

Der neue Gottesgedanke Fichtes

Eine Studie zum „Atheismusstreit“

Von Robert Stalder, S. J.

Im Jahre 1789 entfachte ein Artikel Fichtes „Über den Glauben an eine göttliche Weltregierung“ eine Diskussion, die an die jüngste von der „Gott-ist-tot“-Theologie hervorgerufene Auseinandersetzung erinnert. Der ursprüngliche, „nachtheistische“ Gottesgedanke des deutschen Idealismus stand damals zur Frage. Er und seine Konsequenzen sind der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Fichte hat allerdings in den folgenden Jahren, nicht zuletzt aufgrund der Ereignisse, seine Ansicht wesentlich vertieft und so gewiß auch modifiziert. Indessen verblich sein „Stern“ mit seinem Weggang von Jena, und so schwand auch die geschichtliche Wirkmächtigkeit seines reiferen Gottesbegriffs.

Lange hatte Fichte zugewartet, seine Gottesauffassung vor die breite Öffentlichkeit zu bringen. Mit bitter-zornigen Worten stellte Schelling noch in späteren Jahren fest: „Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nötig gefunden habe, von Gott oder den göttlichen Dingen die geringste Erwägung zu tun, bis er im Jahr 1798 die *Resultate* seines Philosophierens über diesen Gegenstand mitteilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Teil der Entdeckung vorwegnehmen möchte.“¹ Schelling spielte mit der letzteren Bemerkung auf den äußeren Anlaß an, der F. zur Erklärung seines Gottesbegriffs bewog. Es stimmt nicht ganz, daß sich F. in der ersten Periode seiner Lehrtätigkeit – er wurde 1794 nach Jena als Nachfolger Karl Leonhard Reinholds berufen – jeglicher Äußerung über Gott enthielt, doch waren seine Hinweise mehr gelegentlich^{1a}. Hingegen trifft es zu, daß ein ihm von Friedrich Karl Forberg² zugesandter Aufsatz über „Die Entwicklung des Begriffs der Religion“ ihn da-

¹ Darlegung der wahren Verhältnisse der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806), S. W. (Stuttgart und Augsburg 1856 ff.) I/7, S. 25. – Wo nicht anders vermerkt, stammen Hervorhebungen (hier kursiviert statt gesperrt) vom zitierten Autor selber.

^{1a} In seinen propädeutischen „Vorlesungen über Logik und Metaphysik“ anhand Platners Aphorismen, GA, IV, 1, S. 418 ff.

² Über Forberg vgl. L. Noack, Philosophie-geschichtliches Lexikon (Leipzig 1879) 288.

zu verleitete, sich selber über die grundlegenden Religionsfragen zu verbreiten. Der Aufsatz sollte in dem von ihm und Niethammer herausgegebenen „Philosophischen Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten“ erscheinen. F. schien diese Arbeit zwar seinen persönlichen Ansichten entgegenzukommen, aber nicht die Schärfe seines eigenen Denkens aufzuweisen. Er entschied sich, ihn gemeinsam mit einer eigenen Darlegung zu veröffentlichen. „Indem er gegenwärtig, als Mitherausgeber dieses Journals“, so leitet F. seinen Beitrag ein, „den folgenden Aufsatz eines trefflichen philosophischen Schriftstellers³ mit vor das Publikum zu bringen hat, findet er von der einen Seite Erleichterung; da dieser Aufsatz in vielen Rücksichten mit seiner eigenen Überzeugung übereinkommt, er auf ihn sich berufen, und dem Verfasser desselben es überlassen kann, auch mit in seinem Namen zu reden; von einer anderen Seite aber eine dringende Aufforderung sich zu erklären, indem derselbe Aufsatz in manchen anderen Rücksichten seiner Überzeugung nicht sowohl entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht, und es ihm doch wichtig scheint, daß die Denkart über diese Materie, welche aus seiner Ansicht der Philosophie hervorgeht, gleich anfangs vollständig vor das Publikum gebracht werde“⁴. Offenbar ging es F. um die Sache, um die Vollständigkeit des von ihm konzipierten Religions- und Gottesbegriffs, wenn er nun trotz anfänglichen Zögerns das Wort ergriff. Inhaltlich war er wohl mit Forberg einverstanden, und zwar so sehr, daß er diesem einräumte, „mit in seinem Namen zu reden“. Die Divergenz zeigte sich vielmehr hinsichtlich der „Überzeugung“, der Gewißheit der Aussagen.

1. Der kantianische „skeptische Atheismus“

Für Forberg gibt es über Gott keine sichere Aussage. So heißt es in den „verfänglichen Fragen“ die er seinen Ausführungen über die Religion beifügte: „Ist ein Gott? Antwort: Es ist und bleibt ungewiß, (denn diese Frage ist bloß aus spekulativer Neugierde aufgeworfen, und es geschieht dem Neugierigen ganz recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird).“⁵ Und weiter fragt Forberg: „Kann man jedem

³ Als Menschen schätzte Fichte Forberg freilich weniger: „Forberg ist ein witziger, tätiger Kopf: aber es fehlt ihm bis jetzt gänzlich an *Festigkeit und Fleiß*. Ich glaube, daß dieser Mangel so tief liegt, als er liegen kann; daß es ihm ganz und gar an Charakter fehlt“ (GA, III, 3, S. 111).

⁴ Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung GA, I, 5, S. 347–348. Das „nicht sowohl entgegen, als nur...“ im Text ist die zur Zeit F.s gebräuchliche Ausdrucksweise für „nicht entgegen, sondern nur...“ Vgl. F., GA, II, 2, S. 288, Z. 20–21: „... man muß demnach etwas Materielles aller Forschung zum Grunde legen, aber das sollte nicht sowohl eine Tatsache sein, als eine Tathandlung...“ (Handschriftl. Entwurf zur „Recension des Aenesidemus“).

⁵ Medicus III, 147 (Medicus III, 136–150: Abdruck des Art. Forberg aus dem „Philosophischen Journal“, Bd. VIII, 21–46 [1798]).

Menschen zumuten, einen Gott zu glauben? Antwort: nein. (Denn die Frage nimmt ohne Zweifel den Begriff des Glaubens in einem theoretischen Sinne, für eine besondere Art des Fürwahrhaltens, und dieser theoretische Sinn ist denn auch der einzige, den der gemeine Sprachgebrauch anerkennt, und den die Philosophen vielleicht nicht hätten verlassen sollen.)“⁶ Forberg hatte recht: Glaube war damals allgemein ein Fürwahrhalten der christlichen Dogmen, ein Satzglaube, und so auch der Glaube an Gott. Ihn aber hatte Kant mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ ins Wanken gebracht, insofern er allen herkömmlichen (theoretischen) Gottesbeweisen die Gültigkeit absprach. Gottes vermochte man sich nach Kant nur aufgrund eines Postulats der praktischen Vernunft gewiß werden. Dem Satzglauben stellte Kant den Glauben der Praxis entgegen, den Glauben an einen Garanten des von der Menschheit angestrebten „höchsten Guts“, der zweifellos noch weitgehend die Züge des christlich-theistischen Gottes trug. Dieser Glaube war allerdings nur ein subjektiver „reiner praktischer Vernunftglaube“⁷, der gänzlich im Antrieb des sittlichen Vernunftgesetzes gründete. Solchen Glauben hatte Forberg im Auge, wie seine eigenen Ausführungen beweisen: „Es ist Pflicht zu glauben an eine solche Ordnung der Dinge der Welt, wo man auf das Gelingen aller guten Pläne rechnen kann, und wo das Bestreben, das Gute zu befördern, und das Böse zu hindern, nicht schlechterdings vergeblich ist, oder welches Eins ist, an eine moralische Weltregierung oder an einen Gott, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert.“⁸ Das war gute Kantische Lehre. Denn das „höchste Gut“, die letzte Entfaltung der Menschheit, ist nach Kant nichts anderes als die „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“⁹, das heißt: es ist die vom sittlich-praktischen Vernunftgesetz, wie es im Menschengeschlecht wirksam ist, angezielte Vollendung eben dieses Menschengeschlechtes. Diese Vollendung sah Kant als eine zweifache: als höchste „Sittlichkeit“ *und* „Glückseligkeit“. Höchste „Sittlichkeit“ beinhaltet die „völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz“¹⁰; „Glückseligkeit“, hingegen, „ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, im gleichen zu seinem wesentlichen Bestimmungsgrund seines Willens“¹¹. Der Zweck des Menschen manifestiert sich eben im „Bestimmungsgrund seines Wil-

⁶ Ebd.

⁷ KpV (Kritik der praktischen Vernunft). A 263.

⁸ Medicus III, 145–146. Hervorhebung von uns.

⁹ KpV, A 194.

¹⁰ KpV, A 219.

¹¹ KpV, A 224.

lens“, in der Erfahrung des vernünftigen Pflichtgebotes und deckt sich somit mit dem Zweck der praktischen Vernunft, der als reiner Vernunftzweck „Zweck an sich“ ist. „Die vernünftige Natur“, sagt Kant, „existiert als Zweck an sich.“¹² Kraft seiner vernünftigen Natur als „Zweck an sich“ ist also der Mensch zur Unabhängigkeit von der Gesetzlichkeit der Natur berufen, zur Freiheit gegenüber der Natur („Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“¹³). Sie erfüllt sich in der „Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke“, in der Integration der Natur also in das praktische Vernunftreich. Der absolute Sieg der Vernunft über sein Dasein selbst (höchste Sittlichkeit) sowie über die äußere Natur (höchste Glückseligkeit) gereichen dem Menschen zur inneren und äußeren Freiheit: zum „höchsten Gut“. Aus dem Begriff nun des „höchsten Gutes“, genauer: der in ihm mitgesetzten „Glückseligkeit“ leitet Kant das Postulat der Existenz Gottes ab. Soll der sittliche Einsatz der Menschheit das „höchste Gut“ hervorbringen, so ist die Voraussetzung dafür, daß er sich auch in der Natur auswirke, und zwar derart, daß die Natur mit der errungenen Sittlichkeit „übereinstimme“ im Sinne der zu erstrebenden Freiheit. Das aber übersteigt menschliches Vermögen. Des Menschen sittliches Tun ist in seiner Wurzel gewiß unabhängig von der Natur, indessen nicht schlechthin über sie gebietend. „Das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist . . . doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst.“¹⁴ Der Mensch ist *Glied* dieser Welt und als solches gewiß nicht deren Ursache, was er aber sein müßte, um die vom „höchsten Geiste“ erforderte „Übereinstimmung“ von Sittlichkeit und Natur zu verwirklichen. „Also“, schließt Kant, „ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann.“¹⁵ Trotz dieser menschlichen Ohnmacht gilt aber ungebrochen die aus dem unbedingten sittlichen Anspruch des Vernunftgesetzes sich ergebende Wahrheit: „Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen.“¹⁶ Darf diese Forderung nicht aufgegeben werden, so muß eine die Natur vollständig in ihrer Gewalt habende und so über ihr stehende Macht, „Ursache“, angenommen werden.

¹² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66.

¹³ KpV, A 155.

¹⁴ KpV, A 224.

¹⁵ KpV, A 224–225.

¹⁶ KpV, A 203.

Mehr noch: diese postulierte Macht bezieht sich nicht allein auf die Natur und das Moralgesetz als solches, sondern namentlich auf den frei-bewußten moralischen Willen der Menschen, wenn anders sie die Stimmigkeit der Natur mit deren sittlichen Anstrengung gewährleisten soll. Deshalb kann sie selber nur „vernünftige Natur“ sein. So Kant:

„Wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliert. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung nicht bloß mit dem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten *Bestimmungsgrunde des Willens* setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Beweggrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste (Ursache) der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine *Intelligenz* (vernünftig Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein *Wille* derselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. *Gott*. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes.“¹⁷

Mit diesem Gedankengang schuf Kant den sogenannten „moralischen Gottesbeweis“, der fortan die Szene der Glaubensbegründung beherrschen sollte. Auch F. stellte seine Erwägungen über das Wesen Gottes in dieser neu eröffneten Perspektive an.

Wenden wir jedoch den Blick auf Forbergs Aussage über Gott zurück. Ihm gilt der Glaube „an eine solche Ordnung der Dinge in der Welt, wo man auf das endliche Gelingen aller guten Pläne rechnen kann“ als eins mit dem Glauben „an eine moralische Weltregierung oder an einen Gott, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert“. Der Kantische Hintergrund dieser Gottesbestimmung ist offensichtlich. Indessen zieht Forberg in der Folge seines Aufsatzes aus der Natur der Gottesbegründung Kants einen verhängnisvollen Schluß: er verflüchtigt die „moralische“ Gewißheit vom Dasein Gottes, an der Kant festhielt, zu einer bloßen Fiktion, zu einem reinen Als-ob. So lautet seine Argumentation:

„Nur ist dieser Glaube (an einen Gott, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert) keineswegs insofern Pflicht, wie fern er *theoretisch*, das heißt, eine müßige Spekulation ist, sondern bloß und allein, wiefern er *praktisch*, das heißt, wiefern er Maxime wirklicher Handlung ist. Mit anderen Worten: es ist nicht Pflicht zu

¹⁷ KpV, A 225–226.

glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies *Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte*. In den Augenblicken des Nachdenkens oder des Disputierens kann man es halten wie man will, man kann sich für den Theismus oder für den Atheismus erklären, je nachdem man es vor dem Forum der spekulativen Vernunft verantworten zu können meint, denn hier ist nicht Rede von Religion, sondern von Spekulation, nicht von Recht und Unrecht, sondern von Wahrheit und Irrtum.“¹⁸

Kant gebraucht allerdings selber allenthalben das „als ob“ gerade in Hinsicht auf unsere Gotteserkenntnis. Indessen spielt wohl Forberg mit diesem von der Autorität Kants gedeckten Ausdruck, um seinen eigenen Unglauben zu bemänteln¹⁹. Gewiß lehrt Kant dem Buchstaben nach, an die „Macht eines Weltherrschers“ zu glauben, bedeute „so zu handeln, *als ob* eine solche Weltregierung wirklich wäre“²⁰. Das „als ob“ Kants besagt jedoch keineswegs Indifferentismus gegen „Theismus oder Atheismus“ (Forberg); es war vielmehr der Ausdruck seines Analogie-Denkens in bezug auf Gott sowie seiner „negativen Theologie“. Kant schreibt in seinen „Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik“:

„Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten [Gott], das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne. Eine solche Erkenntnis ist die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeinlich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein *vor uns* hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weg gelassen haben, was ihn schlechthin und *an sich selbst bestimmen* könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig.“²¹

Der Sinn des Kantischen Als-ob steht sonach dem der analogen Gotteserkenntnis der christlichen Tradition nahe²². Wie Kant lehrte auch sie, daß kein Begriff Gott erfassen kann, daß wir Gott stets als

¹⁸ Medicus III, 146.

¹⁹ Vgl die von Noack (a. a. O. S. 288) zitierte Briefstelle Forbergs an H. E. G. Paulus, 1821: „Des Glaubens habe ich in keiner Lage des Lebens bedurft und gedanke in meinem entschiedenen Unglauben zu verharren bis ans Ende...“

²⁰ Von einem vornehmen Ton in der Philosophie, A 407, Anm.

²¹ A 175–176. Vgl. R. Eisler, Kantlexikon (Berlin 1930) Art. „Als ob“ und „Analogie“, S. 7 bzw. 8.

²² Vgl. G. Söhngen, Analogie, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe (München, 1962) 1. Bd., 49. Der „genauere Begriff von Analogie“ kann „als ‚Verhältnisgleichheit bei Wesensverschiedenheit‘ bestimmt werden. Analog als ‚nach demselben Logos‘ besagt mithin nicht eines ‚nach demselben Wesen‘ oder eines ‚nach derselben Art‘, wohl aber eines ‚nach demselben Verhältnis‘“.

einem Unbekannten verbunden sind²³. Es ist das Unvermögen des begrifflichen Denkens, das das Als-ob widerspiegelt, nicht die Ungewißheit über das Dasein Gottes: „Der unseren *schwachen Begriffen* angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, *als ob* sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme . . .“²⁴ Forberg konnte sich übrigens auch mit seiner Behauptung, es sei nicht *Pflicht*, an das Dasein Gottes zu glauben, auf Kant berufen. Von Pflicht konnte jedoch für Kant allein deswegen nicht die Rede sein, weil das Annehmen einer Existenz ein Akt der theoretischen, nicht der praktischen Vernunft ist²⁵. So lag ihm fern, wie Forberg aufgrund des Nichtvorhandenseins einer solchen Pflicht die Ungewißheit des Glaubens an Gott nahezu legen. Überhaupt konnte für Kant die Tatsache, daß das Postulat des Daseins Gottes eine theoretische Wahrheit sei, die Gewißheit des praktischen Vernunftglaubens hierüber nicht erschüttern. Es fällt ja keineswegs unter das Verdikt der Kritik der reinen Vernunft, das nur die *rein* theoretische Erkenntnis von Gottes Dasein und Wesen, mithin das *Wissen* betrifft. Denn das Postulat der Existenz Gottes besitzt in den Augen Kants einen gültigen und notwendigen Erkenntnisgrund, nur ist er nicht theoretisch-objektiv, sondern praktisch-subjektiv²⁶. Das heißt: die Notwendigkeit der an sich theoretischen Aussage, daß ein Gott existiert, beruht nicht auf objektiver Evidenz, vielmehr auf der subjektiven, aber apodiktischen Erfahrung des sittlichen Anspruches, das „höchste Gut“ zu verwirklichen. Es gibt also kein Postulat des „höchsten Gutes“, ohne daß zugleich das Postulat der Existenz Gottes mit innerer „moralischer“ Notwendigkeit mitgesetzt wird. „Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne“²⁷, gesteht Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“. Nicht um einer Fiktion willen hatte er das

²³ So Thomas von Aquin öfters (unter Berufung auf Dionysius Areopagita), z. B. S. th. I, q. 12, a. 13, ad 1: „... licet per revelationem in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto jungamus, tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur.“ Vgl. auch *H. U. v. Balihasar*, Herrlichkeit, III/1 (Einsiedeln 1965) 830: „Wenn Erkennen Bewältigen ist, dann freilich bleibt Gott das definitionsgemäß Nichtzubewältigende und damit Unerkennbare. Unter dieser Voraussetzung . . . läßt sich Kant unter die großen Vertreter der negativen Theologie einreihen . . .“

²⁴ Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, A 179. Hervorhebung von uns.

²⁵ KpV, A 226: „Denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht).“ Das Annehmen des Daseins Gottes ist nur „mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden“. KpV, A 227.

²⁶ Vgl. KpV, A 23, Anm.

²⁷ KrV, B 857; A 829.

„Wissen“ aufgehoben, sondern „um zum Glauben Platz zu machen“²⁸. Als einem ehemals eifrigen Kantianer war das Forberg mit Sicherheit bekannt.

Unstreitig sprach Forberg dem damals sogenannten „skeptischen Atheismus“ das Wort. Er leugnete eigentlich jeden Glaubensgehalt, jede Glaubensaussage in bezug auf Gott, indem er den Glauben ganz in der reinen Praxis als solchen aufgehen ließ: „Die Religion ist . . . nichts anderes, als Glaube an das Gelingen der guten Sache, sowie Irreligion dagegen nichts anderes ist, als Verzweiflung an der guten Sache.“²⁹ Ob Gott oder der Zufall den Erfolg zustandebringen läßt, spielt keine Rolle. „Vor seinem Gewissen kann niemand eine andere Maxime verantworten als die, Gutes zu stiften und Böses zu hindern, wo man weiß und kann, ohne sich durch die Besorgnis irremachen zu lassen, daß man den Erfolg doch nicht in seiner Gewalt habe . . ., in der Hoffnung, daß der Zufall (oder die Gottheit als eine uns übrigen unbekannte Macht) alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen werde.“³⁰ Der Gottesgedanke verblaßt somit zu einer gleichgültigen Größe.

2. Die idealistische Lösung: die „moralische Weltordnung“

Das war genau der Punkt, worin Forberg Fichtes Denken nicht erreichte. Hier griff Fichte ein. „Daß in dem Forbergischen Aufsätze“, schrieb er an Reinhold, „der Kantische wahre skeptische Atheismus durchsehe, muß allerdings *dem Kenner* gestanden werden; und darauf zielte eben mein Ausdruck in der Vorrede: Forberg sei meiner Überzeugung nicht sowohl entgegen, als *daß er sie nicht erreiche*.“³¹ Scharf wandte er sich gegen Forbergs Antwort auf die „verfängliche Frage“: „Ist ein Gott?“ „Es ist . . . ein Mißverständnis, zu sagen, es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei, oder nicht“, entgegnet er in dem mit Forbergs Schrift veröffentlichten Aufsatz „Über den Grund an eine göttliche Weltregierung“. „Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzig absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt . . .“³² Doch noch in einem anderen Sinne griff F. dieselbe Antwort Forbergs an³³. Forberg verstand in seiner Frage unter „Gott“

²⁸ KrV, BXXXI (Vorrede zur 2. Aufl.).

²⁹ Medicus III, 147.

³⁰ A. a. O. 146.

³¹ GA, III, 3, S. 330 (22. April 1799).

³² GA, I, 5, S. 356.

³³ F. verweist darauf in seiner „Gerichtlichen Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus“, S. W. (Berlin 1845–1846), V, 262–263: „Ich hatte jene Forbergische Äußerung zu berichtigen in doppelter Rücksicht: teils darin, daß die Frage: ist ein Gott? auch noch in einem anderen, als in dem von Forberg ange-

offensichtlich den Gott, wie er damals allgemein aufgefaßt wurde, das heißt gemäß dem Verständnis der protestantischen kirchlichen Tradition: als persönlich-geistiges, unendliches, allwissendes und allmächtiges, von der Welt unterschiedenes Wesen. Im Hinblick auf einen solchen Gott war es F. ebensowenig zweifelhaft, daß er nicht existiere. „Es kann“, schreibt F., „eben so wenig von der anderen Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken, und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, unmöglich und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechttuns sich erhebe.“³⁴ Mit dem „Schulgeschwätz“ meint F. ohne Zweifel das herkömmliche Reden über Gott der damaligen Schulphilosophie und -theologie. In einem Siegeszug sondergleichen hatte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Philosophie Christian Wolffs alle philosophischen und theologischen Fakultäten Deutschlands erobert, sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite. Und die Wolffsche Philosophie tradierte im wesentlichen den Gottesgedanken der Scholastik weiter, den christlichen „Theismus“, der mit der Lehre Gottes als eines „besonderen“, das heißt radikal anderen Wesens als die Schöpfung, steht und fällt³⁵. Dieses „Wesen“ Gottes hatte F. mit seinem Begriff von Gott als einer „besonderen Substanz“ vor Augen:

„Dieses Wesen soll von euch, und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden habt, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Da ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem Endlichen, und ihr habt nicht, wie ihr wollt, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt ... und ihr habt in der Tat, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloß mit einem leeren Schalle die Luft erschütter.“³⁶

Fichte verwarf sonach das Analogie-Denken der traditionellen Gotteslehre. Gott konnte nicht personhaft-bewußt sein, über der

nommenen (sc. theistischen) Sinne aufgeworfen werden könne; und darauf gehen die Worte: ‚Es ist gar nicht zweifelhaft‘ usw. teils darin, daß sie in dem von Forberg angenommenen Sinn schlechthin verneint werden müsse; und darauf gehen die Worte: ‚Es kann ebensowenig von der anderen Seite‘ usw.“

³⁴ GA, I, 5, S. 356.

³⁵ Vgl. *H. Conrad-Martius*, Die fundamentale Bedeutung eines substanzialen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik, in: *Catholica* (April 1932) 1. Jahrg., 80–90.

³⁶ GA, I, 5, S. 355.

Welt stehend, „jenseits“ von ihr. Ein derartiger Gott war für ihn undenkbar, folglich auch unannehmbar. Er war davon überzeugt, daß jetzt im Zeitalter der mündig gewordenen Vernunft der christlich-theistische Gottesgedanke ausgespielt hatte. Dabei ist aber zu beachten, daß F. mit dieser seiner Ablehnung theistischer Gottesgläubigkeit zugleich auch Kant traf. Kant hatte zwar die theoretischen Gottesbeweise der Schulmetaphysik und -theologie in der „Kritik der reinen Vernunft“ unterhöhlt, hingegen in der „Kritik der praktischen Vernunft“ mit dem „moralischen“ Erweis der Existenz Gottes und dem daran anknüpfenden Analogie-Denken eben jene Gottesauffassung neu begründet, die in der christlichen Tradition heimisch war³⁷. Kants Gottesbegriff war ein von der Vernunft „gereinigter“ Begriff, der jedoch noch stark dem christlichen Erbe verpflichtet blieb. Ausdrücklich „postulierte“ Kant, wie wir gesehen haben, als Bedingung der Verwirklichung der „höchsten Glückseligkeit“ „das Dasein einer *von der Natur unterschiedenen Ursache* der gesamten Natur“. Gerade weil der Mensch „zur Welt *als Teil* gehört“, also sich von ihr nicht gänzlich unterscheidet, muß eine „oberste Ursache“, ein über der Welt stehender Gott angenommen werden³⁸. So ist denn auch der aus dem „Bedürfnis der praktischen Vernunft“ hervorgehende „allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als *heiligen* Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als *gütigen* Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter“³⁹. Offenkundig bemühte sich Kant, möglichst alle „göttlichen Eigenschaften“, wie sie zum unaufgehbaren Bestand der zeitgenös-

³⁷ Vgl. G. Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik (Tübingen 1931) 69: „Kant nähert sich dem Christentum insofern, als er die naturtheologische Lehre von Gott als dem Schöpfer des Geschöpfes Mensch in ihre äußersten moralischen Konsequenzen verfolgt und so von selbst – ohne es zu wollen und selbst ohne es zu wissen – auf die geschichtliche Herkunft der natürlichen Religion aus dem Christentum der Kirchen zurückgeführt wird. Denn die für Kant selbstverständliche, Metaphysik treibende Vernunft ist (in säkularisierter Gestalt) dieselbe Vernunft, die in der Vergangenheit das Organ der christlichen Theologie war. Sie hat sich verselbständigt, aber sie lebt noch naiv im Horizont derjenigen Weltauslegung, die sie unter kirchlicher Autorität hervorgebracht hat.“ – S. 161: „Kant will durch seinen Mittelweg (sc. zwischen Dogmatismus und Skeptizismus) nicht, wie man von modernen Interpretationen aus denken könnte, die Mathematik und Naturwissenschaft, sondern den *Theismus* retten (Prol. § 58 letzter Abs.) und das nicht *gegen* aufgekklärte Lebenserfahrung, sondern *für* sie.“ – Siehe auch S. 11. – Vgl. zudem J. Guttman, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung: KantSt, Ergänzungsheft Nr. 1, (1906, Neudruck Würzburg 1959) 96: „... der Grundzug seiner Lehre bleibt ein theistischer. Alle Wandlungen seines Systems lassen diesen Inhalt seiner Gotteslehre wesentlich unberührt; nur ihre Begründung und ihr Geltungswert verschiebt sich mit der Entwicklung seines Denkens.“

³⁸ KpV, A 224; 225.

³⁹ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, A 199, B 211.

sischen protestantischen Gotteslehre gehörten, zu sichern⁴⁰. Diese ganze „transzendente Theologie“ Kants⁴¹ sowie aller gläubigen „Kantianer“ fand nun in den Augen Fichtes keine Gnade mehr. Forberg blieb hinter ihm zurück, weil er, F., den theistischen Gott nicht nur in Frage stellte, sondern ihn für schlechterdings unmöglich hielt. Andererseits aber trat ja F., ebenfalls im Gegensatz zu Forberg, auf das bestimmteste für die Wirklichkeit Gottes ein. Infolgedessen war ihm sicherlich Gott das „Gewisseste, was es gibt“, nur war sein Gott in keiner Weise mehr der Gott der christlichen Tradition. Er verkündigte eine neue Gottheit: die *moralische Ordnung*. „Dies ist der wahre Glaube“, beteuert F., „diese moralische Ordnung ist das *Göttliche*, das wir annehmen . . . Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen.“⁴² Eine innere, geistige „Ordnung“ in der Menschheit ist Gott. Gott ist kein in sich stehendes überweltliches „Wesen“ im Sinne des scholastischen „esse in se subsistens“. Das der jüdisch-christlichen Offenbarung eigene göttliche Du, die „Gegenständlichkeit Gottes“ (K. Barth⁴³), kann vor der Vernunft

⁴⁰ Vgl. KrV, A 816; B 844: „. . . wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es *ein einiger oberster Wille* sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wollen wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne, allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, usw.“

⁴¹ Ebd.

⁴² GA, I, 5, S. 354.

⁴³ Vgl. Kirchliche Dogmatik, II, 1, (Zollikon-Zürich 1948) 12-13: „Es ist . . . entscheidendes Merkmal dessen, was in der Bibel als Glauben beschrieben wird: daß wirklich Alles, was dabei vom Menschen als solchen, von seinem Verhalten und Dransein ausgesagt wird, schlechterdings als Bestimmung seiner Ausrichtung auf Gott als auf einen Gegenstand und insofern als Bestimmung seiner Erkenntnis Gottes erscheint . . . Der biblische Glaube lebt von der Gegenständlichkeit Gottes. Gott tritt so oder so auf den Plan, in den Bereich, in den Gesichtskreis, in das Feld der Anschauung und des Begreifens des Menschen, so wie Gegenstände auf den Plan treten: sich selbst dem Menschen verbindend, sich selbst von ihm unterscheidend, durch seine Existenz und sein Wesen die Liebe, das Vertrauen und den Gehorsam des Menschen hervorrufend, aber vor und in und über Allem: sich selbst bezeugend, jene Ausrichtung des Menschen, jenes Verbinden und Unterscheiden nun auch von seiner Seite begründend. Der biblische Glaube steht und fällt damit, daß er Glaube *an* Gott ist: Credo in Patrem, in eius Filium Jesum Christum, in Spiritum sanctum, bekannte die alte Kirche und meinte über ihren Glauben als solchen nichts Weiteres bekennen zu müssen, weil sie offenbar eben mit diesem *in* alles Nötige zu bekennen meinte. Gott spricht, Er fordert, Er verheißt, Er handelt, Er zürnt, Er ist gnädig. Man nehme diese Objektivität, dieses Er weg und der Glaube bricht auch als Liebe, Vertrauen und Gehorsam in sich zusammen.“ – Vgl. auch H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens (München 1963), insbes. das Kapitel „Zur biblischen Hermeneutik“, 85 ff.

nicht bestehen. „Es liegt kein Grund in der Vernunft“, unterstreicht F., „aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben anzunehmen.“⁴⁴ Wie dachte sich aber F. diese seine Gottheit genauer?

3. Die Entdeckung des Gottes der praktischen Vernunft

Versuchen wir in einer ersten Annäherung den inneren Gehalt der Gottesbezeichnung „moralische Weltordnung“ zu umreißen, indem wir die früheren Gottesaussagen Fichtes heranziehen. F. gelangt zu seinem unpersönlichen Gottesgedanken auf eben den Wegen, die Kant beschritten hatte. Erste Anzeichen seiner Konzeption Gottes als „moralischer Weltordnung“ finden sich nämlich bereits in der Erstlingschrift „Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792). Ganz im Banne Kants stehend, hatte er diese Studie verfaßt, um sich bei diesem zu empfehlen⁴⁵. Es ist daher nichts Auffallendes, wenn F. seinen Gottesbeweis im Gefolge Kants durchführt. Auch für ihn liegt der Grund zur Annahme eines göttlichen Wesens darin, daß der Mensch in der Verwirklichung des „höchsten Gutes“ die „höchste Glückseligkeit“ nicht zu schaffen vermag: „Unsere Vernunft soll zwar den einen Teil des höchsten Gutes (sc. die höchste Sittlichkeit) in uns hervorbringen, den zweiten (sc. die höchste Glückseligkeit) vermag sie nicht zu realisieren.“ Hieraus folgert F. ganz wie Kant:

„Soll nun dieser zweite Teil, mithin das ganze höchste Gut in Rücksicht auf endliche vernünftige Wesen, nicht gänzlich, als unmöglich, aufgegeben werden . . . , so müssen wir . . . auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebiete (Gebote) irgend einer vernünftigen Natur . . . stehe, und daß ein Wesen sei, das von der sinnlichen Natur nicht nur selbst unabhängig sei, sondern von dem sie vielmehr abhängt, und da dieses Abhängigkeit vom Moralgesetz sein soll, so muß dieses Wesen gänzlich durch das Moralgesetz bestimmt sein. So ein Wesen ist aber der mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes unmittelbar angenommene Gott.“⁴⁶

Konnte Fichte dem Gedankengang Kants getreuer folgen? Nichtsdestoweniger ist eine bestimmte Akzentsetzung bemerkbar, die F. zumal im unmittelbaren Kontext wiederholt: „so muß dieses Wesen (sc. Gott) *gänzlich vom Moralgesetze bestimmt sein*.“⁴⁷ In seiner

⁴⁴ GA, I, 5, S. 354.

⁴⁵ F. sandte die Schrift an Kant mit folgenden Worten: „Ich hätte Empfehlungsschreiben haben können. Ich mag nur diejenigen, die ich mir selbst mache. Hier ist das meinige.“ GA, III, 1, S. 252. – Nicht weniger selbstbewußt klingt die (handschriftliche) Notiz, die F. für sich selber machte: „Was will ich eigentlich bei Kanten. – Mich ihm bekannt machen als einem guten Kopfe.“ GA II, 2, S. 12.

⁴⁶ GA I, 1, S. 20.

⁴⁷ Vgl. auch GA I, 1, S. 19, Z. 23; S. 21, Z. 25; S. 22, Z. 11.

handschriftlichen Vorlage lautet die entsprechende Stelle sogar: „... es muß ein Wesen geben, welches selbst, seiner ganzen *Natur nach*, durch nichts bestimmt wird, als durch das *Moralgesetz*, die sinnliche Natur außer sich aber, durch sich, d. i. auch (durch) das *Moralgesetz*, dessen *Darstellung sein Wesen ist*, bestimmt.“⁴⁸ Gottes Wesen ist ausschließlich und durchgehend vom praktischen Vernunftgesetz bestimmt, von ihm derart geprägt und vorgezeichnet, daß Gott gleich der „Darstellung“, dem Abbild, dieses Gesetzes ist. Ja, das, was sich im Menschen als Anspruch des sittlichen Vernunftgesetzes bekundet, ist in Gott, scholastisch formuliert, „emminerter“ vorhanden als inneres Lebensgesetz, als Sein: „Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der praktischen Vernunft an ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein Sollen, sondern ein Sein aus; sie ist in Rücksicht auf ihn nicht *imperativ*, sondern *constitutiv*.“⁴⁹ Ist das die Sprache Kants, die hier F. führt? Offenbar nicht, denn Kant sagt in seinem „moralischen“ Beweis der Existenz Gottes: „... das höchste Gut in der Welt (ist) nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine *der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität* hat.“⁵⁰ Das praktische Vernunftgesetz bestimmt bei Kant die Kausalität Gottes in bezug auf die Welt, nicht das Wesen Gottes. Ganz im selben Sinn äußert sich Kant auch in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“: „... so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen (sc. Gott) eine *Kausalität durch Vernunft* in Ansehung der Welt zu prädicieren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen.“⁵¹ Dadurch wird, bemerkt Kant weiter, „die Vernunft nicht als Eigenschaft

⁴⁸ GA II, 2, S. 29–30. Hervorhebungen von uns. Vgl. I, 1, S. 23, Z. 2: Gott „als Darstellung des erreichten Endzweckes der praktischen Vernunft“. Zum Ausdruck „Natur“ bemerkt F. GA II, 2, S. 30 (Handschrift): „Der Gebrauch dieses Wortes in dieser, und ähnlicher Stelle, ist wohl keiner Zweideutigkeit unterworfen.“ Freilich ist, wie F. in einer Anmerkung erklärt, jede Wesensbestimmung Gottes hypothetisch-subjektiv: „Wenn wir uns hier kategorisch, und im folgenden mit dem Ausdruck der Notwendigkeit erklären; so wollen wir unsere Sätze dadurch gar nicht für objektiv gültig, und an sich notwendig ausgeben: sondern wir sagen nur, daß, die *Möglichkeit des höchsten Gutes angenommen*, wir nach unserer *subjektiven Beschaffenheit*, uns auch diese notwendig als wahr denken müssen. Wir reden also nur von einer *hypothetischen, subjektiven* Notwendigkeit...“ GA I, 1, S. 19. Immerhin stellt dann F. in der 2. Aufl. die Allgemeingültigkeit seiner Aussagen für die menschliche Vernunft auf: „Da jedoch diese Sätze sich bloß auf die Anwendung des Sittengesetzes auf *endliche* Wesen... sich gründen, so sind sie in dieser Form nur subjektiv, d. i. nur für endliche Naturen, – für diese aber, da sie auf den bloßen Begriff der moralischen Endlichkeit, abgesehen von allen besonderen Modifikationen derselben sich gründen, *allgemeingültig*.“ A. a. O. 22.

⁴⁹ GA I, 1, S. 22.

⁵⁰ KpV, A 225. Hervorhebung von uns.

⁵¹ A 177.

auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur *auf das Verhältnis* desselben zur Sinnenwelt . . . Denn hier wird nur die *Ursache* der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannteste oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen“⁵². Stets aufs neue hebt Kant hervor, daß allein das Wirken Gottes auf die Welt, nicht aber das eigentliche Wesen Gottes aufgrund des Sittengesetzes erhellt werden kann. Demnach geht F. einen Schritt weiter als Kant: die praktische Vernunft diene ihm, pointiert gesprochen, nicht bloß als Quelle, als Fundament für die Auffindung der „göttlichen Eigenschaften“, sie galt ihm auch gewissermaßen als *Form* des göttlichen Lebens selbst. Nicht zu unrecht also bemerkt Friedrich Gogarten zu Fichtes „Kritik aller Offenbarung“: „Das Sittengesetz oder mit anderen Worten die sittliche Selbstherrlichkeit und Unabhängigkeit des Menschen ist und bleibt das Gott übergeordnete . . .“⁵³ F. beabsichtigte nun sicherlich nicht, Gottes Wesen auf irgendwelche Weise herabzuwürdigen, vielmehr war er wohl so sehr vom *göttlichen* Charakter des praktischen Vernunftgesetzes überzeugt, daß er sich Gott nur noch in dessen Perspektive zu denken vermochte. Sein Sinnen und Trachten kreiste um das Sittengesetz der Vernunft. Dieses bildete den Mittelpunkt seiner inneren Erfahrung, von der er ganz erfüllt war. Darum glich er das Göttliche, das Absolute, dem Wesen der praktischen Vernunft an, zog es in seine Sphäre und Tiefe hinein. Gott erschien ihm als im praktischen Vernunftgesetz wesende und hervorbrechende Macht, in innigster Einheit mit ihm verschmolzen. Gewiß ist zu beachten, daß F. von Anfang an mit seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ alles andere als zufrieden war. Trotz des Erfolges dieses ersten Werkes, distanzierte er sich wiederholt von ihm⁵⁴. Was er jedoch darin über das Verhältnis der praktischen Ver-

⁵² A 178. Bezeichnend ist zudem auch F.s Beweisgang für die Existenz Gottes. Im Unterschied zu Kant postuliert er vorerst aufgrund der Möglichkeit des „höchsten Gutes“ in abstracto ein „Wesen“, „dessen praktisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesetz wirklich bestimmt wird“, um erst hernach in einem zweiten Schritt die Beziehungen dieses Wesens zum Menschen zu erhellen (GA I, 1, S. 19–20). In der Folge erläutert F. sein Vorgehen: „Es waren eigentlich zwei Hauptbestimmungen im Begriff von Gott, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte . . . Die erste betrachtet ihn an und für sich selbst, nach seinem *Sein*, . . . die zweite nach den Wirkungen dieses Seins auf andere moralische Wesen . . .“ (GA I, 1, S. 22–23).

⁵³ F. Gogarten, Fichte als religiöser Denker (Jena 1914) 24.

⁵⁴ Vgl. GA, III, 1, S. 252; 268; 280; 341; III, 2, S. 181, III, 3, S. 207.

nunft zum „Wesen Gottes“ geäußert hat, stimmt mit seinen *persönlichen* Aufzeichnungen derselben Periode völlig überein; sie bezeugen, daß die Einheit von Göttlichem und praktischer Vernunft eine von F. gelebte Wahrheit war, der er unmöglich skeptisch gegenüberstehen konnte. Ende 1790 verfaßte F. für sich „Regeln der Selbstüberprüfung für das Jahr 1791“. Diese „Regeln“ sollten einer täglichen Besinnung dienen. Die beiden ersten lauten:

„1. Die Stimme der Pflicht sei dir über alles ehrwürdig. Damit sie lauter in dir werde, so sei es jeden Abend eine deiner Hauptprüfungen, ob du dich wohl den Tag über gegen dieselbe vergangen habest. An versinnlichenden Empfehlungen ihrer Erhabenheit wird es dir nie fehlen können. – Immer schwebe es dir vor Augen, wie erhaben sie ist. Kein Opfer für sie sei dir schwer. Je mehr du für sie aufopfern wirst, je lieber wird sie dir werden. 2. Ohne in Anthropomorphism zu fallen suche doch der Empfindung eines heiligen Wesens mehr Wärme in dir zu geben; und du wirst sie ihr geben, wenn du nur erst die Tugend warm liebst.“⁵⁵

In keiner dieser Regeln kommt das Wort „Gott“ vor. Hingegen nimmt die „Stimme der Pflicht“ eben den Raum ein, der sonst in einer christlichen Gewissensforschung Gott zukommt. In der „Stimme der Pflicht“ erfährt F. ein „heiliges Wesen“; in ihr und mit ihr begegnet er etwas Göttlichem. Das Verhalten, das F. ihr gegenüber sich auferlegt, ist das einer wachsenden Aufopferung, wie sie auf christlichem Boden nur im Blick auf Gott geschieht. Kurzum: die „Stimme der Pflicht“, das sich im Menschen bekundende moralische Vernunftgesetz faßte F. als eine „numinose“ Wirklichkeit auf. Die praktische Vernunft ist ganz ineins gesehen mit dem Göttlichen, selber einversenkt in eine absolute, göttliche Sphäre. Der „besondere“ Gott, der hinter dem Gesetz, jenseits von ihm befindliche theistische Gott, der der protestantischen Aufklärung teuer war, ist wie aufgelöst in ein namenloses göttliches Leben, das sich mit dem sittlichen Vernunftgesetz zu einem Ganzen schließt.

Diese ganz in der praktischen Vernunft einversenkte Gottesauffassung beleuchtet Fichte nun näher in kurz nach den „Regeln der Selbstprüfung“ geschriebenen Aufzeichnungen (Juli 1791), die Willy Kabitz unter dem Titel „Religionsphilosophische Reflexionen“ veröffentlicht hat⁵⁶. Es handelt sich vermutlich um einen Teil der Vorarbeiten F.s zum „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, und zwar kreisen seine Erwägungen um die Frage: „Was für ein Unterschied entspringt für uns daraus: das ist ein Gesetz der Vernunft – oder das ist ein Gesetz Gottes?“⁵⁷ Es ist nach F. eine Tatsache, daß der Mensch ein Gesetz der Vernunft weniger ernst nimmt als ein Gesetz, das von

⁵⁵ GA II, 1, S. 379.

⁵⁶ Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie (Berlin 1902) 21*–23*; jetzt auch in GA II, 2, S. 5–6.

⁵⁷ GA II, 2, S. 5.

Gott selber ausgeht. Die „Vernunft“ ist eine abstrakte Größe, Gott hingegen eine Person. Und so lautet die Frage genauer: „Warum macht etwas, das wir als ein Abstractum, also als ein nicht existierendes Ding erkennen, weniger Eindruck auf uns?“ Wollte F. damit sagen, daß dem praktischen Vernunftgesetz keine Wirklichkeit zukomme? Keineswegs: das Vernunftgesetz ist „wirklich“, nur nicht in der Weise eines vorhandenen Dinges, vielmehr in der Art eines reinen Wirkens, einer bloßen „Kausalität“. „Nun ist ‚wirklich‘ von zweierlei Bedeutung“, präzisiert F. selber, „entweder von der obigen (sc. des ‚existierenden Dinges‘), oder durch Kausalität.“⁵⁸ Allerdings steht dieser Satz am Anfang des (Teil-)Brouillon isoliert da. Aber man geht wohl nicht fehl, wenn man die reine Wirklichkeit „durch Causalität“ dem praktischen Vernunftgesetz zuschreibt. Tatsächlich spricht F. in der „Kritik aller Offenbarung“ von einer „fortgesetzten Causalität des Moralgesetzes in uns“, und zwar eben im Sinne der göttlichen Kausalität, welche die zum „höchsten Gute“ gehörende „höchste Glückseligkeit“ bewirken soll⁵⁹. F. war also davon überzeugt, daß die praktische Vernunft nicht bloß ein „ens rationis“ ist, sondern ein wahres Sein inne hat, das sich allerdings vom Weltsein unterscheidet und eben als rein ursächliches Wirken aufzufassen ist. Wieso genügt nun dem Menschen für eine moralische Lebensführung nicht allein der Gedanke an diese „Wirklichkeit“ des praktischen Vernunftgesetzes, weshalb muß er sich noch zudem auf den eines gesetzgebenden Gottes stützen? Dies war das Problem, mit dem F. sich befaßte. In der Folge nun zählt F. die Beweggründe auf, die den Menschen auf die Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers bringen:

„Es ist ganz etwas anderes, sich etwas als ein bloßes *Sollen*, ein anderes als ein *Sein* zu gedenken. In Gott ist das letztere. – Ein *realisiertes* Moralgesetz gilt uns mehr, als ein bloß befehlendes⁶⁰. – Im Moralgesetz ist die Frage von Befehlen: diese wollen wir uns lieber als durch einen Willen (bekundet denken), (die Frage) von Verheißungen, diese wollen wir uns ebenso denken. – Wir wollen lieber ein lebendes selbständiges Wesen, als etwas, das wir bloß als ein Abstractum gedenken, haben. – Hierzu kommen noch die Bedürfnisse unserer Sinnlichkeit. Da wir uns in der Erfüllung des Moralgesetzes als *frei*, mithin unsere nach demselben verrichtete Handlungen in Absicht des Naturbegriffs als zufällig erkennen, so finden wir nötig, zu Anerkennung derselben ein Wesen voraus zu setzen, das gleichfalls sich frei von den Gesetzen der Natur, das heißt den freien Handlungen anderer vernünftiger Wesen gemäß, entschließen könne, welches das Vorhaben anderer vernünftiger We-

⁵⁸ Ebd. Im Originaltext ist „wirklich“ ohne Anführungszeichen.

⁵⁹ GA I, 1, S. 28. Vgl. S. 20–21: „Das Sittengesetz selbst also muß, wenn es sich nicht widersprechen, und aufhören soll, ein Gesetz sein, diese von ihm selbst erteilten Rechte behaupten; es muß mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen.“

⁶⁰ Vgl. GA I, 1, S. 23: Gott „als Darstellung des erreichten Endzwecks der praktischen Vernunft, als das höchste Gut selbst“.

sen modifizieren könne. – Wir suchen also in unserm Gesetzgeber Substantialität, Willen, Freiheit und alles das können wir auf ein Abstractum nicht übertragen.“⁶¹

Es sind samt und sonders subjektive Gründe, die F. anführt. Aus inneren Bedürfnissen genügt es dem Menschen nicht, nur dem „abstrakten“ praktischen Vernunftgesetz zu unterstehen: er muß ein ihm ähnliches lebendig-persönliches Wesen vor sich haben. Was tut er infolgedessen spontan und unbewußt? Er wandelt das „Abstractum“ der praktischen Vernunft, deren reines ursächliches Wirken in ein in sich stehendes und damit vor sich befindliches Wesen um, auf das er die gewünschten Eigenschaften eines göttlichen Gesetzgebers überträgt. „Wir müssen also“, schließt F., „den Begriff der Vernunft hypostasieren, und das ist denn der Begriff von Gott. Er ist der Logos –.“⁶² Gott als Gesetzgeber, der theistische Gott, ist in Tat und Wahrheit nichts anderes als die vom menschlichen Geiste vor sich hingestellte, zu einem persönlichen Wesen gestaltete praktische Vernunft selbst. „Er ist der Logos“: F. verrät uns in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, was er unter diesem Begriff versteht. Dort bezeichnet er den „Logos“ in deutlicher Anspielung auf Christus als die „verkörperte praktische Vernunft“⁶³. Eine „Verkörperung“ ist soviel wie eine sinnenfällige „Hypostasierung“, und so bedeutet zweifellos die Aussage Fichtes „Gott ist der Logos“: Gott ist die *hypostasierte praktische Vernunft*. Wohlverstanden: der herkömmliche theistische Gott, der personale Gott als „Gesetzgeber“ ist das Werk einer Hypostasierung der Vernunft, nicht Gott schlechthin.

⁶¹ GA II, 2, S. 5: Etwas weiter unten im Text fügt F. bei: „Es ist schon, wie im vorigen erinnert worden, ganz etwas anderes, sich irgend etwas, als ein festes Sollen, ein anderes als ein Sein zu gedenken. Das Moralgesetz erscheint uns in einem ganz anderen Lichte, wenn wir es nicht mehr bloß als bloßes Gebot, sondern als notwendige Bestimmung eines Wesens erblicken. Es bekommt Umriß und Gestalt; es erwirbt sich uns tätige Achtung: unsere Bewunderung trifft nun nicht mehr bloß den Inhalt, sondern auch den Wert, sie hat einen fixierten Gegenstand. – Dazu aber kommen noch andere Bedürfnisse unserer Sinnlichkeit. Vernunft ist ein abstrakter Begriff, und wir sind gewohnt uns alle abstrakte Begriffe als Nichts zu denken. Die Vernunft soll aber wirken, sie soll also *etwas* sein. Nun mögen wir uns dies wenigstens gern unter dem Begriffe einer Substanz denken, usf.“

⁶² GA II, 2, S. 5.

⁶³ GA I, 1, S. 93: Der Text lautet: „Wenn z. B. irgend eine Offenbarung um von einer Seite allen Bedürfnissen der rohesten Sinnlichkeit Genüge zu tun, und von der andern Seite dem Begriffe von Gott seine völlige Reinheit zu sichern, uns irgend ein ganz sinnlich bedingtes Wesen, als einen Abdruck der moralischen Eigenschaften Gottes, insofern sie Beziehung auf den Menschen haben, eine verkörperte praktische Vernunft (*λόγος*) gleichsam als einen Gott der Menschen darstelle: so wäre dies noch gar kein Grund, so einer Offenbarung überhaupt, oder auch nur dieser Darstellung derselben den göttlichen Ursprung abzuspochen; wenn nur dieses Wesen so vorgestellt wäre, daß es jener Absicht entsprechen könnte, und wenn nur diese Stellvertretung nicht als objektiv gültig behauptet, sondern bloß als Herablassung zur Sinnlichkeit, die derselben bedürfen könnte, vorgestellt, und, was daraus notwendig folgt, jedem völlig freigestellt würde, sich dieser Vorstellung zu bedienen, oder nicht, je nachdem er es für sich moralisch nützlich fände.“

Diesen bestimmten, von der jüdisch-christlichen Offenbarung stammenden Gottesbegriff erklärt F. als eine vom Menschen geschaffene Vorstellung. Das war seine feste Überzeugung, denn anders hätte er kaum in der „Kritik aller Offenbarung“ die durchaus entsprechende Behauptung gewagt: „Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durch's Moralgesez in uns, gründet sich . . . auf eine Entäußerung des unsrigen, auf Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Prinzip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll.“⁶⁴ Der geläufige christliche Gottesgedanke ist eine Projektion dessen, was im Menschen selber ist. Eine ungeheure, äußerst moderne Aussage, die die Position eines Ludwig Feuerbach bereits ankündigt⁶⁵. Die Anschauung Fichtes vom christlich-theistischen Gott als einer subjektiven Entäußerung dehnte Feuerbach auf das Göttliche schlechthin aus: „Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist sein eigenes Wesen.“⁶⁶ Fichtes Ansicht steht auf des Messers Schneide. Und doch war er viel zu stark vom Christentum geprägt, selber viel zu religiös, als daß ihm der radikale Schritt Feuerbachs je in den Sinn gekommen wäre. Nichtsdestoweniger ließ F. auch hier seinen großen Vorläufer Kant hinter sich in derselben Hinsicht, auf die schon hingewiesen wurde: in der Auflösung des kirchlich-protestantischen Gottesbildes. Den Grundgedanken nämlich, daß ein Gottesbegriff das bloße Resultat einer hypostasierenden Tätigkeit der menschlichen Vernunft sei, hatte F. ohne Zweifel von Kant übernommen. Nur hatte Kant dieses spontan-subjektive Konstruieren allein von der Bildung des Gottesbegriffes „ens realissimum“ durch die *theoretische* Vernunft behauptet, soweit sie nämlich anhand einer „transzendentalen Subreption“ die an sich nur regulative „Idee vom Inbegriff aller Wirklichkeit“ als in sich stehendes Wesen setzt, eben, gemäß Kants eigenem Ausdruck, „hypostasiert“⁶⁷. Mit anderen Worten: Kants Entlarvung der Konzeption Gottes als eines „ens realissimum“ zielte die „*theologia naturalis*“ der Wolffischen Schulphilosophie an. Nie aber hätte Kant zugegeben, daß dem Begriff eines „heiligen Gesetzgebers“ – Kant hält ausdrücklich an diesem Gottesbegriff fest – keine Wirklichkeit entspricht und eine bloße Projektion aufgrund einer Hypostasierung des praktischen

⁶⁴ GA, I, 1, S. 33.

⁶⁵ Vgl. K. Fischer, Fichtes Leben, Werke und Lehre (Heidelberg 1900³) S. 237: „... indem sie (sc. die Offenbarungstheorie Fichtes) das Prinzip der religiösen Vorstellungsweise in eine unwillkürliche Selbstentäußerung des menschlichen Wesens setzt, bietet sie sogar einen Berührungspunkt mit L. Feuerbachs anthropologischer Erklärungsweise, den dieser auch nicht unbeachtet gelassen hat.“

⁶⁶ S. W. (hg. v. W. Bolin u. F. Jodl), 6. Bd., Das Wesen des Christentums (Stuttgart 1960²) 6.

⁶⁷ KrV, Von dem transzendentalen Ideal, A 573, B 599 ff., insbes. A 582–583, B 610–611.

Vernunftgesetzes im Menschen bedeutet. Freilich war für Kant die Realität des göttlichen Gesetzgebers nur „subjektiv“, gewiß, aber dennoch Gegenstand eines unerschütterlichen praktischen Vernunftglaubens. Indessen erlaubt uns Fichtes Deutung der christlich-theistischen Gottesvorstellung einen Rückschluß auf das, was ihm selber als das wahre Göttliche galt. F. hätte die Formel, der personale Gott als Gesetzgeber sei die hypostasierte praktische Vernunft, nicht aufstellen können, wenn er nicht eben die praktische Vernunft in Verbindung mit ihrer reinen „Kausalität“ als die eigentliche göttliche Wirklichkeit betrachtet hätte. Nur unter dieser Voraussetzung ist seine Aussage über den theistischen Gott sinnvoll. Die Entäußerung widerspiegelt ein Inneres. Der außerweltliche Gott hat ein göttliches „fundamentum in re“ im Menschen. Und so wäre der Gott Fichtes die „Wirklichkeit“ der praktischen Vernunft selbst. Nicht die praktische Vernunft als solche, das heißt: insofern sie im menschlichen Subjekt zur Erscheinung gelangt, ist die Gottheit. Diese ist gewiß mehr, nämlich das praktische Vernunftgesetz in seiner Transparenz für das „Abstractum“ reiner „Kausalität“, für das übersinnliche, reine Wirken. Das in der Tiefendimension der praktischen Vernunft wesende Wirkgeheimnis ist Gott. Kurzum: die handschriftlichen Aufzeichnungen Fichtes bestätigen den in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ gefundenen Gottesgedanken, jene merkwürdige Ineinsetzung von praktischer Vernunft und göttlichem Leben. F. konnte und wollte nur den Gott der Vernunft bekennen^{67a}. Er hebt hervor:

„Schon der Begriff von Gott wird uns bloß durch unsere Vernunft gegeben, und bloß durch sie, insofern sie a priori gebietend ist, realisiert, und es ist schlechterdings keine andere Art gedenkbar, auf welche wir zu diesem Begriffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft ihrem Gesetze zu gehorchen, *ohne Rückweisung an einen Gesetzgeber über sie*, so daß sie selbst verwirrt und schlechterdings vernichtet wird, und aufhört Vernunft zu sein, wenn man annimmt, daß noch etwas anderes ihr gebiete, als sie sich selbst.“⁶⁸

Der Primat der praktischen Vernunft ist absolut. Die Autonomie der Vernunft ist derart gefaßt, daß Gott und Vernunft identisch sein müssen. Darüber können alle weiteren, unstreitig ehrlich unternommenen Bemühungen Fichtes, Gott als dem Gesetzgeber doch noch in der Religion einen Platz einzuräumen, nicht hinwegtäuschen. Religion nämlich war in Fichtes Augen, was „uns *verbindet*, und zwar *stärker* verbindet, als wir es ohne dasselbe waren“⁶⁹. Das heißt: der Religion fällt bloß die Aufgabe zu, unsere Bindung an das praktische Vernunftgesetz zu verstärken. Wir sind Menschen von Fleisch und Blut, unser sinnliches, „niederes Begehungsvermögen“ vermag nur

^{67a} Vgl. GA, III, 2, S. 392.

⁶⁸ GA, I, 1, S. 31.

⁶⁹ GA, I, 1, S. 23.

allzu oft die „Stimme der Pflicht“ zu überhören. Und so sind auch alle auf die Erfüllung des sittlichen Vernunftgesetzes hinführenden sinnlichen Vorstellungen und Verhaltensweisen zu Hilfe zu nehmen. Diese Hilfs-Funktion teilt F. der Religion zu. Ihre Sphäre ist das Sinnenhafte im weitesten Begriff, denn die Sphäre des Geistigen behauptet ausschließlich das Vernunftgesetz, wenn anders dessen absolute Autonomie gewahrt werden soll. Deshalb läßt sich F. auch zu dem herausfordernden Satz verleiten: „... die Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfnis der Sinnlichkeit.“⁷⁰ Insofern läßt F. auch den christlichen Gott gelten. Mag er auch nur das Produkt der hypostasierenden und versinnlichenden Vorstellung des Menschen sein, er hilft, das Moralgesetz zu verwirklichen. „Ist dies einerlei“, meint F. in seinen „Religionsphilosophischen Erwägungen“. „Der Zweck des Moralgesetzes ist *Moralität*. Wir sollen das Gute tun, darum weil es gut ist. Solange wir uns Gott als bloß moralisch Wesen denken, und bloß als solches seine Befehle voll bringen, aus Bewunderung und Ehrfurcht gegen seine Heiligkeit, nicht als Richter und Rächer, so folgen wir dem Moralgesetz, das wir uns aber nicht trocken und abstrakt, sondern in Gott hypostasiert denken!“⁷¹

Genau besehen, findet sich die von Fichte vorgenommene Verschmelzung von praktischem Vernunftgesetz und absolutem göttlichem Leben bereits in seiner ersten Aussage über Gott in der „Kritik aller Offenbarung“. Sie lautet: „Dies nun: es existiert ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt ist, ist mit dem Satz: der Endzweck des Moralgesetzes ist möglich, *völlig identisch*.“⁷² Es handelt sich nicht um einen Syllogismus, der einen Widerspruch enthält, wie Willy Kabitz meint⁷³, vielmehr mutet uns F. eine Evidenz zu. Gewiß, dieser Identifikation haftet ein formaler Widerspruch an: das *Sein* Gottes wird der *Möglichkeit* des höchsten Gutes gleichgesetzt. Er verschwindet aber, sobald man den vorausgehenden Satz wörtlich nimmt: „Die höchste Sittlichkeit aber ist nur in einem Wesen möglich, dessen *praktisches Vermögen* ganz und lediglich durch das *Moralgesetz wirklich* bestimmt wird, (nicht nur bestimmt werden *soll*): ein solches Wesen muß auch zugleich die höchste Glückseligkeit besitzen, wenn in ihm der Endzweck des Moralgesetzes als erreicht *gedacht* wird.“⁷⁴ F. vermeidet offenbar eigentliche Seinsaussagen über Gott: abgesehen davon, daß in Gott das höchste Gut nur als realisiert gedacht wird –

⁷⁰ GA, I, 1, S. 40. Anm.

⁷¹ GA, II, 2, S. 6.

⁷² GA, I, 1, S. 19–20. Hervorhebung von uns.

⁷³ Studium zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie (Berlin 1902) 42.

⁷⁴ GA, I, 1, S. 19. Hervorhebungen von uns.

„Gott als Idee“ heißt hierfür der spätere Ausdruck Fichtes –, spricht er namentlich vom göttlichen „praktischen Vermögen“. In der handschriftlichen Vorlage stand anstelle von „Vermögen“ zuvor „Wirkung“⁷⁵. Somit faßt F. Gott als „Vermögen“ und „Wirkung“ auf, die „ganz und lediglich“ vom praktischen Vernunftgesetz geprägt sind, also vielmehr als eine praktisch-vernünftige Wirkmacht denn als Sein. Und eben weil er Gott vorwiegend als dynamische geistige Macht begreift, kann er sagen, daß dessen Existenz mit der Möglichkeit des höchsten Gutes, des Endzweckes der Menschheit, identisch sei. Der Ausdruck „identisch“ darf somit kaum abgeschwächt werden. Mit ihm zeigt F. an, daß er Gott nur in innigster Einheit mit dem praktischen Vernunftgesetz, und umgekehrt, begreift. An die Erfahrung der Forderung der praktischen Vernunft, das höchste Gut zu realisieren, ist unmittelbar die Erfahrung Gottes als der das höchste Gut verwirklichenden Macht geknüpft. Beide fließen ineinander über.

4. Die Ineinssetzung von menschlichem Ichgrund mit dem göttlichen Leben

Wir erwähnen diese inbegriffshafte Aussage Fichtes aus dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ nicht zuletzt deshalb, weil sie, in allerdings neuer Formulierung, an zentraler Stelle in dem folgenreichen Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ wieder erscheint. Sie erweist die Kontinuität der Grundanschauungen Fichtes und damit auch die Berechtigung, seine früheren Schriften zur Klärung seines Gottesbegriffes heranzuziehen. Die neue Fassung heißt: „Indem ich jenen mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. *Beide Sätze sind identisch.*“⁷⁶ Wiederum geht es um eine Evidenz, nicht um einen Schluß. Was versteht aber F. unter „jenem durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck“? Verfolgen wir den Gedankengang Fichtes: Er setzt mit einer Kritik der damals geläufigen Religionsbegründungen ein, die sich stets auf Gottesbeweise stützten. „Was den Gesichtspunkt bisher fast allgemein verrückt hat, und vielleicht noch lange fortfahren wird, ihn zu verrücken, ist dies, daß man den sogenannten moralischen, oder irgendeinen philosophischen Beweis einer göttlichen Weltregierung für einen eigentlichen *Beweis* gehalten; daß man anzunehmen geschienen, durch jene Demonstrationen solle der Glaube an Gott erst in die Menschheit

⁷⁵ GA, II, 2, S. 29. Siehe Krit. App.

⁷⁶ GA, I, 5, S. 352.

hinein gebracht, und ihr andemonstriert werden.“⁷⁷ Nach F. kann Gott, besser: die „göttliche Weltregierung“, gar nicht bewiesen werden, denn das Göttliche ist je schon im Menschen. „Arme Philosophie!“ ruft er aus. „Wenn es nicht schon im Menschen ist, so möchte ich wenigstens nur wissen, woher denn deine Repräsentanten, die doch wohl auch nur Menschen sind, selbst nehmen, was sie durch die Kraft ihrer Beweise uns geben wollen.“⁷⁸ Gibt es überhaupt Gottesbeweise, so nur, weil Göttliches im menschlichen Dasein west. So ist für F. der Glaube an die „göttliche Weltregierung“ einfachhin geliebte „Tatsache“. Der Philosophie bleibt nur übrig, den Grund dieses Faktums im menschlichen Geiste aufzudecken; allein die „Ableitung der Überzeugung des Gläubigen“ nimmt sie vor. „Wir haben nichts zu tun, als die Kausalfrage zu beantworten: wie kommt der Mensch zum Glauben?“⁷⁹ Die Antwort Fichtes lautet: der Glaube an eine regierende göttliche Macht gründet in einer von mir begriffenen „übersinnlichen Welt“, in jener Wirklichkeit, die das Innerste meines Geistes selbst bildet.

„Es gibt einen solchen Begriff (sc. der übersinnlichen Welt). Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst, sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck, nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche.“⁸⁰

Diese Erklärungen Fichtes enthalten nichts anderes als das, was dem menschlichen Subjekte im „Medium des Sittengesetzes“ aufleuchtet. „In dem Bewußtsein dieses Gesetzes“, schrieb Fichte im Jahr zuvor im selben „Philosophischen Journal“, in der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre“, „... ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise tätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als tätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig als selbsttätig.“⁸¹ Die Erfahrung des praktischen Vernunftgesetzes enthüllt mir also in seiner Tiefe eine „Wirklichkeit“, die reine, absolute Tätigkeit ist, reines *Wirken* also, das in mir ist, ja das ich selber bin. Dieses Wirken ist zielgerichtet; als mein Wirken bildet es meinen Zweck, der eins ist mit dem vom praktischen Vernunftgesetz verfolgten Ziele, das heißt,

⁷⁷ GA, I, 5, S. 348.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. Hervorhebung von uns.

⁸⁰ GA, I, 5, S. 351.

⁸¹ GA, I, 4, S. 219.

in der Terminologie Kants und des frühen Fichte dem „höchsten Gut“. Das absolute Wirken in mir eröffnet sich ja im „Medium des Sittengesetzes“. Mehr noch: eben dasselbe Wirken, dieselbe absolute Tätigkeit, offenbart sich mir als „eine über alles Sinnliche erhabene Macht“, als eine Macht somit, die sich über die gesamte „Natur“ erstreckt. Denn so schreibt F., wiederum in der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre“: „Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbsttätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend.“⁸² Zieht man nun in Betracht, daß für Kant und auch noch für F. in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ eine derartige Macht allein der göttlichen Macht eignet – die Ohnmacht des Menschen hinsichtlich der Bestimmung der „Natur“ war ja gerade der Grund des Postulates der Existenz Gottes –, so kann man schließen: die innere, freie, absolute Selbsttätigkeit des Menschen deckt sich mit jener Einheit von göttlichem Leben und praktischer Vernunft, die im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ und in den handschriftlichen Aufzeichnungen zu finden war. Das Wirkgeheimnis der „übersinnlichen Welt in mir“, meiner absoluten Selbsttätigkeit mit ihrem Zweck ist das Wirkgeheimnis des Göttlichen in der praktischen Vernunft in bezug auf das zu realisierende höchste Gut. Dieser Zusammenhang erhellt den Sinn der angeführten, zu der im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ parallelen Identitätsaussage Fichtes⁸³. Indem ich, sagt F., den „mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich“. Das heißt also: Dadurch, daß ich mich dem göttlichen Wirken in mir, wie es sich im praktischen Vernunftgesetz äußert, erschließe und es gewissermaßen in meine Aktivität in der Welt umsetze, ersteht mir auch die Gewißheit von der Verwirklichung des Endzweckes der Menschheit, des „höchsten Gutes“. F. hält demnach noch immer fest, was er in dieser Hinsicht in seiner Erstlingschrift vorgetragen hatte. Und doch besteht ein Unterschied: in der letzteren setzte er das Annehmen der *Existenz Gottes* mit dem Glauben an die Realisierbarkeit des „höchsten Gutes“ identisch. Jetzt hingegen ist bloß noch von der absoluten Selbsttätigkeit des Ich die Rede, vom Ergreifen und Vollziehen ihres Zweckes. Ein Prozeß der Auflösung und gleichzeitigen Verinnerlichung tritt in der neuen Formulierung zutage: jegliche Substantialisierung, „Hypostasierung“ des Göttlichen ist aufgehoben, andererseits ist dasselbe Göttliche nicht allein mit dem praktischen Vernunftgesetze, sondern mit dem Daseinsgrunde des

⁸² A. a. O. S. 219–220.

⁸³ Siehe oben S. 21.

Menschen selbst zur Einheit verschmolzen. Nach Kant ist „im moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit“⁸⁴; das aktive Ergreifen des Gesetzes mit seinem Zwecke als solches birgt nicht die unbedingte Verheißung des „höchsten Gutes“ in sich. Dazu ist eben der „praktische Vernunftglaube“ an den über der Menschheit und Natur stehenden Gott vonnöten. Anders nun F.: die tätige Bejahung des praktischen Vernunftgesetzes „setzt“ zugleich und unmittelbar „Glauben“ an die Verwirklichung des „höchsten Gutes“, an die Vollendung der Menschheit. Beides fällt zusammen: „... es ist hier nicht eigentlich ein erstes und ein zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der Tat nicht zwei Akte, sondern ein und ebenderselbe unteilbare Akt des Gemüts.“⁸⁵ Anscheinend ist Gott verschwunden, doch ist seine Wirklichkeit ungeschmälert mitbejaht: die Position Fichtes, die Ineinssetzung von Zweckergreifung und unbedingtem Glauben an Zweckrealisierung ist nur möglich aufgrund der Ineinssetzung von göttlicher Wirklichkeit, praktischem Vernunftgesetz und menschlichem Ichgrund. Göttliches Wirken, das „Gott“ ist, treibt unmittelbar zum sittlichen Werk des Menschen an, und dementsprechend führt die innere Erfahrung des göttlichen Wirkens nicht mehr zum Glauben an einen „besonderen“ Gott, sondern zum Glauben an eine absolute namenlose Wirkmacht im Menschen sowie an die Zukunft. So war für Forberg der „Glaube“ an eine bessere Welt bloße „Hoffnung“, daß „der Zufall (oder die Gottheit...) alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen werde“; für F. hingegen ist die „Ausführbarkeit des sittlichen Endzweckes“ geradezu „absolute Notwendigkeit“: „Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Überlegung und Erwägung von Gründen für und wider, ein freier Entschluß, etwas anzunehmen, dessen Gegenteil man wohl auch für möglich hält. Jene Annahme (sc. der Ausführbarkeit des sittlichen Endzweckes) ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Inneren zu gehorchen, schlechthin notwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschluß enthalten, sie selbst ist dieser Entschluß.“⁸⁶ Auch hier tritt F. für volle Gewißheit ein. Deshalb ist auch „das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich und unbefangenen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich...“⁸⁷. Glauben und Vollbringen, Glauben und sittlicher Einsatz gehen ineinander auf, da sie gänzlich in einer göttlichen Dynamik gründen, von ihr getragen und durchzogen sind.

⁸⁴ KpV, A 224.

⁸⁵ GA, I, 5, S. 352.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ GA, I, 5, S. 354.

In dieser urgründig zukünftigen Perspektive haben wir den neuen Gott Fichtes, die „moralische Weltordnung“ zu begreifen. Das „Göttliche“⁸⁸ – von einem „Gott“ im traditionellen Verständnis kann man eigentlich nicht mehr sprechen – ist reines, grund-loses, absolutes Tun, somit unabhängiges, freies Wirken, das sich selbst zum Zweck hat. Als solches konstituiert es den menschlichen Daseinsgrund selbst, bricht aus ihm hervor und manifestiert sich im sittlichen Bewußtsein als Anspruch auf die gesamte Tätigkeit des Menschen, als Antrieb zur Verwirklichung des von ihm gesetzten Zweckes, der ungeteilt der Zweck, der Sinn des Menschen ist. („Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche.“⁸⁹) Insofern ist das Göttliche rein akthafte, moralische „Ordnen“, „ordo ordinans“, nicht „ordo ordinatus“, wie F., von der Terminologie Spinozas angeregt, präzisiert⁹⁰. Doch ist das göttliche „tätige Ordnen“⁹¹ auch absolute, über die Natur gebietende „Macht“⁹²: es umgreift die Welt, es ist *Weltordnung*. Und weil es nur derart den Glauben an die zukünftige Vollen- dung der Menschheit sichert, gibt sich F. die Mühe, die Konsequenzen des göttlichen, absolut selbsttätigen Ich-Kernes aufzuzeigen. Im Lichte dieses Gottesgedankens erhält auch die Welt einen neuen Stellenwert. Ist die im menschlichen Subjektgrund wesende Tätigkeit schlechthin absolut, so ist notwendig die ganze Außenwelt des Menschen auch in die Finalität einbezogen, die dieser tätige Grund aus sich entläßt. Das heißt: die Welt ist hingeordnet, ausgerichtet auf den sittlich vernünftigen Zweck, der im Innersten des Menschen erstet und seinen Sinn ausmacht. Es gibt somit nichts in der „Natur“, das nicht in Funktion, im Dienste der Realisierung des praktischen Vernunftzweckes, des „höchsten Gutes“ stünde. Da so aufgrund der urgründigen göttlichen Selbsttätigkeit im Menschen (und des Menschen) alles, auch die Welt, auf die Verwirklichung des praktischen Vernunftgesetzes ausgerichtet ist, entspricht in jeder Situation des Menschen die Welt im ganzen wie im einzelnen je genau der zu vollziehenden Pflicht. F. erläutert das aus der Sicht des menschlichen Subjektes:

„Ich muß schlechthin den *Zweck der Moralität* mir vorsetzen, seine Ausführung ist möglich, sie ist durch mich möglich, heißt, zufolge der bloßen Analyse: jede der Handlungen, die ihn vollbringen soll, und meine Zustände, die jene Handlungen bedingen, verhalten sich wie Mittel zu dem mir vorgesetzten Zwecke. Meine ganze

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ GA, I, 5, S. 351.

⁹⁰ Aus einem Privatschreiben, S. W. V, 381–382. Zur Herkunft des Begriffes „ordo ordinans“ vgl. H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie (KantSt 4, 1900, [Neudruck Würzburg 1958] 155, Anm.).

⁹¹ Ebd.

⁹² GA, I, 5, S. 351. Vgl. auch N. W., (Bonn 1834–1835) III, 392: „Moralische Weltordnung – moralisches Prinzip, moralisch schaffende Macht.“ (Zu „Jacobi an Fichte“, 1899).

Existenz, die Existenz aller moralischen Wesen, *die Sinnenwelt*, als unser *gemeinschaftlicher Schauplatz*, erhalten nun eine *Beziehung auf Moralität*, und es tritt eine ganz *neue Ordnung* ein, von welcher die Sinnenwelt, mit allen ihren immanenten Gesetzen, nur die ruhende Grundlage ist. Jene Welt geht ihren Gang ruhig fort, nach ihren ewigen Gesetzen, um der *Freiheit* eine *Sphäre* zu bilden.“⁹³

Diese umfassende Auswirkung des praktischen Vernunftgesetzes auf die Welt und in der Welt, die sie zum Medium der Endzweckverwirklichung oder (was gleichbedeutend ist) der Freiheitswerdung des Menschen gestaltet, gehört, soweit sie rein aktiv verstanden wird, ebenfalls zur göttlichen „moralischen Weltordnung“. Das Gott-Wirkgeheimnis fächert sich in der subjektiven Dimension aus als Grund der „Freiheit und moralischen Bestimmung“, in der objektiven als Grund der „Weltordnung“⁹⁴.

In ebendem Zusammenhang formuliert Fichte das berühmte Wort: „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht.“⁹⁵ Er begründet es mit einem kurzen Hinweis auf seine transzendente Ich-Philosophie. „Meine Religionsphilosophie“, wird in der Folge F. selber bemerken, „läßt sich nur aus dem transzendentalen Gesichtspunkte beurteilen, bestreiten oder bestätigen.“^{95a} Vom „rein transzendentalen Gesichtspunkte“ aus gesehen ist nach F. die „Sinnenwelt“, das heißt: die Welt unserer Erfahrung, „keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloß den Widerschein unserer eigenen inneren Tätigkeit“⁹⁶. F. bringt diese Ansicht in seinem Artikel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ zunächst ins Spiel, um zu zeigen, daß es im Gegensatz zum Vorgehen der „scholastischen“ Philosophie keine Möglichkeit gibt, vom Dasein der Welt aus das Dasein Gottes (im orthodoxen Sinne) zu schließen, dann aber auch, um den durchschlagenden Beweis für die Welt als reines Milieu menschlicher Freiheitsverwirklichung zu erbringen. Weshalb ist die Welt nicht „für sich bestehend“, keine in sich ruhende Wirklichkeit? Das ganze Denken Fichtes ist vom Primat der

⁹³ GA, I, 5, S. 353. Hervorhebungen von uns.

⁹⁴ GA, I, 5, S. 354–355: „Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systems hören, sondern euer eigenes Inneres befragen werdet, werdet ihr finden, daß jene Weltordnung das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis ist, gleichwie eure Freiheit und moralische Bestimmung das absolut Erste aller subjektiven.“ Vgl. F. Gogarten, a. a. O., 44: „Mit einem so wunderlichen Ausdruck wie ‚moralische Weltordnung‘ ist nichts anderes gemeint als der tiefste und vor allem lebendige Grund der Welt und aller ihrer Gestaltungen. Das Verhältnis der Menschen zu dieser lebendigen ‚Weltordnung‘ ist nicht so, daß sie von ihr von außen her, mit ihnen fremder Willkür hierhin oder dorthin geschoben werden, sondern die Menschen stellen sich gerade mit ihren tiefsten Instinkten hinein in das Leben dieser Weltordnung, sie nehmen deren Tendenz in ihren Willen auf. Im letzten Grund ist es so, daß die Menschen in ihrem innersten Leben und das Leben dieser Weltordnung das gleiche eine Leben sind.“

⁹⁵ GA, I, 5, S. 353.

^{95a} S. W. V, 351.

⁹⁶ GA, I, 5, S. 349.

praktischen Vernunft bestimmt. Ist die im Antriebe der praktischen Vernunft, im Pflichtgebot aufleuchtende Wahrheit: „Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst“ tatsächlich von *absoluter* Gültigkeit, so ist die Natur restlos auf meinen Ichgrund hin relativiert, von ihm radikal abhängig. Hierbei ist zu beachten, daß das „Sich-frei-finden-von-der-Welt“ und „Absolut-tätig-sein-in-mir-selbst“ die genaue Umschreibung der unbedingten Freiheit des Menschen ist. Für sie stand F. vehement ein. „Das einzig Positive ist dem Idealisten die Freiheit“, schreibt er emphatisch genug in der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre“⁹⁷. Und so hält er im Namen der Freiheit dafür, daß die Welt *total* vom Menschen abhängt, was nur der Fall ist, wenn sie sein *Produkt* ist. Gewiß zeugt ein solches Freiheitsbewußtsein zunächst von der Selbstherrlichkeit des Menschen. So anmaßend sie sich auch ausnimmt, entbehrt sie bei F. doch nicht eines tief religiösen Grundes. Die absolute Selbsttätigkeit nämlich, auf die sich F. beruft, ist jene, die sich im „Du sollst“ der praktischen Vernunft bekundet. Wohl entsteigt nun der Antrieb der praktischen Vernunft dem Innersten des Menschen, so daß ihr Wirken ungetrennt zu dessen Wesen selbst gehört. Eben durch das Vernunftgesetz in ihm ist er Mensch und unterscheidet sich vom Tier^{97a}. Dasselbe Wirken jedoch ist gleichsam die Verlängerung und Ausstrahlung des mit der praktischen Vernunft ineingesetzten göttlichen Wirkens schlechthin, das heißt: der „moralischen Weltordnung“, die „Gott“ ist. Indem also F. die Welt aus dem absolut selbsttätigen Grunde des menschlichen Subjektes hervorgehen läßt, behauptet er eigentlich kraft der unaufhebbaren Einheit von göttlichem Leben und menschlichem Ichgrund (als analog dem „Seelengrund“ der Mystiker) nicht mehr und nicht weniger, als daß die Welt aus dem „Gott in mir“ ersteht. In der Tat bezeichnet F. die „moralische Weltordnung“ in handschriftlichen Notizen als „ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans“⁹⁸. Der göttliche Urgrund des Menschen „schafft“ die Welt, nicht dessen empirisch faßbares Wesen. Allerdings unterstellt F. dem „schaffen“ einen anderen Sinn als den des christlichen Schöpfungsbegriffes. Mit dem theistischen Gott lehnt er auch die „creatio ex nihilo“ ab⁹⁹.

⁹⁷ GA, I, 4, S. 252.

^{97a} Vgl. S. W. V, 359: „Ohne Moralität ist er (sc. der Mensch) auch in seinem theoretischen Wissen nur Tier, nur Organisationsprodukt.“

⁹⁸ Es handelt sich um das vom Sohne F.s unter dem Titel „Zu ‚Jacobi an Fichte‘ (Hamburg 1799)“ veröffentlichte Schriftstück in N. W. III, 390–394, das kurze Erwägungen über die von F. H. Jacobi in dessen „Sendschreiben an Fichte“ vorgebrachten Kritik am Begriffe der „moralischen Ordnung“ enthält. Das Zitat S. 392.

⁹⁹ Vgl. GA, I, 5, S. 349: „Überdies hilft uns der Satz: eine Intelligenz ist der Urheber der Sinnenwelt, nicht das Geringste, und bringt uns um keine Linie weiter; denn er hat nicht die mindeste Verständlichkeit und gibt uns ein paar leere Worte,

Begreift nun F. die Welt als „bloßen Widerschein unserer eigenen inneren Tätigkeit“, so bedeutet das, in eine mehr theologische Sprache übersetzt: die Welt ist Abspiegelung im Bewußtsein des Menschen, die Sichtbarmachung (Versinnlichung) des seinen Daseinsgrund bildenden göttlichen Lebens. Dieses göttliche Leben aber ist bewegte absolute Selbständigkeit, die zumal sich (im menschlichen Existenzgrunde) in der Übergänglichkeit vom Unendlichen zum Endlichen vollzieht, mithin im Zeichen der Selbstbeschränkung. So ist die Welt das gewissermaßen hingeschaute, nach „außen“ projizierte Abbild der ichgründig-göttlichen Selbstbeschränkungen. F. bemerkt hierüber in seinem Aufsatz nur: „Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, – sagt die transzendente Theorie.“¹⁰⁰ Damit läßt er es bewenden. Alles liegt ihm daran, die sittlich-religiöse Bedeutung dieses Weltbegriffes ins Licht zu rücken. „Jene Schranken“, fährt er fort, „sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies? – sagt die praktische Philosophie; die *Bedeutung* derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es gibt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich gibt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, *was* du sollst, da du ja sollst“¹⁰¹. Dieser abrupt scheinende Übergang wird sogleich verständlich, wenn wir die Einheit von göttlicher Wirklichkeit und praktischem Vernunftgesetz mitbedenken. Die göttlich-absolute Selbsttätigkeit des menschlichen Daseinsgrundes ist zugleich „Gesetz“: sie manifestiert sich im unmittelbaren Selbstbewußtsein des Menschen als Sittengesetz, als Pflichtgebot, das stets im Sinne der Freiheitsverwirklichung ergeht. In wenig später als der Aufsatz „Über den Grund des Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ geschriebenen Präzisierungen zu seinem Gottesbegriff erklärt F.: „Von dem Unendlichen oder von der Vernunft κατ' ἐξοχήν gedacht, ... bedeutet ‚Gesetz‘ lediglich die Notwendig-

statt einer Antwort auf die Frage, die wir nicht hätten aufwerfen sollen. Die Bestimmungen einer Intelligenz sind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun diese entweder in Materie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuren Systeme einer Schöpfung aus Nichts, oder die schon vorhandene Materie modifizieren mögen, in dem nicht viel vernünftigeren Systeme der bloßen Bearbeitung einer selbständigen ewigen Materie, darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen.“ – „Erschaffen“ ist für Fichte der „populäre“ Ausdruck für das hervorbringende Ordnen: S. W. V, 366. – Die „Göttlichkeit“ des menschlichen Ichgrundes, des „absoluten Ich“, wird in einer eigenen Studie erörtert werden.

¹⁰⁰ GA, I, 5, S. 353.

¹⁰¹ Ebd.

keit, ein . . . durch seinen Zweck, den Endzweck der Vernunft, Bestimmtes stets von ihr zu erwarten, einen unendlichen, nie zu erschöpfenden Freiheitsinhalt für die vernünftigen Individuen . . .“¹⁰² Der göttlich-vernünftige Subjektgrund des Menschen entläßt sonach fortgehend Bestimmungen, eben Pflichtgebote, in Hinsicht auf die Realisierung schlechthinniger Freiheit, und das heißt: in Hinsicht auf die Aufhebung der „Schranken“, in die der Mensch „nun einmal eingeschlossen ist“. Diese von der inneren göttlichen Selbsttätigkeit durch Selbstbeschränkung entstandenen Schranken nämlich sind ja als „Welt“ hingeschaut, „versinnlicht“ als Welt der „Objekte“. Deshalb erscheinen die „Objekte“ dem Menschen als „Widerstand“, der sich seinem unendlichen Freiheitsstreben entgegensetzt. „Das Wort Gegenstand“, bemerkt F., „bezeichnet vortrefflich, was es bezeichnen soll. Jeder Gegenstand einer Tätigkeit, insofern er das ist, ist notwendig ein der Tätigkeit Entgegengesetztes, ihr Wider- oder Gegenstehendes“¹⁰³. In der tätigen Konfrontation mit der Natur (Welt) trifft also der Mensch in geheimnisvollem Zusammenhang die seine Freiheit bindenden inneren Schranken. Dann sind sie überwunden, ist die Freiheit voll entfaltet, wenn die Objektwelt gänzlich seiner (dem praktischen Vernunftgesetz gemäßen) Herrschaft untersteht. „Alles Vernunftlose sich zu unterwerfen“ lehrte F. schon zu Beginn seiner Jenaer Tätigkeit, „frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen.“¹⁰⁴

Überdenkt man somit die Welt sowie das den Menschen anfordernde „Moralgesetz“ im Lichte der transzendentalen Ich-Philosophie, so zeigt sich eine strenge Korrelation zwischen beiden. Ihr gemeinsamer Ursprung ist die je erfolgende ichgründige göttliche Selbsttätigkeit. Eben aufgrund dieses einen Ursprungs herrscht genaueste Übereinstimmung, Zuordnung zwischen der je konkreten Welt-Situation des Menschen und des in ihm sich je besonders manifestierenden Pflichtgebotes. Darum die Formel Fichtes: „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht.“ Darum auch seine Behauptung: „Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich und unbefangenen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeugt, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen, und alle Folgen desselben werden nur in ihm

¹⁰² Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (aus dem Jahre 1799), zum erstenmal gedruckt in Bd. V der von J. H. Fichte herausgegebenen S. W. Die zit. Stelle S. 360–361. – In der „Sittenlehre“ bezeichnet F. Gott als die „absolut reine Vernunftform“. GA, I, 5, S. 142.

¹⁰³ Grundlage der ges. W. L., GA, I, 2, S. 393.

¹⁰⁴ Über die Bestimmung des Gelehrten, GA, I, 3, S. 32.

aufbehalten.“¹⁰⁵ Die „Folgen“ sind nichts anderes als die mit dem sittlichen Einsatz des Menschen – der („empirisch“ gesehen) immer auf die *Welt* geht – zusammenhängende Aufhebung der „Schranken“, das heißt: der Auswirkungen der freien, mithin „unbegreiflichen“, Selbstbestimmungen, Selbstbeschränkungen des göttlichen Wirkgrundes im menschlichen Subjekt. Als solche sind sie der unmittelbar auf die Erfahrungswelt beschränkten Verfügungsmacht des Menschen entzogen. Sie gehören der ichgründigen göttlichen Sphäre an. Deshalb werden sie auch nur im „Göttlichen aufbehalten“, aber im „Göttlichen“, wie es den Daseinsgrund des Menschen formt: die wachsende Entschränkung der göttlich-selbsttätigen Wirksphäre im Menschen ist gleich dem zunehmenden Lebendig- und Wirklich-werden des Göttlichen im Menschen. Das Ziel (das höchste Gut) ist offenbar die Vergöttlichung des Menschen, die auch die Heilsidee des Christentums ist.

Damit tritt auch das Wesen der Religion klarer zutage: Religion ist der Glaube an diese „Folgen“. Sie geht über die Moralität, deren Bereich durch das „Ergreifen“ des praktischen Vernunftgesetzes und dessen Vollzug abgesteckt ist, also „dasjenige, was schlechthin und allein von mir abhängt“¹⁰⁶. Über die eigentliche Auswirkung meiner Akte, soweit sie eine Resonanz im „Übersinnlichen“ finden und so mein „Heil“ bestimmen, verfüge ich nicht. „Die Folgen kann ich nicht berechnen; sie stehen schlechthin nicht in meiner Gewalt: dennoch glaube ich, daß sie gut sind und dem Vernunftzweck gemäß, glaube es mit derselben *ursprünglichen* Gewißheit, die mich zum ersten Handeln veranlaßte, könnte sogar nicht handeln, wenn mich nicht auch dieser Glaube überall begleitete. Dies ist nun Religion.“¹⁰⁷

Wir haben hiermit das von F. gezeichnete Umfeld der „moralischen Weltordnung“ abgesprochen. Stets stießen wir auf die eigenartige Ineins-Schau von Göttlichem und praktischer Vernunft. Sie bestimmt den Gottesgedanken der „moralischen Weltordnung“. Tatsächlich hebt F. diese Sicht noch in seiner ersten Verteidigungsschrift gegen den Vorwurf des „Atheismus“ hervor, mit Worten, die merkwürdig genug an eine seiner Gottesaussagen im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ anklingen. Dort hieß es: „Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der praktischen Vernunft an

¹⁰⁵ GA, I, 5, S. 354. Vgl. S. W. V, 366 (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen): „Das Glaubensbekenntnis heißt nun: Ich und alle vernünftigen Wesen und unsere Verhältnisse zueinander... sind durch ein freies, intelligentes Prinzip erschaffen, werden durch dasselbe erhalten und unserem Vernunftzwecke entgegengeführt, und alles, was nicht von uns abhängt, um jenen höchsten Zweck zu erreichen, geschieht, ohne unser weiteres Zutun, durch die weltregierende Macht desselben, ohne allen Zweifel.“ S. W. V, 366.

¹⁰⁶ Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. S. W. V, 363.

¹⁰⁷ A. a. O. 364–365.

ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein *Sollen*, sondern ein Sein aus.“¹⁰⁸ Jetzt schreibt F. von Gott: „Dasselbe Gesetz, das euch verbindet, macht sein Sein aus, so wie es euren Willen ausmacht.“¹⁰⁹ Es ist das praktische Vernunftgesetz, das die Menschen vereint und ihr sittliches Wollen bestimmt. Und dieses selbe Gesetz macht das Sein Gottes aus. Das Sein Gottes, das praktische Vernunftgesetz sowie der „moralische Wille“ des Menschen finden sich gleichsam auf derselben Linie, bilden das eine göttliche Leben im Menschen. Denn so fährt F. fort: „... selbst von ihm (sc. Gott) seid ihr nicht abhängig, denn ihr sondert euren Willen nicht ab von dem seinigem. Ihr nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt für euch von ihrem Weltenthron herab.“¹¹⁰ Der frühere überweltliche theistische Gott west nun in der Dimension des Willens, im Innersten des Menschen, wo das praktische Vernunftgesetz sich laut macht und, vom Menschen ergriffen, zum Quell der Freiheit und Vergöttlichung wird.

Trotz dieser Einheit von Göttlichem und menschlichem Daseinsgrund, die keine geschöpfliche Abhängigkeit und keine Sonderung mehr kennt, dürfen wir uns nicht dazu verleiten lassen, das Göttliche auf die Wirklichkeit der praktischen Vernunft oder gar des Menschen zu reduzieren. Gewiß ist nach F. Gott reines Wirken, reines Handeln, das insofern mit der praktischen Vernunft identisch ist, als es in dessen „Medium“ hervorbricht. Ebenso gewiß ist, daß dieses reine Wirken und Handeln nicht das eines in sich bestehenden göttlichen Wesens ist: das Handeln als solches, als reines akthaftes Geschehen ist Gott. Die Frage nach einem „Subjekt“, „Träger“ dieses Handelns schließt Fichte aus. „Gott ist nichts, als das notwendig anzunehmende Schaffen, Erhalten, Regieren selbst.“¹¹¹ Fällt mithin jeglicher Gedanke einer Subsistenz weg, so ist es völlig sinnlos, von Gott irgendwelche Seinsaussagen zu machen: „Der Begriff Gottes läßt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern nur durch Prädikate eines Handelns bestimmen.“¹¹² Um einen Ausdruck von Jacobi zu gebrauchen: Gott ist „nicht *der* Gott, aber *das* Gott“¹¹³, eben aktuelle „moralische Weltordnung“. Hinter dieser göttlichen „Weltordnung“ ist nichts zu suchen; sie ist das „absolut Erste“, dermaßen, daß „sie schlechthin durch kein anderes bestimmt werden kann, weil es *über sie hinaus*

¹⁰⁸ GA, I, 1, S. 22.

¹⁰⁹ Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 452.

¹¹⁰ Ebd. Das Zitat ist dem Gedicht Schillers „Das Ideal und das Leben“ entnommen (105.–106. Vers). Schillers Text lautet: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron.“ *Friedrich Schiller, Sämtliche Werke* (München, 1965) I, 204.

¹¹¹ S. W. V, 369.

¹¹² S. W. V, 371.

¹¹³ *J. H. Jacobi, Werke*, 2. Bd. (Leipzig, 1815) 83.

nichts gibt“¹¹⁴. „Jeder Glaube an ein Göttliches, *der mehr enthält*, als diesen Begriff der moralischen Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube, welcher *unschädlich* sein mag, aber doch eines vernünftigen Wesen *unwürdig* und höchst *verdächtig* ist.“¹¹⁵ So sehr nun aber das Göttliche in das Endliche einströmt und es durchdringt, nie ist es das Endliche selbst. Insofern ist die „moralische Weltordnung“ *außer* dem endlichen Sein, unterschieden von ihm. F. erklärt sich hierüber in seiner zweiten von ihm veröffentlichten Rechtfertigungsschrift auf das deutlichste. In bezug auf die „Folgen“ des Vollzugs des Moralgesetzes durch den Menschen stellt er die Frage: „... wie weit ginge denn nun *meine* Kraft und die Kraft aller *endlichen Wesen*, und wo höbe denn das Gebiet einer fremden, außerhalb aller endlichen Wesen liegenden Kraft an?“ Darauf antwortet F.:

„Die erstere (sc. die Kraft aller endlichen Wesen) ginge doch ohne Zweifel nur bis zur Willensbestimmung = A, und dasjenige, wodurch an diese Willensbestimmung sich eine Folge derselben = B notwendig anknüpfte, wäre *nicht* meine Kraft, läge außerhalb meiner Kraft und meines Wesens. Wenn nun jemand das Gesetz, nach welchem B auf A notwendig folgt, eine *Ordnung*, – und zum Unterschiede von der Naturordnung, eine moralische oder intelligible Ordnung nannte, wodurch ein moralischer oder intelligibler *Zusammenhang*, oder *System*, oder *Welt* erwüchse, so setzte dieser ohne Zweifel die moralische Ordnung nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen selbst, sondern außerhalb derselben, und nähme sonach ohne Zweifel noch etwas außer diesen Menschen an.“¹¹⁶

Meine Kraft und die Kraft aller endlichen Wesen gehören der *Naturordnung* an, der endlichen Erfahrungswelt. Es sind endliche Kräfte, die nur endliche Wirkungen hervorzubringen vermögen. Von ihnen hebt sich die Kraft des Göttlichen ab als die unendliche Macht der *intelligiblen, übersinnlichen* „moralischen Weltordnung“. Sie allein übersteigt die Grenzen des Naturbereichs, ruft ewige „Folgen“ hervor, und das heißt: sie allein ist übersinnliche, göttliche Selbsttätigkeit, die auf sich selbst zurückwirkt, zurückgeht.

Fichtes Unterscheidung von endlicher Naturordnung und unendlicher intelligibler Ordnung ist klar, aber subtil. Deutlich zieht er die Grenzlinie zwischen „endlichen Wesen“ und göttlicher „Welt“ oder „Ordnung“. Weder ist das Göttliche das Irdische, noch das Irdische das Göttliche. Und darauf kam es ihm an, wollte er doch seinen Gegnern beweisen, daß er sich unstreitig zu einer wahren Gottheit bekenne. Verläuft aber die Grenzlinie so, daß sie zur Trennungslinie von Menschentum überhaupt und göttlicher Wirklichkeit wird? Fichte spricht im obigen Text nur von der „Kraft der endlichen Wesen“. Hält er den Menschen nur und ausschließlich für ein endliches Wesen

¹¹⁴ GA, I, 5, S. 355, Hervorhebung von uns. – Vgl. die oben S. 12 zit. Stelle (ebd.).

¹¹⁵ Aus einem Privatschreiben, S. W. V. 394–395.

¹¹⁶ A. a. O. 391–392.

oder für mehr? Ist nämlich der Mensch bloß endliche Wirklichkeit, dann setzt sich die Gottheit scharf von der Menschheit ab, wie es von jeher die christliche Tradition vertrat und mit ihr die protestantische orthodoxe Theologie. Ist aber der Mensch mehr, so gilt zwar die Unterscheidung Fichtes zwischen Irdischem und Göttlichem; sie betrifft jedoch nur den Menschen als „endliches Wesen“ und nicht seiner Ganzheit nach. F. schweigt sich hierüber aus, und es ist sein gutes Recht, seine Argumentation „ad hominem“ zuzuschneiden. Weshalb aber bezieht er, wie wir schon feststellten, in seiner ersten Verlautbarung „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ Front gegen den persönlichen und von der Welt *geschiedenen* Gott der christlichen Offenbarung? „Dieses Wesen soll von euch und der Welt geschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein“, so umschreibt F. den Gottesgedanken, den er ausdrücklich verwirft¹¹⁷. Erklärt er nicht eine derartige Bestimmung für leer und eitel? „Ihr habt in der Tat, indem ihr *dergleichen* Worte vorbringt, gar nicht *gedacht*, sondern bloß mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert.“¹¹⁸ Was hat denn F. *gedacht*? Offenbar, daß der Mensch nicht *nur* endlich sei. Und wirklich, im selben ersten Artikel hebt er geradezu als Fundament seiner Anschauung hervor: „Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche.“¹¹⁹ Das Übersinnliche ist das „Intelligible“, das, was keinesfalls an der „Naturordnung“ Anteil hat, vielmehr am Göttlichen. Mein Ich und mein notwendiger Zweck wären also göttlich, jedoch nicht mein Ich, wie es in dieser Welt leibt und lebt. F. faßt hier eine ganz bestimmte Wirklichkeit ins Auge: „Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst, sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht.“¹²⁰ F. visiert jenen Punkt des menschlichen Daseins an, wo er sich außerhalb der Weltwirklichkeit findet, mithin die „Naturordnung“, den Bereich des Endlichen transzendiert, eben den tiefsten *Grund* des Menschen, der sich der irdischen „Wechselbestimmung“ entzieht. Das Tiefste im Menschen ist das die Natur Überragende, und dieses Tiefste beschreibt F. genau so, wie er die göttliche Wirklichkeit charakterisiert: als absolute Tätigkeit in sich selbst und durch sich selbst. Der Mensch ist *auch* unendlich, somit in gewissem Sinne göttlich. Die Grenzlinie von Endlichem-Unendlichem geht durch das Innerste des Menschen, nicht jenseits von ihm.

¹¹⁷ GA, I, 5, S. 355.

¹¹⁸ Ebd. Hervorhebung von uns.

¹¹⁹ A. a. O. 351.

¹²⁰ Ebd.

Aus der Unendlichkeit des Menschen hat F. keinen Hehl gemacht. Machtvoll verkündigte er sie einem bis zum äußersten gespannten Publikum in seinen ersten öffentlichen Vorlesungen zu Jena. Er gebrauchte zwar nicht das Wort „unendlich“, sondern das zweifellos stärkere: „absolutes Sein.“ Und wer wußte damals unter der Dominanz Wolffischer Begrifflichkeit nicht, daß dieses Epitheton allein dem Göttlichen zugesprochen werden durfte? „So gewiß der Mensch Vernunft hat“, erklärte F., „ist er sein eigener Zweck . . . : sein bloßes Sein ist der Zweck seines Seins . . . Er ist, *weil* er ist. Dieser Charakter des absoluten Seins, des Seins um seiner selbst willen, ist sein Charakter oder seine Bestimmung, insofern es bloß und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird.“¹²¹ Man beachte das „insofern“. Der Mensch *als* reines Vernunftwesen besitzt göttlichen Charakter, nicht einfach der Mensch. Nur als solcher hat er teil an der „absolut reinen Vernunftform oder Gott“¹²². Folgerichtig bestimmt F. gleich anschließend das Wesen des Menschen weiter: „Aber dem Menschen kommt nicht bloß das absolute Sein, das Sein schlechthin; es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seins zu; *er ist* nicht bloß, sondern *er ist auch irgend etwas*, er sagt nicht bloß: ich bin, sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes.“¹²³ Wir kennen schon die „besonderen Bestimmungen“: es sind die „Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind“, die Begrenzungen, die die göttliche Selbsttätigkeit zeitigt. Als ein „etwas“ ist der Mensch bestimmt, begrenzt, ein Endliches. In summa: bloß „der Mensch *als*“ ist zugleich endlich und unendlich, irdisch und göttlich. Der Mensch schlechthin ist aber *weder* das eine *noch* das andere. In diesem Weder-noch liegt der Zündstoff für den weiteren Umbruch des Gottesgedankens; denn mit dem Weder-noch hat Fichte die untrennbare Einheit von Gottheit und Menschheit grundgelegt. Unter der Hand Schellings wird das Weder-noch des Menschen auf das Göttliche selber übergreifen. Kein Geringerer als Friedrich Heinrich Jacobi hat das Weder-noch als das zwielfichtige Merkmal der neuzeitlichen nicht-christlichen Gottesauffassung angeprangert¹²⁴.

Soviel ist klar: F. hat als erster den „nach-theistischen“ Gott heraufbeschworen¹²⁵. Nicht daß er der erste und einzige war, der gegen

¹²¹ Über die Bestimmung des Gelehrten, GA, I, 3, S. 29.

¹²² GA, I, 5, S. 142.

¹²³ GA, I, 3, S. 29.

¹²⁴ Werke, 2. Bd. (Leipzig 1815) 89–90.

¹²⁵ Die von F. aufgeworfene Gottesfrage greift tiefer als es gewöhnlich dargestellt wird, wie z. B. H. M. Baumgartner, Transzendentes Denken und Atheismus, in: Hochland 56 (1963) 1 S. 47: „Seine (sc. Fichtes) Philosophie richtete sich nicht gegen den Glauben an Gott, sondern betraf ein falsches theoretisches Gottesbild, eine falsche philosophische Interpretation des Glaubens.“ Gewiß hatte F. ein *mangelhaftes* theoretisches Gottesbild, das der Orthodoxie, vor Augen. Das bedeutet jedoch

den Gott der christlich-kirchlichen Überlieferung Sturm gelaufen wäre. Geraume Zeit vor ihm hatte Lessing dem protestantisch-orthodoxen Gott den Rücken gekehrt¹²⁶. Das gebildete Deutschland horchte auf und – erschrak, als Jacobi ihm über seine Gespräche mit Lessing berichtete und dessen Gottesglauben aufdeckte. Nach der Lektüre von Goethes Gedicht „Prometheus“, das ihm Jacobi überreicht hatte, bekannte Lessing freimütig: „Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. „*Εν και πάν!*“ Ich weiß nichts anders.“¹²⁷ Moses Mendelsohn, der führende Kopf der Berliner Aufklärung, wollte und konnte es nicht wahrhaben. Doch Lessing war schließlich nur Dichter und Kritiker, was allerdings nicht hinderte, daß seine Anschauungen Schule machten¹²⁸. Sich an die Enthüllungen Jacobis über Lessing erinnernd, schrieb der alternde Goethe von seinem Prometheus-Gedicht: „Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten.“¹²⁹ Die Zeit ging schwanger mit neuen Ansichten über Gott und die Welt. Neben Lessing kündete der „Sturm-und-Drang“ von ihren Wehen. Einer seiner großen Vertreter, Wilhelm Heinse, versuchte in seinem 1787 veröffentlichten und viel gelesenen Roman „Ardingello“ nicht nur dem alles umfassenden Freiheitsideal, sondern auch einer ihm entsprechenden neuen Gottesvorstellung Bahn zu schaffen¹³⁰. Kurz zuvor gab Schiller die „Philosophischen Briefe“ heraus: auch sie propagierten eine „Theosophie“, die die christliche Theologie ablösen sollte¹³¹.

nicht, daß es falsch war. Gerade der Gedanke des „Deus in se subsistens“, den F. verwarf, gehört zum unaufgebbaren christlichen Glaubensgut.

¹²⁶ Vgl. H. Timm, Gott und die Freiheit (Frankfurt 1974) 23: „Seit 1780 ist Gott tot.“ 1774–1778 gab Lessing die Wolfenbüttler „Fragmente eines Ungenannten“ (Reimarus) heraus. 1887 erschien sein Anti-Goeze, 1780 die „Erziehung des Menschengeschlechtes“. Im selben Jahr traf Lessing Jacobi. – Vgl. die sorgfältige Studie von H. Leisegang, Lessings Weltanschauung (Leipzig 1931).

¹²⁷ J. H. Jacobi, Werke, 4. Bd., I. Abt. (Leipzig 1819), Über die Lehre des Spinoza in Briefen, 54.

¹²⁸ Vgl. H. Timm, a. a. O., 27: „Immer aber blieb im Bewußtsein der Zeit der Generalangriff gegen den vulgärchristlich-aufklärerischen Theismus gebunden an den Namen Lessings. Aus seinen Schriften ist den Jüngeren die Irritation erwachsen, die sie beim Übergang aus der angeerbten Christlichkeit in die akademisch-literarische Zeitbildung durchstehen mußten.“

¹²⁹ J. W. v. Goethe, Dichtung und Wahrheit, III. Teil, 15. Buch, Artemis-Gedenkausgabe (Zürich 1948) 10. Bd., 699.

¹³⁰ Vgl. die Gespräche Metri's mit Ardingello im 4. Teil des Romans, Kritische Studienausgabe (Stuttgart 1975) 299 ff.

¹³¹ Sämtliche Werke (München 1967) V, 336 ff.; zuerst veröffentlicht in der von Schiller herausgegebenen Zeitschrift „Thalia“, 1786. Die Grundelemente der „Philosophischen Briefe“ konzipierte Schiller schon früher. Vgl. den Kommentar, a. a. O. 1093.

Indessen blieb die Philosophie (und Theologie) noch ganz im Schatten des Kantischen Theismus. Thomas Wizenmann, so bedeutend er an sich war¹³², starb zu jung, um auf ihren Gang wirken zu können. Zunächst waren die Dichter am Werke, die ohne durch öffentliche Ämter oder Funktionen gebunden zu sein und ohne Anspruch auf ein System die allgemeine Gärung vorantrieben¹³³. In ganz anderer Position hingegen befand sich darauf F. als akademischer Lehrer: Auch er war ein Schüler Lessings¹³⁴, von dessen Streitschriften angetan, aber durch und durch spekulativer Philosoph mit einem, was besonders ins Gewicht fiel, ausgebildeten System. Dieses kam den tiefsten Aspirationen seiner Epoche entgegen. Von ihm konnte er rühmen, daß es Geist vom Geiste der Französischen Revolution sei.

„Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation (sc. Frankreich) von den äußeren Ketten den Menschen loßreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin. Es ist in den Jahren, da sie (sc. die Franzosen) mit äußerer Kraft die politische Freiheit erkämpften, durch inneren Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurteilen entstanden, nicht ohne ihr Zutun; ihr valeur war, der mich noch höher stimmte, und jene Energie in mir entwickelte, die dazu gehörte, um dies (sc. System) zu fassen. Indem ich über diese Revolution schrieb¹³⁵, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke und Ahnungen dieses Systems.“¹³⁶

Gewiß wäre es falsch, Fichtes Philosophieren auf den Horizont der Französischen Revolution einzuschränken; doch hätte F. selbst nicht auf den Zusammenhang seiner inneren Entwicklung mit ihr ver-

¹³² Vgl. die Darstellung von *H. Timm*, a. a. O. 242–275. Kant spricht in einer Anmerkung (!) vom „sel. Wizenmann, dessen früher Tod zu bedauern ist“, als von „einem sehr feinen und hellen Kopfe“. KpV, A 259.

¹³³ Vgl. *W. Dilthey*, *Gesammelte Schriften IV* (Leipzig 1921), *Die Jugendgeschichte Hegels*, S. 13: „Schillers ‚Götter Griechenlands‘ übten (sc. auf Hegel, Hölderlin und Schelling) eine unbeschreibliche Wirkung.“

¹³⁴ *J. H. Fichte* (Sohn) berichtet aus der Primanerzeit seines Vaters zu Schulpforta: „Der ‚Antigoeze‘ (Lessings), dessen Nummern bogenweise in kleinen Zwischenräumen erschienen, wurde mit Ungestüm erwartet und aber- und abermals von ihm so oft gelesen, daß er ihn stellenweise im Gedächtnis behielt. Es war die Anregung eines ihm verwandten, mächtigen Geistes, die gewaltig zündend in ihm die rechte Mitte traf. . . Auch war schon damals Lessing für Fichte ein Gegenstand solcher Verehrung, daß er es sein Erstes sein lassen wollte, von der Universität aus zu ihm zu wandern. . .“ *J. G. Fichtes Leben und Literarischer Briefwechsel*, 2. Aufl. (Leipzig 1862) 1. Bd., 16.

¹³⁵ F. hatte 1793 den „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ verfaßt. Er erschien anonym.

¹³⁶ GA, III, 2, S. 298. Briefentwurf an Jens Baggesen, April 1795 (?). Einer Auseinandersetzung mit den studentischen Ordensverbindungen wegen gedachte F. seine Lehrtätigkeit aufzugeben und sich ausschließlich der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre zu widmen. Um von materiellen Sorgen frei zu sein, erhoffte er, durch Baggesens Vermittlung von der französischen Regierung eine Pension zu empfangen. „Also“, fährt F. im zitierten Texte fort, „das System gehört gewissermaßen schon der Nation, und es ist die Frage, ob sie es sich äußerlich öffentlich zueignen will, dadurch, daß sie mir das Vermögen gibt, es aufzustellen.“

weisen können, wenn sie nicht auf eine für uns heute schwerlich nachzufühlende Weise die Geister des damaligen Europas in ihrer Sehnsucht nach Freiheit ergriffen hätte. In seinen Erinnerungen berichtet Henrik Steffens:

„Es war eine wunderbare Zeit, es war nicht bloß eine französische, es war eine europäische Revolution, sie war da, sie faßte Wurzel in Millionen Gemütern, klar sehende Große erkannten die allgemeine Gewalt, ja verehrten sie; ein Strafgericht war über die vermodernde Zeit ergangen, ein Sieg über verkümmerte nichtige Verhältnisse war entschieden errungen. Die Revolution war in allen freien Gemütern von Europa schon da, auch wo sie nicht ausbrach. Der erste Moment der Begeisterung in der Geschichte, selbst wenn er unheilschwanger eine furchtbare Zukunft entwickelt, hat etwas Reines, ja Heiliges, was nie vergessen werden darf.“¹³⁷

In solcher Atmosphäre höchster Erwartung, in der die Umwertung aller Werte in vollem Gange war, brachte F. seine neue Weltanschauung vor, nicht von einsamer Warte aus, sondern im Rahmen einer öffentlichen Lehrinstitution für junge Theologen, die zu jener Zeit nahezu die Hälfte der studierenden Jugend von Jena ausmachten¹³⁸. Noch zählte der philosophische Unterricht zum Studiengang der Theologie. Als Lehrer angehender Theologen also unternahm F. seinen Angriff gegen den theistischen Gottesbegriff.

5. Vernunft gegen kirchlich-christliche Tradition

Mit dem theistischen Gottesgedanken stellte Fichte zugleich die zeitgenössische Theologie in Frage. Er wußte genau um die herrschende Verquickung von Wolffischer scholastischer Philosophie und kirchlicher Theologie, die sich bis in die christlichen Erbauungsschriften auswirkte. „Ein großer Teil unserer *Theologie*“, schreibt er, „ist solche Philosophie, und ein großer Teil unserer Bücher für den religiösen Volksunterricht, Katechismen, Gesangbücher u. dgl., ist *Theologie*.“¹³⁹ Unumwunden gab er auch zu, mit seiner Philosophie die Theologie zerstören zu wollen: „In der Theologie aber (inwiefern dieses Wort nicht die *Religionslehre*, die Lehre von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen, sondern, wie es eigentlich soll, die Lehre von dem Wesen Gottes an und für ihn selbst, ohne Beziehung auf endliche Wesen bedeutet) soll durch diese Philosophie etwas verändert, – ja sagen Sie ihnen nur gerade heraus – diese Theologie soll gänzlich

¹³⁷ Was ich erlebte, 1. Bd. (Breslau 1840) 364. „Mich ergriff eine grenzenlose Hoffnung“, fügt Steffens bei, „meine ganze Zukunft, so schien es mir, war in einen andern, frischen, neuen Boden gepflanzt“.

¹³⁸ Vgl. K. Heussi, Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena (Weimar 1954) 244. Bezeichnenderweise wurden Theologie- und Philosophiestudenten zusammen gezählt. Zur Verflechtung der theologischen (und damit auch philosophischen) Fakultät mit den Kirchenbehörden: a. a. O. 173.

¹³⁹ Rückerinnerungen, Antworten, Fragen, S. W. V, 347.

vernichtet werden als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinnst.“¹⁴⁰ Man täusche sich nicht: das von der Vernichtung Ausgenommene, die „Religionslehre“ als „Lehre von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen“, findet sich nach Fichte keineswegs in der kirchlich protestantischen Dogmatik. Anders nämlich müßte F. der klassischen Gotteslehre, wie er sie selber gehört hat, wenigstens ihr Daseinsrecht zuerkennen. Denn nie hatte die Schulphilosophie und -theologie behauptet, ein Wissen „vom Wesen Gottes an und für ihn selbst“ zu besitzen. Wolff erklärt mit aller Deutlichkeit in den „Prolegomena“ seiner „Theologia naturalis“: „Ubi demonstraveris Deum existere, non aliud demonstrasti, quam existere aliquod ens, in quo continetur ratio sufficiens existentiae contingentis huius universi, seu quod coelum et terram creaverit.“¹⁴¹ Die Beziehung Schöpfer-Geschöpf war der Grund, auf dem sich die ganze Gotteslehre aufbaute. Aus ihr wurde das Dasein Gottes geschlossen, ganz gleich ob auf aposteriorischem (Pars I) oder apriorischem (Pars II) Wege¹⁴², desgleichen sämtliche „Attribute“ Gottes. Die Beziehung der Geschöpflichkeit war der Nerv des Ganzen. Auf die Frage in den „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“, was Gott sei, gibt Wolff die grundsätzliche Antwort: „daß das selbstständige Wesen (sc. Gott) sowohl von der Welt und ihren Elementen, als auch von unserer Seele unterschieden ist, und also in ihm der Grund von beider Wirklichkeit zu suchen sei.“¹⁴³ Kaum anderes finden wir in der damals weitverbreiteten „Epitome theologiae christianae“ des Lehrers Fichtes, Samuel Morus, der sich die *Sacra Scriptura* wieder vermehrt heranzuziehen bemühte: „quaerentibus ‚quis est Deus?‘ . . . respondent scriptores sacri, eum esse Deum, qui creavit, conservat et gubernat omnia, ei esse notionem naturamque Dei adscribendam, ei divinam venerationem exhibendam.“¹⁴⁴ Auch hier

¹⁴⁰ Aus einem Privatschreiben, S. W. V, 386. Der „Brief“ erschien im „Philosophischen Journal“, Bd. IX, 1800, S. 358–390. Der Briefadressat ist fiktiv.

¹⁴¹ *Theologia naturalis*, Pars I (Verona 1779) editio novissima emendatio, S. 3. Die „Prolegomena“ beziehen sich auf das gesamte Werk.

¹⁴² Im (scheinbar) apriorischen Teil erscheint der Kontingenzgedanke und damit der Schöpfungs begriff namentlich im § 20 (Pars II, S. 7). Ohne ihn kommt Wolff offenbar nicht aus.

¹⁴³ Magdeburg 1751, neue Auflage hin und wieder vermehret, § 945 (Randtitel: „Was Gott ist“), 583–584.

¹⁴⁴ Leipzig 1789, 38–39. Zur Bedeutung *S. Fr. Morus'* vgl. Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 13. Bd. (Leipzig 1903) 481–483. Die *Epitome Morus'* diente noch als Grundbuch für das theol. Studium Hölderlins, Hegels u. Schellings in Tübingen. – F. hörte in Leipzig nebst Morus auch *Ch. Pezold* (vgl. *X. Léon*, Fichte et son temps [Paris 1922] 1. Bd., 52–53). Aus den Vorlesungen des Letzteren stellte sich F. einen Auszug zusammen, der noch erhalten ist. F. hält dort als erste These der Religion fest: „Primum dogma religionis Christianae est: Esse Deum. – Deum cum dicimus, intelligimus naturam intelligentem a mundo diversam, aeternam, quae mundum, i. e. universitatem rerum finitarum creavit“ (GA, II, 1, S. 39).

wird Gott wesentlich in der Perspektive der Schöpfung gesehen, in der einer Beziehung also. „Ex his ergo de nota et natura unius veri Dei summam in Sacra Scriptura dictis“, beschließt Morus seine prinzipielle Gottesbestimmung, „componimus nos notionem unius veri Dei, eumque dicimus esse Spiritum perfectissimum, conditorem, conservatorem et gubernatorem mundi.“^{144a} Kurzum: es ist gewiß, daß die zeitgenössische Gotteslehre ihren Gottesgedanken von der „Beziehung Gottes auf endliche Wesen“ her dachte. Sie kannte im letzten kein „Wesen Gottes an und für ihn selbst, ohne Beziehung auf endliche Wesen“. Nur war das für F. Unannehmbare, daß sie die Beziehung vom *Geschöpf zum Schöpfer* zum Fundament hatte. Denn eben dieser Relation sprach F. jede Begründung ab. Schon aus dem Artikel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ ging hervor: über die Schöpfung „ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen“¹⁴⁵. In seiner ersten Verteidigungsschrift wiederholte F. seine Invektive gegen den Begriff der Schöpfung:

„Bloß folgenden Wunsch an meine Gegner: Möchte es ihnen doch gefallen haben, bei dieser Gelegenheit das von mir erbetene erste *verständliche* Wort darüber vorzubringen, was es doch eigentlich heißen möge: Gott habe die Welt erschaffen, und *wie* man sich eine solche Schöpfung zu denken habe. . . Solange aber dieses einige Wort nicht vorgebracht wird, habe ich das Recht, dafür zu halten, daß man seinen gesunden Verstand verlieren müsse, um wie sie an Gott zu glauben.“¹⁴⁶

Fichtes Selbst- und Wahrheitsbewußtsein war so grenzenlos, daß er nicht anders als „systemimmanent“ denken konnte^{146a}. Wovon er überzeugt war, das galt ihm als schlechthin wahr. „Ich habe für mich die allgewaltige Zeit“, bemerkt er gerade hinsichtlich seiner religiösen Anschauungen¹⁴⁷. War ihm nun die Schöpfungswahrheit gegenstandslos, so bedeutete für ihn notgedrungen die ganze traditionelle Gotteslehre sowie die auf ihr beruhende übrige Dogmatik ein Machwerk des Denkens. Losgelöst von jeglichem wahren Beziehungsgrund konnte ihre Gottesauffassung nur ein erdichtetes „Wesen Gottes an und für ihn selbst“ sein. Infolgedessen beinhaltet die von F. allein anerkannte „Theologie“: die „Religionslehre“ als „Lehre von den Bezie-

^{144a} Epitome, S. 40.

¹⁴⁵ GA, I, 5, S. 349.

¹⁴⁶ Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 433–434.

^{146a} Die Unfähigkeit F.s auf das Denken seiner Gegner adäquat eingehen zu können, zeigt sich am krassesten in seiner „Gerichtlichen Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus“, S. W. V, 239 ff. Zur Illustration seines Selbstbewußtseins vgl. H. Schulz, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen (Leipzig 1923) 221–222. – In einem Briefe an Reinhold urteilt Jacobi: „Es ist doch nicht eine Spur von stiller Größe, von Erhabenheit in seinen Reden und Taten, aus Allem spricht ‚der Himmelstürmende Titanengeist der Zeit, der sich von den Nephilims und Faustrechthabern nur darin unterscheidet, daß er die geistige Stärke an die Stelle der körperlichen setzt.“ A. a. O. 104.

¹⁴⁷ Aus einem Privatschreiben, S. W. V, 377.

hungen Gottes auf endliche Wesen“, nichts von der üblichen protestantischen Theologie. Die gesamte herkömmliche Theologie soll also nach F. von der neuen Philosophie „gänzlich vernichtet werden“. Die einzige Theologie – das ist der Sinn der von F. oben (S. 37) in Klammern gesetzte Ausnahme –, die fortan herrschen darf und muß, ist eben jene, die die von F. wahrbefundene Beziehung des Göttlichen zum Endlichen zur Basis ihrer Reflexion nimmt, nämlich die der „moralischen Weltordnung“. „Die Beziehung einer übernatürlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl ist das Erste, schlechthin Unmittelbare.“¹⁴⁸ Einzig auf ihr kann eine gültige Theologie aufgebaut werden. Damit hängt auch auf das genaueste zusammen, was F. in der Folge seines Verdiktes über die überkommene christliche Theologie ausführt: „Jeder Glaube an ein Göttliches, *der mehr enthält* als diesen Begriff der moralischen Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube.“¹⁴⁹ Das Gebiet der Theologie ist einzig und allein von der praktischen Vernunft und von dem durch sie Gegebenen bestimmt. Zwar war F. offenbar davon überzeugt, nicht das Christentum, sondern nur dessen von der Zeit überholten Lehrausdruck preiszugeben. Doch wie schätzte er das Christentum ein? „Das Christentum ist Lebensweisheit, im wahren und höchsten Sinne Popular-Philosophie; es kann gar nichts anders sein wollen, ohne seinen Rang zu verlieren und in das Gebiet des Raisonnements, des nicht mehr Ursprünglichen herabzusinken.“¹⁵⁰ Fragt man aber weiter, was dieses ursprünglich Gelebte des Christentums ist, von dem es den bloß populären Ausdruck bedeutet, so erweist es sich wiederum als die „moralische Weltordnung“. F. nämlich steht nicht an zu behaupten:

„Das Christentum ist kein philosophisches System, es wendet sich nicht an die Spekulation, sondern an den *moralischen Sinn*; es kann daher nicht so sprechen und nicht so artikuliert sein, wie ein philosophisches Lehrgebäude. Aber wenn nicht neun Zehnteile desselben aufgegeben werden sollen, als absolut ohne Sinn und in der Erklärung des noch übrigbleibenden Zehnteils die oben angeführten Auslegungen die einzig richtigen sein sollen, so hat es *denselben Zweck, als unsere Philosophie*.“¹⁵¹

Um diese Aussage Fichtes ganz verstehen zu können, müssen wir noch die von ihm zuvor angeführten „Auslegungen“ des Christentums vor Augen haben: es handelt sich um den Schöpfungsbegriff, um Gott als „eine besondere Substanz“, als „Herrn des Schicksals“ und „Geber der Glückseligkeit“¹⁵², somit um jene Lehren, die laut

¹⁴⁸ Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 428.

¹⁴⁹ Aus einem Privatschreiben, S. W. V, 394–395.

¹⁵⁰ Rückerinnerungen, Antworten, Fragen, S. W. V, 349.

¹⁵¹ Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 440. Hervorhebungen von uns.

¹⁵² A. a. O. 434–436.

F. schlechthin unannehmbar sind¹⁵³. Fichtes Bejahung des Christentums begrenzt sich demnach darauf, in ihm die Verfolgung desselben „Zweckes“ zu erblicken, um den seine eigene Religionslehre kreist: des Zweckes der praktischen Vernunft, wie er durch die „moralische Weltordnung“ verliehen und vorangetrieben wird. Mit einem Wort: der Kern des Christentums ist das Moralgesetz der Vernunft. Doch dies trifft letztlich auf alle Religionen aller Zeiten zu, soweit ihnen Wahrheit zuzusprechen ist. Deshalb schreibt auch F. in seinem „Privatschreiben“: „an der *Religion*, wie sie vom Anfang in den *Herzen* aller *gutgesinnten Menschen* gewohnt hat und fortwohnen wird bis ans Ende der Tage wird durch meine Philosophie nichts verändert; und so gewiß durch sie etwas geändert würde, wäre meine Philosophie falsch.“¹⁵⁴ Auf das Herz als den Bekundungsort des praktischen Vernunftgesetzes und die moralisch „gute Gesinnung“ kommt es in der Religion an, und daran wollte F. gewiß nichts ändern. Was seine Religionsphilosophie verändern sollte, gibt F. im selben Zusammenhang an: „Sie will dieselben (sc. Gemüter der Menschen) vielmehr von allen den unnützen Bereicherungen, mit denen sie durch andere Systeme beladen werden, befreien.“¹⁵⁵ Des weiteren verrät F., wie er diese Befreiung der Religion von falschem Überbau vornimmt – und hier tritt seine ganze Absicht zutage: „Ich habe ein Geschäft, das in seiner ganzen Bestimmtheit keiner vor mir unternommen hat, und das insofern etwas Neues ist: ich habe es mit der *Ableitung* (Deduktion) *jener Religion aus dem Wesen der Vernunft zu tun*.“¹⁵⁶ Aus dem *Wesen* der Vernunft, sagt F., nicht nur aufgrund der Vernunft. Das letztere hatte vor ihm die Aufklärung getan und sodann noch Kant mit seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Und in der Tat, wir haben Fichtes Denken verfolgt, wie es Gott auf die in und mit der praktischen Vernunft gegebene „absolut reine Vernunftform“ zurückführt, als rein vernunftthafte „moralische Weltordnung“ bestimmt und von ihrem Wirken sämtliche Religion ableitet. Fichtes „Religionsphilosophie“ ist der Entwurf einer Theologie rein aus Vernunft und durch Vernunft. Die Philosophie als *Vernunfttheologie*¹⁵⁷ soll die bisherige Theologie „gänzlich ver-

¹⁵³ Vgl. a. a. O., 439: „Dieses System ist's, in dessen Munde die erhabenste und heiligste Lehre, die je unter Menschen kam, die des Christentums, allen ihren Geist und Kraft verloren, und sich in eine entnervende Glückseligkeitslehre verwandelt hat.“

¹⁵⁴ S. W. V, 386. Hervorhebungen von uns.

¹⁵⁵ A. a. O. 385.

¹⁵⁶ A. a. O. 386.

¹⁵⁷ Schon im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ bezeichnet F. die „Hauptbestimmungen im Begriffe von Gott, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte“ als „Theologie“. GA, I, 1, S. 23. Ebenso in seinen ersten handschriftlichen Erwägungen zur Wissenschaftslehre, „Praktische Philosophie“: „das absolute letzte im Nicht-Ich muß realisiert werden. – Und das wäre denn die

nichten“, den Glauben von der von falscher Philosophie herrührenden „unnützen Bereicherung“ eines theistischen Gottesbildes „befreien“. Ein solches „Geschäft“ in dieser „ganzen Bestimmtheit“ hatte vor ihm noch keiner übernommen. „Nur der Gott *aller* Vernunft ist der wahre Gott“, bekennt F. ¹⁵⁸. „Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie“, heißt es auch in der „Bestimmung des Menschen“, der ersten bedeutenden Religionsschrift Fichtes, die auf seinen programmatischen Artikel im „Philosophischen Journal“ folgte ¹⁵⁹.

Das alles stand auf dem Spiel, als F. es wagte, Gott als „moralische Weltordnung“ zu proklamieren. Auf eine solche Provokation hin konnten Proteste nicht ausbleiben. Namentlich die noch im selben Jahre – Fichtes und Forbergs Aufsätze erschienen im Herbst 1798 – verbreitete Flugschrift „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus“ ¹⁶⁰ trug dazu bei, den sogenannten „Atheismusstreit“ zu entfachen. F. erregte nicht nur den Widerstand kleinlicher Geister, wie er in diesem und so manchem andern Pamphlet zu Worte kam ¹⁶¹. Wie tief er selbst würdige Vertreter des Christentums in ihren Glaubensüberzeugungen getroffen hatte, widerspiegelt die Stellungnahme Johann Kaspar Lavaters. Man kann diesen schwerlich der Intoleranz zeihen ^{161a}, ebensowenig

Gottheit und wir bekämen schon hier die Theologie.“ GA, II, 3, S. 237–238. Vgl. auch W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* (Darmstadt 1971) 1. Bd., 221: „Ja, dessen (sc. Fichtes) Philosophie wird, noch mehr als die Kants, in einem ausgesprochenen Sinne zur Philosophischen Theologie.“

¹⁵⁸ GA, III, 3, S. 347. (An F. C. Jensch, 3. Mai 1799).

¹⁵⁹ S. W. II, 303.

¹⁶⁰ Abgedruckt in S. W. V, 304 ff. (Beilage C).

¹⁶¹ Zum Verlauf des „Atheismusstreites“ vgl. F. Medicus, *Fichtes Leben* (Leipzig 1922²) 111 ff. und insbes. X. Léon, *Fichte et son temps* (Paris 1922) 1. Bd., 518 ff. Für die übrige Literatur siehe unter dem Stichwort „Atheismusstreit“ (Register) J. M. Baumgartner u. W. G. Jacobs, *J. G. Fichte-Bibliographie* (Stuttgart 1968). Die wichtigsten Schriften zum „Atheismusstreit“ sind neu herausgegeben von F. Bökelmann, *J. G. Fichtes Atheismusstreit* (München 1969). – Das Wort „Atheismus“ bedeutete damals nicht einfachhin Gottesleugnung. Benedikt Stattler z. B. zählt auch den Pantheismus dazu: „Duplex autem Atheismi species censetur, *Materialismus*, qui omnia plane entia incorporea negat... et Pantheismus, qui Deum cum ipso universo confundit.“ *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, Pars V, *Theologia naturalis*, Augustae Vindelicorum (1771) S. 3. Anders wieder David Hollaz (Hollatius): „Homines dicuntur Athei vel absolute et simpliciter ob defectum generalis notitiae Dei; vel comparate et secundum quid ob defectum notitiae Dei specialis et salvificae. Gentiles ante praedicationem Evangelii fuerunt Athei comparate et secundum quid, ideo quod Deum in Christo salutariter non cognoverunt.“ *Examen theologicum acromaticum*, Pars I. cap. 1, q. 5; VII. (Stargard, 1707). (Zit. n. G. Bader, Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre J. G. Fichtes (Tübingen 1975) 28.

^{161a} Von der Toleranz und Weitherzigkeit Lavaters zeugt neben seiner Freundschaft etwa mit Jacobi, Goethe, Spalding, Mendelssohn, Mathias Claudius und auch die mit dem katholischen Theologen und späteren Bischof von Regensburg, Johann Michael Sailer. Nach dem Tode Lavaters (1801) schrieb Sailer an dessen Tochter Louise: „Ach: Der Edle ist mir so tief in die Seele gegraben, daß ich ihn in Zeit und

des mangelnden Wohlwollens Fichte gegenüber. Im Streit Fichtes gegen die studentischen Orden stand er ganz auf dessen Seite. „Sed agamus rem nostram“, ermutigte er ihn¹⁶². Auch kannte Lavater Fichtes Philosophie sehr wohl, gehörte er doch dem privilegierten Kreise jenes „halben Dutzend recht ausgesuchter Zürcher“ an¹⁶³, dem F. seine allerersten Vorlesungen über die „Wissenschaftslehre“ vortrug. F. hatte in diesem Unternehmen, wie er selber urteilt, eine „solche Deutlichkeit“ erreicht, „daß die Zürcher mich recht sehr gut fassen“¹⁶⁴. In seiner ersten Verteidigungsschrift nun, der „Appellation an das Publikum“, spielte F. an das Schicksal des 1619 zu Paris wegen Atheismus hingerichteten Lucilio Vanini an: „Vanini zog aus dem Scheiterhaufen, auf welchem er soeben als Atheist verbrannt werden sollte, einen Strohalm und sagte: wär ich so unglücklich, an dem Dasein Gottes zu zweifeln, so würde dieser Strohalm mich überzeugen. Armer Vanini, daß du nicht laut reden konntest, ehe du an diesen Platz kamest! Ich will es tun, noch ehe mein Scheiterhaufen gebaut ist . . .“¹⁶⁵ Lavater entgegnet ihm:

„Wäre aber je so etwas (sc. wie Verfolgung) zu besorgen, auf welcher Seite wäre die Gefahr? Nach meiner Überzeugung gewiß nicht auf Seite der kritischen Philosophen. Wer ist, ohne allen Widerspruch, die herrschende, und wer die unterdrückte Kirche? Offenbar ist es die herrschende Philosophie, durch welche die Kirche unterdrückt wird. Worin unterscheidet sich die herrschende philosophische Kirche von

Ewigkeit nimmer vergessen kann. Und so wie er durch Wort und Tat und Liebe zeit seines Hierseins auf unzählige Menschen und unter diesen auch auf mich gewirkt hat, so fährt sein nie ruhender Geist fort, auch nach vollbrachter irdischer Laufbahn auf Menschen und in Menschen zu wirken . . . *Gott war mit ihm* – das sei unser Trost . . .“. Brief vom 22. März 1801. *H. Schiel*, Sailer und Lavater (Köln 1928) 65. Hervorhebung v. Sailer. – Zur Charakteristik Lavaters vgl. Goethe, Dichtung und Wahrheit, III. Teil, 14. Buch, Artemis-Gedenkausgabe (Zürich 1948) 10. Bd. 662 ff.; *A. Vömel*, Lavaters Leben (Elberfeld 1927²); *O. Guinaudeau*, Etudes sur Joh. Caspar Lavater (Paris 1924); *Mary Lavater-Sloman*, Genie des Herzens. Die Lebensgeschichte Joh. Caspar Lavaters (Zürich–Leipzig 1955⁵).

¹⁶² GA, III, 2, S. 401). In einem vorausgegangenen Briefe schrieb Lavater an F. über die bis nach Zürich gedrungenen Gerüchte über die Affaire: „Schon ehe Sie mir schrieben, lieber Fichte, protestierte ich gegen die abderitischen Gerüchte, welche über Sie in meiner Vaterstadt herumgingen. Ich sagte mehrmals – ‚Wer die Briefe von Weimar oder Jena aus, auf die man sich bezieht, nicht gesehen hat, der schiebe wenigstens sein Urteil auf, denn das sieht Fichten nicht gleich.‘“ A. a. O. S. 356.

¹⁶³ Brief Lavaters an Jens Baggesen vom 8. Febr. 1794 (Zentralbibliothek Zürich), zit. n. Medicus, Fichtes Leben², 61.

¹⁶⁴ GA, III, 2, S. 93 (An Böttiger). „Meinen Lavater“, fährt er im selben Briefe fort, „halten sie nur in Ehren. Für ihn bräche ich wohl Lanzen, die ich für mich selbst noch nicht gebrochen habe. Er ist der scharfsinnigste unter meinen hiesigen Zuhörern“. Das Echo auf die Vorträge F.s war enthusiastisch (Siehe die „Gedenkbätter“ für F. von Lavater, Schulthess, Wyss und Gessner, a. a. O. 97–99). Lavater spricht von „klarer Anschaubarkeit“, vom „schärfsten Denker, den ich kenne“. Aus Jena sandte ihm F. auch die Bogen der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ zu. Zudem machte sich Lavater später an die Lektüre der „Grundlage des Naturrechts“. „So wenig ich von *Naturrecht* verstehe, so begierig werde ich Ihr *Naturrecht* lesen“, schreibt er an F. A. a. O. 508.

¹⁶⁵ GA, I, 5, S. 418.

jener gemeinen, orthodoxen, oder hierarchischen Kirche? – gewiß nicht in Duldung und Schonung – gewiß nicht in Sanftmut und Billigkeit gegen ihre kaum mehr sprechen dürfenden Gegner – welche Bände von inhumanen Urteilen, Prostitutionen, bitteren Verhöhnungen, unwürdigen Mißhandlungen könnte man zusammenschreiben, um Belege darzulegen? Wie oft ist es kritischen Philosophen schon zu Gemüte geführt worden, und was hat es gefruchtet? und – lassen Sie mich es freigestehen – gerade ihre Appellation ist von dieser Härte und Intoleranz gegen anders Denkende nichts weniger als rein.“¹⁶⁶

Audiatur et altera pars: Lavaters freimütige Erwiderung bezeugt, daß Fichtes Religionsmanifest nicht bloß einen von der Zeitphilosophie verdorbenen Gottesbegriff, sondern mit diesem den Glauben der christlichen Kirche überhaupt angriff. So deformiert deren Gotteslehre auch war, enthielt sie nichtsdestoweniger für den christlichen Glauben Unaufhebbares; der kirchliche Gläubige konnte und mußte in ihr einen mehr oder weniger, aber doch gültigen Ausdruck seiner inneren Gotteserfahrung erkennen. Lavater fühlte sich offensichtlich zutiefst verletzt^{166a}, nicht zuletzt deshalb, weil er seinen Glauben mit dem der Kirche identifizierte. Christentum und Kirche sind eins, das eine nicht ohne das andere. Deshalb brachte er scheinbar unvermittelt die „unterdrückte Kirche“ ins Gespräch. Hatte aber F. zunächst in seinem ersten Artikel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ den christlich-theistischen Gott anvisiert, so übergieß er in seiner „Appellation“ mit Hohn die Vertreter der Kirche. Lavater hielt es ihm vor: „Sie, lieber Fichte, sind so sehr aufgebracht, daß man Sie des *Atheismus* beschuldigt, und Sie erlauben sich gegen andere unaufhörlich der Scheltworte *Abgötter, Götzendiener, Atheisten, Lügner, unbarmherzige Verfolger, Schöpfer eines heillosen Götzen* . . .“¹⁶⁷ Mit beißender Ironie zog F. ebenso über den kirchlichen Glaubensgehorsam her:

„Die einzige untrügliche Wahrheit, über die kein menschlicher Geist hinaus kann, die keiner weiteren Prüfung, Erläuterung oder Auseinandersetzung bedarf, ist schon längst fertig; sie liegt aufbewahrt in gewissen Glaubensbekenntnissen; das Geschäft des Selbstdenkens ist schon längst für das Menschengeschlecht abgeschlossen: – so muß man sprechen. Diese Wahrheit auswendig zu lernen, sie unverändert zu wiederholen, darauf muß man alle Geistesbeschäftigung einschränken; dann stehen die Thronen fest, die Altäre wanken nicht, und kein Heller geht an den Stolgebühren verloren.“¹⁶⁸

Die schärfsten Worte in der „Appellation“ betreffen jedoch wieder den persönlichen Gott des Heils, den „Geber der Glückseligkeit“. Das

¹⁶⁶ GA, III, 3, S. 189.

^{166a} Vgl. den Brief Lavaters an Reinhold vom 16. Febr. 1799: „Fichtes Appellation macht mich unaussprechlich leiden, um ihrer Trefflichkeiten und Gräßlichkeiten willen.“ H. Schulz, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen (Leipzig 1923) 102.

¹⁶⁷ GA, III, 3, S. 189.

¹⁶⁸ GA, I, 5, S. 419.

Heil als reines, unverdientes Geschenk, diese Auffassung war für F. nur Ausdruck der Genußsucht. „Ihr Endzweck ist immer Genuß“, wirft er der kirchlichen Partei vor, „ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuß in diesem Leben, und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich denken, auch dort Genuß – sie kennen nichts anderes als Genuß. Daß nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genuß von etwas Unbekanntem, das sie Schicksal nennen, abhängt, können sie nicht verhehlen. Dieses Schicksal personifizieren sie – *und dies ist ihr Gott!*“¹⁶⁹. Wiederum: Gott als die „Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns“! Und weil dieses göttliche Wesen nur das Produkt der menschlichen Genußsucht ist, kann es nicht mehr sein denn ein Götze.

„Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Tor; es gibt keine Glückseligkeit . . . ; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinnste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen . . . Ein solcher Gott ist ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben, und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich ‚der Fürst der Welt‘ . . .“¹⁷⁰

In seiner Aversion gegen den kirchlichen Gottesglauben vergaß F. jegliches Maß:

„Eigenwillig, wie sie selbst es sind, nach deren Bild er geformt ist, knüpft er die von ihm zu erwartende Glückseligkeit an die Erfüllung gewisser Bedingungen, schlechthin, weil er nun einmal diese Bedingungen will. Je unbegreiflicher dieser Wille, desto glaubwürdiger wird es, daß es sein Wille sei; denn dadurch wird er um so mehr ein unerforschlicher, d. i. ein eigensinniger Gott, dem seine Übermacht statt alles Rechts gilt. Erfüllung gewisser Zeremonien, Hersagen gewisser Formulare, Glauben an unverständliche Sätze, wird das Mittel, bei ihm sich einzuschmeicheln und seiner Segnungen teilhaftig zu werden.“

Und sogleich vom willkürlichen Gott zum Gott der menschlichen Willkür übergehend – F. merkt den Widerspruch in seiner Erregtheit nicht –: „Da ist nur immer die Rede von seiner Güte, und wieder von seiner Güte, und sie können nicht müde werden, dieser Güte zu gedenken, ohne auch nur einmal seiner Gerechtigkeit zu erwähnen. Da ist ihm alles einerlei; er läßt sich alles gefallen und muß sich alles gefallen lassen; und was die Menschen tun mögen, er ist mit seinem

¹⁶⁹ GA, I, 5, S. 436. Der Gegensatz dazu findet sich in der von F. charakterisierten „Tendenz“ seines „Systems“: „*in Absicht der Religionslehre ist ihr einiger Zweck der, dem Menschen alle Stützen seiner Trägheit, und alle Beschönigungsgründe seines Verderbens zu entreißen, alle Quellen seines falschen Trostes zu verstopfen; und weder seinem Verstande noch seinem Herzen irgendeinen Standpunkt übrig zu lassen, als den der reinen Pflicht und des Glaubens an die übersinnliche Welt*“ (a. a. O. 223). Das tiefere Motiv seiner Verwerfung des kirchlichen Christentums als „Eudämonismus“ ist die – Selbstbefreiung.

¹⁷⁰ A. a. O. 437.

Segen immer hindendrein.“¹⁷¹ „Ist's erlaubt so zu lügen?“, schrieb Lavater zu dieser Stelle an den Rand seines Handexemplars der „Appellation an das Publikum“, das ihm F. geschenkt hatte¹⁷². Wohl gemerkt: Fichtes Diatribe richtet sich nicht nur gegen den Glauben der damaligen Kirche:

„Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes, *welches so alt ist, als das menschliche Verderben*, und mit dem Fortgange der Zeit bloß seine äußere Gestalt verändert hat. Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sei es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der Erde; – wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist er ein Götz.“¹⁷³

Der Bruch Fichtes mit der ganzen christlichen Tradition war offensichtlich. Lavater erfaßte intuitiv die Lage: Im Atheismusstreit standen sich philosophische Kirche und christliche Kirche¹⁷⁴, Theologie der Vernunft und Theologie der Offenbarung, der abstrakte Gott der Vernunft und der persönliche Gott der Erlösung unvereinbar gegenüber. So zögerte Lavater nicht, den Finger auf die Wunde zu legen und den eigentlichen Gegensatz von Fichtes Religionslehre und christlicher Heilslehre auf seine Art, doch unmißverständlich, aufzudecken. Der Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung, der im Barthschen

¹⁷¹ GA, I, 5, S. 438.

¹⁷² Zit. n. *Medicus*, Fichtes Leben², 132. Das Exemplar wird in der Zentralbibliothek (Handschriftenabteilung) Zürich aufbewahrt unter der Signatur V/Z 603. Die Schrift Lavaters ist bis zur Unleserlichkeit zerflossen oder verblichen, so daß eine nähere Einsicht in das Büchlein nicht viel mehr ergab, als M. veröffentlicht hat. Zudem sind zahlreiche Randbemerkungen bei einer Neubindung durch den Schnitt verloren gegangen.

¹⁷³ A. a. O. 219–220. Hervorhebung von uns.

¹⁷⁴ Vgl. Das System der Sittenlehre, GA, I, 5, S. 213: „Diese Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Überzeugungen ist nur möglich, inwiefern alle von gemeinschaftlichen Prinzipien ausgehen, dergleichen es notwendig gibt; an welche ihre fernere Überzeugung angeknüpft werden muß. – Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder verbunden ist, heißt *Kirche*, ein ethisches Gemeinwesen, und das, vorüber alle einig sind, heißt Symbol. – ... (Die Symbole gewisser Kirchen scheinen statt dessen, worüber alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle streiten, und was im Grunde des Herzens kein einziger glaubt, weil es kein einziger auch nur denken kann).“ (Hervorhebung von uns). F. vertrat die Idee einer allgemeinen Kirche als „ethisches Gemeinwesen“, d. h. aufgrund der *praktischen* Vernunft, niemals der Offenbarung. „Was durch Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es gibt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter, es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre; dasjenige im Begriffe von Gott . . ., worüber sie streiten – darüber haben notwendig *alle* unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können.“ (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen, S. W. V, 348). Es ist klar: die Norm, die F. an die Kirchen und ihre Symbole legt, ist die Vernunft und nur die Vernunft, und so ist seine Kirche die reine Vernunftkirche. Vgl. auch die Ausführungen Forbergs über die allgemeine Kirche, *Medicus* III, 142.

Sinne „gegenständliche“, persönliche, war ihm Herzenssache. In einer weiteren Randbemerkung zur „Appellation an das Publikum“, zu den Ausführungen Fichtes gegen den Begriff Gottes als einer „besonderen Substanz“¹⁷⁵, notierte er: „Statt Substanz – Etwas Reelles, das sagen kann: Ich bin.“¹⁷⁶ Am philosophischen Substanzbegriff lag Lavater nichts, vielmehr am personhaften Gegenüber Gottes, am göttlichen Du, das F. unter dem Deckmantel transzendentaler Begriffskritik getilgt hatte. In einem gleichzeitigen Brief an Karl Leonhard Reinhold schrieb es sich Lavater von der Seele: „Ein Gott, der nicht sagen kann: Ich bin; ein Gott ohne Persönlichkeit, ohne Existenz, der nichts schafft und nichts gibt – ist, so wahr ein Gott lebt, der ein Geist ist, ein Licht ohne Finsternis und die allerlebendigste Liebe – kein Gott. In der allerheiligsten Sache mit leeren Zauberworten sein Spiel treiben – ist das allerunheiligste Spiel.“ Ohne Übergang, weil es für ihn das Selbstverständlichste war, daß „Gott, der die allerlebendigste Liebe ist“, sich als solcher in seinem fleischgewordenen Worte erwiesen hat, fährt Lavater fort: „Jeden Moment, lieber Reinhold, wird mir mein Christus unentbehrlicher. Er, wie er ist, ist mir das wahre Postulat der Vernunft, des Gewissens, des Herzens; der Schlußstein des Universums, (das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\omicron\nu\varsigma$) das A und O, . . . der Eine, der Allen Alles gibt, was sie bedürfen, um das zu sein, was sie sein sollen . . . Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt.“¹⁷⁷ Eben kraft dieser auf eigener Gottes- und Christuserfahrung beruhenden Überzeugung konnte Lavater denn auch F. das Ungeheuerliche seiner Vernunfttheologie auf bedrängende Weise vor Augen führen:

„. . . wer an Christus glaubt, das ist, wer Sein Wort als das Wort der höchsten Wahrheit und Weisheit gelten läßt, muß also jeden, der ihm Jesu geradezu widerspricht – wenn er konsequent sein will – für minder weise, minder wahrhaft erklären als Jesum, und jeder, der ihm Jesu diametral widerspricht, muß ihm folgendes zu sagen scheinen: ‚Ich, N. N., Kant, Fichte, Niethammer, oder wie ich immer heißen mag, halte mich für weiser und wahrhafter, als Jesum – den unzählige Menschen für den Weisesten und Wahrhaftesten hielten, und noch halten; Er hat geirrt und irre geführt, – Ich aber irre nicht, und führe nicht irre‘ – ja, er ist verbunden zu sagen: – ‚Nicht Jesum nach – Menschen – Mir nach. Ich bin der gute Hirt – alle die vor mir kommen sind, sind Diebe und Mörder – Jesus ist ein Götzendiener, Atheist, Götzenschaffer – denn, wenn eine Silbe Seiner Geschichte wahr ist, so lehrte Er ganz ausdrücklich, so stark und ausdrücklich immer nur etwas gelehrt werden kann – einen vergeltenden, mithin *belohnenden* Gott – Er fügte Seinen Tugendlehren ermunternde *Verheißungen* bei – Er versprach *Genuß* – und wir verabscheuen jeden Genuß – wir – kritischen Philosophen – wir verabscheuen also auch jeden, der diese abscheuliche Lehre vorträgt oder begünstigt – Jesus, wenn Er je ein Wort von Belohnung oder Genuß sprach zur Ermunterung im

¹⁷⁵ GA, I, 5, S. 434.

¹⁷⁶ Zit. n. Medicus, Fichtes Leben², 132.

¹⁷⁷ H. Schulz, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, 103.

Leiden, oder zur Befestigung in der Pflichttreue, ist ein Verführer – *wir* sind das *wahrhaftige Licht* – nur *Toren* können Jesu, nur *Weise* können *uns* nachwandeln. . . . Lieber Fichte, können Sie es übel nehmen, hart finden, oder für gehässige Konsequenzmacherei erklären, wenn man Ihnen solche Äußerungen in den Mund legen würde? Sie sind zu verständig, zu ehrlich, zu sehr Mann, zu sehr Held für Ihre Überzeugung, als daß Sie sagen würden: „Das eben angeführte liegt nicht in meinen Behauptungen.“¹⁷⁸

Dieser „diametrale Widerspruch“ ist zu bedenken, um die Tragweite des „Atheismusstreites“ ermessen zu können.

6. Die Keime moderner Gottesauffassung

Fichte wußte instinktiv, daß er die Zukunft für sich hatte. „Unterliege' ich in diesem Kampfe“, prophezeit er in seiner „Appellation“, „so bin ich zu früh gekommen, und es ist der Wille Gottes, daß ich unterliegen sollte; Er hat der Diener mehrere, und er wird, wenn seine Zeit kommt, die Sache, die seine eigene Sache ist, ohne allen Zweifel siegen lassen.“¹⁷⁹ Von seinem Standpunkt aus gesehen hatte Fichte sicherlich recht: noch heute ist Geist von seinem Geiste in moderner Gottesauffassung am Werk. An drei Merkmalen sei es kurz aufgewiesen: an der Verschmelzung von Religion und menschlichem Tun, an der Auflösung der Offenbarung in das Selbstverständnis des Menschen und an der Gleichsetzung göttlicher Gegenwart mit zwischenmenschlicher Beziehung, alle drei als Tendenzen aufgefaßt.

Schon in den Ausführungen Forbergs ließ sich die Einebnung der Religion in die „Moral“ feststellen: „Die Religion ist . . . nichts anderes, als Glaube an das Gelingen der guten Sache.“¹⁸⁰ Auf der Verwirklichung des praktischen Vernunftgesetzes ruht das ganze Gewicht: „Glaube, daß das Reich Gottes, das Reich der Wahrheit und des Rechts, kommen wird auf die Erde und trachte du nur darnach, daß es komme.“¹⁸¹ So ist der Blick des Menschen ganz nach vorne gerichtet, nach seiner Zukunft, nicht auf Gott. Auf die „verfängliche Frage“: „Ist die Religion Verehrung der Gottheit?“ gibt Forberg zur Antwort: „Gegen ein Wesen, dessen Existenz erweislich ungewiß ist, und in Ewigkeit bleiben muß, gibt es überall nichts zu tun. Wer das Mindeste bloß und allein um Gottes willen tut, ist abergläubisch. Es gibt keine Pflicht gegen Gott, außer man müßte mit Worten spielen wol-

¹⁷⁸ GA, III, 3, S. 191–192.

¹⁷⁹ Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 418. Vgl. a. a. O. 448: „Wenn nicht nach einem Jahrzehend die größere Menge der guten Köpfe und Herzen auf meiner Seite sein werden, wenn dann nicht selbst viele, die jetzt gegen mich eifern, ganz meiner Meinung, und die anderen wenigstens gemäßiger sein werden; – dann will ich kein Wort weiter sagen; sie mögen dann gegen mich verfahren, wie sie können.“

¹⁸⁰ Medicus, III, 147.

¹⁸¹ A. a. O. 144–145.

len.“¹⁸² In gewissem Sinne nimmt Forberg das „Prinzip Hoffnung“ Ernst Blochs vorweg: Glauben ist eigentlich hoffen, hoffen auf einen endgültigen Sieg des menschlichen Einsatzes für eine bessere Welt. In einem Atemzug fordert Forberg: „*Glaube* an die Tugend, daß sie am Ende siegen wird! *Hoffe*, daß das Recht über das Unrecht, die gute Sache über die böse, am Ende sicher noch die Oberhand behalten wird!“¹⁸³ Die Sprache ist von der Blochs verschieden – Forberg lag offensichtlich daran, sich „in einer bekannten geheiligten Sprache auszudrücken“¹⁸⁴ –, der Grundzug des Hoffens aber ist derselbe. Ja, es fehlt bei Forberg auch nicht das Ungewißheitsmoment, das den Bloch'schen Hoffningsbegriff kennzeichnet. „Wird jemals ein Reich Gottes, als ein Reich der Wahrheit und des Rechts auf Erden erscheinen? Antwort: es ist ungewiß, und, wenn man auf die bisherige Erfahrung bauen darf, die jedoch im Vergleich mit der unendlichen Zukunft eigentlich wie nichts zu rechnen sein möchte, sogar unwahrscheinlich.“¹⁸⁵ Soweit die Meinung Forbergs. Diejenige Blochs lautet: „Hoffnung hat eo ipso das Prekäre der Vereitelung in sich: sie ist keine Zuversicht. Dafür steht sie zu dicht an der Unentschiedenheit des Geschichts- und Weltprozesses, als eines zwar noch nirgends vereitelten, doch ebenso noch nirgends gewonnenen.“¹⁸⁶ Die im „Atheismusstreit“ laut gewordene Gottesfrage ist moderner als man vermuten könnte. Jedoch noch in anderer Hinsicht greift Forberg unter dem Patronat Fichtes seiner Zeit vor: der christlich-theistische Gott ist – wie bereits festgestellt – für die neue Religion der Weltverbesserung, in heutiges Reden übersetzt, überflüssiger „metaphysischer Überbau“. Wie frappierend ist nun der Vergleich der betreffenden Aussagen Forbergs und Blochs: „Die spekulativen Begriffe von Gott als dem allerrealsten, unendlichen, absolut notwendigen Wesen sind der Religion fremd, wenigstens gleichgültig.“ – „Und ebensowenig steht reale, allerbeste Entschiedenheit (sc. für Weltveränderung) irgendwo oder irgendwo in einem hypostasierten Jenseits; gar als wäre dessen *Ens perfectissimum* ein überseiend thronendes *Ens realissimum*. Solch vollendete ‚Tatsache‘ höherer Ordnung, wie nicht nur die theistischen Religionen, sondern auch metaphysische Idealismen sie ansetzen, stellt vielmehr pure Hypostase dar.“¹⁸⁷ Nun ist allerdings die Glaubensauf-

¹⁸² A. a. O. 149.

¹⁸³ A. a. O. 144. Vgl. auch die früher zitierte Stelle: „... unablässig zu arbeiten an Verbreitung des Guten und Wahren in unserer Sphäre und ... an Reformation der Welt nach Idealen, *in der Hoffnung*, daß der Zufall (oder die Gottheit als eine uns übrigens unbekannt Macht) alle Schwierigkeiten aus dem Weg räumen werde...“ A. a. O. 146. Hervorhebungen von uns.

¹⁸⁴ Medicus III, 137.

¹⁸⁵ A. a. O. 149.

¹⁸⁶ Kann Hoffnung enttäuscht werden? Eröffnungsvorlesung (Tübingen 1961) in: *E. Bloch*, Gesamtausgabe Bd. 9 (Frankfurt 1965) 387.

¹⁸⁷ Medicus III, 137, bzw. Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 1624–1625.

fassung Forbergs nicht mit der Fichtes gleichzusetzen, noch weniger das Hoffungsprinzip Blochs, der allein eine „prozessuale Materie“ als Urgrund allen Werdens anerkennt. Dennoch besteht eine Analogie, insofern Forbergs Religionsphilosophie der Fichtes „nicht entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht“¹⁸⁸. Sie erreicht aber Fichtes Anschauung bloß nicht hinsichtlich der Gewißheit über das Göttliche (als das die Vollendung der Menschheit und Welt tragende Wirken). „Wir haben das so zu verstehen“, schreibt Heinrich Rickert zur besagten Erklärung Fichtes, „daß Fichte mit Forberg im wesentlichen übereinstimmt in bezug auf den Inhalt oder Gegenstand des Glaubens, daß ihm dagegen das Forbergsche Prinzip der Gewißheit durchaus nicht genügt. Darauf allein kann sich das so vielfach mißverstandene ‚Nichterreichen‘ beziehen.“¹⁸⁹ Was also das Verhältnis von Religion und „Moral“ angeht, so widerspiegelt zweifellos Forbergs Artikel das Denken Fichtes. Es ist eine der „vielen Rücksichten“, worin der Aufsatz Forbergs „mit seiner eigenen (sc. Fichtes) Überzeugung übereinkommt, er auf ihn sich berufen, und dem Verfasser desselben überlassen kann, auch mit in seinem Namen zu reden“¹⁹⁰. Wäre dem nicht so, so hätte F. wohl kaum in seiner „Appellation an das Publikum“ mit der ihm eigenen Schärfe den Satz aufgestellt: „Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben.“¹⁹¹ Zur Moralität gehört das Tun, das immer ein Handeln auf die Welt ist im Sinne von Naturunterwerfung, von Freiheitsverwirklichung. Religion hingegen hat den Glauben zum Inhalt, doch so, daß er mit der Moralität „absolut eins“ ist. Worauf beruht aber diese Einheit? Darauf, daß der Glaube sich gänzlich auf die „Folgen“ des vernunftgemäßen Handelns auf die Welt bezieht. Unsere Erläuterung des Fichteschen Gottesgedankens zeigte es: Glaube ist die Überzeugung, die Gewißheit von der absoluten Wirkkraft, Wirkmacht eben jenes „Übersinnlichen“, das mich mittels des „Du sollst“ des Vernunftgesetzes in mir zum Tun bewegt. Infolgedessen ist auch der Glaube gänzlich in die Perspektive der Realisierung des Vernunftzweckes eingefügt. Die „Folgen“ machen das Zukünftige aus. Auf das zu Erreichende ist der Glaube prinzipiell ausgerichtet. In den als Apologie gedachten „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“ präzisiert F. mit großer Klarheit das Verhältnis von Glauben und Moralität. Im moralischen Akt „ergreife“ ich den Sollensanspruch des Vernunftgesetzes. Dadurch ersteht die „pflichtmäßige Bestimmung meines Willens“. Schon hier setzt nach F.

¹⁸⁸ S. W. V, 178. S. o. S. 2.

¹⁸⁹ Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, KantSt IV (Würzburg 1900) 142.

¹⁹⁰ S. W. V, 177.

¹⁹¹ S. W. V, 207–208.

der Glaube ein: „Daß dieses Bestimmtwerden des Willens durch die Stimme des Gewissens . . . untrüglich sei, wird *geglaubt*: – . . . nicht aus Raisonement oder irgendwelchen allgemeinen Begriffen, sondern ursprünglich und unmittelbar. Es tritt schon hier Religion ein, oder eigentlicher, hier ist das erste Verbindungsglied zwischen reiner Moral und Religion.“¹⁹² Das erste Moment des Glaubens besteht sonach in der inneren Gewißheit, daß der mir zu eigen gemachte konkrete Vernunftimperativ wahr ist, das heißt der vom praktischen Vernunftgesetz angezielten Freiheitsverwirklichung entspricht. F. fährt fort:

„Nun erfolgt jedoch ferner aus jener Willensbestimmung eine Handlung: aus dieser entspringen andere, mir selbst unübersehbare Folgen in der Welt der vernünftigen Wesen (denn auf diese allein sehe ich, und die Sinnenwelt ist mir überall nur Mittel). Diese Folgen kann ich nicht berechnen; sie stehen schlechthin nicht mehr in meiner Gewalt: dennoch glaube ich, daß sie gut sind und dem Vernunftzweck gemäß, glaube es mit derselben *ursprünglichen* Gewißheit, die mich zum ersten Handeln veranlaßte, könnte sogar gar nicht handeln, wenn mich nicht auch dieser Glaube überall begleitete. Dies ist nun Religion. Ich glaube, wenn ich es mir auch nicht so deutlich und nicht in dieser begriffsmäßigen Formel denke, an ein Prinzip, zufolge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt.“¹⁹³

Der Glaube hebt dort an, wo der einzelne Willensakt seine Grenze findet. Zugleich aber – und das ist entscheidend – füllt der Glaube auf, was eigentlich zum Willensakt gehört, ihm aber abgeht, nämlich die Aussicht auf die Realisierung des Vernunftzweckes, der Freiheit. Genau jene Sphäre nimmt der Glaube ein, die zur Vollständigkeit des Tuns vonnöten ist, wenn es nicht zur Sinnlosigkeit entarten soll. Was wäre das willentliche Tun des Menschen ohne Gewißheit des Erfolges! Der Fichtesche Glaube ist somit wesentlich komplementär zum Tun, er steht ganz in Funktion der praktischen Vernunft, der Verwirklichung des von ihr vor-gegebenen Zieles. Ebendarum ist er auch ein Hoffen, doch ein absolutes Hoffen, jenseits aller Unsicherheit. Was Forberg nur halb bejaht, setzt F. schlechthin. Das „Prinzip des reinen Moralismus“¹⁹⁴ ist folglich von F. nicht weniger streng durchgeführt und daher der Glaube, die Religion, nicht weniger in das menschliche Tun resorbiert¹⁹⁵.

¹⁹² S. W. V, 364.

¹⁹³ A. a. O. 365.

¹⁹⁴ Der Ausdruck ist von Fichte: Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 450.

¹⁹⁵ F. protestierte allerdings gegen den Vorwurf einer *gänzlichen* Auflösung der Religion in Moral, trotz seiner vorausgegangenen Erklärung, Moralität und Religion seien „absolut eins“: „Es ist . . . ein ungerechter, aus der Luft gegriffener (!) Vorwurf, wenn man unserer Theorie vorgerückt hat, daß sie die Religion *ganz* aufhebe und nur ihren Namen stehen lasse, während bloß Sittlichkeit übrig bleibe, mithin wenigstens heuchle, bemäntle, hinter dem Berge halte.“ S. W. V, 364. Hervorhebung von uns.

Wie sehr die Religion in Wahrheit, das heißt in ihrem Vollzuge in das Handeln des Menschen einbezogen wird, erweist eigentlich schon ein Blick auf den Gottesgedanken Fichtes. In den soeben angeführten Stellen aus den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“ redet F. von einem „Prinzip, zufolge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt“. Dieses „Prinzip“ ist nichts anderes als eine weitere Umschreibung der „moralischen Weltordnung“. Es ist das Göttliche. Über das göttliche Prinzip macht F. nun noch die folgende Bemerkung im selben Zusammenhang (Moralität – Religion): „Aber dieses Prinzip ist schlechthin unbegreiflich der Art und Weise seines Wirkens nach: doch wird es seinem Vorhandensein nach (auch hier fehlen Sprach- und Begriffsbestimmungen) absolut gesetzt, mit derselben Ursprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewissens geglaubt wird.“¹⁹⁶ Daß das Göttliche seinem Wirken nach dem menschlichen Begreifen entschwindet, stellt den religiösen Akt, als *gelebte* Beziehung zu Gott verstanden, nicht in Frage. Anders das „Vorhandensein“ des Göttlichen. F. wählt wohl diesen Ausdruck, weil er in der Folge die bereits angeführte Aussage macht: „Der Begriff Gottes läßt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern nur durch Prädikate des Handelns bestimmen.“¹⁹⁷ „Existentialsätze“ sind nach F. alle Urteilsversuche, „das Sein Gottes zu bestimmen, zu charakterisieren, die spezifische Art seines Daseins anzugehen.“¹⁹⁸ Gott ist nicht „da“, er ist bloß als reines Handeln „vorhanden“. Doch schon dieses „vorhanden“ besagt zu viel an „Dasein“: es versagen die gängigen Worte wie Begriffe. Deshalb hebt F. auch in seiner „Gerichtlichen Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus“ hervor: „Rein philosophisch müßte man von Gott so reden: Er ist (die logische Kopula) kein Sein, sondern ein *reines* Handeln.“¹⁹⁹ Der Gebrauch des „ist“ im Reden über Gott ist nur Ausdruck einer logischen Beziehung. Es gibt über Gott keine Ist-Aussagen. *Reines* Handeln *ist* nie; es geschieht vielmehr, es ist reines Sichereignen: „Gott ist zu denken als eine *Ordnung von Begebenheiten* . . .“²⁰⁰ Gott *ist* nicht, weil er subjektloses reines akhaftes Geschehen ist und umgekehrt. Infolgedessen kann Gott, das heißt die „moralische Weltordnung“, sich unmöglich dem Menschen als Du, als Adressat erweisen²⁰¹. Als „Prinzip“ der „Folgen“, der absolut gewis-

¹⁹⁶ S. W. V, 365.

¹⁹⁷ S. W. V, 371.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ S. W. V, 261.

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Über den Zusammenhang von „personaler Begegnung“ mit Gott und der „Existenz“ Gottes (ausgedrückt in „Ist-Sätzen“) vgl. die ausgezeichneten Bemerkun-

sen Verwirklichung des sittlichen Vernunftzweckes, verweist das Göttliche den Menschen radikal auf sein Tun und dessen Horizont. Der Vollzug der Religion als Beziehung zu Gott ist nur noch insofern möglich, als der Mensch sich vom Impuls des göttlichen Geschehens erfassen läßt und eben dadurch – tätig wird. Der neue Gottesgedanke begründet eine völlig neue Religion, die Religion der tätigen Weltveränderung.

Nichts widerspiegelt diese Wandlung so klar wie Fichtes Einschätzung des Gebetes. Unter dem Titel „Über die Religiosität des wahren moralischen Menschen“ finden sich in den Vorlesungen Fichtes „Über Logik und Metaphysik“ folgende bemerkenswerte Äußerungen:

„Er denkt an sich selbst nicht eher, bis er in sich zurück getrieben wird, weil er etwas nicht durchsetzen kann; außerdem vergißt er sich selbst im Zwecke. Nur in wie ferne wir das, was wir sollen, nicht können, richtet sich die Pflicht an uns; sonst gibt es eigentlich keine Pflichten gegen uns. Ich denke e.(xempli) g.(ratia) an meinen Leib nicht eher, bis ich krank bin; dann will ich meinen Leib wieder gesund machen, um zu wirken. So wie es dem moralischen (sc. Menschen) mit sich selbst geht, so auch mit Gott; der ist selbst sein Inneres, er wird dazu (sc. zu Gott, der sein Inneres ist) nur dadurch getrieben, wenn er nicht kann, was er will. Dann sagt er zu sich: was ich nicht kann, kann Gott. Man kann nicht zweierlei zugleich treiben. Wer seine Gedanken auf den Zweck richtet, der kann und soll sie nicht zu-

gen *H. Gollwitzers* in seiner Studie: *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, 113–187. Desgleichen *K. Rahner*, *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg 1976) 79 ff. (Gott als Person). – Im Gegensatz zur obigen Interpretation sieht *H. M. Baumgartner* in seiner Studie „Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie“ (Phil. Jahrbuch 73, 2. Halbbd. [1966] 314) gerade in der Beziehung des göttlichen „tätigen Ordners“ auf das „Du sollst“ den Grund zur Annahme einer höheren Personalität Gottes. Er verweist hierzu auf die Aussage F.s in der „Gerichtlichen Verantwortung“, daß Gott „der Materie nach ... Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit“ sei (S. W. V, 266). Die Geistigkeit Gottes steht bei F. gewiß nicht in Frage, doch ist damit für das, was die christliche Theologie unter Personalität Gottes versteht, nichts bewiesen, weil mit dem Begriff des reinen Geistes nicht notwendig der der Person mit gesetzt ist. Andererseits steht hinter der Feststellung, daß F. den „persönlichen“ Gott der Offenbarung leugnet, nicht unbedingt eine „Hypertrophie des Substanzdenkens“, wie Baumgartner meint (a. a. O. 316). Das primär Gründende des Gedankens vom Personsein Gottes ist die spezifische jüdisch-christliche Gotteserfahrung selbst, der Substanzbegriff hingegen bildet nur deren Ausdrucksvehikel (vgl. Anm. 35). Die betr. Gotteserfahrung hat aber zu ihrem wesentlichen Gehalt ein „dialogisches“ Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, das zudem in der ebenfalls aller philosophischen Reflexion vorausgehenden Grunderfahrung der Schöpfungswahrheit gänzlich eingebettet ist. F. jedoch verwirft nicht allein den Schöpfungsgedanken, er faßt zudem die Beziehung vom Göttlichen zum menschlichen Subjekt derart, daß sie für eine eigentliche „Dialogik“ keinerlei Ansatz mehr bietet. Wie weit das beim „späteren“ Fichte noch zutrifft, sei dahingestellt. Jedenfalls kann u. E. nur im Lichte der Schöpfungswahrheit ein personhaftes Gegenüber Gottes, seine „Gegenständlichkeit“, sein Da-sein aufleuchten. Indem F. sie ausschließt, spricht er (in der Jenaer Zeit) Gott nicht bloß ein kategoriales Dasein ab, eine „Gegenständlichkeit“ unter Gegenständen, sondern „Gegenständlichkeit“, Dasein überhaupt. Hand in Hand damit geht die Auflösung des Offenbarungsbegriffs bei F., die in der Folge noch aufgezeigt wird. Die Selbstmitteilung Gottes nämlich ist als Finalursache aller geschöpflichen Seinsverhältnisse auch der „Grund“ einer jeden dialogischen Beziehung des Geschöpfes zu Gott.

gleich auf Gott richten. Wer zu arbeiten hat, der kann nicht beten, nur, wenn wir nicht mehr arbeiten können, sollen wir beten. Die Religion ist Trost, Stärkung und Beruhigungsmittel, aber sie ist kein Tagewerk. Wer keines solchen Stärkungsmittel bedarf, der ist desto besser dran... Die einzige wahre Religion ist, seine Pflicht von ganzem Herzen tun.“²⁰²

In der neuen Religion ist das dialogische Verhältnis Gottes mit dem Menschen aufgegeben. Das Gebet ist ganz an den Rand gedrängt. Was einst Anbetung der göttlichen Majestät war, dient fortan höchstens noch als Mittel zur ethischen Selbstfindung: „Andachtsübungen und Zeremonien sollen hier nicht verworfen werden, wenn sie nur als Mittel betrachtet werden, die moralische Besserung zu befördern. Nur wenn sie an sich der Gottheit gefallen sollen, darum, weil es geschieht, sind sie schlechthin zu verwerfen, und das ist notwendig Götzendienst.“²⁰³

Die Einebnung der Religion in Moral hat die Reduktion der Offenbarung zum Existenzverständnis zur Kehrseite. Beide sind untrennbar miteinander verbunden. Sichtbar wird die Aufhebung der Offenbarung durch den „praktischen Glauben“ wiederum zunächst in den Äußerungen Forbergs. „Wieviel gibt es Glaubensartikel der Religion?“ heißt eine weitere „verfängliche Frage“. „Antwort: Zwei; – Glaube an die Unsterblichkeit der Tugend, und Glaube an ein Reich Gottes auf Erden.“²⁰⁴ Diese zwei Glaubensartikel haben nur noch den Menschen und sein Werk zum Gegenstand. Sie sollen das Kirchliche Glaubensbekenntnis, das noch immer als inbegriffshafte Formel für den Offenbarungsinhalt galt, ersetzen. Es ist die irdische Kraft des Menschen, die Forberg mit dem Namen Tugend meint, die Macht, den praktischen Vernunftzweck zu fördern. Sie ist „unsterblich“ in dem Sinne, daß sie stets auf Erden am Werke sein wird: „Der Glaube an die Unsterblichkeit der Tugend ist der Glaube, daß es immer auf Erden Tugend gab und gibt...“²⁰⁵ Und so ist auch das „Reich Gottes auf Erden“ nur der Ausdruck in „bekannterer geheiligter Sprache“ für das „Höchste Gut“, die Verwirklichung der inneren und äußeren Freiheit des Menschengeschlechtes. Von der Glaubens-

²⁰² GA, IV, 1, S. 436.

²⁰³ A. a. O. 424. Bezeichnend sind ebenso die Bemerkungen F.s über die Besinnung in seiner „Ascetik als Anhang zur Moral“ (In Vorträgen zu Jena gehalten; als Anhang zur gedruckten Sittenlehre): „Soviel Zeit, um mit sich selbst zu beratschlagen, über seinen moralischen Zustand nachzudenken und über die Verbesserung desselben Vorsätze zu fassen und Pläne zu entwerfen, soll schlechthin jeder haben. Keine Geschäftigkeit spricht davon los. So viel zu tun haben, daß er geistig nicht leben könne, soll niemand; denn nur dadurch wird er gut und recht verrichten, was er zu verrichten hat. (Bezeichnet man dies mit *Gebet*, mit heiliger Meditation, so ist dies ein sehr vortrefflicher und heiliger Gedanke.)“ S. W. XI, 138.

²⁰⁴ Medicus III, 148.

²⁰⁵ Ebd.

schau als solcher bleibt nur der Mensch und seine Entfaltung übrig, die Grundauffassung seiner Existenz.

Dieselbe Tendenz herrscht nun auch bei F. vor, nur ist sie nicht so unverblümt und undifferenziert ausgedrückt. Sie zeigt sich in der neuen Deutung des Offenbarungsbegriffs, die Fichte in seinem ersten Artikel zur Gottesfrage knapp, jedoch deutlich umreißt, und zwar im Anschluß an die berühmte Sentenz: „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht.“ Die Gründe hierfür wurden schon erläutert: die Welt, mithin auch meine Situation in ihr, ist der „Widerschein“ der „eigenen inneren Tätigkeit“, die eins ist mit der in mir wirkenden „moralischen Weltordnung“^{205a}. Dasselbe reine, unendliche Handeln der „moralischen Weltordnung“ ist in mir, doch „innerhalb unbegreiflicher Schranken“; als solches beschränktes Handeln bildet es meinen Daseinsgrund. Was ich als Welt erblicke, ist nichts anderes als die aus mir hinaus und vor mir geschauten Verhältnisse meines Daseinsgrundes, die „versinnlichte Ansicht“ desselben. Die Objekte sind gleichsam die Projektion meiner inneren Schranken. Insofern nun der Antrieb des kategorischen Imperativs zum Handeln auf die Welt gleichfalls aus der in meinem Ichgrunde wirkenden „moralischen Weltordnung“ hervorgeht, in genauer Entsprechung zu meinem inneren eingeschränkten unendlichen Handeln, somit auch zur geschauten Welt, erscheint mir die Welt, tiefer gesehen, als „moralische Ordnung der Dinge“. Als solche ist sie gewissermaßen der vor mir liegende Spiegel meiner Pflicht: „Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige die dich angeht, und die es für dich gibt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck

^{205a} Zur Identifikation von innerer absoluter Ich-tätigkeit und göttlichem Leben vgl. die „Wissenschaftslehre nova methodo“ (Kollegsnachschrift) GA, IV, 2, S. 61–62: Im „beschränkten Ich“ (Einzel-Ich) teilen sich „ideale und reale Tätigkeit“, d. h. die „zusehende“ und „hervorbringende“ Grundtätigkeit des vorbewußten Ich (S. 44–45). Dadurch entsteht der „Trieb“ als ursprüngliches Bewußtsein, aus welchem sich alles weitere Bewußtsein entfaltet. Von diesem ersten Aufleuchten des Bewußtseins aus gibt F. einen Hinweis auf seinen göttlichen Grund: „Da wir nun an der (sc. untersten) Grenze alles Bewußtseins stehen, so müssen wir etwas *Unbegreifliches* . . . daneben stellen, um dadurch zu dem *bestimmten* (sc. beschränkten Ich) überzugehen. Wir müssen uns ein *Ich* denken, das nicht begrenzt sei – ein *Ich*, das ein bloßes Selbstaffizieren ist, bei dem keine *ideale* und *reale* Tätigkeit – abgesondert – stattfindet, sondern in welchem beide zusammenfallen . . . Von diesem gehen wir zum *beschränkten Ich* über . . . *Ideale* und *reale* Tätigkeit teilen sich, sobald *Beschränktheit* eintritt, und werden beide möglich; denn wenn ein Trieb da ist, so entsteht Anschaubarkeit der praktischen (sc. realen) Tätigkeit und somit Bewußtsein – und dies ist die Grenze alles unseres Bewußtseins. Bei den *Unbegreiflichen* . . . ist keine Trennung der praktischen und idealen Tätigkeit – beides ist in ihm unzertrennlich und zugleich – also ist in ihm keine Beschränktheit oder Trieb – es ist Gott.“ Der Identitätspunkt ist genau der Übergang vom göttlichen Leben, vom reinen, absoluten Ich, zum Einzel-Ich durch Selbstaffektion, Selbstbestimmung. An diesem Punkte fallen menschlicher Ichgrund und göttliches Leben, urgründige Tätigkeit des menschlichen Ich und göttliche Tätigkeit zusammen.

dessen, *was* du sollst, da du ja sollst.“²⁰⁶ Zu meinem Glauben an die „moralische Weltordnung“ gehört also auch notwendig der Glaube, daß sie mir meine Pflicht in der „moralischen Ordnung der Dinge“ vor Augen führt. Eben darin besteht für F. die „Offenbarung“; denn so beschließt er diese seine Ausführungen: „So, als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart.“²⁰⁷ Die Offenbarung geht in der göttlichen Mitteilung der Pflicht auf. Sie ist nicht mehr Selbst-mitteilung Gottes.

Wie könnte sie es auch sein aufgrund des neuen Gottesgedankens? „*Nach mir*“, schreibt F. in der „Appellation an das Publikum“, „ist die *Beziehung* der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen, das unmittelbar Gegebene“²⁰⁸. Hierin stimmt er noch mit der christlichen Tradition überein, abgesehen von der Beschränkung auf die Sittlichkeit und der Ausdrucksweise. Alle Offenbarung bettet sich ja ein in die Beziehung zwischen Gott und seiner Kreatur. Doch wie faßt F. diese Beziehung auf? Ist sie derart, daß etwas vom Wesen des *sich* mitteilenden Gottes in ihr unbegreiflich und doch überwältigend aufleuchtet? „Ein besonderes Sein dieser Gottheit“, fügt F. seiner obigen Aussage bei, „wird gedacht *lediglich* zufolge unseres Vorstellens, und in diesem Sein liegt schlechthin nichts anderes, als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen, nur daß sie darin in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt sind“²⁰⁹. Das heißt also: nicht allein der aufgrund geistiger Reflexion auf die erfahrenen Beziehungen gewonnene Begriff ist nur *Vorstellung* des Göttlichen (und nicht etwa dessen unmittelbare Schau) – auch das vertritt die christliche Theologie –, sondern ebenso ist auch sein *Gehalt* bloßes Produkt der Vorstellung. F. sagt zwar, daß in diesem gedachten besonderen Sein „schlechthin nichts anderes (liegt) als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen“²¹⁰. Das ist aber, wie er selber darlegt, so zu verstehen, daß der ganze Wahrheitsgehalt der Gottesvorstellungen sich streng auf die Beziehungen als solche beschränkt, alles übrige aber der rein menschlichen Vorstellungskraft zuzuschreiben ist und eben deshalb auch keinerlei Gültigkeit hinsichtlich Gott besitzt. Über die Beziehungen hinaus ist nichts von Gott aussagbar. Die Beziehungen zwischen Gott und Mensch, die die Gotteserfahrungen ausmachen, tragen gewissermaßen nicht die Keime zu einer Gottesvorstellung in sich, die eine dem Sein Gottes

²⁰⁶ GA, I, 5, S. 353.

²⁰⁷ GA, I, 5, S. 353–354.

²⁰⁸ GA, I, 5, S. 432.

²⁰⁹ Ebd. Hervorhebung von uns.

²¹⁰ Ebd.

analoge Wahrheit enthielte. Auch nach christlicher Lehre ist jeder Gottesbegriff auf der Ebene des Begriffenen endlich und anthropomorph, dennoch ist das in seiner Intentionalität Wahrgenommene nicht ohne Wahrheit. Anders F.: nur das aus dem inneren Pflichtantrieb der praktischen Vernunft erstehende unmittelbare Bewußtsein, das in ihm spontan und notwendig Gedachte, kann einen gültigen Ausdruck von Gott bilden; alles weiter daraus durch Reflexion Entwickelte hingegen nicht. Um möglichst klar zu sein, zieht F. einen Vergleich zwischen den Aussagen über unsere Seele und Gott. Dem Begriff der Seele liegt ein „unmittelbares“ sowie ein „vermitteltes Denken“ zugrunde. Das erstere umschreibt F. mit folgenden Worten:

„Mein Fühlen, Begehren, Denken, Wollen usw. erkenne ich unmittelbar, indem ich jene Akte vollziehe. Durch keinen Akt von Vermittlung, sondern nur dadurch, daß ich in ihnen bin, sie setze, kommen sie mir zum Bewußtsein: sie sind das Unmittelbare κατ' ἐξοχήν. Solange ich in diesem Bewußtsein stehen bleibe, ganz praktisch bin, d. i. ganz Leben und Tat bin, weiß ich nur *mein* Fühlen, Begehren, Wollen u. dgl., in ihrem sich ablösenden Wechsel, aber ich weiß nicht *mich* ausdrücklich als die Einheit und als das Prinzip dieser verschiedenen Bestimmungen.“²¹¹

Eben diese letztgenannte „Einheit“ der Akterfahrungen, oder wie F. sich auch ausdrückt, das „Subjekt“ dieser „Prädikate“, wird gewissermaßen durch ein zweites, somit „vermitteltes Denken“ konstituiert: „Erst wenn ich über die *Wirklichkeit* dieser unterschiedenen Akte mich erheben, und, mit Abstraktion von ihrer Verschiedenheit, sie überhaupt nur als gemeinsame in mir zusammenfasse, entsteht das Bewußtsein der Einheit, als des Prinzips jener mannigfaltigen Bestimmungen überhaupt: und dies Produkt unseres abstrahierenden und zusammenfassenden Denkens ist es, was wir *unsere Seele, Geist* und dgl. nennen.“²¹² Denselben Sachverhalt finden wir nun in unserem „Denken“ Gottes vor. Das erste unmittelbare „Denken“ birgt nur das notwendig mit dem Pflichtbewußtsein Gesetzte in sich: ein absolutes „Schaffen, Erhalten, Regieren“, das meine sittliche Willensbestimmung trägt und erfüllt. Die „Einheit“ aber, das „Subjekt“ dieser „Prädikate“: der „Schöpfer, Erhalter, Regent“, ist das Resultat des „vermittelten Denkens“, genauso wie beim Begriff der Seele. Was jedoch auf solche „vermittelte“ Weise gedacht wird, hat nach F. bloß „logische“, keinerlei „reelle Bedeutung“: „Man vergesse nicht, beide Begriffe (sc. Seele und Gott) sind nur durch Denken, und zwar durch ein an sich nicht notwendiges, nicht konkretes, sondern abstraktes Denken entstanden: sie beziehen sich deswegen auch nicht auf die Wahrnehmung, sie sind daher nur *logisches Subjekt*, keineswegs *reel-*

²¹¹ A. a. O. 367–368.

²¹² Ebd.

les, in der Wahrnehmung zu belegendes, oder Substanz.“²¹³ Aufgrund dieser Analyse der Begriffe „Seele“ und „Gott“ zieht nun F. den Schluß, daß ihr Wahrheitsgehalt nur in dem besteht, was durch die unmittelbare Wahrnehmung aufgezeigt wird. „Deine Seele“, folgert er, „ist nichts, als dein Denken, Begehren, Fühlen selbst. Gott ist nichts, als das notwendig anzunehmende Schaffen, Erhalten, Regieren selbst.“²¹⁴ Jede Auffassung, die über das unmittelbare „Denken“, über das spontan Aufleuchtende hinausreicht, ist ohne Aussagekraft. Erlaubt das in der sinnlichen Erfahrung verifizierbare „Subjekt“ weitere Schlüsse über sein „Wesen“, so verbietet der rein „logische“ Charakter des Subjektbegriffes bei der Seele und Gott jegliche Erweiterung der ursprünglichen Erfahrung durch Reflexion. „Aus dem Begriff der reellen Substanz läßt sich schließen, aus dem des logischen Subjekts nimmer. Durch das erstere läßt sich die Erkenntnis erweitern, durch das letztere nicht.“²¹⁵ Gewiß hat F. vornehmlich den Subjekt- oder Substanzbegriff Gottes, die Angel der damaligen Gotteslehre, im Blick. Indessen ist sein Kriterium, daß die Wahrheit über Gott allein in der inneren unmittelbaren Wahrnehmung bestehe, allgemein. „Auch der Begriff des reinen Geistes“, bemerkt er noch eigens, „vermöchte nicht zu solchen weiteren Folgerungen zu verhelfen. Selbst die von unserer Seele entlehnten Bestimmungen passen nicht für jenen Begriff (sc. Gottes) . . . Über Gott sagt das unmittelbare (sittliche) Bewußtsein nur das oben Angegebene (sc. Schaffen, Erhalten, Regieren) aus. Schlüsse aber daraus zu machen über den bezeichneten Inhalt hinaus, dazu fehlt der Grund und schlechterdings auch die Möglichkeit.“²¹⁶

Um ein Bild zu gebrauchen: die göttliche „Offenbarung“ ist nach F. wie ein Pfeil, der den Menschen zwar trifft, aber nach dessen Schützen nicht gefragt werden darf noch überhaupt gefragt werden kann²¹⁷. Und an diesem Bild wird auch unsere Fragestellung deutlich: wenn allein das Getroffensein als solches erkennbar und in ihm nicht der geringste Rückverweis auf einen Schützen vorhanden ist, so daß einzig ein akhaftes Treffen angenommen werden kann, ist dies dann nicht ein erster Schritt dazu, mit dem Schützen auch sein Treffen zu übersehen, zu vergessen und das Getroffensein als zum Wesen des Betroffenen gehörend zu betrachten? Weniger bildlich: ist damit nicht die Tendenz freigegeben, das Offenbarungsereignis von seinem „Grund“ abzulösen und es dem Wesen des Menschen zuzurechnen,

²¹³ Ebd. Zur Unterscheidung „Logisch“ – „reell“ vgl. a. a. O. 359 ff.

²¹⁴ A. a. O. 369.

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Das Bild verwendet *H. Gollwitzer*, Gottes Existenz im Bekenntnis des Glaubens, S. 23. Die Ausführungen *G.s* betreffen Bultmanns Offenbarungsverständnis.

das Woher der Offenbarung mit dem Existenzgrund des Menschen schlechthin zu identifizieren? Hat nicht, geistesgeschichtlich betrachtet, eben Feuerbach diesen Schritt später getan? Freilich hat Fichte ohne solche Absicht diesen Verlauf eingeleitet. Daß er keineswegs in seiner Intention lag, beweist seine spätere geistige Entwicklung. Trotz seiner nachtheistischen Vernunfttheologie blieb er dem Christentum tief verpflichtet. Und doch: das „Erschaffen, Erhalten, Regieren“ – die einzige Wahrnehmung Gottes, die uns zuteil wird – wird von Fichte als das „Handeln“ der „moralischen Weltordnung“ mit dem durch und durch aktiv-dynamischen Existenzgrund des Menschen ineingesetzt. Der Gottesgedanke besagt „reines Handeln“, aber auch „das Wesen des Menschen besteht im Handeln“²¹⁸. Und beides sieht F. in innigster Einheit, wie der von uns oben nur zur Hälfte zitierte Satz aus der „Gerichtlichen Verantwortung“ aufs klarste bezeugt: „Er (sc. Gott) ist kein Sein, sondern ein reines *Handeln* (Leben und Prinzip einer übersinnlichen Weltordnung) gleich wie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin: – pflichtmäßiges Handeln, als *Glied* jener übersinnlichen Weltordnung.“²¹⁹ Gott, die „moralische Weltordnung“, offenbart sich als reines Handeln; der Mensch als Glied dieser göttlichen Ordnung ist pflichtmäßiges reines Handeln. Ist der Mensch Glied der „göttlichen Ordnung“, so gibt es irgendwo den Punkt, wo das reine göttliche Handeln übergeht, umschlägt in das pflichtmäßige reine Handeln. Dieser Punkt ist offenbar der Existenzgrund des Menschen. Denn F. versieht dessen Erkenntnis mit Prärogativen, die an sich allein der „moralischen Weltordnung“ zukommen: „Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst, sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht.“²²⁰ So lautet nach F. der aus meinem Inneren geschöpfte „Begriff der übersinnlichen Welt“. Er umfaßt das Existenzverständnis des Menschen, wie es Fichte begreift. Zugleich aber enthält er auch jenen „Grund“, der den Gegenstand des „Glaubens“ ausmacht: die absolute Tätigkeit, die als „über alles Sinnliche erhabene Macht“ der Welt gebietet und so die Realisierung des Vernunftzweckes gewährleistet. Der Gehalt der „Gotteserfahrung“, der „Offenbarung“, strahlt im Selbstverständnis des Menschen als dessen innerste (dynamische) Struktur auf. Hielte F. nicht an dem von uns besprochenen „Mehr“ des Göttlichen fest, so deckte sich dieses mit der menschlichen Existenz.

²¹⁸ Vorlesung über Logik und Metaphysik, GA, IV, 1, S. 419.

²¹⁹ S. W. V, 261.

²²⁰ „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, GA, I, 5, S. 351. Vgl. auch den oben zit. Text von GA, IV, 1, S. 436: Gott „ist selbst sein Inneres (sc. des Menschen) ...“

Schließlich sei noch der „Gott“ der Zwischenmenschlichkeit, die Tendenz, das Göttliche in den mitmenschlichen Beziehungen aufgehen zu lassen, erwähnt. Auch in dieser Hinsicht bereitet der neue Gottesgedanke den Boden vor. Wir vernahmen schon das eigenartige Wort Fichtes über Gott: „Dasselbe Gesetz, das euch verbindet, macht sein Sein aus so wie es euren Willen ausmacht.“²²¹ Das Sein Gottes ist das innere Gesetz menschlicher Gemeinschaft und umgekehrt. Es ist dies die einzige Aussage über die Zwischenmenschlichkeit des Göttlichen in den Schriften des „Atheismusstreites“²²². Aber F. griff den Gedanken ein Jahr darauf wieder auf in der „Bestimmung des Menschen“. Statt von „moralischer Weltordnung“ spricht er dort vom (göttlichen) „Willen“. Diesen urgründigen „Willen“ bezeichnet F. geradezu als „Band“ der im Vernunftgesetz gründenden Gemeinschaft der Menschen, des „Reiches der Geister“, das nichts anderes als die Vernunftkirche ist: „Jener erhabene Wille geht . . . nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Er ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt.“²²³ Das Göttliche bildet sosehr das Zwischenmenschliche, daß Emanuel Hirsch sich die Frage stellt: „Warum hat Fichte diesen einfachen Gedanken, Gemeinde statt Gott zu sagen, nicht gedacht? Hat er nicht mit Leidenschaft das Geisterreich als ein in sich geschlossenes Ganzes, als das Ganze der absoluten Vernunft verstanden?“²²⁴. Doch für F. war und blieb das eigentlich Göttliche unendlich, jenseitig vom Werden. Sein Sinn für das Absolute hielt ihn vor diesem Schritt zurück. „Er war nahe daran“, bemerkt Hirsch, indem er auf die folgende Stelle der Sittenlehre aufmerksam macht: „Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkt ist die Darstellung des reinen Ich das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.“²²⁵ Mit dem „reinen Ich“ meint F. die „Idee“ Gottes. „Jeder wird Gott“, sagt er in der Folge, „soweit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen.“²²⁶ Die in der Realisierung der „Idee“ Gottes gegebene Gemeinschaft der Menschen ist letztlich nur „Darstellung“, Abbild Gottes, nicht die unmittelbare Wirklichkeit Gottes selbst. Hier kündigt sich zweifellos die Sicht der späteren Philosophie Fichtes an. Indessen hatte, sehen wir recht, keiner zuvor den Gottesgedanken *als solchen* in derartige Nähe zur Gemeinschaft gebracht. Wohl wußte noch Thomas von Aquin, daß

²²¹ Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 452.

²²² Vgl. auch S. W. V, 366.

²²³ S. W. II, 298.

²²⁴ Die idealistische Philosophie und das Christentum (Gütersloh 1926) 213.

²²⁵ Ebd. Anm. 2. – Das Zitat aus der „Sittenlehre“: S. W. IV, 255.

²²⁶ A. a. O. 256.

Gott gewissermaßen der geistige „Ort“ aller Seienden sei ²²⁷. Der Blick der herkömmlichen Theologie blieb jedoch an der rein christologischen Begründung endgültiger Gemeinschaft haften, ohne das Fundament dazu in der Gotteslehre, der Beziehung der Menschen zu Gott, aufzudecken ²²⁸. Und so hat Fichte neue Perspektiven aufgerissen, die namentlich heutiges Denken über Gott nachhaltig zu inspirieren vermögen ²²⁹.

²²⁷ In I Sent., dist. 37, qu. 3, a. 3: „... omnia entia sunt in uno loco, scilicet in Deo, qui omnia continet.“

²²⁸ Z. B. S. Morus, Epitome theologiae christianae, S. 254. „Universa summa hominum, qui per terrarum orbem uspiam sequuntur doctrinam Christi, dicitur ecclesia Christi.“ Abgesehen von dem Bedürfnis einer Vertiefung des Gemeinschaftsbegriffs – wie äußerlich nehmen sich die Worte „summa“ und „doctrina“ aus! –, wurde F. wohl infolge der Auflösung der Christologie auf die Grundlegung der Gemeinschaft der Menschen in Gott getrieben.

²²⁹ Das sprechendste Beispiel bietet F. Gogartens Theologie der Ich-Du-Beziehung, die zweifellos auch Eingang in die deutsche „Gott-ist-tot“-Theologie gefunden hat. Dorothee Sölle widmet ihr Buch „Die Wahrheit ist konkret“ (Olten 1967) „Friedrich Gogarten, dem Lehrer...“. Vgl. auch D. Sölle, Friedrich Gogarten, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von H. J. Schultz (Stuttgart-Olten 1966) 291 ff. – In seiner scharfsinnigen Analyse der Theologie F. Gogartens „Gott in Jesus“ (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Bd. XXXVI) schreibt R. Weth: „Die im Fichtebuch (sc. ‚Fichte als religiöser Denker‘) erneuerte ethische Fragestellung des fichteschen Idealismus einschließlich ihrer systematischen Implikationen erweist sich in den späteren Schriften als durchgängig wirksam. Sie muß rückblickend als ‚Ansatz‘ des Gogartenschen Denkens gelten, und zwar in dem Doppelsinn von initium und principium: sie ist ‚Anfang‘ seines Denkens, sofern dieses zeitlich mit ihr einsetzt, und sie hält sich zugleich – bei terminologischer Modifizierung – als ständig anwesender und systemwirksamer ‚Grund‘ seiner Theologie durch“ (S. 12). Zur Abhängigkeit Gogartens Ich-Du-Theologie von F. siehe 120–121, sowie die Kritik Weth's 295 ff.