

## Lessings „Christentum der Vernunft“: eine verkannte Quelle des deutschen Frühidealismus\*

VON ROBERT STALDER S. J.

Der Zweck dieser Abhandlung ist, Lessings Einfluß auf die Entstehung des Frühidealismus, wie ihn Fichte ausgeführt hat, ins Licht zu rücken. Nach unserer Ansicht hat Lessing auf eine höchst nachhaltige Weise auf den Begründer des deutschen Idealismus eingewirkt, in einem Maße, wie es bisher nur wenig gewürdigt worden ist.

Zum Ausgang- und Mittelpunkt unserer Darstellungen nehmen wir das Fragment Lessings „Das Christentum der Vernunft“. Es ist erst 1784 von seinem Bruder Karl veröffentlicht worden, drei Jahre also nach Lessings Tod. Eine merkwürdige Beurteilung widerfuhr diesem Fragment hinsichtlich seiner Datierung. Es hat zum Inhalt einen trinitarischen Gottesgedanken, der sich weitgehend mit den Ausführungen der Paragraphen 73-75 der „Erziehung des Menschengeschlechts“ deckt. Diese Paragraphen verfaßte Lessing jedoch erst 1777, wenige Jahre vor seinem Tod. Das „Christentum der Vernunft“ hingegen sollte Lessing laut einer Bezeugung Moses Mendelsohns schon in jungen Jahren verfertigt haben. Das schien aber den Lessingforschern einbarer Irrtum zu sein. Unmöglich, daß Lessing einen derart reifen Entwurf seiner Gottesauffassung konzipieren konnte, wie ihn das „Christentum der Vernunft“ bietet. So hielten Guhrauer und Danzel, beste Kenner Lessings, das „Christentum der Vernunft“ für eine Frucht der letzten Schaffensperiode Lessings. Die Überraschung war dementsprechend groß, als Alexander von der Goltz einen Brief eines Freundes Lessings namens Naumann vom Jahre 1753 entdeckte, der eingehend vom „Christentum der Vernunft“ berichtet<sup>1</sup>. Es war klar: Lessing hatte das Fragment „Das Christentum der Vernunft“ vor 1753, mithin in der Zeit seiner Berliner Jahre geschrieben.

Wir bringen diese Umstände vor, weil sie die Schwierigkeiten der Interpretation des Fragmentes beleuchten. Der in ihm umrissene trinitarische Gottesgedanke enthält nämlich unter anderem die Aussage, daß in und mit der Erschaffung des Sohnes Gottes die gesamte Schöpfungswirklichkeit hervorgeht. Die Zeugung des Sohnes ist zugleich auch die Erschaffung der Welt. Die große Frage war und ist somit: Wie kam Lessing als vierundzwanzigjähriger zu dieser höchst merkwürdigen dreifaltigen Gott-Welt-Auffassung? Man sah – und sieht auch heute noch – in ihr vor

---

\* Vortrag, gehalten bei der Akademischen Feier der Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S. J. am 22.11.1986.

<sup>1</sup> A. von der Goltz, Lessings Fragment: „das Christentum der Vernunft“ eine Arbeit seiner Jugend, in: ThStK 30 (1857) 56 ff.

allem Spuren der Philosophie Leibniz'. Doch fallen die Editionen Rapses und Dutens des Werkes von Leibniz in die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts. Erst sie ermöglichten den uneingeschränkten Zugang zur Weltanschauung Leibniz'. Tatsächlich stammt die Kunde von Lessings Studium der Leibnizschen Werke aus derselben Zeit. Auch der Einfluß Spinozas scheint nicht in Frage zu kommen. Denn Lessing vertiefte sich nachweislich in diesen Denker während seines Breslauer Aufenthalts von 1760–1765. Hieraus schloß und schließt man immer noch, daß Lessing zuvor Spinoza gar nicht gekannt habe. Deshalb versuchte man, so Hans Leisegang in seiner bedeutenden Studie über Lessing<sup>2</sup>, das „Christentum der Vernunft“ auf dem Hintergrund der Wolffschen Schulphilosophie zu deuten, die zweifellos Lessing in seiner Studienzeit zu Leipzig kennengelernt hatte. Indessen muß auch Leisegang zugeben, daß Lessing in einem wesentlichen Punkt sich von der Leibniz-Wolffschen Auffassung von Gott unterscheidet. Wiederholt hebt Lessing in seinem Fragment hervor, daß alles, was Gott denkt, er auch schafft. Eine Aussage, die offensichtlich mit der Verschmelzung von Gottes Zeugung des Sohnes und der Erschaffung der Welt zusammenhängt und dem Leibnizschen Gottesgedanken klar widerspricht. Es ist deshalb die Frage, ob nicht doch Spinoza Lessing zu seiner Gottesauffassung inspirierte. Nimmt nämlich Lessing an, daß in und mit der Zeugung des Sohnes die Welt entsteht, so schließt doch diese Behauptung den notwendigen Hervorgang der Welt aus Gott ein, was eben Spinozas Gottesgedanken auszeichnet. Wohl ist die Welt, die Gott zeitigt, die vollkommenste, die er sich denkt, wie Lessing versichert, aber sie entspringt nicht einer bloß „moralischen“ Notwendigkeit. Ihre Erschaffung gehört wie der Sohn zur Wesensentfaltung Gottes selbst. Der Wortlaut erinnert gewiß an Leibniz, nicht jedoch der Sachverhalt.

Wir glauben, die Tatsache, daß Lessing erst in den sechziger Jahren sich dem Studium Spinozas widmete (nach der Aussage seines Bruders Karl), darf nicht so verstanden werden, als hätte er sich nie zuvor mit ihm beschäftigt. Das gilt auch hinsichtlich seiner Kenntnisse Leibnizscher Gedanken. Die um 1754 gemeinsam mit Moses Mendelssohn verfaßte Schrift „Pope, ein Metaphysiker!“ zum Beispiel verrät eine gewisse Vertrautheit mit beiden Denkern. Mehr noch: Schon in den frühesten Produktionen Lessings, in seinem Theaterstück „Der Freigeist“, in den Gedichten („Der Genuß“) und „Fragmenten“ finden sich zahlreiche Äußerungen, die auf die Gestalt und Lehre Spinozas hinweisen. Sie aufzuzeigen, ist uns hier nicht möglich. Gewiß, es handelt sich bloß um Spuren, die aber sozusagen einen Indizienbeweis ermöglichen. Man vergegenwärtige zumal, was Emanuel Hirsch in seiner „Geschichte der neueren evangelischen Theologie“ bemerkt: „Von den unsere Geistesge-

<sup>2</sup> Lessings Weltanschauung, Leipzig 1931.

schichte bestimmenden bedeutenden Menschen ist keiner so heimlich und verschlossen in seinem letzten Denken und Empfinden gewesen wie Lessing<sup>3</sup>. Es war damals gefährlich, sich zu Spinoza zu bekennen.

### *Spinozistische Quellen*

Aus welcher Quelle aber konnte der junge Lessing die Lehre Spinozas schöpfen? Gewiß ist, daß er in seiner ersten Studienzeit sich mit seinem Verwandten Christoph Mylius zu einer „Studiengemeinschaft“ zusammenschloß. Mylius, ein nicht unbedeutender Naturforscher, war aber, wie aus der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Der Freigeist“ hervorgeht, nicht nur den englischen Deisten, sondern auch Spinoza zugetan. Vermutlich führte er Lessing in Spinozas Gedankengut ein. Noch ein anderer Umstand ist in Betracht zu ziehen: Zwei Jahre nur, bevor Lessing sein Theologiestudium in Leipzig begann, erschien in Leipzig selbst ein seltsames anonymes Werk: „Baruch von Spinozas Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff. (Aus dem Lateinischen übersetzt)“<sup>4</sup>. Seltsam ist dieses Buch, weil es nicht nur den gegen Spinoza gerichteten Abschnitt aus der „Theologia naturalis“ Wolffs enthält, sondern auch die vollständige Übersetzung der „Ethik“ Spinozas. Spinozas Text umfaßt rund fünf Sechstel des Werkes. Der anonyme Herausgeber und Übersetzer war kein anderer als der Verfasser der berühmten „Wertheimer Bibel“, Johann Lorenz Schmidt. Es liegt auf der Hand, daß die Widerlegung Spinozas von Wolff nur zum Deckmantel für die Propagierung der Weltanschauung Spinozas diene. Es war ein Leichtes für Lessing, sich diese Übersetzung der „Ethik“ anzuschaffen. Hat er es getan? Sicher ist, daß er sie in seiner Breslauer Zeit besaß; denn in seiner Diskussion mit Mendelssohn über Spinoza führt er stets die ihr eigene Paragrapheneinteilung an. Die Vermutung aber, daß er sie bereits in der Zeit seines Studiums der Theologie zur Hand hatte, liegt nach unserem Dafürhalten nahe. In der Ausgabe Schmidts nämlich findet sich nicht allein die „Ethik“ Spinozas, sondern auch die Einleitung von Jarig Jelles aus den 1677 veröffentlichten „Opera posthuma“ Spinozas. Jelles jedoch entwirft in seiner Einleitung eben jene Umwandlung der christlichen Trinitätstheologie in den Spinozistischen Gott-Welt-Gedanken, die für Lessings „Christentum der Vernunft“ charakteristisch ist. Freilich vollzieht sie Jelles nur keim- und umrißhaft, indessen deutlich genug, um die Herkunft des erstaunlichen Gott-Welt-Entwurfs Lessings begreiflich zu machen. Jelles war Mennonit und gehörte zu jenen Kollegianten, zu denen sich Spinoza nach seiner Verstoßung aus der Synagoge gesellte. Mit einem dogmenfreien und eher philosophischen Christentum vertraut, vermochte er sich leicht der Weltanschauung Spinozas anzu-

<sup>3</sup> IV. 121–122, Gütersloh 1952.

<sup>4</sup> Frankfurt und Leipzig 1744. Faksimiledruck in: Chr. Wolff, Gesammelte Werke, Abt. III, Bd 15 Hildesheim – New York 1981.

schließen. Er wurde zu seinem Jünger. Seine ganze Einleitung zu Spinozas nachgelassenen Werken verfolgt nur den einen Zweck: nachzuweisen, daß dessen Lehre „in keinem Stück von der Lehre Christi und der Apostel abweiche“<sup>5</sup>. Er erleichtert sich diese Aufgabe, indem er gleich eingangs erklärt, die „Diener des neuen Bundes“ würden „nicht durch den Buchstaben oder die bloße Schrift geleitet, wie diejenigen, welche unter dem alten Bund dienten, sondern durch den Geist, das ist, durch den Verstand“<sup>6</sup>. Dementsprechend ebnet er alle zu seinem Zwecke herangezogenen Schriftstellen auf das Niveau des Verstandes, der Vernunft ein. Glaube gilt ihm gleich der „bloß einsehenden Erkenntnis von Gott und seinem Willen“, „pure intellectualis de Deo eiusque voluntate cognitio“ heißt es im lateinischen Originaltext. Offenkundig meint er damit die „adaequata cognitio naturae et infinitae essentiae Dei“, die Spinoza dem Menschen zuschreibt<sup>7</sup>. Der wiederholte Gebrauch des Ausdrucks „einsehende Erkenntnis“ mit seinem jeweiligen Kontext erweist es. Doch woher kommt diese „einsehende Erkenntnis“ dem Menschen zu? Jelles sieht sie vor allem im Johannesprolog begründet. Nach ihm ist der Logos die Vernunft oder der Verstand Gottes selbst, weil „das Wort Logos weit besser durch Vernunft, als durch Wort ausgedrückt wird; ferner deswegen, weil dasjenige, was Johannes vom Begriff Logos sagt, sehr wohl von der inneren Vernunft oder dem Verstande, keineswegs aber von einem Worte oder Wörtern kann verstanden und auf dieselben gewendet werden“<sup>8</sup>. Von dieser „inneren Vernunft“ oder diesem „Verstande Gottes“, erklärt er weiter, stamme „das einsehende Licht der Menschen“. Die „innere Vernunft“ Gottes bringt nämlich die Seelen hervor und erleuchtet sie mit ihrem Lichte: „Wem ist wohl unbekannt, daß die innere Vernunft oder der Verstand Gottes von Gott selbst nicht unterschieden, und folglich im Anfang bei Gott gewesen, dieselbe auch Gott selbst oder der göttlichen Natur teilhaftig gewesen ist? Wer leugnet wohl dieses, daß ohne ihre Hilfe nichts gemacht und endlich, daß die Seelen oder Menschen von der göttlichen Seele mit einem wunderbaren Licht erleuchtet werden?“<sup>9</sup> So christlich diese Sätze auch klingen mögen, so ist nicht zu übersehen, daß Jelles die vollständige Identität der Doktrin Spinozas mit dem Evangelium aufzeigen will. Dadurch gewinnen seine Aussagen einen ganz eigenen Sinn: Die „innere Vernunft“ oder der „Verstand“ Gottes repräsentieren nicht mehr und nicht weniger als das göttliche Attribut des Denkens bei Spinoza, um so mehr, als Jelles in der Folge kein Wort von der göttlichen Person des Logos verlauten läßt und dessen Menschwerdung einfach übergeht. Andererseits aber gibt er offensichtlich das Gottes-Attribut der Ausdehnung preis. In der christlich-trinitarischen Deutung des Gott-Welt-Alls Spinozas konnte er es schlecht einfügen. Die von ihm versuchte Synthese mußte grundlegende Veränderungen sowohl auf Seiten

<sup>5</sup> 17.    <sup>6</sup> 26.    <sup>7</sup> Ethik II, prop. 47.    <sup>8</sup> 28–29.    <sup>9</sup> 29.

des christlichen wie des spinozistischen Denkens mit sich führen. Versuchen wir so den von Jelles entworfenen Gott-Welt-Gedanken zu fassen, so ergibt sich: Der Logos ist nicht mehr die zweite Person der Dreifaltigkeit, sondern so etwas wie das Denken, das Denkvermögen Gottes. Dieses Denken ist schöpferisch: es bringt aus sich und in sich den menschlichen Geist, sein Denken, sein adäquates Erkennen hervor. All das erfolgt aus der inneren Notwendigkeit des Wesens Gottes. Ausdrücklich behauptet Jelles am Anfang seiner Ausführungen, daß hierüber Spinoza und christlicher Glaube derselben Ansicht seien. Vergleichen wir jedoch diese Gott-Welt-Auffassung mit der Lessings im „Christentum der Vernunft“, nimmt sich dann nicht die letztere wie eine weitere Bestimmung der ersteren aus?

Bevor wir aber darauf näher eingehen, ist noch eine andere mögliche Quelle von Lessings Gottesbegriff kurz aufzuzeigen, auf die ebenfalls bisher noch in keiner Untersuchung verwiesen worden ist. Wir meinen Johann Christian Edelmann, den ersten offenkundigen Spinozisten Deutschlands. Zwar schreibt Lessing ziemlich verächtlich über ihn in einem Brief an seinen Vater, doch sollten wohl, wie Erich Schmidt bemerkt, „solche Proteste ... des Vaters Besorgnis zur Ruhe singen“<sup>10</sup>. Lessing kannte Edelmann, erwähnt er ihn ja mehrmals in seinen Schriften der Leipziger und Berliner Jahre. Mit seinen Werken – die wichtigsten sind „Die Göttlichkeit der Vernunft“ und „Moses mit aufgedecktem Angesicht“ – beschwor Edelmann zumal einen öffentlichen Streit herauf. Über 160 Gegenschriften erschienen in den vierziger Jahren. Überall verfolgt, fand er schließlich 1749 dank Friedrich II. Asyl in Berlin, eben als Lessing sich in Berlin niedergelassen hatte. Werfen wir einen Blick in das Buch Edelmanns „Die Göttlichkeit der Vernunft“<sup>11</sup>. Die Analogie seiner Gottesauffassung mit der von Jelles ist frappant. Wie dieser setzt er den Logos des Johannesprologs mit der Vernunft gleich und versteht unter ihr nichts anderes als das spinozistische Attribut des Denkens: „Im Anfang war die *Vernunft* und die Vernunft war bei Gott und N. B. *Gott war die Vernunft* ... Alle Dinge sind durch dieselbige geworden ... Und die *Vernunft* ist Fleisch worden (nicht nur in Christo, sondern in allen von dem ursprünglichen Lichte (sc. der Vernunft) ausgegangenen und von Ihm ins Fleisch versendeten Geistern der Menschen ...) ... und hat eine Hütte in uns ... *aufgeschlagen* (schlägt noch täglich eine in uns auf so oft Menschen anfangen, den Gebrauch der Vernunft zu bekommen) ... und *sahen seine Herrlichkeit* (... mit den Augen der durch den göttlichen Glanz der *Vernunft* erleuchteten Gemüter als) eine Herrlichkeit des eingebornen Sohns des Vaters (und erkannten, daß kein anderer Sohn des lebendigen Gottes sei als die beständig in Gott bleibende und von Gott

<sup>10</sup> Lessing I, 205, Berlin 41923.

<sup>11</sup> 1742, Neudruck Stuttgart 1977.

ausgehende göttliche Vernunft ...“<sup>12</sup>. Die mit dem Sohne Gottes gleichgesetzte Vernunft ist nach Edelmann zumal schlechthin eine, auch wenn sie sich in die Vielfalt der Menschen zerteilt: „Diese *Vernunft* ist unstreitig *einfach*, folglich macht man vergeblich einen Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Vernunft. Denn es ist nur eine einfache Vernunft, gleichwie nur ein einziger Gott ist ... Denn eben die Vernunft, die in Gott ist, die ist auch in uns; ... folglich kann auch die Vernunft außer ihm nicht von ihm getrennt werden, sondern bleibt unzertrennlich mit ihm gebunden, gleich wie der Strahl der Sonne ...“<sup>13</sup>. Weniger vage als Jelles erklärt Edelmann die Vernunft ausdrücklich als Wesenseigenschaft, als Attribut Gottes, das an sich unpersönlich ist: „*Vernunft* ist ja was wesentliches und nichts *Persönliches* ...“<sup>14</sup>. „Inzwischen ist so viel gewiß, daß die jüngere Griechische Kirche durch das Wort Hypostasis, womit ihre Vorfahren die Wörter Vater, Sohn und Geist auszudrücken gewohnt waren, keineswegs wie die Lateinische Kirche für gewisse *Personen* angesehen, sondern sie hat darunter nichts anderes als drei ausnehmende und in Gott unzertrennlich miteinander vereinigte *Eigenschaften* und *Beschaffenheiten* verstanden“<sup>15</sup>. Von den weiteren Ausführungen des Gott-Welt-Bildes Edelmanns stelle ich bloß noch zwei heraus, die für Lessings „Christentum der Vernunft“ besonders relevant sind. Es handelt sich um Zitate Edelmanns aus den Werken Athenagoras' und des Patriarchen Gennadius II. von Konstantinopel, die er eigenwillig übersetzt und mit sinnverändernden Zusätzen versieht<sup>16</sup>. Er führt sie an als Beweis für seine Gottesauffassung. Laut einem dieser Zitate ist Gott „ohne Anfang ein ewiges Gemüt oder denkendes Wesen und hat selber in sich selbst die Vernunft“<sup>17</sup>. Wie er sich nun Gott als „denkendes Wesen“ vorstellt, geht aus einer weiteren Stelle hervor, die sich auf die klassische Analogie der Erzeugung des inneren Wortes im menschlichen Geiste mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater bezieht: „... gleichwie die Gedanken des Menschen eine Ausgeburt seiner Seele sind: Also verhält es sich auch mit diesen göttlichen Dingen ... Das *Gemüt selbst* ... (unter welchem Namen die Griechen die ganze ungeteilte Gottheit verstanden) nennen wir *den Vater*, weil dieser selber unerzeugt, hingegen eine Ursache des *Sohnes* und des *Geistes* ist. Weil also Gott nicht nur seine Geschöpfe, sondern auch sich

<sup>12</sup> 16–17.    <sup>13</sup> 68.    <sup>14</sup> 112.    <sup>15</sup> 547.

<sup>16</sup> Die von Edelmann angeführten Werke sind die „Legatio pro Christianis“ von Athenagoras (PG t. VI, c. 889 ff.) und die Homilie „De christianorum recta et vera fide“ von Gennadius (PG t. 160, c. 334 ff, ebenso in: Œuvres complètes de Gennade Scholarios, t. III, 453 ff., Paris o. J.). Wie tendenziös Edelmann mit den angegebenen Schriften umgeht, zeigt z. B. sein Zitat S. 547–548: „Wir glauben, daß in Gott drei andere N. B. *Eigenschaften* (nicht Personen) sind ...; und diese drei *Eigenschaften* nennen wir N. B. drei Hypostases oder Standhaftigkeiten (nicht ‚prosopa‘ oder Personen) ...“. Bei Gennadius hingegen steht: „Und diese drei Eigenheiten (idiomata) nennen wir drei Hypostasen oder drei Personen (prosopa)“ (op. cit. c. 336).

<sup>17</sup> 131.

selbst am allermeisten *vernimmt*, deswegen hat er eine *Vernunft* oder *Weisheit*, durch welche er sich selbst ganz eigentlich *bewußt* ist und *vernimmt*. Desgleichen weil Gott nicht nur seine Werke *will* und *liebt*, sondern auch sich selbst am allermeisten, so geht auch seine Vernunft und sein Geist aus Ihm aus und sind auch ohne Unterlaß in ihm, und diese zwei sind mit Gott ein einiger Gott“<sup>18</sup>. Eine erstaunliche Neuheit bringt hier Edelmann zum Ausdruck: Der Logos, der Sohn Gottes, ist das Bewußtsein Gottes. Mit dieser Behauptung ist er nur konsequent: ist nämlich der Sohn keine vom Vater unterschiedene Person mehr, so gestaltet er sich als das Denken des Vaters zu dessen Sichselbstdenken, zu dessen Bewußtwerdung. So sehr auch im Lauf der Zeit die Theologie zunehmend den reinen Analogiecharakter des menschlichen Geistes hinsichtlich der Trinität aus dem Blick verlor, nie hat sie den Logos als das Bewußtsein des Vaters begriffen. Davor hielt sie wohl eben die Persönlichkeit des Logos zurück, an der sie unablässig festhielt. Man beachte übrigens, wie bestimmte Grundanschauungen Spinozas im zuletzt herangezogenen Text Edelmanns durchschimmern: Der Vater ist die „Ursache“, die „*causa sui*“, die sich im Sohn, im Attribut des „Denkens“ ausdrückt. Der Geist ist die Liebe Gottes zu sich selbst. „*Deus seipsum Amore intellectuali infinito amat*“, lehrt ja Spinoza<sup>19</sup>.

### *Gott im Prozeß*

Vergleichen wir nun die dargelegten anfänglichen Versuche, das Christentum mit dem Spinozismus zu vereinigen und versöhnen, so nimmt sich Lessings „Christentum der Vernunft“ wie ihre vertiefte, durchdachtere Durchbildung aus. Nach Lessing hat sich Gott „von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können“. In den folgenden Paragraphen setzt er das Vollkommene mit Gott selbst gleich und den Akt der „Betrachtung“ mit dem Sichselbstdenken Gottes. Dieses Sichselbstdenken Gottes entfaltet sich weiter zum Inbegriff der göttlichen Vollkommenheit, die Gott selbst ist, zum Sohn, zum „Bilde“ Gottes, oder wie Lessing namentlich in der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ formuliert, zur „Vorstellung“ Gottes. Gott „beschäftigt“ sich von Ewigkeit her mit sich selbst: Ist nicht dieser Ausdruck eine Art Umschreibung der „*causa sui*“, da ja Gott in und mit seiner Selbstbeschäftigung, also im Sinne reflexiver Selbsttätigkeit, sich gewissermaßen verwirklicht, sich entfaltet zum Selbstbewußtsein? Denn was kann es anderes bedeuten, wenn Gott, der absolute Urgrund von allem, sich denkt und so zu einem Begriff von sich selbst gelangt, als eben das ursprüngliche Sichselbstbegreifen Gottes, seine eigentliche Bewußtwerdung? Hat hier nicht Lessing den erstaunlichen Gedanken Edelmanns, daß der Vater in seinem Sohne bewußt wird, aufgegriffen und nur radikaler konzi-

<sup>18</sup> 550–551.

<sup>19</sup> Ethik V, prop. 25.

piert? Nach Edelmann ist das Denken Gottes sein Sohn und zugleich das schöpferische Prinzip aller menschlichen Seelen. Die nichtmenschliche Wirklichkeit gründet jedoch nach ihm in einer ewigen Materie, die an die „*materia prima*“ Aristoteles' erinnert. Lessing hingegen erweitert, wie die Paragraphen 5 und 13 erweisen, die Schöpfermacht des Denkens Gottes auf alle endliche Wirklichkeit schlechthin. Hierin folgt er wie Jelles ganz dem Johannesprolog. Infolgedessen ist der Logos der Inbegriff der Schöpfermacht Gottes überhaupt, die eins ist mit der absoluten „*causa sui*“, mit der Selbstursächlichkeit Gottes, wodurch er sich realisiert. Darin unterscheidet er sich von Spinoza. Nach Spinoza entfaltet sich die „*causa sui*“ in die Weltwirklichkeit *mit* ihrem Denken, laut Lessing aber *durch* ihr Denken. Indessen bemerkt auch Spinoza in seiner Ethik: „Daher ist der Verstand Gottes, soferne man sich ihn als etwas denkt, welches das Wesen (sc. Gottes) ausmacht, in der Tat die Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als auch ihres Daseins: und dies scheinen auch diejenigen erkannt zu haben, welche geglaubt, daß der Verstand, Wille und Macht Gottes eines und eben dasselbe sei“<sup>20</sup>. Fast wörtlich gleich heißt es im 3. Paragraphen des „Christentums der Vernunft“: „Vorstellen, wollen und schaffen, ist bei Gott eins. Man kann also sagen, alles, was Gott sich vorstellt, alles das schafft er auch“. Das Vorstellen Gottes ist, wie aus dem Kontext hervorgeht, das Sichdenken Gottes. Zudem bemerkt Lessing noch, daß „es kein Gott sein würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen würde“, das heißt demnach, daß Gott, um Gott zu sein, sich notwendig denken muß. Infolgedessen ist das Sichselbstdenken Gottes samt seinem Inbegriff oder dem Logos, dem Sohn, die wesensnotwendige Selbstentfaltung des göttlichen Ursprungs, des Vaters. Doch nicht nur der Logos oder der Sohn, sondern auch die ganze Welt gehört zur Selbstverwirklichung Gottes. Denn nach Lessings Erklärung denkt sich Gott nicht nur in einem Inbegriff seiner Vollkommenheit, im Logos, sondern er denkt seine Vollkommenheit, sein Sein auch im einzelnen: „Gott dachte seine Vollkommenheit zerteilt“, heißt es im 13. und 14. Paragraphen, „das ist, er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seiner Vollkommenheit hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung. Alle diese Wesen zusammen heißen Welt.“ Die Weltwirklichkeit ist gleichsam der zerteilte Logos, die einzelnen endlichen Wesen die letzte Bestimmtheit des Inbegriffs Gottes, doch alles ist hervorgebracht durch das göttliche Sichdenken. Alles gehört zum Sichbegreifen Gottes. Der Sohn und die Welt sind der Begriff Gottes im Ganzen und Einzelnen, sein Zusichkommen. Im selben Zusammenhang, im Paragraph 7, äußert sich Lessing zudem auch über die Gotteserkenntnis des Menschen, eine Aussage, die unstreitig die spinozistische Herkunft seines Gott-Welt-Entwurfs verrät. Wohlweislich hat Moses Mendels-

<sup>20</sup> Ethik I, prop. 17, schol. – Ich zitiere nach der Übersetzung L. Schmidts (42).

sohn in seinen „Morgenstunden“, wo er, in seiner Auseinandersetzung mit Jacobi Lessing vom Vorwurf des Spinozismus reinzuwaschen versucht, diesen Paragraphen einfach übergangen. Er lautet: „Dieses Wesen (sc. der Sohn als inbegriffshafte Denken Gottes) ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt und es ohne Gott nicht denken kann; das ist, weil man Gott ohne Gott nicht denken kann, oder weil es kein Gott sein würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen wollte.“

Es geht uns wie Jacobi angesichts des Paragraphen 73 der „Erziehung des Menschengeschlechts“: ohne den Hintergrund von Spinozas Gottesgedanken bleibt der angeführte Text einfach unverständlich. „Ohne Gott kann man Gott nicht erkennen“: so weit, so gut. Diese Aussage findet sich mehrfach bei den Kirchenvätern, schon bei Irenäus von Lyon. Aber Lessing versteht darunter nicht die Gotteserkenntnis durch Gnade kraft Vergöttlichung des Menschen, sondern kraft dessen natürlicher Vernunft. Das Denken des Menschen gründet nämlich gemäß dem Kontext unmittelbar im notwendigen Denken Gottes selbst, ist doch dieses das schöpferische Prinzip jeglicher endlichen Wirklichkeit. Eben deshalb, weil das menschliche Denken unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Denkens, ein einzelner Ausdruck von ihm ist, kann Lessing auch behaupten, man denke notwendig den Sohn, das Denken Gottes selbst, wenn man Gott denke. Oder spinozistisch gesprochen: Weil der menschliche Geist eine Modifikation des Denken Gottes ist, denkt er dann nur wahrhaft Gott, wenn er das Denken Gottes denkt. Allein diese unmittelbare Beziehung zum Denken Gottes gewährt ihm die adäquate Idee von Gott. Dieses Ineinssein von reiner, natürlicher Vernunftkenntnis und göttlichem Denken, göttlichem Licht, findet sich denn auch in den Frühschriften Lessings. Hierin blieb er zeitlebens Spinoza treu, wie die Parabel vom brennenden Palast erweist.

### *Fichtes ursprünglicher Gottesbegriff*

Wie weit aber stand Fichte nun unter dem Einfluß Lessings? Schon zur Zeit, als Fichte zu Schulpforta das Gymnasium absolvierte, machten ihm Lessings theologiekritische Streitgespräche größten Eindruck. „Der ‚Antigötze‘“ (sic!) berichtet der Sohn Fichtes in seiner Biographie, „dessen Nummern bogenweise in kleinen Zwischenräumen erschienen, wurde mit Ungeduld erwartet und aber und abermals von ihm so oft gelesen, daß er ihn stellenweise im Gedächtnis behielt.“ „Es war“, fährt der Sohn Fichtes fort, „die erste Anregung eines mächtigen, ihm verwandten Geistes, die gewaltig zündend in ihm die rechte Mitte traf. Der Trieb nach unbedingter Prüfung, nach freier Forschung wurde geweckt, ja es mußte, indem zum ersten Male in ihm zum Bewußtsein kam, was wissenschaftliche Einsicht sei, durch die also erworbene Erkenntnis dem Jüngling die Ahnung

eines neuen geistigen Lebens aufgehen.“<sup>21</sup> Des weiteren berichtet Fichtes Sohn über das Verhältnis seines Vaters zu Lessing: „Auch war damals Lessing für Fichte ein Gegenstand solcher Verehrung, daß er es sein Erstes sein lassen wollte, von der Universität aus zu ihm zu wandern, um an seinem persönlichen Worte sich zu erfreuen, ebenso, wie er später Kant aufsuchte.“<sup>22</sup> Allein Geldmangel und der frühzeitige Tod Lessings hinderten Fichte, sein Vorhaben zu verwirklichen. Angesichts seiner ungewöhnlichen Bewunderung für Lessing ist wohl die Annahme nicht unberechtigt, daß er sich auch später in dessen „Theologischen Nachlaß“ vertiefte, worunter sich eben auch „Das Christentum der Vernunft“ befand. Der „Theologische Nachlaß“ Lessings erschien noch im letzten theologischen Studienjahr Fichtes, als er von der Theologie enttäuscht sich der Philosophie zuwandte. Wiederum nach dem Zeugnis von Fichtes Sohn stieß er sich an den „Dunkelheiten“ der orthodoxen Lehre „von Gottes Eigenschaften, von der Schöpfung, von der menschlichen Freiheit“<sup>23</sup>. Mußte nicht in solcher Situation das Gott-Welt-Bild Lessings sein besonderes Interesse anregen? Das gesamte geistige Klima von damals spricht dafür. Nur ein Jahr nach dem Erscheinen des „Theologischen Nachlasses“ von Lessing veröffentlichte Jacobi sein Buch „Über die Lehre Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“, in dem er den Spinozismus Lessings enthüllte. Der „Pantheismusstreit“ brach an. Lessing stand im Mittelpunkt der geistigen Auseinandersetzung. Doch außerdem offenbarte Jacobi dem Publikum nicht allein Lessings spinozistische Weltanschauung, er verwies zugleich auf eine geistige Strömung, die insgeheim von Spinoza sich nährte: „Ein Gespenst davon (sc. vom ‚Lehrgebäude des Spinoza‘) geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse ...“<sup>24</sup>. Nicht die reine, strenge Lehre Spinozas unterwanderte wachsend die allgemeine Schulphilosophie Wolffs, sondern wie Jacobi betont, allerhand Gestalten von ihr, Metamorphosen, wie wir sie zum Beispiel bei Jelles und Edelmann kennengelernt haben. In diesem Sinne hatte schon längst eine Spinozarennaissance eingesetzt, nicht erst mit der Veröffentlichung der „Briefe“ Jacobis über die Lehre des Spinoza. Ich verweise hier auf die Studien von M. Krakauer<sup>25</sup>, Bäck<sup>26</sup> und vor allem von M. Grunwald<sup>27</sup>, die alle gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienen. Eine gründliche Darstellung wie

<sup>21</sup> J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, Leipzig 1862, I, 16.

<sup>22</sup> I, 16–17.

<sup>23</sup> I, 19.

<sup>24</sup> Werke IV/1, Leipzig 1819, 167.

<sup>25</sup> Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Breslau 1881.

<sup>26</sup> Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland, Berlin 1895.

<sup>27</sup> Spinoza in Deutschland, Berlin 1897.

die von Paul Vernière über Spinozas Rezeption in Frankreich<sup>28</sup> fehlt uns noch. Fichte scheint nun von der Bewegung des Spinozismus erfaßt worden zu sein. Einen gewissen Aufschluß hierüber liefert uns ein an ihn adressierter Brief aus dem Jahre 1785 von einem Pfarrvikar namens Fiedler. In einem verlorengegangenen Schreiben an ihn hatte sich Fichte zum Determinismus bekannt. „Also sind sie unus ex illis?“ schreibt Fiedler an Fichte zurück. „Das dachte ich mir wohl, bewogen durch mancherlei Anzeigen. Sie sind mir aber auch einer der Klügsten, nehmen im Verborgenen Anteil, wirken wie der elektrische Funke und am Ende heißt es: ich hab's nicht getan. Warum? Apostel und Märtyrer mag ich doch nicht werden“<sup>29</sup>. In der Folge des Briefes kommt Fiedler auf den „Götzen“ Fichtes zu sprechen: die „Notwendigkeit“: „Seine Gestalt ist genau abgemessen, sein Gewand herrlich, sein Antlitz schön bemalt – allein er ist taub, stumm, ein Klotz, das da ist, wo er ist und nicht anders sein kann, als weil er so ist“.<sup>30</sup> Der Brief ist, wie Fiedler selbst bemerkt, in launiger Stimmung verfaßt. Sicher geht aus ihm hervor, daß Fichte einen Determinismus verfocht, und das auf heimliche Weise, in der Furcht vor der öffentlichen Meinung. Was bedeutet aber wohl der „Götze“ der „Notwendigkeit“, von dem die Rede ist, wenn nicht die sich notwendig entfaltende absolute „causa sui“? Nur unter dieser Voraussetzung kann doch Fichte von einem durchgehenden Determinismus gesprochen haben. Dann wäre aber die „causa sui“ der Klotz, der „taub, stumm“ ist, somit der nicht-bewußte Ursprung von aller Wirklichkeit, seine „Gestalt“, sein „herrliches Gewand“, „schön bemaltes Gesicht“ seine Erscheinung, die Pracht der „natura naturata“. Nur eine solche Deutung verleiht unseres Erachtens den Äußerungen Fiedlers überhaupt einen Sinn. Es ist uns daher unverständlich, wie Willy Kabitz<sup>31</sup> und auf ihn sich berufend Reinhard Lauth<sup>32</sup> behaupten konnten, Fichtes Determinismus sei nur der der Leibniz-Wolffschen Philosophie, weil keine „zuverlässigen Nachrichten“ (Kabitz) über spinozistische Kenntnisse Fichtes zu jener Zeit vorlägen. Einen Determinismus à la Leibniz-Wolff hätte Fichte nicht hinter vorgehaltener Hand propagieren müssen, wohl aber einen spinozistischen, den er dem „Theologischen Nachlaß“ Lessings entnehmen konnte. Erinnert zudem nicht der von Fiedler angedeutete Gottesbegriff an den Lessings? Nach Lessing ist ja der Vater als Urgrund unbewußt, muß er doch den Logos aus sich hervorbringen, um zum Begriff seiner selbst, zu seinem Bewußtsein zu gelangen.

Auf Lessings Einfluß jedenfalls deuten die bekannten „Aphorismen über Religion und Deismus“ aus dem Jahre 1790. Das Dokument ist deshalb von hohem Interesse, weil Fichte, als er es verfaßte, eben die „Kritik

<sup>28</sup> Spinoza et la pensée française avant la Révolution, Paris 1982.

<sup>29</sup> GA III, 1, 9. <sup>30</sup> ib.

<sup>31</sup> Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre, Berlin 1902, 6.

<sup>32</sup> Spinoza vu par Fichte, Archives de Philosophie 41 (1978) 28–29.

der reinen Vernunft“ studiert hatte, noch nicht aber die „Kritik der praktischen Vernunft“, die ihn vom Determinismus befreien sollte. Unbestreitbar darin ist die Anlehnung Fichtes an Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ hinsichtlich seiner Religionsauffassung<sup>33</sup>. Die christliche Religion bewertet er als Mittel zur Erziehung. Nicht weniger deutlich sind jedoch auch bestimmte Anklänge an das „Christentum der Vernunft“ in seinem Denken zu vernehmen<sup>34</sup>. „Es ist ein ewiges Wesen“, schreibt Fichte, „dessen Existenz, und dessen Art zu existieren, notwendig ist. Nach und durch den einzigen und notwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt“<sup>35</sup>. Wie eine gedrängte Zusammenfassung des Lessingschen Gottesgedankens nimmt sich diese Aussage Fichtes aus: Gott existiert notwendig. Notwendig ist auch die „Art“ seines Existierens, die Weise seiner Selbsttätigkeit, mithin auch sein Denken. Und dieses Denken ist eins mit der Schaffung der Welt. Folglich ist alles notwendig von Gott bestimmt. „Auch jedes denkende und empfindende Wesen also“, erklärt Fichte in der Folge, „muß notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist.“ Das ist doch die spinozistische Notwendigkeit, die aus der „causa sui“ folgt! Nicht gemäß der Ansicht Spinozas, wohl aber der Lessings ist die Auffassung Fichtes, daß Gott durch sein Denken die Welt gebiert. Sogar jede Äußerung in der Welt führt Fichte auf das Denken Gottes zurück: „Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit“<sup>36</sup>. Offenbar war Fichtes Denken von der Gott-Welt-Anschauung Lessings geprägt, als er das Studium der Kritischen Philosophie Kants unternahm, so sehr, daß auch die „Kritik der reinen Vernunft“ ihn nicht in seinen spekulativen Überzeugungen zu erschüttern vermochte. Das heißt demnach: mit vorgeformtem Geiste, erfüllt von der Gedankenwelt Lessings, begann er die Lektüre der „Kritik der praktischen Vernunft“. Die Vertiefung in dieses Werk erlöste ihn von der quälenden Vorstellung des Determinismus. Davon zeugen seine Briefe. Die Entdeckung der Freiheit tangierte nun auch sicherlich seine Konzeption von Gott und der Welt. Die Frage ist nur, wie? Was lassen hierüber die Quellen, die wir besitzen, verlauten?

*Von der objektiven „causa sui“ zur absoluten praktischen Vernunft*

Es liegt auf der Hand: Fichtes Determinismus gründet einzig in seiner spinozistischen Konzeption der „causa sui“, des Urgrundes aller endlichen Realität. Folglich mußte seine jetzige Überzeugung von der Freiheit auf einer Wandlung seiner Auffassung des göttlichen Urgrundes beruhen. Und da nach Kant die Freiheit der praktischen Vernunft entspringt,

<sup>33</sup> Vgl. W. Kabitz, op. cit. 6–7.

<sup>34</sup> Nach I. H. Fichtes Urteil sind die Ausführungen Fichtes von Spinoza beeinflusst. Vgl. Fichtes SW, V, Vorrede VI

<sup>35</sup> GA II, 1, 190. <sup>36</sup> ib.

ja mit ihr identisch ist, konnte die besagte Umwandlung der „causa sui“ wohl nur in der Perspektive der praktischen Vernunft erfolgen. Eben das findet sich dann auch in verschiedenen Äußerungen Fichtes. In den „Regeln der Selbstprüfung für das Jahr 1791“ heißt es: „Die Stimme der Pflicht sei Dir über alles ehrwürdig. Damit sie lauter in dir werde, so sei es jeden Abend deine Hauptprüfung, ob du dich wohl den Tag über gegen dieselbe vergangen habest . . . Immer schwebe es dir vor Augen, wie erhaben sie ist. Kein Opfer für sie sei dir schwer . . . Ohne in Anthropomorphismus zu fallen, suche doch der Empfindung eines heiligen Wesens mehr Wärme in dir zu geben . . .“<sup>37</sup> So wie der gläubige Christ täglich seine Gewissenserforschung vor Gott hält, so macht sie Fichte angesichts der „Stimme der Pflicht“, und das heißt doch: der praktischen Vernunft. Er empfindet sie als ein „heiliges Wesen“, als eine numinose Entität, der alles aufzuopfern ist. Weiteren Aufschluß über die merkwürdige Art der „Vergöttlichung“ der praktischen Vernunft, die Fichte offenbar vollzog, geben die aus demselben Jahre stammenden „Religionsphilosophischen Reflexionen“. Fichte hat sie nach seiner Entdeckung der Kantischen praktischen Vernunft als Freiheitsgrund geschrieben, und zwar, wie allgemein angenommen wird, als Vorbereitung zu seinem Erstlingswerk „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“. Das Problem, über das er in diesen „Reflexionen“ sich äußert, formuliert er folgendermaßen: „Was für ein Unterschied entspringt für uns daraus: das ist ein Gesetz der Vernunft – oder das ist ein Gesetz Gottes?“<sup>38</sup> Die Schwierigkeit, die Fichte beschäftigt, besteht nämlich darin, daß das Gesetz der praktischen Vernunft ein „Abstractum“ ist, welches wir nicht „als ein existierendes Ding“, d. h. als ein „Sein“ auffassen können, im Gegensatz zum „Gesetz Gottes“, das das Sein Gottes konstituiert. „Es ist 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 befehlendes.“<sup>39</sup> Zudem unterscheidet Fichte gleich eingangs zwischen der Wirklichkeit, die anschaulich, und der, die unanschaulich, die „durch Causalität“ ist, ein Hinweis darauf, daß er die praktische Vernunft als reine Kausalität begreift. Wie nun aus der Folge der Ausführungen Fichtes hervorgeht, entspringt nach ihm jede seinshafte Auffassung der praktischen Vernunft und ihres Gesetzes einem rein anthropomorphen Denken des Menschen: „Wir wollen lieber ein lebendes, selbständiges Wesen, als etwas, das wir bloß als ein Abstractum gedenken, haben.“<sup>40</sup> Nach Fichte stellt also der Mensch sich einen gesetzgebenden Gott vor, wo er sich in Wahrheit angesichts der praktischen Vernunft findet. Er begreift die wirkende, tätige Vernunft als ein in sich ruhendes, substantielles Wesen, was sie aber in Wirklichkeit nicht ist. So erklärt denn auch Fichte in der Folge mit aller Deutlichkeit: „Wir suchen also in unserem

<sup>37</sup> GA II, 1, 379.    <sup>38</sup> GA II, 2, 5.    <sup>39</sup> ib.    <sup>40</sup> ib.

Gesetzgeber Substantialität, Willen, Freiheit, und alles das können wir auf ein Abstractum nicht übertragen. Wir müssen also den Begriff der praktischen Vernunft hypostasieren, und das ist dann der Begriff von Gott.“<sup>41</sup> Gott ist der von uns hypostasierte, zum Seienden erhobene Begriff der praktischen Vernunft. Fichte vergöttlicht somit tatsächlich die praktische Vernunft samt ihrem Gesetz; er faßt sie auf als ein schlechthin Absolutes. Er tut es aber offenbar in einem ganz bestimmten Sinn, denn gleich nach der oben angeführten Aussage fügt er bei: „Er (sc. der hypostasierte Begriff der praktischen Vernunft) ist der Logos.“<sup>42</sup> Eine überraschende Bestimmung der praktischen Vernunft! Fichte versteht nämlich den Logos offenkundig nicht im antik-griechischen Sinne, sondern im christlichen, bezeichnet er doch kurze Zeit danach in seiner Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ Jesus als „verkörperte praktische Vernunft (Logos)“<sup>43</sup>. Die Identifikation von absoluter praktischer Vernunft mit dem Logos des Johannesevangeliums ist allem Anschein nach für ihn ein feststehender Gedanke. Doch wie kam Fichte dazu, diesen Gedanken zu vollziehen? Sicher hatte ihn nicht Kant dazu inspiriert, höchstwahrscheinlich aber Lessing. Eine andere Spur gibt es nicht. Fichte ging doch, wie wir sahen, mit vorgefaßtem Denken an die Lektüre der Kritischen Philosophie Kants. Lessings Spinozismus hielt ihn noch immer im Banne, sogar noch nach dem Studium der „Kritik der reinen Vernunft“. Konnten unter solchen Bedingungen die Ausführungen Kants über die praktische Vernunft als Freiheitsgrund ihn nicht an den Lessing-schen „Logos“ erinnern, an das absolut schöpferische Denken Gottes? Kant faßt doch das Wesen der praktischen Vernunft als rein ursächlich auf, als selbsttätige, schöpferische Macht. Nach ihm ist die praktische Vernunft „causa noumenon“<sup>44</sup>, eine übersinnliche, über allen Bedingungen der Natur stehende Kausalität, wörtlich: „eine sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität“<sup>45</sup>. Gemäß der „Idee“ der praktischen Vernunft „hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält“<sup>46</sup>. Das Wesen der praktischen Vernunft besteht sonach im schöpferischen Begriff, mithin im schöpferischen Denken. Sie ist eine wirkende, schaffende Vernunft. Die Bestimmung der praktischen Vernunft, wie sie Kant vornimmt, ist somit den Wesenszügen nach innig verwandt mit der Auffassung Lessings des Sohnes als des schöpferischen Denkens Gottes. Zudem charakterisiert Kant die praktische Vernunft des weiteren als überzeitlich: „Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter *entsteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, eine Wirkung hervorzubringen.“<sup>47</sup> Als überzeitliche, übersinnliche Kausalität ist die praktische Vernunft auch allgegenwärtig, eins und unbestimmbar: „Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen

<sup>41</sup> ib.<sup>42</sup> ib.<sup>43</sup> GA I, 1, 93.<sup>44</sup> KpV, A 57.<sup>45</sup> KpV, A 84.<sup>46</sup> KrV, B 385.<sup>47</sup> KrV, B 580.

des Menschen gegenwärtig und einerlei, ... sie ist *bestimmend*, aber *nicht bestimmbar* ...“<sup>48</sup> Sind das nicht Prärogative, die den göttlichen Eigenschaften gleichkommen? Dem nicht genug, wagt Kant ein kühne Verallgemeinerung der Form, der Struktur, der praktischen Vernunft. Er erklärt von der ganzen übersinnlichen Welt, von ihrer Natur: „So ist die übersinnliche Natur, soweit wir einen Begriff von ihr machen können, nichts anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft.“<sup>49</sup> Auch begreift er die gesamte übersinnliche Welt, die ihrer Natur nach als praktische Vernunft zu denken ist, als „natura archetypa“, die die irdische Welt als „natura ectypa“ hervorbringt<sup>50</sup>. Das Verhältnis ist das von urbildlichem Urgrund und abbildlichem Ausdruck, von „natura naturans“ und „natura naturata“. Sind alle diese Kennzeichnungen Kants der praktischen Vernunft nicht derart, daß sie es Fichte leicht machten, die praktische Vernunft in der Perspektive des Lessingschen Logos zu erblicken? Hamann hat sehr wohl die Nähe des Kantischen Begriffes der praktischen Vernunft zur spinozistischen „causa sui“ bemerkt. In einem Briefe vom 25. Oktober 1786 schreibt er: „Spinoza redet von einem Objekt, causa sui; und Kant von einem Subjekt, causa sui.“<sup>51</sup> Fichte hatte genügend Scharfsinn, dasselbe Verhältnis zu erkennen, und zwar um so eher, als er gleichsam mit der Brille des Lessingschen Spinozismus Kants Ausführungen las. Eben im Übergang, gewissermaßen vom Objekt zum Subjekt vollzog sich schließlich Fichtes Befreiung vom Determinismus. Fichtes „Konversion“, wenn ich so sagen darf, bestand in der Einsicht, daß die die Wirklichkeit schaffende, sich selbst begründende Ursächlichkeit nicht in der Dimension des Objektiven zu finden ist, sondern in der transzendentalen des Subjektiven. Indem Fichte sich fortan zur Kantschen praktischen Vernunft bekannte und sie absolut setzte, gab er hinsichtlich der Struktur der Kausalität nichts von seiner ursprünglichen Auffassung des Urgrundes der Welt preis. Er verlegte sie nur von der dogmatischen Perspektive in die des transzendentalen Denkens. Eben dadurch wandelte sich ihm die objektiv, in der Linie der Naturkausalität bestimmende „causa sui“ zum absoluten Freiheitsgrund des menschlichen Selbst. Nur eine derartige, bis ins Urgründige reichende Änderung der Sichtweise vermochte ihn von der Bedrückung des Determinismus zu befreien.

Indem Fichte so seinen ursprünglichen Begriff vom göttlichen Schöpfergrund in der praktischen Vernunft wiederfand, transponierte er denn auch konsequenterweise den Lessingschen Gott-Welt-Gedanken in die Anschauung Kants von Gott, Menschheit und höchstem Gut. Es sind zunächst nur Spuren davon in seinem Schrifttum zu erkennen, doch sind sie deutlich genug. In seiner Kladder zum „Versuch einer Kritik aller Offen-

<sup>48</sup> KrV, 584.    <sup>49</sup> KpV, A 75.    <sup>50</sup> KpV, A 76.

<sup>51</sup> F. H. Jacobis Werke, IV, 3, Leipzig 1819, 292.

barung“ (1791) erklärt er in bezug auf Gott: „... es muß ein Wesen geben, welches selbst, seiner ganzen Natur nach, durch nichts bestimmt wird, als durch das Moralgesetz, die sinnliche Natur außer sich (sc. außer ihm), (ebenso) durch sich, das ist, auch (sc. durch) das Moralgesetz, dessen Darstellung sein Wesen ist, bestimmt ... Dieses Wesen muß, vermöge der Forderung des Moralgesetzes, jenes völlig gleiche Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen ...“<sup>52</sup> Aufgrund der zuvor angeführten Äußerungen Fichtes bedeutet das „Wesen“, dessen „Natur“ ganz vom Gesetz der praktischen Vernunft bestimmt ist, so sehr, daß es seine „Darstellung“ ist, den göttlichen Logos und insofern auch Gott. Der Logos ist ja die hypostasierte praktische Vernunft. So bemerkt auch Fichte in der Folge: „Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der Moral an ihn nicht Gebot; es sagt von ihm kein *sollen*, sondern ein *Sein* aus; es ist ja in seinem Wesen nicht imperativ, sondern constitutiv.“<sup>53</sup> Dieser Gott, der Logos, bringt demnach kraft seines Wesensgesetzes, seines Seins, das höchste Gut hervor, die Übereinstimmung von höchster Sittlichkeit und Glückseligkeit. An anderem Orte schreibt zudem Fichte: „Die Frage, warum überhaupt moralische Wesen sein sollten, ist leicht zu beantworten: Wegen der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, das höchste Gut zu befördern, welches nur durch die Existenz vernünftiger Wesen möglich ist.“<sup>54</sup> Es lohnt sich, diese Aussage genau zu erwägen: Infolge der „Anforderung des Moralgesetzes an Gott“, das heißt infolge des Wesensgesetzes des Logos, welches das der praktischen Vernunft ist, erzeugt Gott das „höchste Gut“. Dieses ist aber nur möglich „durch die Existenz vernünftiger Wesen“. Bedeutet das nicht, daß Gott um seiner Wesensentfaltung willen die Menschheit und das höchste Gut hervorbringt? Was ein absolutes Wesen seinem inneren Gesetze gemäß zeitigt, gehört doch zu seiner Wesensentfaltung. Allein also in Hinsicht auf seine Entfaltung ist Gott schöpferisch, und nur ihretwegen „befördert“ er das höchste Gut, die Menschheit mit ihrem bewußten sittlichen Einsatz und die Natur. Kants Bestimmungen von Gott als „höchstes ursprüngliches Gut“ und der Schaffung der „besten Welt“ als „höchstes abgeleitetes Gut“<sup>55</sup> sowie von der übersinnlichen Natur als „natura archetypa“ und der sinnlichen als „natura ectypa“<sup>56</sup> fügen sich übrigens sehr wohl in diese Integrationsbemühungen Fichtes ein. Man sieht: Lessings Auffassung der „causa sui“, des Logos als schöpferische Selbstentfaltung Gottes ist bewahrt, im Hegelschen Sinn aufgehoben im transzendentalen Gott-Welt-Gedanken Kants.

In den rund ein Jahr später niedergeschriebenen „Eigne[n] Meditationen über Elementarphilosophie“ (1793–94) kommt Fichte wiederum auf das „höchste Gut“ zu sprechen, jetzt aber bereits mit den Bezeichnungen

<sup>52</sup> GA II, 2, 30.<sup>53</sup> GA II, 2, 31.<sup>54</sup> GA II, 2, 36.<sup>55</sup> KpV, A 226.<sup>56</sup> KpV, A 76.

„Ich“ und „Nicht-Ich“ für den Menschen und die Natur. Unterdessen hatte er nämlich den Zugang zur unmittelbaren Anschauung der ichgründigen, noumenalen Wirklichkeit des Menschen, der praktischen Vernunft als Freiheitsgrund gefunden (Herbst 1793). Aus ihr sollte das empirische Einzel-Ich und die ihr entgegenstehende Natur, das Nicht-Ich, deduziert werden. So schreibt Fichte vom Verhältnis des empirischen Einzel-Ich zum Nicht-Ich: „Ich und Nicht-Ich sind zwar nunmehr, der Identität nach, *gleich* . . ., aber noch immer sind es zwei, Dualität. Sollte nicht auch numerische Identität sein?“<sup>57</sup> Fichte stellt die Identität von empirischen Ich und Nicht-Ich insofern fest, als sie beide dem urgründigen noumenalen Ich entspringen. „Alles ist Ureinwirkung“, bemerkt er im unmittelbaren Kontext, Ureinwirkung eben des noumenalen Ich des Menschen. Empirisches Ich und Nicht-Ich stehen sich aber einander gegenüber. Es herrscht noch Dualität trotz des einen Urgrundes. Diese Dualität soll aufgehoben werden in eine „numerische Identität“, in eine Einheit jenseits des Gegensatzes. Die geschaute letzte Einheit begreift nun Fichte im Lichte des Kantschen Begriffs des höchsten Gutes, schreibt er doch über seine Ausführungen: „Ich soll die Natur, (die) materiale, nicht vernünftige Natur zur Gerechtigkeit bringen. Wo ich sie schon in der Gerechtigkeit, in Übereinstimmung mit meinem notwendigen Begriff derselben finde, setze ich voraus, sie sei wirklich vernünftig.“<sup>58</sup> Die „Gerechtigkeit“, die in der Natur verwirklicht werden soll, ist offensichtlich der Ausdruck für die Schaffung des höchsten Gutes, für die Übereinstimmung, Einheit der Natur mit dem Handeln des Menschen gemäß dem Gesetz der praktischen Vernunft. Zur besagten Einheit von empirischem Ich und Nicht-Ich, also des höchsten Gutes, erklärt nun Fichte: „Ich glaube diese ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Sie ist nicht anders möglich, als daß die Dinge *adäquate* Bestimmungen unseres reinen Ich seien. Gerechtigkeit herrsche. Dies ist bei Gott der Fall. (Das gibt einen Spinozismus. Aber einen ganz andern. Nämlich nicht einen theoretischen, sondern einen moralischen).“<sup>59</sup> Dann ist das höchste Gut realisiert, wenn die Dinge „adäquate Bestimmungen“ des reinen Ich sind, daß heißt, wenn sie mit dem noumenalen Ichgrund des Menschen übereinstimmen, wenn sie, wie Fichte später in den Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten“ formuliert, entsprechend der reinen Form des Ich „modifiziert“ sind. Das aber ist nach Fichtes eigenem Urteil „moralischer Spinozismus“. Für Kants Auffassung der Realisierung des höchsten Gutes trifft dieses Urteil ganz gewiß nicht zu. Unser Blick in die geistige Werkstatt Fichtes enthüllt sonach, wie er im Begriffe steht, das Kantsche Gott-Welt-Verhältnis in seine neu zu konzipierende Philosophie einzuverleiben, doch nicht im theistischen Sinne Kants, sondern in dem Spinozas. Schiller hatte sehr früh diese spinozistische Geistigkeit Fichtes

<sup>57</sup> GA II, 3, 132.    <sup>58</sup> ib.    <sup>59</sup> ib.

erkannt. Aus eigener Erfahrung wußte er um die schwelende Strömung des Spinozismus, war er ihr doch unter dem Einfluß seines Lehrers Abel eine Zeitlang ergeben<sup>60</sup>. In einem Brief vom 28. Oktober 1794 berichtet er Goethe über die Philosophie Fichtes, „daß alles auf einen subjektiven Spinozismus hinausläuft“. Sein Ausdruck deckt sich inhaltlich mit dem, womit Fichte sein eigenes Bemühen bezeichnet. Fichte verfolgt fortan nicht mehr einen „theoretischen“ Spinozismus, der zum Determinismus führt, sondern einen „moralischen“ oder „subjektiven“, der von der absolut gesetzten praktischen Vernunft, die sich in der Tiefe des menschlichen Subjekts findet, ausgeht und allein absolute Freiheit verbürgt. In seinen „Vorlesungen über Logik und Metaphysik“, die er zweieinhalb Jahre später hielt (SS 1797), macht Fichte zumal eine Bemerkung, die aufhorchen läßt: „Es gibt auch ein solches System wie das Spinozische in der Kritischen Philosophie ... In dieser Philosophie hat dieser Spinozismus transzendente Gültigkeit, er ist das notwendige Wesen der Vernunft. Bei Spinoza ist er transzendent und das ist das Wesen des Dinges an sich.“<sup>61</sup> Stellt hier Fichte nicht selber fest, daß seine Philosophie sich von der spinozistischen nur durch den transzendentalen Standpunkt unterscheidet? Hätte Spinoza den transzendentalen Standpunkt entdeckt, meint zudem Fichte, „dann hätte Spinoza die kritische Philosophie gefunden, und er würde sie sehr gut mit seinem, großen Geiste ausgeführt haben“<sup>62</sup>. Zu diesem seinen Gedanken über den Urgrund von Spinozismus und Kritizismus notierte Fichte noch: „Es bleibt bei dem „έν και παν.“<sup>63</sup> Hen kai pan war das Losungswort Lessings für seinen Gott-Welt-Begriff. Fichte hält sonach an ihm fest, doch jetzt in transzendentaler Sicht.

Ein letzter Aspekt ist noch der Vollständigkeit halber ins Licht zu rücken: Wenn Fichte wirklich in seiner Rezeption Kants letztlich dem Spinozismus Lessings huldigte, so mußte er gemäß dem spinozistischen Schema von „natura naturans“ und „natura naturata“, vom Urgrund und Erscheinung, ebenfalls nur *einen* noumenalen Urgrund annehmen, aus dem die Welt als bloße Erscheinung hervorgeht. Wohl sprach Kant von einer „natura archetypa“ und „natura ectypa“, die zueinander im Verhältnis von urgründiger, noumenaler Realität und ihrer Erscheinung stehen, wobei er sich die noumenale Wirklichkeit unter der „Autonomie der praktischen Vernunft“ dachte. Indessen war er weit entfernt, die noumenale Welt, die „natura archetypa“, als eine numerisch einzige Realität zu begreifen, vielmehr statuiert er sie als eine Vielheit von endlichen Subjekten, von endlichen praktischen Vernunftvermögen, in ihrem Zusammenhang mit Gott als ihrem „Urheber“. Gott selbst war ihm soviel wie

<sup>60</sup> Vgl. das Nachwort von K. Mommsen in: Fr. Schiller, Anthologie auf das Jahr 1782. Stuttgart 1973, 17\*-18\*.

<sup>61</sup> GA IV, 1, 370.

<sup>62</sup> ib. <sup>63</sup> GA II, 4, 242.

„gleichsam das moralische Gesetz, aber personifiziert gedacht“<sup>64</sup>. Wie verhielt sich Fichte zu dieser Auffassung Kants? Kant folgend bestimmt er den noumenalen Grund des menschlichen Subjekts entsprechend der Form der praktischen Vernunft als Tathandlung, als reine selbsttätige, sich selbst bestimmende Vernunft. Diese noumenale Wirklichkeit hat zu ihrer Erscheinung das empirische Einzel-Ich mit seinen Vorstellungen. Faßt sie nun Fichte gleich wie Kant als eine Vielheit metaphysischer Existenzen auf? „Solange ... die ganze Menschheit“, schreibt er schon im Sommer 1793, „das ganze Geisterreich, wenn wir wollen, bloß auf das Sittengesetz bezogen wird, ist es zu betrachten als ein Individuum. Das Gesetz ist das Gleiche und auf seinem Gebiete gibt es nur einen Willen. Mehrere Individuen sind erst da, wo uns jenes Gesetz auf das Feld der Willkür übergehen läßt.“<sup>65</sup> Im noumenalen Bereich gibt es somit nur ein Individuum, nur ein Ich, daß heißt nur eine einzige Wirklichkeit der praktischen Vernunft, und wir dürfen wohl hinzufügen: nur den einen Logos. Erst im Bereich der Erscheinungen, auf dem „Felde der Willkür“, wo der reine Wille, die absolute praktische Vernunft, als niederes und oberes Begehrungsvermögen erscheint, gibt es eine Vielheit von Individuen. Der noumenale Urgrund der Menschheit ist mithin einer, seine Erscheinung eine Vielzahl von empirischen Einzel-Ichen, im Gegensatz zu Kant, der nur von einer Einheit der „Natur“, d. h. des Wesens der noumenalen Welt wissen wollte. Für Fichte gibt es nur *einen* reinen Willen, nur *eine* absolute praktische Vernunft oder Tathandlung; für Kant hingegen sind die Verhältnisse der noumenalen Welt so, „*als ob* sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befaßt, entspringen“<sup>66</sup>. Es mußte Fichte nicht wenig an dieser Einheit des Grundes gelegen sein, denn gegen Ende desselben Jahres schreibt er an Niethammer kategorisch: „Die reine Philosophie weiß nur von *Einem* Ich, und dieses Eine Ich soll nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen. Kategorische Imperative in der mehreren Zahl gibt es nicht, sondern nur *Einen*.“<sup>67</sup> Indem Fichte so ein einziges absolutes praktisches Vernunftwesen für alle menschlichen Subjekte als dessen Erscheinungen annahm, zeigt er sich einmal mehr dem Logosgedanken Lessings verpflichtet, auf Kants Kosten gewissermaßen. Alles in allem genommen drängt sich somit die Ansicht auf, daß Fichte Kant weitgehend im Geist des Lessingschen Spinozismus rezipiert hat, so daß er, Lessing, insgeheim der Vater des deutschen Idealismus ist.

<sup>64</sup> AK.-Ausgabe XXVIII, 1076.

<sup>65</sup> Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die franz. Revolution, GA I, 1, 258–259.

<sup>66</sup> KrV, B 838.

<sup>67</sup> Brief vom 6. Dez. 1793. GA III, 2, 20.