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: 65 (2018)

Heft: 1

Artikel: "Der Mensch als Postscript der Schöpfung" : Baaders Verhältnis zu Hegel

Autor: Bonchino, Alberto

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-825854

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ALBERTO BONCHINO

„Der Mensch als Postscript der Schöpfung“ Baaders Verhältnis zu Hegel

Der Sklave sehnt sich nicht nach der Freiheit,
sondern nach der Versklavung seines Herrn.[1]

1.

Der Münchner Philosoph Franz von Baader (1765–1841) gilt als einer der herausragenden Vertreter der deutschen Romantik. Er gehört mit seinen frühen Arbeiten in die Anfänge der Romantik und stellt später eine Alternative zur Spätromantik bei Friedrich Schlegel und Görres dar.[2] Die von ihm behandelten Themenbereiche umfassen ein breites Spektrum, das von Technikwissenschaften und Naturphilosophie über Gesellschaftswissenschaften bis zu Philosophie und Mystik, ja zur Theosophie reicht. Sein wuchtiger literarischer Stil – nach Gadamer besonders geeignet „für die begrifflichen Zwecke der Philosophie“[3] – spiegelt nicht nur die Vielfalt seiner Interessen wieder, sondern ist der Versuch, die unterschiedlichen Wissensebenen zu einer neuen Synthese zu führen. Nicht zufällig bemerkt Hans-Georg Gadamer: Was Baaders „verschlossenes Gedankenlabyrinth zuweilen ans Licht lässt [...], das lebt als eine Unterschicht echter Sprachgewalt auch in Hegels entschlossener Kritik an der Form des Satzes, die ‚nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszusagen‘.“[4]

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die philosophische Beziehung zwischen diesen beiden Philosophen zu beleuchten, indem Baaders Polemik gegen die Dialektik Hegels in den damaligen historischen und sachlichen Kontext gerückt wird, und dabei explizit auf jene christliche bzw. katholische Tradition zurückgegriffen wird, auf welche damals, vor allem auch Baader, „nicht aus restaurativer Gesinnung, sondern in kri-

[1] GÓMEZ DÁVILA, Nicolás: *Notas. Unzeitgemäße Gedanken*. Mit einem Essay v. Martin Mosebach u. einem Nachw. v. Franco Volpi. Aus dem Span. v. Ulrich Kunzmann (= Batterien 73). 2. Auflage. Berlin: Matthes und Seitz 2006, 240.

[2] PÖGGELER, Otto: *Idealismus und Romantik*, in: Hegel Studien 34 (1999), 135–157, hier 153.

[3] GADAMER, Hans-Georg: *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger* (= Gesammelte Werke 3). Tübingen: Mohr (Siebeck) 1987, 98f.

[4] GADAMER, Hans-Georg: *Hermeneutik im Rückblick* (= Gesammelte Werke 10). Tübingen: Mohr (Siebeck) 1995, 282.

tischer Offenheit für die geistigen Entwicklungen seiner Zeit", hingewiesen hat.[5]

2.

Baaders Verhältnis zu Hegel wird vor dem Hintergrund seines praktischen und theoretischen Verständnisses von Philosophie deutlich, die von einer biblisch-theosophischen Anthropologie geprägt ist und direkt auf die Politik als bewusste Korrektur der Moderne übertragen wird.[6]

Verunsichert durch die Französische Revolution und ihre Folgen und zugleich herausgefordert durch die Restaurationspolitik Napoleons und Metternichs zielt Baaders religiös-politisches Engagement – im Einklang mit den katholischen Schriftstellern der französischen Restauration – auf die Grundlegung einer antirevolutionären Sozietätsphilosophie und deren Realisierung in der damaligen Gesellschaft.[7] Damit verfolgt er eine konservative Utopie im Sinn der Errichtung einer organischen Theokratie bzw. eine Politik der christlichen Liebe, in welcher die Vermittlung zwischen ungleichen Gliedern der Gesellschaft bzw. zwischen Regent und Regierten als „organisch freie Union" begriffen wird.[8] Konkret ist damit eine Gegenrevolution gemeint, bei der an die Stelle der aus revolutionärem Geist geborenen weltlichen Gesellschaft eine christlich-organische Sozietät treten soll, in welcher die „Religion zwar organisch verschieden von Politik ist, aber nicht beziehungslos – sie sollte gleichsam als geistiges Oberhaus wirken."[9]

In deutlicher Ablehnung des transzendentalen Ansatzes von Descartes, der die moderne Philosophie im Selbstbewusstsein begründet, erklärt Baader, dass sich die Menschheit in einem von ihrem göttlichen Ursprung

5 FRANZ, Albert: *Franz von Baader im Kontext*, in: BONCHINO, Alberto/FRANZ, Albert (Hgg.): *Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken* (= Baaderiana 3). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 10.

6 Vgl. WOLF, Jean-Claude: *Motive der Mässigung des Egoismus – religiös und säkular*, in: BOGNER, Daniel/MÜGGE, Cornelia (Hgg.): *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?* (= Studien zur theologischen Ethik 144) Freiburg i.Br.: Herder 2015, 109–129, hier 119 und SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: *Baader und Saint-Martin*, in: BONCHINO/FRANZ (Hgg.): *Aufklärung und Romantik*, 150–170.

7 Vgl. BAADER, Franz von: *Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik*. Nürnberg: Campe 1815.

8 BAADER, Franz von: *Sätze aus der erotischen Philosophie* (1828), in: *Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern*. Ausgew. u. eingel. v. Hans Graßl. München: Kösel 1953, 100. Hierzu ausführlich in: HINDER, Erwin: *Das christlich-soziale Prinzip bei Franz von Baader* (= Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 728). Frankfurt a.M.: Peter Lang 2001.

9 WOLF: *Motive der Mässigung des Egoismus – religiös und säkular*, 119; ähnlich auch in: DÜLMEN, Richard van: *Gegenrevolution und Sozietät bei Franz von Baader*, in: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte 3 (1974), 101–119.

fatalen Trennungszustand befinde, denn seit der Grundsatz *cogito ergo sum* in die Philosophie eingeführt worden sei, habe sich die Meinung geltend gemacht, dass der Mensch in seiner innersten Selbstaffirmation, seiner Selbstbestätigung, absolut allein sei und von diesem „Sichwissen" aus, gleichsam als Richter über jedes andere Sein, z.B. auch das Sein Gottes, entscheiden könne.[10]

> „Es war jene grundverderbliche heuchelnde Maxime des Cartes, welche allen Vernunftgebrauch in Religiösen Dingen einstellte, unterm Vorwand, dass selbe unverständlich seyen, welchem Lehrsatz natürlich der Schluss folgen muste, dass sie unverständig sind. Die Theologen liessen sich diese Demarcation der Philosophie und Theologie ganz wohl gefallen und stellten wenigst für sich allen Vernunftgebrauch ein, sie vergassen, dass das non progredi ein Regredi sey; und so machte denn die antireligiöse Wissenschaft immer grössere Fortschritte und liess die Theologie als eine erstarrte Antiquität und Mumie zurück."[11]

Mit seinem *cogito ergo sum* hat Descartes, so Baader, das Selbstbewusstsein des gegenwärtigen bzw. des endlichen Geistes überhaupt als ein ursprüngliches Wissen begriffen und damit den göttlichen Grund des Erkennens in die endliche Subjektivität gesetzt. Das primitive Erkennen ist nach Baader hingegen jenes, in welchem sich dem Menschen, in dem sich das „göttliche Centraldenken" reflektiert, das Innere bzw. die offenbarte Zeitlichkeit der Welt erschließt.[12] Mit der neuzeitlichen Selbstbegründung des Subjekts rückt also das ganze philosophische Denken in Widerspruch zur biblischen Offenbarung. Es hat sich von Gott befreien wollen, um zum souveränen Richter über alles Erkennen zu werden und hat damit Lucifers Sünde der Hoffart nachgeahmt[13] und die Religion als wahre Verbindung

[10] BAADER, Franz von: *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Viertes Heft. Münster: Theissing 1836, IV. Vorlesung, 16. Diese Thematik bildet eines der zentralen Themen, die Baader in seinen *Vorlesungen über spekulative Dogmatik* behandelt. Die in fünf getrennten Heften erschienenen *Vorlesungen über spekulative Dogmatik* (1828–1838) aus der Lehrtätigkeit Baaders an der neu eröffneten Universität München (1826) wurden von Franz Hoffman für Baaders *Sämtliche Werke* zum ersten Mal zusammengestellt; allerdings hat der Herausgeber nicht die erste und einzige Auflage veröffentlicht, sondern sie sind – so Hoffmann selber (*Philosophische Schriften*. Bd. 2. Erlangen: Deichert 1869, 218) – von ihm „mehr oder minder erweitert worden." Vgl. auch die Einleitung zum Band VIII in BAADER, Franz von: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie*. Hg. v. Franz Hoffmann (= Sämtliche Werke 8). Leipzig: Bethmann 1855, X.

[11] Baader an den Graf Sergei Semjonowitsch Uwarow (März 1841) in: SUSINI, Eugène: *Lettres inédites de Franz von Baader*. Paris: Vrin 1942, 455; vgl. auch Baaders *Recension der Schrift: Essai sur l'Indifférence en matière de Réligion, par M. l'Abbé F. de la Mennais* (1826), in: BAADER: *Gesammelte Schriften zur Sozietätsphilosophie*. Hg. v. Franz Hoffmann (= Sämtliche Werke 5). Leipzig: Bethmann 1854, 216.

[12] SCHUMACHER, Ferdinand: *Der Begriff der Zeit bei Franz von Baader* (= Symposion 69). Freiburg i.Br.: Alber 1983, 267.

[13] Denn „das Nichtanfangen mit [Gott] [ist] schon dessen Leugnung", BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Drittes Heft. Münster: Theissing 1833, VIII. Vorlesung, 34.

zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf", zwischen Gott und Kreatur abgelehnt.[14] In diesem Sinn stellt Baader dem Cartesischen Axiom *cogito, ergo sum* sein *cogitor (a deo) ergo sum* entgegen, das programmatisch lautet: „ich werde gedacht, darum bin ich". Nur von dieser Dimension aus, in der – nach der Scholastischen Formel[15] – *totum in toto, et totum in qualibet parte*, wird das „*Ge*wissen" zum Ort der „*Ge*wissheit". Dies lässt sich, so Baader, auch etymologisch nachweisen, insofern das „*Ge-*" „nämlich mit dem griechischen *syn* und lateinischen *con* gleichbedeutend" ist, so dass dieses *Ge-* eben „ein Mitwissen" (*con-scientia*) ausdrückt:[16] Wenn der „Mensch von Gott gedacht ist und ohne dies[es] von Gott Gedachtwerden nicht wäre, so kann er auch seines Seins nur gewiß sein, indem er sich von Gott gedacht weiß."[17]

Aus dieser geschöpflichen Selbstgewissheit in Gott, die sich erst recht als eine Wechselseitigkeit dialektischer bzw. dialogischer Vermittlung zwischen Erkennen und Erkanntwerden profiliert und die Einseitigkeit einer monologischen Reduktion in der Reziprozität des Gebens und Nehmens ausschließt,[18] kann eine hierarchische Ableitungsbeziehung entstehen, die das absolute Sein Gottes gewährleistet, ohne die menschliche Existenz zu leugnen.[19] In diesem Zusammenhang bezieht sich Baader auf Paulus. Wiederholt verweist er auf Gal 4,9 und 1 Kor 13,12 und hebt hervor, dass Paulus dort auf das „Wissen seines [des Menschen] Gewusstseins von Gott" rekurriert und in diesem Sinn „von unserer dermaligen unvollkommenen

[14] „*Religio expedit a mundo nos, religatque Deo*" schreibt Baader, den hermetischen Traktat *Mystère de la croix* (Homburg von der Höhe: Memhard 1732, 246; dt. Frankfurt/Leipzig: Böhme 1782, 369) zitierend; vgl. BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Erstes Heft. Münster: Theissing 1828, V. Vorlesung, 38, aber bereits im Brief an Jacobi am 19. Juni 1806; vgl. BAADER: *Biografie und Briefwechsel.* Hg. v. Franz Hoffmann (= Sämtliche Werke 15). Leipzig: Bethmann 1857, 203.

[15] Vgl. unter anderen *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 67 n. 3.

[16] BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Drittes Heft. XIII. Vorlesung, 56.

[17] Randanmerkung zu Louis Claude de Saint-Martins *Le nouvel homme* (1796) in BAADER: *Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin.* Hg. v. Friedrich von der Osten-Sacken (= Sämtliche Werke 12). Leipzig: Bethmann 1860, 238. Theodor Steinbüchel hat den Baaderschen Anti-Cartesianismus als Schwerpunkt von dessen Spekulation betrachtet. Baaders Naturphilosophie kann nach Steinbüchel als eine polemische, beständige Konstruktion gegen den cartesischen Dualismus angesehen werden. Vgl. STEINBÜCHEL, Theodor: *Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und ihrer grundsätzlichen Bedeutung*, in: Wissenschaft und Weisheit 10 (1943), 41–60, 103–126 und 11 (1944), 24–42. Ferner vgl. hierzu FUNKE, Gerhard: *Cogitor ergo sum. Sein und Bewußtsein*, in: WISSER, Richard (Hg.): *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion.* Tübingen: Niemeyer 1960, 155–182 und GELDHOF, Joris: *'Cogitor ergo sum': On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes*, in: Modern Theology 21 (2005), 237–251.

[18] Vgl. BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Zweites Heft. Münster: Theissing 1830, II. Vorlesung, 14.

[19] Vgl. BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Zweites Heft. VII. Vorlesung, 38f. Dazu vgl. HEMMERLE, Klaus: *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung* (= Symposion 13). Freiburg i.Br.: Alber 1963, 61–69.

und indirecten Erkenntniss (als im Spiegel) im Unterschiede einer künftigen vollständigen Erkenntniss, wo wir erkennen werden, wie wir erkannt sind, von Angesicht zu Angesicht" spricht.[20]

Baader will eine Synthese von Christentum und moderner Philosophie der Freiheit und Vernunft bzw. eine Philosophie der Religion errichten, die sich nicht nur als christliche Philosophie im Sinn des Spätidealismus, sondern zugleich als eine Philosophie des Christentums im Genitivus objectivus präsentiert.[21] Dabei nimmt seine spekulative Methode eine zentrale Rolle ein, die insofern als mystisch bezeichnet werden kann, als sie „von dem, was einmal in der äußeren Welt geschah, auf das Innere des Menschen und vom Inneren des Menschen auf das schließt, was einmal in der Geschichte geschah".[22] Diese innere Erfahrung kann in der Tat den Glauben an die historischen Ereignisse der Schriften als Offenbarung Gottes weder erzeugen noch beweisen, dennoch kann sie nach Baader lehren, den Glauben zu verstehen bzw. ihn zu bestätigen und zu erweisen. Ein Prinzip, das Baader bereits in den früheren Schriften als den *„physiologischen* Standpunkt, den die Religion festhält", ausformuliert[23] und am Ende seines Lebens so zusammenfasst: Man kann „nicht oft genug wiederholen, dass die Theologie nichts anderes sei als die Physiologie der Ewigkeit und die Physiologie nichts anderes als die Theologie der Zeit".[24]

Alle Offenbarung ist nach Baader als Erzeugnis des göttlichen Gedankens ein dem Menschen Gegebenes, so aber zugleich ein dem Menschen Aufgegebenes. Mit derartiger „Religionswissenschaft", die Baader spekulative Dogmatik nennt, beabsichtigt er die Trennung von „speculativen" und „historischen oder empirischen Element[en]" zu überwinden.[25] Das Dogma bzw. dessen strukturelle Gewissheit wird daher zum Ausgangspunkt seines Philosophierens: Denn dies ist allein *„das eigentlich Positive weil Gegebene"* und nur davon ausgehend ist es möglich, zum wahren Wissen zu gelangen

[20] BAADER: *Gesammelte Schriften zur Sozietätsphilosophie* (= Sämtliche Werke 5), 259; für andere Stellen in Baaders Werk vgl. RINGLEBEN, Joachim: *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 438f., Anm. 962.

[21] Vgl. KOSLOWSKI, Peter: *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2001, 291f.

[22] KOSLOWSKI: *Philosophien der Offenbarung*, 756f. und KOSLOWSKI, Peter: *Die Prüfungen der Neuzeit*. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen 1989, 149f., ähnlich auch in GÖRTZ, Heinz-Jürgen: *Franz von Baaders „Anthropologischer Standpunkt"* (= Symposion 56). Freiburg i.Br.: Alber 1977, 122–132.

[23] „Dass in der That dieses höhere Leben, sich unaufhörlich in dem niedrigen spiegelnd, ohne der vergleichenden Beachtung dieses niedrigern nicht wohl erkannt werden kann", BAADER: *Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik*. München: Stöger 1813, 31.

[24] Das französische Original wird zitiert bei August Sougey-Avisard: *Mes Entretiens avec François Baader (Le 16 novembre 1840)*: „Que l'on ne saurait trop répéter que la théologie n'est que la physiologie de l'éternité, et la physiologie la théologie du temps"; SUSINI, Eugène: *En marge du Romantisme. Portrait et correspondance d'Auguste Sougey-Avisard (1818–1889)*. München: Fink 1975, 650.

[25] BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Zweites Heft. I. Vorlesung, 13.

und mithin die Gewissheit der Unmöglichkeit des Wissens selbst zu meiden.[26]

In der Perspektive Baaders leuchtet die Irreligiosität all jener Philosopheme ein, die diese Prämisse nicht berücksichtigen. Jeglicher philosophische Versuch, der nicht mit Gott anfängt bzw. sich als selbstgenügsam versteht, ist unvermeidlich dazu bestimmt, auch den Menschen zu negieren. Denn indem er sich nicht auf die Kreatur als Geschöpf gründet, entzieht er *in facto* derselben ihr eigenes Fundament und lässt sie dabei in einen theophobischen Nihilismus abfallen.[27]

3.

Angesichts der jüngsten Entwicklungen des philosophischen Denkens bemerkt Baader, dass die Negation des Endlichen, wie sie in der Spinozischen Wendung *omnis determinatio est negatio* ihren Ausdruck findet, zum vorherrschenden Thema geworden ist: Kant habe, so Baader, aus dem Menschen den „Erfinder" bzw. „Erzeuger" und „Fortpflanzer des Bösen" gemacht. Fichte habe diese Auffassung noch verschärft, indem er das Geschöpf mit dem Negativen in eins setzte.[28] Schelling indes habe versucht, das Endliche wieder aufzuwerten, ohne dabei die Cartesischen Grundannahmen aufzugeben, habe sich aber, indem er seine Philosophie auf diese Weise zu einem „Ragout mit allerhand auch christlichen Ingredienzen" reduzierte, im Pantheismus verfangen.[29] Mit Hegel – schließt Baader – habe die Dialektik ihre *„auto-da-fé"* zelebriert und gezeigt, wie auch eine geniale und an Wahrheiten reiche Konzeption in äußerster Konsequenz, so wie sie vom Nichts ausgeht (das heißt außerhalb der Dimension des *cogitor*), allein zum Nichts bzw. zu einer „admirablen" Zerstörung führt.[30]

[26] BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Erstes Heft. I. Vorlesung, 14.

[27] Vgl. BENZ, Ernst: *Franz von Baader und der abendländische Nihilismus*, in: Archiv für Philosophie 3 (1949–50), 29–52, hier 33 und 37; ferner vgl. PÖGGELER, Otto: *„Nihilist" und „Nihilismus"*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 19 (1975) 1, 197–210.

[28] Vgl. SCHULTE, Christoph: *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche.* 2. Auflage. München: Fink 1991, 173–180 und FABRO, Cornelio: *Introduzione all'ateismo moderno.* Roma: Studium 1964, 953–963.

[29] Baader an Hegel (München, den 20. September 1830) in : SUSINI: *Lettres inédites de Franz von Baader*, 401 (§ 176). Dazu vgl. SUSINI: *Lettres inédites de Franz von Baader. Notes et commentaires.* Bd. 3. Wien: Herder 1951, 238–243. Das Verhältnis des frühen Baader zu Schelling, insbesondere hinsichtlich dessen Natur- und Freiheitsphilosophie, ist sehr viel differenzierter als es aus seinen späteren Schriften hervorgeht. Hierzu vgl. ZOVKO, Marie-Elise: *Natur und Gott. Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders* (= Epistemata: Philosophie 201). Würzburg: Königshausen und Neumann 1996 und neuerdings JANTZEN, Jörg: *Baader und Schelling. Bemerkungen zu ihrer Naturphilosophie*, in: BONCHINO/FRANZ (Hgg.): *Aufklärung und Romantik*, 199–220.

[30] BAADER: *Fermenta Cognitionis.* Erstes Heft. Berlin: Reimer 1822, VI und BAADER: *Biografie und Briefwechsel* (= Sämtliche Werke 15), 453 (Baaders Brief an Christoph Bernhard Schlüter aus dem Jahr 1829): „Zerstören kann der Hegel, das glückt ihm admirabel, | Doch

Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels als charakteristischer Zuspitzung der Entwicklung der jüngsten Philosophie ist für Baader zentral, auch wenn er sie häufig am Rand behandelt.[31] Baader würdigt Hegels große Verdienste auf dem Gebiet der Spekulation, vor allem weil er „in der Logik als der Formenlehre des Gedankens dem *Principium contradictionis* als dem aus dem blos statischen Moment forttreibenden Princip, seine richtige Bedeutung vindicirte" und damit die Spekulation von „ihrer gleichsam polarisch-dualistischen Gebundenheit wieder losgemacht" hat.[32] Wie ernst Baader Hegel genommen hat, bezeugen die 1824 abgefassten Passagen aus dem fünften Heft der *Fermenta Cognitionis*, wo er ihn gegen „die Unvernünftigkeit jener blinden Eiferer" verteidigt, welche seine Behauptung über den Primat der Philosophie bei der Erlangung der Wahrheit für „verfänglich und antireligiös" hielten.[33] Von daher ist durchaus plausibel und keineswegs überraschend, dass Baader in einer privaten nicht genau datierbaren, wohl aber aus den dreißiger Jahren stammenden Aufzeichnung über Hegel schreibt:

> „Ich bin allerdings in Vielem mit Hegel einverstanden, nemlich in Allem, wo er den Unverstand sowohl in den Kantschen und Ficht'schen als in den Schellings'schen Philosophemen nachweiset; aber in der Hauptlehre sind wir [...] keineswegs einverstanden".[34]

4.

In einer langen Anmerkung zur Vorrede der zweiten Auflage der *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827) verweist Hegel mit Nachdruck auf die Verdienste der Philosophie Baaders:[35]

bauen kann Er nichts: da geht's ihm miserabel!" Die Briefe Baaders an Schlüter werden innerhalb des 15. Bandes der Gesamtausgabe als „Baader an Dr. S." betitelt. Hierzu vgl. SUSINI: *Lettres inédites de Franz von Baader. Notes et commentaires*. Bd. 3, 165f.

31 Für ein Verzeichnis der Verweise auf Hegel in Baaders Werk, vgl. die erklärenden Anmerkungen in: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Hgg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Hans-Christian Lucas (= Gesammelte Werke 19). Hamburg: Meiner 1989, 494–496 und 546.

32 BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Drittes Heft. XIV. Vorlesung, 60.

33 BAADER: *Fermenta Cognitionis*. Fünftes Heft. Berlin: Reimer 1824, 16–24 (§§ 2–5), insbesondere 21. Ferner vgl. GRAßL, Hans: *Hegel an Baader. Ein unveröffentlichter Brief*, in: Hegel Studien 2 (1963), 105–109.

34 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie*. Hg. v. Franz Hoffmann (= Sämtliche Werke 10). Leipzig: Bethmann 1855, 307.

35 Nicht zufällig hob die in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* erschienene Rezension hervor, dass sich Hegel mit der Neuauflage der *Encyclopädie* „selbst [..] mit Jacob Böhme und Hn. von Baader in eine Reihe stellt" und sich so als verkappter „Schellingianer" erweist; [BOUTERWEK, Friedrich]: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß* [...], in: Göttingische gelehrte Anzeigen 90–91 (5. Junius 1828), 891–904, hier 893 und 896. Der österreichische redemptoristische Schriftsteller Anton Passy, der die literarischen Salons der Zeit besuchte und Freund bekannter Intellektueller, wie Brentano und Fr. Schlegel war, sah

> „Die Gnosis des Hrn. v. Ba[a]der [...] ist eine eigenthümliche Weise das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig eben so sehr der Beruhigung bei der inhaltslosen Kahlheit der Aufklärerei als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen".[36]

Hegel hebt zudem hervor, dass „ein besonderes Verdienst" Baaders gerade in der Wiederentdeckung der mystischen Traditionen und insbesondere des Denkens Jacob Böhmes bestehe. Wenn er auch über die Grenzen von Baaders Methode, die „den absoluten Inhalt, als *Voraussetzung*" habe und aus derselben erkläre, räsonniere und widerlege, nicht hinwegsehen kann,[37] verbürgt Hegel letztlich die grundsätzliche Übereinstimmung mit den Ideen des Münchener Philosophen, in denen er Themen widergespiegelt sah, die den seinen ähnlich waren:

> „Es muß mir erwünscht seyn, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Hrn. v. *Ba[a]ders*, als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer seyn, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, daß es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht".[38]

Dass diese Aussage wohlüberlegt war, bezeugt die daran anschließende Erläuterung, in der Hegel ausdrücklich auf eine in den *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit* (1824) erschienene Kritik Baaders bezüglich seines Begriffs der Materie (der Natur) als unmittelbarem Produkt der Einheit bzw. als Abfall der Idee von sich und dessen Bedingung für die Einheit und die Dynamik seines spekulativen Systems antwortet.[39] Für Baader ist dieser Aspekt von großer Bedeutung, weil eben in dieser unfreien (bedingten) Entäußerung des Geistes zur Natur die Nähe Hegels zu gnostischen Mythologemen hervorgetreten ist.[40] Hegel wollte

in den Hegelschen Lobeshymnen gegenüber Baader gar einen verstohlenen Versuch des Protestantismus sich zwischen die „katholischen Geister [..] einzuschleichen"; PASSY, Anton: *Zeitspiegel. Novelle*. Wien: Mechitariste Congregations Buchhandlung 1835, 233.

36 HEGEL: *Encyclopädie*, 16.

37 HEGEL: *Encyclopädie*, 16.

38 HEGEL: *Encyclopädie*, 16.

39 Eine ähnliche Kritik an Hegel findet sich auch in: LOTZ, Johannes Baptist: *Hegel und Thomas von Aquin. Eine Begegnung*, in: *Der Mensch im Sein. Versuch zur Geschichte und Sache der Philosophie*. Freiburg i.Br.: Herder 1967, 141–173, hier 151. Der Name Baaders findet dabei keine Erwähnung.

40 BAADER: *Biografie und Briefwechsel* (= Sämtliche Werke 15), 455: „Das Hegel'sche Verhältniss des Geistes zur Natur [...] kann man im Original (und zwar mit der Religion eben so einstimmend, als bei Hegel dieser widersprechend) bei *J. Böhme* finden. [...] Die Principien oder Agenten, welche die Materie produciren, sind die Elohim. – Daher das Missverständniss der Gnostiker mit ihrem Demiurgos." Auf das komplexe Verhältnis Baaders zur Gnosis kann hier nur hingewiesen werden. Hierzu einschlägig sind ERDMANN, Johann Eduard: *Natur oder Schöpfung? Eine Frage an die Naturphilosophie und Religionsphilosophie*. Leipzig: Vogel 1848, insbesondere 111–114 und zuletzt KOSLOWSKI: *Philosophien der Offen-*

lediglich aufzeigen, dass Gott Schöpfer der Welt ist und sah darum keine Notwendigkeit weiter vermittelnde Prinzipien in diesen Prozess einzuführen:

> Was das „*Hervorgehen* [...] der Materie aus Gott [betrifft], so sehe ich nicht anderes, als daß dieser Satz in der Bestimmung, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den anderen Theil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist *bedinge*, so setzt Hr. v. Ba[a]der *das Bedingen* an diese Stelle, eine theils an und für sich hier ungehörige und von mir eben so wenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie [...]. Was Hr. v. B. selbst [...] über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liegt, was Hr. v. B. [...] angibt, daß die Materie ‚nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer *Principien* (Bevollmächtigten, Elohim) sey' [...]."[41]

Die Erwiderung Baaders auf diese Anmerkung kann in gewissem Sinn als der einzige Text betrachtet werden, in dem der bayerische Philosoph sich direkt mit Hegel auseinandersetzt. Ferner stellt er eine Synthese einiger grundsätzlicher Fragen des Baaderschen philosophischen Ansatzes, besonders seiner religiösen Dialektik dar. Die kurze Schrift wurde zuerst von Baaders Schüler Franz Hoffmann im zehnten Band der *Sämtlichen Werke* in einem Unterkapitel *Philosophisch-religiöse Aphorismen* mit dem Titel *Hegel über meine Lehre in der zweiten Ausgabe der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* veröffentlicht.[42] Das Manuskript befindet sich im Baaderschen Nachlass in der Bayerischen Staatsbibliothek in München.[43]

Baader stellt darin zunächst fest, dass sowohl die Kantische als auch die „Hegel'sche Deduction der Kategorien" ungenügend sei. Dann erklärt er „in Betreff [seines] Voraussetzens dessen, was er erweisen will", dass Hegel selbst in der Tat tue, was er ihm vorwerfe, indem er „selbst den Satz von der Identität oder vielmehr der Untrennbarkeit des Progresses und des Regresses" aufstelle.[44] Baader charakterisiert seine eigene Methode als einen „in sich geschloßene[n] Kreis", „in welchem das Ende (durch die Mitte) immer wieder in den Anfang rückkehrt".[45] Insofern ist das Hervorgebrach-

barung, 543–562, diesbezüglich vgl. auch die dazugehörige Besprechung von JAESCHKE, Walter in: Hegel Studien 38 (2003), 233–235.

41 HEGEL: *Encyclopädie*, 16f.

42 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 10), 306–309.

43 KUDORFER, Dieter (Hg.): *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die neuzeitlichen Handschriften aus Cgm 5155–5500*. Wiesbaden: Harrassowitz 2000, 165 (Cgm 5420/140. Nr. 15: 23v, 24r–26r).

44 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 10), 306.

45 BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Erstes Heft. VII. Vorlesung, 54 (und IX) und *Fermenta Cognitionis*. Fünftes Heft. 26 (§ 9): „Jak. *Böhm* legt seiner Philosophie die

te – bei Baader wie bei Hegel[46] – schon von Anfang an dabei bzw. vorausgesetzt. Der wesentliche Unterschied aber ist nach Baader, „dass Hegel mit Nichts (dem absoluten Leeren des Gedankens) beginnt, und also auch in dieses Nichts wieder regrediren muss", während er „mit dem Vollen" und in dasselbe als ewige Erneuerung wieder zurückkehrt.[47] Wenn auch beide begrifflich mit einem in sich geschlossenen Kreis zu tun haben, handle es sich bei Hegel – schreibt Baader – um einen „circulus vitiosus", bei ihm hingegen um einen „circulus vitae": Das „Niedrige (das Geschöpf) kann das Höhere (Gott) nicht beweisen (*demonstrare*, weil *demonstrare* ein *deorsum monstrare* ist), wohl aber kann und soll es auf ein Höheres weisen (*monstrare*)" – das Geschöpf kann sich nur „als von Gott bewiesen anerkennen, und muss diesen als *beweisend*, somit *unbeweisbar*, immer voraussetzen".[48] Mit anderen Worten: die christliche Offenbarung, vor allem das Dogma der Dreieinigkeit als vorausgesetzte Wahrheit zu akzeptieren, heißt nach

Kreisbewegung des Lebens des Absoluten zum Grunde, indem er dieses Sich *Suchend* von *Sich ausgehen*, Sich aber Selber hiedurch *findend*, ewig wieder in Sich *zurückgehen läßt*, und denselben Ternar legt auch *Hegel* der Wissenschaft zum Grunde, indem, wie er sagt „die Idee als die sich selbst gleiche ewige Vernunft, um für sich zu seyn, sich sich gegenüberstellt, und sich ein andres ist, aber in diesem Andersseyn sich selbst gleich, aus ihm wieder in sich zurückkehrt." *Encyklopädie* §. 11. An dieser Stelle ist auch hinzuweisen auf CUSANO: *Docta ignorantia*, lib. I, kap. XXI, S. 44: „Hoc tantum notatum esse admoneo, quomodo omnis theologia circularis et in circulo posita existit [...]."

46 Vgl. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Hgg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel (= Werke 9; STW 609). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, 235. Hierzu LAKEBRINK, Bernhard: *Studien zur Metaphysik Hegels*. Freiburg i.Br.: Rombach 1969, 12.

47 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 10), 307. Ähnlich auch in der *Vorrede* zu BAADER: *Philosophische Schriften und Aufsätze. Vom Verfasser gesammelt und neu durchgesehen*. Bd. 2. Münster: Theissing 1832, IVf. (Anm.). Baaders Kritik richtet sich hier weder gegen Hegels kategoriale Struktur der Logik noch gegen den Anspruch seiner idealistischen Philosophie, das Absolute und die Totalität der Geschichte erkennen zu wollen. Sie richtet sich hier vielmehr gegen seinen Anspruch, das Absolute ohne die Offenbarung und ohne die Mitwirkung Gottes tun zu können. In diesem Sinn sagt er in der XII. Vorlesung über *Jacob Böhmes Theologumena und Philosopheme*: „Man sieht, dass Hegel weit entfernt ist von jener Behauptung der Schrift über den Glauben, dass man nicht einer Sache, sondern nur einer Person glauben kann, sowie von der Untrennbarkeit des Glaubens vom Wollen"; BAADER: *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie*. Hg. v. Franz Hoffmann (= Sämtliche Werke 3). Leipzig: Bethmann 1852, 430. Zu Hegels kategorialer Struktur der Logik vgl. HENRICH, Dieter: *Anfang und Methode der Logik*, in: *Hegel im Kontext*. Vierte Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, 73–94 und dazu HOULGATE, Stephen: *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette (Indiana): Pardue University Press 2006.

48 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 10), 307. Hier fügt Baader, um seinen Gedanken zu veranschaulichen, folgendes lateinisches Distichon hinzu: „*Desine, cur nemo videat sine numine | Mirari, solem quis sine sole videt?*" (dt. „Wer sieht ohne die Sonne die Sonne? Und sollte er die Gottheit | Ohne die Gottheit sehen? Wundere länger dich nicht?"). Hierzu vgl. die Anmerkung von DÜNTZER, Heinrich in: Goethe Jahrbuch 3 (1882), 327f. sowie WENIGER, Ludwig: *Wär' nicht das Auge sonnenhaft*, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 39 (1917), 238–253, hier 243.

Baader eben nicht, dass die Metaphysik den absoluten Inhalt als Voraussetzung hat und mithin die göttliche Kunde nicht spekulativ genug durchdacht werden kann: *Deum trinum esse* – hebt Baader hervor – *non creditur, sed scitur*, wenngleich vom Standort des Menschen aus, das heißt nur bildlich oder kreatürlich gemäß dem Scholastischen Satz: *quidquid concipitur secundum modum concipientis concipitur*.[49]

5.

Was Baader meint, wird deutlich vor dem Hintergrund seiner Metaphysik als Versuch einer Synthese zwischen christlichem Mysterium und idealistischer Philosophie. Hiernach gibt es kein absolutes Wissen. Wenn Hegel „die Natur als Kreatur durch die Entäußerung Gottes entstehen läßt", vermengt er, so Baader, wenn er auch nicht des Pantheismus zu beschuldigen sei, den objektiven Gedanken, „welcher Gott selber ist, mit dem Denken des geschöpflichen Geistes".[50] Gott ist für Baader „nicht unserer Macht gegeben, auch nicht einmal insofern, als ob wir nur das Nichtsein, das Endliche wären, dessen Er als das ‚Un' dieses Endlichen bedürfe, um ganz Er selbst zu sein".[51] Hegels dialektische Methode ist nach Baader einem wesentlichen und somit unüberschreitbaren Dualismus erlegen und vermag darum keine wirkliche Versöhnung zu vermitteln. Letztere erscheint Baader allein in der Erkenntnis einer notwendigen kosmischen Hierarchie möglich, in der jedes Lebewesen sein eigenes „Gesetztsein" annimmt bzw. seine „Lokationsergründung im Weltgebäude" erlangt.[52]

Hier kommt der tiefgreifende Unterschied zwischen Baaders spekulativer Dogmatik und Hegels Metaphysik deutlich zum Vorschein. Hegel übersieht die Bedeutung des Paulinischen pneumatischen Leibes und kann somit die wesentliche Verschiedenheit zwischen der gefallenen und der dematerialisierten, ewigen Natur nicht berücksichtigen. Darum erkennt er „die Natur nur als nothwendig materialisiert" bzw. als das dialektisch Andere der Idee an, das als Negation der Negation aufgehoben werden muss, um als Geist wieder zur Idee zurückkehren zu können.[53] Dies zu verken-

49 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie*. Hg. v. Franz Hoffmann (= Sämtliche Werke 9). Leipzig: Bethmann 1855, 415f. bzw. *Summa Theologiae*, I qu. 75, art. 5, resp. oder I qu.1 2 art. 4: „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur."

50 BAADER: *Philosophische Schriften und Aufsätze*. Bd. 2, X (Anm.).

51 LAKEBRINK: *Studien zur Metaphysik Hegels*, 218.

52 GRAßL, Hans: *Baaders Lehre vom Quaternar im Vergleich mit der Polarität Schellings und der Dialektik Hegels*, in: KOSLOWSKI, Peter (Hg.): *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders*. Wien: Passagen 1993, 44; ferner BAADER: *Gesammelte Schriften zur Sozietätsphilosophie* (= Sämtliche Werke 5), 259f.

53 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 10), 308. Zu diesem heiklen Punkt bei Hegel vgl. WANDSCHNEIDER, Dieter/HÖSLE, Vittorio: *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, in: Hegel Studien 18 (1983), 173–199, hier 179f.

nen heißt für Baader, das Endliche (die Materie) mit der bloßen Negativität selbst zu identifizieren: Denn Hegel – schreibt Baader – habe zwar richtig aufgezeigt, „daß der Geist nur durch Eingehen in und aufhebendes Durchgehen durch die Natur seine Verwirklichung gewinnt", dabei aber nicht bemerkt, „daß und wie, mittelst dieser Aufhebung, die Natur selber erhoben und vollendet wird".[54]

> „Wenn aber [...] *Hegel* tiefer als *Schelling* [...] gieng, so gieng er doch keineswegs so tief als der Vorfahrer Beider, der Philosophus Teutonicus, welcher nicht nur wie *Hegel* die Offenbarung der Idea durch die Natur lehrte, sondern nachwies [...], daß beide – die unoffenbare Idea und das als solches gleichfalls noch unoffenbare Princip der Natur nur mittelst ihrer Conjunction in ihrer Integrität offenbar oder real werden. Da man aber bis jetzt diese Entdeckung *J. Böhm's* ignorirte (ich meine die Entdeckung des Princips der Natur in der Begierde, so daß ein begierdeloser Wille ein naturloser wäre, und der Duplicität dieser Begierde als Finster- und Lichtbegierde oder Natur, so wie der creativen die Figur zu Wesen anziehenden Macht derselben), so könnte man auch bis jetzt vom Dualism des Idealen und des Realen, welch letzteres man mit dem Naturalen vermengte, nicht los werden (b). Wie denn auch *Hegel*, um diesem Dualism zu entgehen, indem er eine Realisirung, Bewährung und Vollendung des Princips der Natur durch die Idea und jener ihre Erhebung in diese nicht erkannte, beiden ihre ewige Unversöhnlichkeit statuirte und so, wie er die Natur durch Abfall der Idea von sich entstehen, jene wieder von dieser wegfallen ließ. Wenn folglich schon *Hegel*, wie gesagt, darin mit *J.B.* übereinstimmt, daß er die Idea als ein vom Naturprincip ab origine unterschiedenes, wenn schon von ein und derselben Causalität (dem ungründigen Willen) Herkommendes faßt, so geht er doch schon beim ersten Schritt vom Philosophus Teutonicus, als dem Stifter der wahrhaften deutschen Physiosophie wie Theosophie, damit ab, daß er das Princip der Natur, als bloßen Anfang und Willen zur Natur sowohl im schöpferischen als geschöpflichen Seyn, nicht als solches begreift, sondern als bereits vollendete und fertige Natur, ja als eine durch sündhaften Abfall der Idea von sich selber entstandene Creatur".[55]

Hätte sich Hegel, so Baader, tiefgehend genug mit der Spekulation Böhmes befasst, hätte er sich nach Baader auch nicht in solche Irrtümer verwickeln können: Für Böhme geschieht die Verwirklichung des Geistes in der Fülle der absoluten göttlichen Transzendenz bzw. im Prozess der immanenten „esoterischen" Hervorbringung, wo die ewige Natur als Attribut Gottes die Selbstoffenbarung seines übernatürlichen Geistes vermittelt.[56] Insofern ist

54 BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Viertes Heft. XII. Vorlesung, 62.

55 BAADER: *Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie.* Stuttgart: Liesching 1839, 7f.

56 Vgl. BAADER: *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie* (= Sämtliche Werke 3), 405ff. Hierzu vgl. DEGHAYE, Pierre: *Baader und Böhme. Der anthropologische Standpunkt*, in: KOSLOWSKI (Hg.): *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders*, 243–271 und INGEN, Ferdinand van: *Franz von Baader – Jacob Böhme: Eine innere Verwandtschaft*, in: BONCHINO/FRANZ (Hgg.): *Aufklärung und Romantik*, 139–149.

die immanente Gottes-Erzeugung, die noch vor aller Schöpfung mit Gottes Willen und Wort identisch ist, von der Schöpfung als Emanation zu unterscheiden. Letztere ist kein Mittel der Verwirklichung des Selbstbewusstseins Gottes, sondern eine freie Tat des ewig in sich selbst vollendeten Bewusstseins Gottes. Und damit bzw. mit dieser absoluten Identität des Geistes und der Natur in Gott – hebt Baader hervor – fällt auch die göttliche Identität der Freiheit und Notwendigkeit zusammen. Die ewige Natur gestaltet sich somit als die „vis Dei viva",[57] durch die sich das tiefe Mysterium der Gottheit zum offenbaren Gott entfaltet:[58] Sie realisiert dialektisch das aristotelische ‚Akt-Potenz-Schema' insofern, als sie die dreifaltige Innerlichkeit und die Äußerlichkeit der Idee miteinander vermittelt und dabei die gesamte ‚aktuose' Triplicität von Vater-Sohn-Geist als in der ursprünglichen Potentialität des Willens überführt.[59] Hier ist der Wille ähnlich wie bei Thomas von Aquin „sibi causa agendi",[60] dessen Überführung aber – betont Baader – durch die aktive geistige Natur *in actum* geführt wird, so dass die Willenspotenz in ihrem Übergang zum Akt restituiert ist.

Das innergöttliche Leben verwirklicht sich in der Fülle der selbst reflektierenden (spiegelnden) Realität der leibhaftigen Idee durch „Coordination und Subordination"[61] bzw. „Setzung und Unterwerfung der ewigen Natur als Werkzeug".[62] In diesem Sinn kann nach Baader Jacobi mit Recht sagen, dass „der Überfluß das Bedürfniß erfunden hat".[63] Während nämlich bei Hegel die Natur als dialektische Entäußerung der Idee in der Form begriffloser Vereinzelung, die ohne Wahrheit und Bestand in sich ist und sich

57 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie* (= Sämtliche Werke 3), 324.

58 Vgl. BAADER: *Fermenta Cognitionis.* Viertes Heft. Berlin 1823, 41f. (§ 17).

59 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie* (= Sämtliche Werke 3), 328. Zu den weiteren Entwicklungen dieser Thematik in der deutschen Theologie und Religionsphilosophie vgl. zuerst HOFFMANN, Franz: *Spekulative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes.* Amberg: Schmidt 1835; DEUTINGER, Martin: *Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft.* Regensburg: Manz 1857, 337–370 und DENZINGER, Heinrich: *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss.* 2 Bde. Würzburg: Stahel 1856, Bd. 1, 515–528.

60 Vgl. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 48 n. 3.

61 BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Erstes Heft. VIII. Vorlesung, 57.

62 So Hoffmann in der *Einleitung zum dritten Bande* in BAADER: *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie* (= Sämtliche Werke 3), XLI; vgl. ferner Jacob Böhmes Schrift *Von der Gnadenwahl.* Hg. v. Will-Erich Peuckert (= Sämtliche Schriften 6). Stuttgart: Frommann Holzboog 1957, 17 (Kap. 2 § 17): „Die Natur ist der stillen Ewigkeit Werckzeug, damit sie formire, mache und scheide, und sich selber darinnen in eine Freudenreich fasse, denn der ewige Wille offenbaret sein Wort durch die Natur."

63 BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Erstes Heft. XI. Vorlesung, 74 (Anm.). Ferner vgl. HAMMACHER, Klaus/HIRSCH, Hans: *Die Wirtschaftspolitik des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi* (= Fichte Studien Supplementa 1). Amsterdam: Rodopi 1993, 119f.

daher aus sich selbst heraus aufheben muss, gefasst wird,[64] ist nach Baader in der wahren Dialektik die Fülle bzw. die Allmacht des Negierens und Aufbewahrens, aus der jenes „desiderium sui" hervorgeht, das zur Selbst-Erzeugung des Geistes im Sinn eines Fürsichseins führt.[65] Hegel erliegt nach Baader der „Vermengung", die Schöpfung (und die Geschichte) der Verwirklichung Gottes für unerlässlich zu halten,[66] aber sein Irrtum (der, so Baader, einem Großteil der modernen Spekulation, wenn auch mit unterschiedlichen Nuancen, gemein ist) hat nach Baader noch tiefere Wurzeln, die auf der Weigerung des Dogmas von der Erbsünde und des Bösen unter Substitution des Teufels in einer Theorie des absoluten, außermenschlichen Bösen beruhen.[67]

6.

Baader unterscheidet in der Schöpfung zwischen einem prä- und postlapsarischen Stadium. Von daher ist der Begriff der Natur in sich gedoppelt, nämlich immateriell vor und materiell nach dem Fall. Deswegen wird im dialektischen Prozess am Ende nur die materielle Dimension der Natur aufgehoben.[68] Da Hegel nach Baader die wahre Bedeutung des Sündenfalls nicht erfasst und sie insbesondere als „Selbstbefreiung und Selbsterhebung" der menschlichen Natur[69] bzw. im Gang des Weltgeistes nur als immer schon aufgehobenes Moment beurteilt hat,[70] verstrickt er sich in die Widersprüchlichkeit des autonomistischen modernen Denkens. In diesem Sinn kommt es am Schluss zum antithetischen Bruch zwischen Schöpfer und Geschöpf,[71] ein Schicksal, das sich *par excellence* in Luzifer abbildet, dessen Absicht sich vom Ganzen abzutrennen und „zum Herren seiner selbst aufschwingen zu wollen", nicht ohne Folgen geblieben ist.[72]

[64] Vgl. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (= Werke 9; STW 609), 537 (§ 376) und *Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (= Werke 10; STW 610), 17 und 29 (§ 381 und § 384).

[65] BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Viertes Heft. XV. Vorlesung, 108f.

[66] BAADER: *Fermenta Cognitionis.* Erstes Heft, 4 (§ 2).

[67] Vgl. SCHULTE: *Radikal Böse*, 174.

[68] Hierzu vgl. SCHUMACHER: *Der Begriff der Zeit bei Franz von Baader*, 107–150; SCHULTE: *Radikal Böse*, 180–194; SCHMIDT-BIGGEMANN: *Baader und Saint-Martin*, in: BONCHINO/FRANZ (Hgg.): *Aufklärung und Romantik*, 166–170 und BONCHINO, Alberto: *Materie als geronnener Geist. Studien zu Franz von Baader in den philosophischen Konstellationen seiner Zeit* (= Baaderiana 1). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014, 62–67.

[69] BAADER: *Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft.* Hg. v. Franz Hoffmann (= Sämtliche Werke 2). Leipzig: Bethmann 1851, 475 und *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie* (= Sämtliche Werke 3), 429f.

[70] Vgl. SCHULTE: *Radikal Böse*, 247–268 und, im Allgemeinen, RINGLEBEN, Joachim: *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs* (= Theologische Bibliothek Töpelmann 31). Berlin: de Gruyter 1976.

[71] Vgl. FABRO: *Introduzione all'ateismo moderno*, 958f.

[72] SCHULTE: *Radikal Böse*, 181.

Wie Christoph Schulte richtig bemerkt, gelingt Baader mit seinem biblisch-theosophischen Versuch, „was nach Kant ein Rekurs auf die Theodizee Leibniz' nicht mehr vermag, nämlich eine spekulative Theodizee durch einen doppelten Sündenfall und damit eine Theorie des mundan Bösen jenseits aller individuell und aktuell zurechenbaren moralischen Vergehen"[73] zu formulieren.

Wenn auf einem esoterischeren Niveau die göttliche Selbst-Erzeugung in der Fülle geschieht und die *indigentia Dei* „ohne seine ewige Natur (nicht Creatur) sein heiliges Leben nicht verlauten oder sich aussprechen möchte",[74] dann ist auch die Schöpfung Ausdruck eines solchen Überflusses der göttlichen Liebe und würde von daher zu einer Position – *omnis determinatio est positio* – und nicht zu einer Negation führen.[75]

Nach Baader sollte alles ursprünglich in einem harmonischen Spannungsprozess zwischen dem Willen Gottes und der Weisheit (Sophia) verlaufen, die Gott als Spiegel seines eigenen Antlitzes dient, um den Kreislauf seines innergöttlichen Lebens zu schließen.[76] Insofern wären der Bruch, die Negation, die Sünde nichts als zweitrangige Früchte eines solchen Prozesses, welche nun als kontingente Momente der Mediation innerhalb dieser göttlichen Dialektik erscheinen und den lebendigen Gott biblisch-theosopischer Tradition vom abstrakten Begriff Gottes unterscheiden. Der Mensch, den Gott ursprünglich im Akt der Schöpfung gesetzt hat,[77] besaß das Böse nicht als Teil seiner Natur, sondern nur als eines seiner Vermögen: Er wurde – schreibt Baader – „als Postscript der Schöpfung und als das Erratum des gefallenen Engels corrigirend gedacht".[78] Aus dieser Perspektive zielt die Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Erlösung nicht auf eine immanente Manifestation des Geistes in der Welt, sondern nur auf die seines ‚restaurierten' Bildes im Sinn

73 SCHULTE: *Radikal Böse*, 341.

74 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 9), 322.

75 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 9), 312 (Anm.) und vgl. in *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 10), 265ff.

76 Vgl. BAADER: *Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft* (= Sämtliche Werke 2), 530ff. Dazu vgl. SUSINI, Eugène: *Franz von Baader et le romantisme mystique. La philosophie de Franz von Baader*. 2 Bde. Paris: Vrin 1942, Bd. 2, 228–232, neuerdings WOLF: *Motive der Mässigung des Egoismus – religiös und säkular*, 125.

77 Christoph Schulte hat auf die zentrale Bedeutung der Metapher des „(sich-)Setzens" für Baader, Schelling und Kierkegaard richtig hingewiesen und dabei auch festgestellt, dass sie auf Fichte zurückgeht; vgl. zum Beispiel Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* (1806), wo er in der V. oder VIII. Vorlesung von einem „Sichsetzen in Gott" spricht. SCHULTE: *Radikal Böse*, 341 (Anm.).

78 BAADER: *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 10), 40 (Anm.) und 221f. Dazu vgl. SUSINI: *Franz von Baader et le romantisme mystique*. Bd. 2, 269–284.

einer spirituellen Wiederherstellung der vollen Kreatürlichkeit des Menschen und der Verherrlichung der gefallenen Natur.[79]

Die von Spinoza eingeführte Definition muss von daher für Baader folgendermassen korrigiert werden: *omnis determinatio est formatio, formatio est distinctio, distinctio est positio simulac negatio.*[80] Allein so kann in der Tat die Dialektik der Erlösung als Prozess der Restauration die ursprüngliche Positivität der Geschöpfe zum Ausdruck bringen.

7.

Für das Verständnis des Verhältnises von Baader und Hegel ist es wichtig zu betonen, dass die Beziehung nicht auf jenes einzige und späte kritische Moment, das hier dargestellt wurde, zu reduzieren ist. Ein solches Verhältnis ist – wie Otto Pöggeler betont hat[81] – weitaus vielschichtiger und eröffnet Blickwinkel von erheblichem Interesse auf die komplexen und widersprüchlichen Konstellationen der deutschen Kultur der Zeit. Es beginnt bereits mit den ersten Arbeiten Hegels, in denen der unbestreitbare Einfluss der Baaderschen naturphilosophischen Spekulation festzustellen ist.[82] Darauf folgt in den Nürnberger und Heidelberger Jahren, wenn auch nur brieflich, eine kritische Stellungnahme Hegels zum wenig systematischen Charakter des Baaderschen Philosophierens.[83] Nachdem allerdings Hegel Baader im Frühherbst 1821 während eines Kuraufenthaltes in Teplitz

79 Vgl. BAADER: *Vorlesungen über speculative Dogmatik.* Erstes Heft. I. Vorlesung, 14 und dazu HESELHAUS, Clemens: *Wiederherstellung. Restauratio – Restitutio – Regeneratio,* in: DVjs 25 (1951), 54–81, hier 74–77. Ferner vgl. BAADER: *Gesammelte Schriften zur philosophischen Anthropologie.* Hg. v. Franz Hoffmann (= Sämtliche Werke 4). Leipzig: Bethmann 1853, 199f. (§ 39) und SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: *Politische Theologie der Gegenaufklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader.* Berlin: Akademie 2004, 122f. und 132–134.

80 BAADER: *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhmes Lehre.* Hg. v. Julius Hamberger (= Sämtliche Werke 13). Leipzig: Bethmann 1855, 232 und ferner in *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie* (= Sämtliche Werke 8), 98f.

81 PÖGGELER, Otto: *Hegels Kritik der Romantik.* München: Fink 1998, 190–196, ferner vgl. BRIESE, Olaf: *„Eine grosse bedeutende Erscheinung". Die Hinwendung der Hegelianer zu Franz von Baader,* in: *Konkurrenzen. Philosophische Kultur in Deutschland 1830–1850. Porträts und Profile.* Würzburg: Königshausen und Neumann 1998, 90–100.

82 Und zwar nicht nur in dem überlieferten Fragment *Vom göttlichen Dreieck* (HEGEL: *Fragment vom Dreieck der Dreiecke,* in: *Schriften und Entwürfe (1799–1808).* Hgg. v. Manfred Baum u. Kurt R. Meist (= Gesammelte Werke 5). Hamburg: Meiner 1989, 477–482), sondern auch in seiner Habilitationsschrift von 1801; vgl. HEGEL: *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum – Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen.* Übers., eingel. u. kommentiert v. Wolfgang Neuser (= Schriften zur Naturphilosophie 2). Weinheim: VCH Acta humaniora 1986, 40 und 67 (Anm. 107). Ferner vgl. KIMMERLE, Heinz: *Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit,* in: Hegel Studien 5 (1969), 83–94; SCHNEIDER, Helmut: *Zur Dreicks-Symbolik bei Hegel,* in: Hegel Studien 8 (1973), 55–77 und SCHNEIDER, Helmut: *Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena,* in: Hegel Studien 10 (1975), 133–171 sowie PÖGGELER: *Hegels Kritik der Romantik,* 190 (Anm. 81).

83 Vgl. PÖGGELER: *Hegels Kritik der Romantik,* 192f.

begegnet ist und ein halbes Jahr darauf den persönlichen Umgang mit dem Münchner in Berlin gepflegt hatte, konnte er sich der bekannten „geistigen Lebendigkeit" Baaders nicht mehr entziehen.[84]

Wenngleich außer Frage steht, dass es tiefe Differenzen zwischen den beiden Denkern gegeben hat, ist es auch eine Tatsache, dass im Unterschied zu Baaders Bruch mit Schelling,[85] die Beziehung zwischen ihm und Hegel jenseits aller philosophischen Gegensätze bis zum Tod des letzeren im Jahre 1831 gehalten hat. Auch gilt es nicht zu vergessen, dass Baader daran lag, Hegel und seinem „Freunde"[86] und Kollegen Phillip Conrad Marheineke, die seit 1822 bis 1824 in einer Reihe in Berlin (abgesehen vom sechsten Heft, welches 1825 in Leipzig erschien) veröffentlichten Hefte mit dem Titel *Fermenta Cognitionis* zukommen zu lassen.[87]

Die Verbindungen zwischen Baader, Hegel und dem Kreis der Hegelianer beschränken sich jedoch nicht auf diese freundschaftliche intellektuelle Wertschätzung. Es ist angebracht, auch weitere gemeinsame philosophische Kooperationsversuche innerhalb wechselnder Konstellationen zwischen dem Berliner protestantischen Milieu und dem katholischen in München, wohin Ludwig I. von Bayern vor kurzem (1826) die Landshuter Universität verlegt hatte, in Augenschein zu nehmen.[88] Nicht zufällig hatte ein scharfsinniger Beobachter der Berliner Verhältnisse, der Historiker Leopold Ranke, den Philosophen Heinrich Ritter 1828 herausfordernd gefragt: „Was sagst Du zu der Opposition Franz Baader's gegen Hegel? Sie sind doch fast Einer Richtung, nur in verschiedenen Irrgärten".[89] Eine Intuition, die später (im Dezember 1831) ihre Bekräftigung in einem Nekrologium für den Berliner Meister fand, wo festgehalten wird: „Von

84 PÖGGELER: *Hegels Kritik der Romantik*, 196.

85 BAADER: *Biografie und Briefwechsel* (= Sämtliche Werke 15), 688 (Baader an Dr. von Stransky, München, den letzten Januar 1841): „Schellings Geburtstagsfest kann in Bezug auf seiner Philosophie Erstorbenheit mit einem Todtenmal vergliechen werden. Er liest heuer wieder seine Mythologie ganz wörtlich wie vor 3 und 5 Jahren, weil die Lebenden am Testament eines Todten nichts ändern sollen. Dieser Schelling, dessen Philosophie bereits verstorben ist, hat nur vergessen, sich selber begraben zu lassen."

86 SUSINI: *Lettres inédites de Franz von Baader*, 400 (Baader an Cotta, den 6. Februar 1830).

87 Baader widmet Marheineke auch das zweite Heft (1830) der *Vorlesungen über speculative Dogmatik* zur „öffentlichen Bezeugung seiner Hochachtung und des gemeinsamen Strebens zur tiefern Begründung und Restauration der speculativen Theologie."

88 Vgl. BRIESE: *„Eine grosse bedeutende Erscheinung"*, 97: „Hegel sandte [Eduard] Gans zu Baader, Varnhagen sandte Heine, umgekehrt kamen Anhänger Baaders nach Berlin zu Hegel"; ferner auch SUSINI: *Lettres inédites de Franz von Baader*, 401 (Baader an Hegel, den 20. September 1830): „Freundschaftlich gefälliger Aufnahme und Hilfe in dessen litterarischen Bestrebung empfehle ich Überbringern dieses, Hrn. Professor Smaczninsky aus Warschau, als meiner fleissigsten und ausgezeichnetesten Zuhörer, bestens [...]." Zu Wincenty Smaczniński vgl. SUSINI: *Lettres inédites de Franz von Baader. Notes et commentaires*. Bd. 3, 241.

89 RANKE, Leopold von: *Zur eigenen Lebensgeschichte*. Hg. v. Alfred Dove. Leipzig: Duncker und Humblot 1890, 185.

den jetzigen deutschen Philosophen mag, in den *Resultaten* der Forschung, Franz Baader wol Hegel'n am nächsten stehen", obgleich dieser mehr zu einer „mystischen Ansicht der Philosophie" neigt und obendrein „katholisch" ist.[90]

Nach dem Ableben Hegels haben etliche seiner Schüler den Meister für eine gewisse Zeit mit den Augen Baaders gelesen. Darum geht es Karl Michelet, wenn er 1838 schreibt, dass sich der Baaderschen Spekulation „Hegelianische Auswüchse" anschlossen,[91] weswegen „jetzt [...] ein Theil der Hegel'schen Schule" den Meister so wie Baader versteht.[92] Noch 1841 suchte der junge Moriz Carrière, der zu jener Zeit zum Flügel der Berliner Junghegelianer zählte, im Kielwasser der Analysen von Michelet seinerseits diesem Unverständnis Einhalt zu gebieten. Seine kurze und letztlich wohlgesonnene, wenn auch polemische Schrift über Franz von Baader,[93] traf dennoch bei den meisten Fraktionen innerhalb der Hegelschen Schule auf Verständnislosigkeit. Während auf den Seiten des *Telegraphs für Deutschland* – der offiziellen Zeitschrift der Junghegelianer in Hamburg – in einer anonymen Besprechung zu Carrières Abhandlung zum letzten Mal der Baadersche „Eifer" für die „Freiheit und Wahrheit" gefeiert wurde,[94] tilgte Edgar Bauer in den *Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst* auf einen einzigen Schlag sowohl die Baaderschen als die Carrièreschen philosophischen Versuche.[95] Trotz weiterer anerkennender Stellungnahmen zu Baaders Philosophie wie jene aus den Reihen der Spekulativen Theisten, denen Baader nahestand oder doch zumindest als verwandt empfunden wurde,[96] wurde er von radikalen Hallenser und

90 *Blätter für literarische Unterhaltung* 2/351 (Sonnabend 17. Dezember 1831), 1518–1520, hier 1518. Zitiert in BRIESE: *„Eine grosse bedeutende Erscheinung"*, 97 (Anm. 81), worauf ich mich im Folgenden beziehe.

91 MICHELET, Karl Ludwig: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 2 Bde. Berlin: Duncker und Humblot 1837–1838, Bd. 2, 483.

92 MICHELET: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, 487.

93 CARRIÈRE, Moriz: *Vom Geist. Schwert- und Handschlag für Franz Baader. Zur Erwiederung seiner Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum*. Weilburg: Lanz 1841.

94 *M. Carriere über Franz von Baader*, in: Telegraph für Deutschland 100 (Juni 1841), 397; der Autor ist nach BRIESE: *„Eine grosse bedeutende Erscheinung"*, 100 (Anm. 48) Jakob Friedrich Saß (1819–1851, Pseud. Alexander Soltwedel). Geboren in Travemünde ist Saß in Lübeck aufgewachsen, nach dem medizinischen Studium in Kiel und Rostock ab 1838 vorwiegend als Publizist tätig: 1841 als Redakteur von *Telegraph für Deutschland*, 1842–1843 des *Pilot* in Altona, später in Leipzig, Berlin und Brüssel.

95 *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* 1/37 (14. Februar 1842), 147–148 und 1/38 (15. Februar 1842), 151–152.

96 Vgl. KOSLOWSKI, Stefan: *‚Rationale Mystik' und ‚mystischer Rationalismus': Franz von Baader und Immanuel Hermann Fichte*, in: KOSLOWSKI (Hg.): *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders*, 97–109 sowie KRUCK, Günter: *Christian Hermann Weiße und Franz von Baader. Zur Begründung einer christlichen Philosophie*, in: KOSLOWSKI (Hg.): *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders*, 111–127. Ferner vgl. LEESE, Kurt: *Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und*

Berliner Junghegelianern immer schärfer angegriffen und schließlich nicht mehr beachtet. Unter dem Stichwort „Baader" liest man etwa in *Wigand's Conversations-Lexicon für alle Stände* (Otto Friedrich Wigand ist nicht zufällig der Herausgeber von Ruge, Feuerbach und Stirner), dass Baaders „neue Scholastik, die sich in den weiten Mantel des Mysticismus und des philosophischen Somnambulismus hüllt, [sich anstrengt], die Philosophie wieder zurückzuführen zur Unfreiheit und Unselbständigkeit, zum Stande einer Magd der orthodoxen Theologie, auf den niedrigen, ganz und gar unwissenschaftlichen Punkt, wo sie [...] gezwungen werden soll, die Klosterzellen oder das Pflaster der Kirchen zu fegen."[97]

In solch einer Stimmung nahm der engste Kreis der Schüler um Baader die Verteidigung seiner Philosophie auf und fachte eine Polemik an, deren einziges Ziel die Darstellung Baaders als Philosoph der Zukunft und dessen Philosophie als echte Überwindung der Irreligiösität der neuzeitlichen Spekulation war. Man versuchte zudem mithilfe Baaders, den Spinozismus und all seiner Auswüchse, seien sie pantheistisch, materialistisch oder atheistisch, zu besiegen.[98] Die Beweisführungen, welche solche Thesen stützen sollten, greifen die oben erwähnten theologischen anti-hegelianischen Themenkreise auf: Das Konzept einer ewigen Natur in Gott, das Thema einer Doppelschöpfung von Materie und Geist, des Bösen als Hindernis und nicht als dialektischen Momentes und schließlich die Unterscheidung des Endlichen von der Negativität. Diese Bemühungen aber hatten aufgrund ihres stark apologetisch-polemischen Charakters zur Folge, dass die Baader-Rezeption ins Stocken geriet und mit ihr auch die positiven Urteile, die ihm seit seinen frühen Arbeiten von Gestalten aus der ersten Reihe der wissenschaftlichen, literarischen und philosophischen deutschen Kultur zukamen, verhallten.[99] Ein fatales Schicksal, welches einen großen Teil der folgenden Forschung bedingte, aber doch in der heutigen wirkungsgeschichtlichen Perspektive nicht mehr haltbar erscheint.[100] Im Übrigen hatte der konservative Hegelianer Johann Eduard Erdmann bereits etwa zehn Jahre nach dem Tod des Münchner Philosophen für eine richtigere und ausgeglichenere Wiedererwägung der Philosophie Baaders

idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert. Berlin: Junker und Dünnhaupt 1929 und KOSLOWSKI, Stefan: *Idealismus als Fundamentaltheismus. Die Philosophie I.H. Fichtes zwischen Dialektik, positiver Philosophie, theosophischer Mystik und Esoterik*. Wien: Passagen 1994.

97 *Wigand's Conversations-Lexicon für alle Stände*. Bd. 1. Leipzig: Wiegand 1846, 828 (Stichwort „Franz Xaver, Ritter von Baader").

98 Vgl. PROCESI, Lidia: *Baader: Rassegna storica degli studi (1786–1977)*. Bologna: Il Mulino 1977, 17 und 50.

99 Vgl. BAUMGARDT, David: *Franz von Baader und die philosophische Romantik* (= DVjs 10). Halle (Saale): Niemeyer 1927, 5f.

100 Vgl. PROCESI: *Baader: Rassegna storica degli studi*, 55–60.

plädiert[101] und vor allem gegenüber dem polemischen Eifer einiger seiner Schüler („*plus royalistes que le roi*") mit Fr. Schlegel mahnend gesagt: „Nachfolger und Schüler pflegen eher alles Andere von ihrem Meister anzunehmen als die Grenzen weiser Mäßigung".[102]

Zusammenfassung
Ausgehend von Baaders Überzeugung, dass die moderne Philosophie eine zunehmend atheistische Richtung eingeschlagen habe, konzentriert sich der Aufsatz auf die Beziehung Baaders zur Hegelschen Philosophie respektive deren Begriffe der Materie und der geistigen Natur. Dabei werden Auszüge aus der Vorrede *zur zweiten Auflage der* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse *(1827), in der Hegel auf einige kritische Anmerkungen Baaders reagiert, und die darauf folgende Antwort Baaders betrachtet und erörtet. Die abschließenden Bemerkungen zielen auf eine Analyse der Auswirkungen dieser Diskussion innerhalb der deutschen Philosophie nach dem Ableben der beiden Denker ab.*

Abstract
The essay first discusses Baader's conviction that modern philosophy had taken an increasingly atheistic direction. It then focuses on the relationship between Baader and Hegel and, in particular, on their philosophical dialogue as it began in the Vorrede *to the second edition of the* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse *(1827), where Hegel responded to some critical remarks made against him by Baader in a previous essay (1824). The second part of the essay addresses Baader's reply to such criticisms, in particular those concerned with the Hegelian concept of matter and spiritual nature. The concluding remarks aim at a historical analysis of the impact of these discussions on German philosophy in the aftermath of the death of the two philosophers.*

[101] ERDMANN, Johann Eduard: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 3, Tl. 2: *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*. Leipzig: Vogel 1853, 583–637, hier 586 und 588; ferner BAUMGARDT: *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, 12.

[102] ERDMANN, Johann Eduard: *Franz von Baaders sämtliche Werke und das darin entwickelte System*, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 28 (1856), 1–36, hier 5 und 31.