VI, S. 73–108.

[16] Vgl. GRASSL, H.: F. v. Baader, a.a.O., S. 192f. Nachfolgend Bezüge aus dieser Schrift, wenn nicht anders verwiesen.

[17] IX, 353.

«organische Fortbildung und Evolution» – das ist der «Geist lebendiger Progression», und das «Fortwachsen in der Zeit ist das sich gegen die veralternde, starrmachende Macht der Zeit Freihalten.»[18]

Ein entscheidender Punkt ist die Anerkennung der Bewegung, sie kann nicht «in einem Zeitmoment (i. S. von Revolution, I.F.) geschehen, weil sie Übergang und Kontinuität (Fluß) ist.» Der «ewigen Präsenz» kann man «die Bewegung (Leben) nicht nehmen.» «Nicht in der Ruhe, sondern in der perennierenden Beruhigung lebt das Leben (also in der Normalität) ... Das Sein (Beharren) ist also durch das ewige Werden (der Unruhe, Defizit) und das ewige Entwerden derselben bedungen», denn «in dem Begriffe der Erneuerung ist das Bestehen und das Nichtbestehen gleichsam identisch geworden.»[19] Zwei Tendenzen sind in diesem Prozeß bedeutsam: einerseits der der richtigen, d. h. proportionalen *Ausgleichung* (des Gleichgewichtes), wie Baader in Anlehnung an Leibniz hervorhebt, «dies die Philosophie der Geschichte.»[20] Andererseits ein zu wenig beachteter Gedanke: der der notwendigen evolutionären *Ausreifung* einer Qualität oder einer Stufung, da die «Gärung zum Leben nun bleibt ... vorwärts durch Stufen»[21]. Baader erstrebt, daß «die Geschichte im Begriffe, die Zeit in Ewigkeit, das Äußere in seinem wahren Inneren nicht vergeht, sondern erst zu ihrer Wahrheit kommt.»[22] In concreto faßt er es auch so: «Jede Einrichtung war zu ihrer Zeit selbst gut, als Mittel zur Beförderung höherer Organisation; hinterher ist sie nicht selten eine leere Hülse – von Gewürm bewohnt.»[23] Das Problem ist allerdings im Finden des rechten Maßes verborgen.

III.

Wenn man den Gedanken der Ausreifung vertieft, wird klar, daß die Geschichte eines Wesens dessen *Entfaltung* erhellt. Dieser Position Baaders liegt eine Symbiose sozietätsphilosophischer und naturphilosophischer Prämissen zugrunde. Das Ergebnis, besonders in seinen Jugendtagebüchern nachzulesen, ist die *Präformations- oder Keimtheorie.* Baaders Auffassungen hierzu fußen quellenmäßig vor allem auf Bonnet, aber desgleichen auf Leibniz[24], Herder und Lavater. In seinen Erläuterungen zu Saint Martins «Des

[18] Vgl. IV, 261ff.

[19] Vgl. III, 349ff.

[20] Vgl. XI, 349f.

[21] Vgl. ebd., 97.

[22] Vgl. IX, 21.

[23] XI, 332.

[24] Allerdings weist Helberger Frobenius darauf hin, daß gerade im Hinblick auf Leibniz' Monadologie sowie auf Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» Baaders Schwankungen zwischen Präformationstheorie und Epigenesis zu durchdenken seien. Vgl. HELBERGER FROBENIUS, Sebastian: Macht und Gewalt in der Philosophie Franz von Baaders.

«Des Eurreurs et de la Vérité» kennzeichnet Baader «das gesamte Universum als eine Sammlung einer unendlichen Menge von Keimen und Samenkörnern»[25]. Bei aller Differenziertheit dieser Denker erkennt er die Brauchbarkeit dieses Theorems für seine Wiedergeburtstheorie. Solche Keime sind sowohl psychischer als auch physischer Art, sie sind in uns angelegt. Dieses aber nicht im Sinne der eingeborenen Ideen, die Baader im Rahmen seiner Descartes-Kritik ablehnt. Wie oben formuliert, müssen wir Geschichte «in uns» finden, es handelt sich um «Regeneration, Wiederbelebung, Präformation der Keime im wahrsten Sinne»[26]. Es ist «Besinnung unserer selbst, immer helleres Bewußtsein ist der Zweck und Sinn unseres Lebens – ein stufenweises vor sich gehendes Erwachen»[27], Transmutation. Insofern ist uns das Streben nach Vervollkommnung – siehe Sinn und Ziel der Geschichte! – ein Bedürfnis, es geschieht durch Hinausläuterung. So haben wir in sittlicher Verantwortung die Keime des Guten in uns zu erkennen und zu entfalten.

IV.

F. v. Baader weist auf ein bedenkliches Nahegrenzen der evolutionären und revolutionären Bewegungen hin.[28] Die Evolution ist – wie erörtert – Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft[29], und der Revolution kann nur mit Evolution entgegengearbeitet werden, was dann wahre Restauration sei.[30] Revolution ist nach Baader – und er bezieht es mehrfach auf die Französische Revolution – eine Umkehrung der Ordnung oder eine neue Erhebung dessen, was sich nicht mehr erheben sollte.[31] Es ist auch bemerkenswert, daß Baader als Ursachen von Revolutionen materielle *und* geistige annimmt, wie er es exemplarisch anhand der Lage des Proletariats nachweist. Auch in der Schrift «Evolutionismus und Revolutionismus», in der er revolutionär = antisozial setzt, bestimmt er materielle *und* geistige Ursachen in Komplexität, wobei die «tiefere geistige Wurzel» in «jener gewaltsam und methodisch bewirkten Auf- und Niederhaltung und Zu-Stagnation-Bringung der freien Evolution des christlich-sozialen Prinzips in Gesinnung *und* Erkenntnis besteht», die Verkennung des «geistigen Zunders der Selbstentzündung» macht eine gründliche Restauration unmöglich. Dieses christlich-soziale Prinzip – Baader war wohl der erste, der die wertgebundene

Romantische Politik zwischen Naturwissenschaft und Theosophie. München 1969, z. B. S. 155, 162.

[25] Vgl. XII, 114; s. auch ebd., S. 175f. (Erläuterung zu Saint Martins «Tableau Naturel»).

[26] Vgl. XI, 75.

[27] Ebd., 180.

[28] Vgl. II, 100ff.

[29] Vgl. auch VIII., 318.

[30] Vgl. ebd., 203.

[31] Vgl. II., 68.

Gerichtetheit der gesellschaftlichen bzw. geschichtlichen Entwicklung so benannte – ist der inhaltliche Maßstab, der in diesem Falle Verhältnismäßigkeit und Zeitgemäßheit in der notwendigen Relation hält.

Was aber geschieht, wenn das Pendel der geschichtlichen Ereignisse nach der anderen Seite der Extreme ausschlägt und das genannte Restaurationsverständnis «unterlaufen» wird? Dann wird Stagnation gezeitigt, Versteinerung, Verwesung, wie Baader beschreibt, im Sinne einer negativen Konservation. Das ist erstens ein «falscher Konservatismus», wie er am Beispiel der Französischen Revolution nachvollzieht, da die Franzosen «das destruktive revolutionäre Prinzip zum konstitutiven Prinzip sich gesetzt und eingeimpft» haben.[32] Wird nicht im *Fortwachsen konserviert*, so ist das Resultat nicht lebendige Evolution, sondern Mumien, leere Hülsen, innere Leerheit gleich hohlen Larven etc.[33] Baader bekämpft diesen – wohl auch heute noch z. T. landläufigen – Konservatismus auf das heftigste. Vorangehend müßte hinlänglich deutlich geworden sein, daß Baader sich von solcher «geist- und begrifflosen Weise und Festhaltung der Geschichte von Seite der Konservativen»[34] abgrenzt.

V.

Gestattet man sich einen kurzen Exkurs in Baaders Wirkungsgeschichte, so ist hinsichtlich der Thematik der von ihm beeinflußte Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew (1874–1948) wenigstens zu streifen. Ein erster Blick vermeint Ahistorismus zu erkennen, mit dem sich Berdjajew sogar auf die ja insbesondere auch für Baader wesentliche ideengeschichtliche Quelle in Gestalt Jakob Böhmes zurückziehen kann. Mehrerenorts prangert Berdjajew die «Knechtung durch den Historismus» an[35], klagt er die Geschichte an, denn sie «ist voll Gleichgültigkeit gegen den Menschen und voller Grausamkeit ... Die Geschichte löst nicht das Problem der Person und ihres Schicksals».[36] Im Gegenteil, er sieht sich berechtigt, von einem «Zusammenstoß» mit der Geschichte zu sprechen. «Die Persönlichkeit sieht sich der Geschichte gegenübergestellt und in diese hineingedrängt.» Es besteht «ein tiefe(r) tragische(r) Konflikt zwischen Persönlichkeit und Geschichte», diese «verwirklicht ihre überpersönlichen und übermenschlichen Ziele, indem sie den Menschen lediglich als ihr Werkzeug gebraucht.» Der einzig mögliche Ausweg ist das Ende der Geschichte, die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen, die Verwirklichung der eschatologischen Sinngebung als ein

[32] Vgl. XIV, 115.

[33] Vgl. z. B. X, 59.

[34] Vgl. VII, 270.

[35] Vgl. BERDJAJEW, Nikolai A.: Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie. Darmstadt und Genf 1954, S. 322.

[36] DERS.: Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen. München 1951, S. 173.

Heraustreten des Menschen aus tragischer Zeitlichkeit.[37] Ein zweiter Blick vermerkt also Übereinstimmung mit Baader. Ihm analog kennzeichnet Berdjajew das Ende der Geschichte als eingeleitet mit dem Übergang zur «Meta-Historie»[38]. Die ihr entsprechende Meta-Ethik ortet ihr Zentrum in der schöpferischen Aktivität des Menschen. «Man muß die Eschatologie schöpferisch-aktiv verstehen. Ich gehe so weit, daß ich nur das Vorhandensein einer eschatologischen Moral behaupte. In jedem moralischen Akt, sei es in einem Akt der Liebe, der Barmherzigkeit, des Opfers, setzt das Weltende ein, in dem Haß, Grausamkeit, Eigennutz herrschen.» Er teilt ebenso baadersche wie böhmesche Intentionen, wenn er von diesem Standpunkt aus die «passiven, niederdrückenden apokalytischen Stimmungen» ablehnt als «dem alten historischen Christentum» verhaftet.[39] So verstanden, bietet eben der zweite Blick die Summa der «Selbsterkenntnis», die keinesfalls eine ahistorische ist. Bereits in seiner Jahrzehnte zuvor verfaßten «Philosophie des freien Geistes» verbindet Berdjajew historische Verdichtung mit aktueller (Glaubens-)Erfahrung. «Es ist das ein ununterbrochen währendes, schöpferisches Leben, ‹gesammeltes› Leben, in dem Verganges und Zukünftiges, Erhaltung und Schöpfertum in alle Ewigkeit miteinander verbunden sind.»[40] Es ist die russisch-eigentümliche ‹Ssobornostj›, der man überraschenderweise auch bei Teilhard de Chardin begegnet. Quasi erst ein dritter Blick, der deren Kompliziertheit und Komplexität zu erfassen sucht, stößt auf den Kern der hier nur zu nennenden Problematik: *Evolution - Schöpfung*. Zunächst zur Evolution. Die «wissenschaftlich positive, evolutionäre Entwicklungstheorie» wertet Berdjajew als «konservativ», dementsprechend sei die Welt eine «abgeschlossene Gegebenheit, die Welt ist inert.»[41] Zum Passivum «disqualifiziert» stellt die Evolution für ihn keine eschatologische Möglichkeit dar, wenngleich er ihr im «natürlichen» Bereich eine Geltung zugesteht, der geistigen Welt vorausgehend. Ihr gehört das Äußere, Horizontale, Statische, Notwendige, schlechthin «Naturalistische» an.[42] Das Schöpferische ist mit den entsprechenden gegensätzlichen Epitheta ausgestattet. Der Versuch Teilhard de Chardins, beides zusammenzuschließen, wäre ihm absurd, ist ihm doch schon der ihm näherstehende

[37] Vgl. DERS.: Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte. Wien 1938, S. 49ff.

[38] Vgl. DERS.: Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie. (Übers. von Walter, Reinhold von) Darmstadt und Genf 1953, S. 335.

[39] Vgl. ebd., S. 334.

[40] BERDJAJEW, Nikolai A.: Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums (Übers. von Walter, Reinhold von). Tübingen 1930, S. 101.

[41] Vgl. DERS.: Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen. Tübingen 1927, S. 138.

[42] Vgl. DERS.: Die Philosophie des freien Geistes, a.a.O., S. 206, 362 u. ö.

Bergson mit «Schöpferischer Evolution» unannehmbar.[43] Das besondere Signum Berdjajews, das alle anderen philosophischen bzw. religionsphilosophischen Themen ins Periphere verweist, ist gerade das Schöpfertum aller Ebenen, dessen idealiter nur freie Geistigkeit fähig ist. Die evolutionistische Anthropologie kreiert nach Berdjajew den Menschen als «vervollkommnetes Tier.» «Fortschritt und Evolution sind völlig unpersönlich; die Lehren, die in ihrem Zeichen stehen, bedeuten Verneinung der Persönlichkeit, Impersonalismus.»[44] Es sei nur ergänzt, daß von hier aus übrigens die Anthroposophie R. Steiners in das Feuer Berdjajewscher Kritik gerät. Zur Abgrenzung nennt er «Kosmosophie», die lebendige kosmische Evolution und Theosophie im Sinne F. v. Baaders einschließt.[45] Soweit die Literatur zu überschauen ist, schätzt er beides bei Baader hoch ein, was durch gemeinsame philosophiehistorische Bezüge (z. B. Plotin, Origenes, Meister Eckehart, Paracelsus, besonders Jakob Böhme, auch Saint Martin) zu stützen ist. Führte es in diesem Rahmen nicht zu weit, wäre neben anderen russischen Religionsphilosophen noch als Aktualisierung W. Solowjew einzubeziehen und insonderheit das Verhältnis Eschaton - Agape durchdenkenswert.

Die genannte Enge der Evolutionsauffassung Berdjajews zieht Komplikationen in der Revolutionsauffassung nach sich. Zwar anerkennt er ihren Platz in der Geschichte[46] bzw. sieht sie als unvermeidbar an, hebt jedoch die ihr ermangelnde Geistigkeit hervor[47] sowie besonders die Ambivalenz der Folgen.[48] Dabei überwiegt der negative Tenor: Revolution ist «rationalistischer Wahnsinn», Vorsehung und Strafe, Entfesselung des Bösen, getragen von «unterbewußten Masseninstinkten», den Wert der Persönlichkeit und Freiheit leugnend, total unschöpferisch und dergleichen mehr.[49]

Trotz verschiedener Wichtungen im Laufe seines Lebens – wie er selber einschätzt – des «aristokratischen» oder «demokratischen» Prinzips neigt sich auch in sozialen Fragen die Waage mehr zu ersterem. In notwendiger (vielleicht unzulässiger) Verkürzung kann in diesem Zusammenhang nur auf die nachhaltigen Einflüsse F.W.J. Schellings im russischen Raum jener Zeit

[43] Vgl. DERS.: Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 242.

[44] Vgl. DERS.: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxen Ethik (Übers. v. Schor, J.). Bern, Leipzig 1935, S. 77, 344.

[45] Vgl. beispielsweise DERS.: Die Philosophie des freien Geistes, a.a.O., S. 310–315, 344–347; zu R. Steiner ebenfalls DERS.: Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes (mit einer Einleitung von Graf Hermann Keyserling). Darmstadt 1925, S. 241.

[46] Vgl. DERS.: Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit (Übers. von Schor, J.). Luzern 1935, S. 19.

[47] Vgl. DERS.: Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 122f.

[48] Vgl. DERS.: Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit, a.a.O., S. 239–251.

[49] Vgl. DERS.: Von der Bestimmung des Menschen, a.a.O., S. 280–286. Geniales Gedankengut zur Revolution ordnet B. dem Grafen J. DE MAISTRE zu in dessen Schrift «Considérations sur l'histoire de la France», Lausanne 1797.

hingewiesen werden, denen sich Berdjajew ebenfalls nicht verschloß. F. v. Baader hingegen erahnte bereits zirka. einhundert Jahre früher die geschichtsbildende Kraft des Proletariats.

VI.

Der biographische Hintergrund Baaders erklärt einen anderen Zugang zur sozialen Frage als vergleichsweise der Berdjajews, obwohl Baaders Weg in dieser Hinsicht auch kein gradliniger war. Ist bei ihm bereits in der Jugendzeit das Ideal evolutionärer Ausgewogenheit gesetzt, so muß ihn gerade die jähe Konfrontation mit sozialen Problemen in praxi empfindlich treffen, zumal bei seiner Sensibilität. Ende 1792 wird er in England bekannt mit dem im gleichen Jahre erschienenen Werk «A Vindication of the Rights of Woman, with Strictures on Political and Moral Subjects» von Mary Wollstonecraft. Betroffenheit läßt ihn zu der Schlußfolgerung kommen, daß die bürgerliche Gesellschaft, soll sie nicht «zu Trümmern gehen», eine «neue Organisation empfangen» muß.[50] Dabei lehnt er Gewalt als Mittel der Veränderung ab.

Die neue soziale Dimension seiner Betrachtungsweise wird genährt durch das intensive Studium William Godwins «Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness» im Jahre 1793. W. Godwin, der spätere Ehemann M. Wollstonecrafts, vertritt in seiner Gesellschaftskritik einen recht widerspruchsvollen Anachronismus, den Baader trotz seiner gemäßigteren Einstellung seinerzeit akzeptieren konnte als notwendiges Korrelativ zur evolutionären Entwicklung[51], später jedoch (1826) als «Despotie der Menge» bezeichnete.[52] Als Bestätigung der eigenen Ansichten zur sozietätsphilosophischen Auffassung der Dialektik von Teil und Ganzem notiert er in Anlehnung an Godwin in seinem Tagebuch: «Ich kann nicht außer mir wirken, ohne auf das Ganze zu wirken ... Ich selbst bin Teil des Ganzen.»[53] Die Idee der Ganzheit – so variabel sie auch gehandhabt wird – ist ebenfalls bei N. Berdjajew (sowie bei S. Solowjew) eine tragende

[50] Vgl. BAADER, F. v.: a.a.O., XI, 202f. M. Wollstonecraft hat sich auch an und vorwiegend gegen Edmund Burke gewandt wegen der Art seiner Darstellung der Französischen Revolution. Zu N.A. BERDJAJEW vgl. dessen genanntes Werk: Der Sinn der Geschichte, a.a.O.Es geht hier nicht um eine Gesamtwertung der Persönlichkeit Berdjajews, sondern thematisch um partiellen Bezug. Die kulturpessimistische (existentialistische) Tendenz Berdjajews ist demnach nicht ohne weiteres zu Baader in Beziehung zu setzen, ohne die zeitgeschichtlichen Determinanten zu beachten. Berdjajew, ehemals «legaler Marxist», war 1901 maßgeblich an der Gründung der «Religionsphilosophischen Gesellschaft» beteiligt, die sich dem «Gottsuchertum» verschrieben hatte (B. distanzierte sich später) und unter weitgehender Ausklammerung der sozialen Frage – dieses nach der Revolution von 1905 fortsetzend! – eine Versöhnung von Philosophie/Wissenschaft und Religion anstrebte, wobei letzteres auch Baaders Ziel war, jedoch eben unter wesentlich anderen Vorzeichen.

[51] Vgl. BAADER, F. v.: a.a.O., XI, 264f.

[52] Vgl. V, 171.

[53] Vgl. XI, 280.

Kategorie, wobei Berdjajew sie im Gegensatz zum katholischen F. v. Baader mit Absolutheit für die «biblisch-evangelische Anthropologie» beansprucht.[54] Bei Godwin findet Baader Anregungen für Ethik und Moral, die auch in späteren Reflexionen wiederkehren. Für die für Godwin typischen anarchistischen (m. E. zu differenzierenden) Problemstellungen kommt er kaum noch zurück. Wohl aber ist er offener geworden für die soziale Thematik. Hinzu kam die eigene, beruflich bedingte Anschauung im englischen und schottischen Hütten- und Bergwerkswesen. Er zeigt – entgegen der von der Autorin noch 1987/88 vertretenen ideologisch vereinseitigten Position ist das hervorzuheben – ein für seine Zeit erstaunliches soziales Engagement. Das findet Ausdruck in mehreren seiner Schriften sowie einigen Baader-Interpretationen.[55]

VII.

Die Darstellung der Evolution als Kern der Geschichtsauffassung Baaders wäre unvollständig, würde man deren Strukturiertheit durch die *Organismustheorie*, die schon etwas angeklungen ist, nicht beachten. Letztlich wird aus der Vielzahl romantischer Organismusgedanken – sie gehören zur Signatur romantischen Denkens überhaupt – als besonders einflußreich hervorgehoben und eingeschätzt.[56] Einige Grundgedanken sind folgende:

– Die einzelnen Glieder des Organismus leben voneinander und vom Ganzen, zwischen ihnen, unter ihnen sowie sich und dem Ganzen besteht ein wechselseitiges Geben und Nehmen, Produzieren und Konsumieren.[57]

– Ungeachtet ihrer Koordination und Subordination sind sie frei und selbständig in demselben Maße, wie sie geeinigt sind.[58]

– Das virtuelle ineinander Eins- und Übergehen der Glieder heißt nicht Zugrundegehen derselben.[59]

– Das Lossein/-werden eines Gleichen gegen sein ihm Koordiniertes bedeutet Verletzung oder Aufgehobensein der organischen Verbindung, = Revolution.[60]

[54] Vgl. z. B. N. A. BERDJAJEW: Von der Bestimmung des Menschen, a.a.O., S. 78 u. ö.

[55] So beispielsweise BENZ, Ernst: Franz von Baaders Gedanken über den «Proletair.» Zur Geschichte des vor-marxistischen Sozialismus. In: *Zeitschrift für Religions-, Geistes- und Zeitgeschichte* (hrsg. v. Schoeps, H.-J.). 1 (1948) H. 2, S. 97ff.

[56] Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg.: Ritter, J., Bd. 6, Basel, Stuttgart 1972, Sp. 1341.

[57] BAADER, F. v.: a.a.O., II., 5.

[58] I, 140.

[59] XIV, 84ff.

[60] Vgl. GRASSL, «Evolutionismus und Revolutionismus», S. 197f. Baader nennt es die «flachste Wahrheit», wolle man die religiöse Sozietät von der bürgerlichen trennen, beide litten in dem Falle an einer «Evolutionskrankheit» (ebd., S. 206).

– Jedes organische Gebilde (so auch der Staat) besteht nur in dem harmonischen Zusammenwirken äußerer Macht und innerer Liebe.[61]
– Leben bedeutet den fortgesetzten Kampf des Organischen mit dem Anorganischen – nur in der Subjektion erhält sich der Organismus (Triebkräfte).[62]

Besonders die beiden letztgenannten Gedanken sind wesentliche Elemente baaderscher Ethik. Es sei auf die Wirkweise der Liebe als «organisierendes» und «assoziierendes» Prinzip zur Realisierung von Sinn und Ziel der Geschichte verwiesen, woraus sich dann auch der «anthropologische Standpunkt» Baaders ableitet. Demzufolge besteht Geschichte als auf dem Begriff der *Persönlichkeit* beruhend. Einerseits Persönlichkeit als «konkrete Unicität», als «Einzigkeit und Unersetzbarkeit jedes menschlichen Individuums in Bezug auf die ... Gattung»[63], andererseits setzt Persönlichkeit bereits voraus den «solidären Verband jedes einzelnen ... Menschen mit allen anderen vor und nach ihm.»[64] Auf diese Kontinuitätslinie machte übrigens auch Edmund Burke aufmerksam. Wer also nicht sieht, so schlußfolgert Baader, «daß in uns nur Tradition, Erziehung lebt, der hat freilich auch für *alles*, was Geschichte heißt, keinen Sinn.»[65]

Charakteristisch für die Bewegung der einzelnen Glieder zu ihrer organismischen Mitte hin sind Harmonie, Ausgleich, Gleichgewicht, d. h. ausgewogene evolutionäre *Proportionalität*. Den Prozeß der evolutionären Höherentwicklung symbolisiert Baader als *spiral*förmige Bewegung[66], dieses quellenmäßig vermutlich einerseits in Anlehnung an Saint Martin. In den Erläuterungen zu dessen «Tableau Naturel» bestimmt er den Fortschritt unserer Vervollkommnung als nicht in gerader, sondern in spiraler Linie.[67] Aber andererseits verwendet auch der von ihm tiefgründig studierte J. Böhme diesen Begriff für den Erkenntnisfortschritt, es sind «Denkspiralen» zur «Auswirkung», die sich stufenartig vollzieht.[68]

Es bleibt anzumerken, daß Baader seine organismustheoretischen Überlegungen bekanntlich in ständiger Polemik gegen den dem Stand der Wissenschaftsentwicklung geschuldeten mechanischen Determinismus ausformte («mechanisch», «maschinistisch» im Gegensatz zu «dynamisch», «organisch» oder «organologisch»).

[61] VI, 16.

[62] Vgl. VIII, 16.

[63] I, 303.

[64] Vgl. VIII, 222. Vgl. Auch SCHMITZ, Stefan: Sprache, Sozietät und Geschichte bei Franz von Baader. Frankfurt/M. 1975, S. 179, 183.

[65] XI, 106.

[66] Vgl. X, 82 u. ö.

[67] Vgl. XII, 183.

[68] Vgl. PÄLTZ, Eberhard H.: Jakob Böhmes Hermeneutik, Geschichtsverständnis und Sozialethik. Jena /Rostock 1961, S. 42.

VIII.

Der Charakter der Evolution ist ein universeller, kosmischer, wie er von Baader heilsgeschichtlich interpretiert wird. Unabhängig von ihm – nach bisherigen Erkenntnissen – kam der französische Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) zu einer ähnlichen evolutionistischen Auffassung, die man gleich der Baaders als eine «inkarnatorische Theologie» bezeichnen könnte.[69] Die philosophisch-theologischen Schriften Teilhard de Chardins durften aufgrund eines Verbotes seines Ordens erst nach seinem Tode veröffentlicht werden. Ob ihrer hohen weltanschaulichen Brisanz zur Entwicklungstheorie lösten sie Ende der 50er/anfangs der 60er Jahre heftige Diskussionen sowohl unter Theologen als auch unter Nichttheologen aus, die heute keineswegs abgeschlossen sind. Da es weit mehr Gemeinsamkeiten – an dieser Stelle nur anzudeuten – als Unterschiede zwischen Teilhard de Chardin und Franz von Baader gibt, wurde durch diese Diskussionen auch das Interesse an Auffassungen und Persönlichkeit Baaders neu belebt.

Die Gemeinsamkeiten beider ergeben sich aus ihrer Christozentrik[70], die innere Verwandtschaft ist auf gleiches religiöses Weltempfinden, oder wie H. Graßl formuliert, auf die gleiche religiöse Welterfahrung zurückzuführen. Nicht zustimmen kann man H. Graßl aber bei folgender Weiterführung: «Diese geht jeweils von der Evolution aus und stellt durch Einführung der Heilsgeschichte spekulativ die Verbindung zwischen Schöpfung und Inkarnation her.»[71] Nach Baader und Teilhard *ist* Evolution Heilsgeschichte, das Hingeordnetsein auf Gott. An anderer Stelle hebt H. Graßl den sehr wichtigen Gedanken hervor, der in seiner ethischen Wertigkeit unterstrichen werden muß: Die Stellung des Menschen in diesem Prozeß, das zunehmende (evolutionär wachsende) Bewußtsein ob dieser Stellung.[72] Es ist der Gedanke der Teilhabe, der sich in dem Streben nach Verähnlichung, Vervollkommnung äußert, bei Teilhard de Chardin der Punkt Omega. Nicht zuletzt die paulinische Orientierung dient als gemeinsame Plattform, denn «das Christentum, in seinem innersten Wesen verstanden, wie es besonders in den Briefen des hl. Paulus aus der Gefangenschaft hervortritt», muß betrachtet werden «als Krönung und Abschluß jeder kosmischen Evolution.» «Christus ist für Teilhard de Chardin wie für Paulus die Achse und das Ziel des ganzen Weltgeschehens, er ist der geheimnisvolle Punkt Omega, in dem alle aufstrebenden Kräfte zusammenlaufen, so daß die gesamte Schöpfung als

[69] Vgl. HARTL, Friedrich: Franz von Baader. Leben und Werk Graz, Wien, Köln 1971, bes. S. 55ff., 302 (Wegbereiter heutiger Theologie).

[70] Vgl. BAADER, F. v.: Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften (Hg. Kaltenbrunner, Gerd-Klaus). Frankfurt/M. 1966. S. 25ff. (Einleitung des Hrsg.).

[71] GRASSL, Hans: Franz von Baader (1765–1841). In: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert (Hg.: Fries, Heinrich/Schwaiger, Georg). München 1975, S. 294.

[72] Vgl. DERS.: Franz von Baader und die Gegenwart. Sendung Land und Leute. II. Programm. 28. 04. 1967, S. 11.

Funktion des fleischgewordenen Wortes verstanden werden muß.»[73] Das Verständnis der Evolution wird «vom Menschen her bestimmt», die ihren Fortgang nimmt mit «Gott als Triebkraft, Sammelpunkt und Garant – das Haupt der Evolution»[74] (wobei dieser Versuch der Fassung des Punktes Omega m. E. berechtigt innertheologische Diskussionen auslösen kann).

Sowohl bei Teilhard de Chardin als auch bei F. v. Baader gilt die Aktivität des Menschen erstrangig als geschichtlich bzw. heilsgeschichtlich und geschichts*bildend*. Zu Baaders Zeiten sind das unübersehbar Ansätze einer neuen Art zu denken[75], die ja auch auf entsprechenden klerikalen Widerstand stieß. Heute würden wir u. a. von Wertewandel sprechen. Baaders Glaube in die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen begründet seinen heilsgeschichtlichen Optimismus, den Teilhard de Chardin ebenfalls mit ihm gemeinsam hat. Dem kann auch schärfste Polemik gegenüber letzterem, wie sie beispielsweise von Hengstenberg[76] geführt wird, keineswegs Abbruch tun; sie sollte hingegen als weitere (suchende, «anklopfende») Diskussion zur Kenntnis genommen werden. *Sein* als gesammelte Vergangenheit[77] orientiert nicht nur retro-, sondern vor allem perspektivisch auf die Sinnfrage, auf mehr oder weniger bewußte/bewußt zu machende Intention, die sich ethisch als Verantwortung für die Gestaltung der Zukunft äußert, von Teilhard de Chardin als «unsere Verantwortung der ‹Evolution› gegenüber» benannt.[78] E. Benz als Theologe und Religionswissenschaftler konstatiert Teilhards Lehre als entscheidenden Impuls für die Wiedergewinnung der Hoffnung und Prophetie[79], dieses Prinzip Hoffnung, das E. Bloch bei Baader treffend als «geosophisch» bezeichnet.[80] Allerdings unterscheidet sich der Optimismus E. Blochs durch die anders geartete weltanschauliche Gerichtetheit wesentlich

[73] TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: Der Mensch im Kosmos. Berlin 1959 (Übers. v. Marbach, Othon). Vorwort von N.M. Wildiers, S. 10.

[74] Vgl. DERS.: Die Entstehung des Menschen. München 1966 (Übers. v. Scheel, Günther). S. 129.

[75] Vgl. GRASSL, H.: Franz von Baader und die Gegenwart, a.a.O., S. 10. Denken in größeren Zusammenhängen bis zur kosmischen Dimension zeichnet sich als neue Qualität in diesem Sinne bereits bei Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) ab, den Baader seinerseits rezipiert hat. Vgl. C. Oetinger als «Zwischenglied» von J. Böhme zu Baader, aber auch zur Relation Oetinger–Teilhard: BENZ, Ernst: Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung. Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution. München 1965, S. 184ff., 192.

[76] HENGSTENBERG, Hans Eduard: Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins, München 1963.

[77] TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: Die Zukunft des Menschen. Olten 1963 (Übers. v. Häflinger, Lorenz u. Schmitz-Morrmann, Karl). S. 25.

[78] Vgl. ebd., S. 61.

[79] Vgl. BENZ, E.: Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, a.a.O., S. 8f.

[80] Vgl. BLOCH, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. 2 Bde. Berlin 1954, S. 366.

von dem F. v. Baaders; dessen Religiosität ist nicht eliminierbar.[81] Dennoch erscheint bei Baader, der andererseits eine umfangreiche Theorie des Bösen entwickelt hat, die Evolution nur positiv unterlegt. Dieses in der Baader-Rezeption mit Bezug auf den Sündenfall des Menschen schon vieldiskutierte Thema gehört wohl mit zu den kompliziertesten Auffassungen Baaders. Teilhard de Chardins Verständnis von der Schöpfung als «nihil creabile» mit dem Resultat eines «heilen Anfangs» entfacht diesen Meinungsstreit aufs neue.[82] Die jeweilige Antwort tangiert grundlegend die heilsgeschichtliche Sinnfindung (z. B. Sinn des Leidens, des Opfers), des Ethos von Entscheidung und Verantwortung.

Trotz allen einzelwissenchaftlichen Fortschrittes, der zwischen Baader und Teilhard de Chardin – der ja selber Paläoanthropologe von Rang war – liegt, sind Baaders Verdienste um die Evolutionstheorie als eines bedeutenden Vordenkers unbestreitbar. Es hieße in flachen Relativismus verfallen, sollte nicht auch hier die Einheit von Historischem und Logischem beachtet werden. Sehr aufschlußreich zur Evolutionstheorie ist ebenfalls ein weiterführender Vergleich zwischen Teilhards Theorem der «Noogenese», wie z. B. in «Die Entstehung des Menschen» und «Die Zukunft des Menschen» vorgestellt, und der Noosphäre-Konzeption des Geochemikers W.I. Wernadskij.

IX.

Anknüpfend an Baaders Organismustheorie ist nach dem vorangegangenen Exkurs die Evolution abzurunden als *Einheit*, deren ständige Dynamisierung das Band zwischen Schöpfung, Menschwerdung und Auferstehung bildet. Der Logik zufolge gehört dieser Begriff desgleichen zu Teilhard de Chardins Architektonik; dazu als Hinweis: Ist eine Vereinfachung erlaubt, so kann die Teilhardsche Evolutionssicht auch als Schöpfung = Einung – «créer c'est unir» – mit besonderer Akzentuierung der Bewegung, verstanden werden.[83]

Bei Baader schließt Einheit Vielfalt als gegliederte Mannigfaltigkeit ein. Einheit und Organismus sind oft synonym verwendet oder finden wechselseitige Zuordnungen, so daß z. B. in einem Organismus verschiedene Teil-Einheiten existieren.[84] Die Lebensfähigkeit oder Funktionstüchtigkeit des Organismus beruht auf dem Vorhandensein entgegengesetzter Prinzipien oder

[81] Vgl. HARTL, Friedrich: Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader. Frankfurt/M., Bern, Las Vegas 1979, S. 53f., 24 (Regensburger Studien zur Theologie).

[82] Vgl. RASKE, August: Der Schöpfungsbegriff Teilhard de Chardins im Horizont der Philosophie Jakob Böhmes und Franz von Baaders. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984) 466f. (Meisenheim, Glan). A. Raske verdeutlicht neben dem Aufweis von Gemeinsamkeiten auch nicht konvergierende Auffassungen Baaders und Teilhards.

[83] Vgl. auch TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: Die lebendige Macht der Evolution. Olten 1967; DERS.: Mein Weltbild. Olten 1975.

[84] Vgl. BAADER, F. v.: a.a.O., beispielsweise VIII, 159.

Kräfte (wie ja für die Zeit Baaders das Gegensatz- oder Polaritätsdenken als Ausdruck dialektischen Denkens überhaupt sich unter dem Einfluß Hegels zu entwickeln begann). «Der Einheit entfallen», wie es 1826 bei Baader in seinem zweiten Sendschreiben an Joseph Görres heißt[85], bedeutet die Zerstörung des notwendigen Gleichgewichtes beider Prinzipien mit der Folge der Zerstörung der bisherigen Qualität (revolutionistisch). Das ist beispielsweise der Fall, wenn «alle Moralphilosophie von der christlichen (ge)trennt» wird.[86] Demnach bedeuten die Kategorien «Krisis» und «Nihilismus», deren Baader sich oft bedient, ein Pendant zu «Einheit.» Es bietet sich als Konsequenz, wie im gesamten Evolutionsprozeß so auch im Spannungsfeld der Polaritäten, gleich einem tertium comparationis die Kategorie der *Vermittlung* an, in göttlichem Telos als Trinität. In soteriologischer Beziehung gipfelt das Einheitsstreben im Androgynemythos, es tritt dadurch wiederum die ethische Funktion der Teilhabe bzw. des Teilhaftwerdens in den Vordergrund.

Neben Saint Martin als Quelle[87] benutzt F. v. Baader die Böhmesche «Gnadenwahl». Im vierten Heft seiner *Fermenta cognitionis* hebt er die Verdienste Hegels um die Kategorie der Vermittlung hervor.[88] Diesbezüglich ist der Hinweis angebracht, daß Baaders entwicklungstheoretische Auffassungen als selber in Entwicklung befindlich zu erfassen sind, kaum prinzipiell, sondern auf verschiedene Objektbereiche bezogen.[89] Der Einheitsgedanke stellt in Baaders Wirkungsgeschichte – da fundamental – logischerweise einen Kardinalpunkt dar, ob nun als Ganzheit, Organismus o. ä. bezeichnet, ist hier nicht wesentlich. Unter Umgehung der bekannten universalistischen Linie mag als Beispiel Adolf Schlatter gelten[90], im östlichen Raum, auf den vor allem Baaders ökumenisches Interesse gerichtet war, neben dem noch einmal zu erwähnenden Nikolai Alexandrowitsch

[85] Vgl. VII, 98.

[86] Vgl. XI, 113.

[87] In der Schubertschen Übersetzung «Vom Geist und Wesen der Dinge oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseins.» Leipzig 1812, z. B. S. 26.

[88] Zu «Vermittlung» vgl. SAUER, Hanjo: Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader. Göttingen 1977. Treffend für den Baaderschen Gedankengang ist, von einer «dynamischen Einheit» zu sprechen, wie – nach Analyse des Entwurfs des «Fortgehenden, bleibenden Syllogismus» – nachzulesen bei S. HELBERGER FROBENIUS, a.a.O., vgl. S. 76f. zum Platonschen Parmenides-Dialog.

[89] Vgl. die sehr informative Darstellung dieser Wandlungen mit entsprechender Periodisierung bei Friedrich HARTL: Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs. München 1970.

[90] KINDT, Irmgard: Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen. Stuttgart 1978, s. besonders die interessante Synopse S. 62–85 sowie Exkurs B I. Sie bedeutet Baaders Einheitsverständnis u. a. als analogia entis (129).

Berdjajew der ebenfalls Baader verpflichtete Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853–1900)[91].

X.

E. Benz trifft die Feststellung, daß F. v. Baader der erste gewesen sei, der die Kategorie der Evolution in die Begriffssprache der Geschichts- und Religionsphilosophie des deutschen Idealismus eingeführt habe.[92] In der Tat ist für Baader mit der qualitativen und quantitativen Aufwertung dieser Kategorie die Hochschätzung der Historie alles Seienden verbunden. Daß das nicht eng ontologisch verstanden sein soll, sondern vorrangig in der Polaritätsspannung von Sein und Werden – unter Einschluß der *sinnvoll* agierenden Persönlichkeit –, wurde mit der Darstellung seines lebendigen Evolutionsbegriffes sichtbar zu machen versucht. Auch die Wertung der Geschichte bedarf ihres Maßes. Baader warnt vor Einseitigkeit, die einen Teil der Menschen nur der Zukunft entgegen eilen läßt, «alles Geschehene ... für nichts achtend», einen anderen Teil «nur in der fernsten Vergangenheit ihr Heil suchen (läßt), an dieser sich gleichsam anklammern(d).»[93] Flucht in die Vergangenheit, die der Geschichte ihre Realität nimmt und den Ausweg in die Mythologisierung sucht. Das Resultat ist eine lebensferne Haltung, die sich selber der Motivation zur Bewältigung von Gegenwart und Zukunft beraubt, wie «daher nur die Unwissenheit die Historie leugnet».[94] Geschichte ist um ihres Verständnisses wegen da.[95] Es sei noch einmal an die «Zeitschuld» erinnert: «... wenn auch der Mensch durch seine Unterlassungen und Verbrechen in seiner geistigen Evolution rückwärts geht, so schreitet doch die Zeit vorwärts.»[96]

[91] SOLOWJEW, Wladimir Sergejewitsch: Philosophische Prinzipien des ganzheitlichen Wissens. 1877. DERS.: Rußland und die Weltkirche. Moskau 1911 (russ.) Vgl. ebenfalls SZYLKARSKI, Wladimir: Solowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung. Kaunas 1932. DERS.: Wladimir Solowjew. Vollender und Überwinder des russischen Messianismus. In: *Blick in die Wissenschaft* 7, Juli 1948, S. 330ff.

[92] Vgl. BENZ, Ernst: Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, a.a.O., S. 78f. E. Benz belegt, daß Baader die ursprünglich naturwissenschaftliche Fassung an dem Begriff der Revolution (Französische) exemplifiziert. Die Wandlung des Bedeutungsgehaltes findet hauptsächlich ihren Niederschlag in «Evolutionismus und Revolutionismus.» Nicht nur marginal für diesen Bedeutungswandel sollte Saint Martin Beachtung finden.

[93] Vgl. F. v. BAADER: a.a.O., VI. 219; Vgl. IX, 20.

[94] Vgl. VII, 340.

[95] Vgl. IX, 16.

[96] Vgl. VII, 341.