

nau mit dem Himmel übereinstimmt, warum zweifelt man noch länger an ihrer Religion!?“ (132) Selbst europäische Waren dienten der Mission, weil viele Chinesen sagten, diese Erzeugnisse sind besser als unsere, deshalb muß es auch die christliche Religion sein. – Mit seiner „Astronomia Europaea“, die 1687 in Dillingen in lateinischer Sprache veröffentlicht wurde, wollte Verbiest die Chinamission in Europa bekannt machen, materielle Hilfe dafür erbitten und tüchtige Missionare anwerben. Das Buch widmete er Kaiser Leopold I., der die Missionare in Peking viele Jahre tatkräftig unterstützt hatte. Bei der Abfassung konnte Verbiest auf eigene Publikationen zurückgreifen, die Golvers in der Einleitung zu seiner englischen Übersetzung zu identifizieren und zu datieren versucht. Dabei geht er davon aus, daß Philipp Couplet SJ das Manuskript 1683 nach Europa brachte und für dessen Drucklegung sorgte. Einen Auszug aus der „Astronomia Europaea“ von Verbiest veröffentlichte Gottfried W. Leibniz 1697 in seiner „Novissima Sinica historiam nostri temporis illustrata“. – Golvers verständliche und gut lesbare Übersetzung ins Englische macht dieses historische Dokument zur Chinamission einem größeren Leserkreis zugänglich. Seine kenntnisreichen Kommentare und vor allem seine ausführlichen Erläuterungen von lateinischen Fachbegriffen werden auch versierte Lateiner gerne zu Rate ziehen, wenn sie sich entschließen, den beigelegten Reprint der Ausgabe von 1687 in der Originalsprache zu lesen. Zahlreiche Illustrationen, eine umfangreiche Bibliographie und ein detaillierter Index runden die englische Übersetzung eines bedeutenden Werkes über die Chinamission ab. Mit Gewinn werden es vor allem diejenigen lesen, die sich die Mühe machen, die zahlreichen Anmerkungen aufmerksam zu studieren.

J. OSWALD S. J.

KOSLOWSKI, STEFAN, *Idealismus als Fundamentaltheismus*. Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes zwischen Dialektik, positiver Philosophie, theosophischer Mystik und Esoterik (Philosophische Theologie 5). Wien: Passagen-Verlag 1994. 357 S.

Die vorliegende Arbeit verfolgt im wesentlichen zwei Ziele. Zunächst versucht K. in einer systematischen Analyse und Rekonstruktion den Denkweg Immanuel Hermann Fichtes am Thema seiner Religionsphilosophie transparent werden zu lassen. Dieses erste Ziel der Untersuchung bilden die Deutung Fichtes als „Lebensphilosoph“ (20) und die Auslegung seiner Philosophie als „Fundamentaltheismus“, – in deutlicher Abhebung zu allen Ansätzen, die Fichtes Philosophie einseitig von ihrem theoretisch-spekulativen Anspruch und damit ihrer idealistischen Herkunft her begreifen wollen. Deciffriert man den Buchtitel in der Sprache der „Ismen“, so sagt er folgendes aus: Fichtes Fundamentaltheismus ist der Versuch einer „Verbindung zwischen atomistischem Individualismus und Pantheismus. Er [sc. Fichte] ist der Überzeugung, *monistischen Holismus* und *individualistischen Atomismus* ineinander überführen und zu einem *theistischen Personalismus* ‚aufheben‘ zu müssen“ (26). Die Eigentümlichkeit dieses theistischen Personalismus Fichtes versucht K. durch eine Kontrastierung mit der „paulinisch-christlichen Gnosis Franz v. Baaders“ (II. Kapitel, 101–204) und der „atomistischen Metaphysik“ Johann Friedrich Herbarts (III. Kapitel, 205–264) zu profilieren.

Der von Fichte propagierte Fundamentaltheismus ist jedoch mißlungen. Die Gründe für dieses Scheitern sieht K. völlig richtig in der systematischen Disposition von Fichtes Ansatz angelegt. Die „*Schieflage*“ Fichtes „zwischen Idealismus, ‚positiver Philosophie‘ und theosophischer Mystik“ (21) artikuliert sich dabei in dem Dilemma, einerseits den idealistischen Anspruch auf philosophische Erkenntnis des Absoluten anzuerkennen, ihm jedoch andererseits eine in ihrer Bedeutung nicht durchdachte Unmittelbarkeit religiöser Gewißheit abstrakt entgegensetzen, die mit jenem nachträglich zu vermitteln und auszuöhnen unmöglich bleiben muß. Indem Fichte „die Philosophie von der geoffenbarten Religion berichtigen lassen möchte und zugleich ausgeht von der individuellen Eingebung, Eingeburt des göttlichen Pneuma im gottbegnadeten Genius“ (26), möchte er die durch Kant und J. G. Fichte propagierte Instrumentalisierung der Religion im Dienste der Philosophie wieder rückgängig machen und in Übereinstimmung mit Schellings Philosophie der Offenbarung eine dezidierte Überordnung des Themas der Religion über die Philosophie fordern. Daß freilich umgekehrt die Verabschiedung

der kritischen Reflexion auf die Überzeugungskraft der auf dem Boden der Glaubensgewißheit stehenden, aber gleichwohl philosophisch argumentierenden Gotteslehre zurückwirkt, hat Fichte leider nicht ausreichend bedacht. K. zeigt überzeugend, daß unter den von Fichte selbst angesetzten Prämissen die Aufgabe etwa der Ontologie innerhalb des Systems in sich widersprüchlich bleiben muß. Diese wird von Fichte so entfaltet, „daß sie einerseits erst in die Wirklichkeit umschlagen soll, andererseits des ihr vorausliegenden Realen sicher ist“ (183). Fichtes Ontologie möchte zwar den bei Hegel vermuteten Fehler einer Vertauschung von Form und Inhalt vermeiden, aber dabei „stürzt sie selbst in den Abgrund des ... verfeimten Apriorismus“ (183). Denn sie soll Fichte zufolge „nicht *nur Formwissenschaft* [sein], sondern ... auch in den *realphilosophischen* Teil des *Systems* einleiten. Der absolute Gehalt der Philosophie, ... ihre Ausrichtung auf den transmundanen Schöpfer, ist gegeben und wird *vorausgesetzt*“ (183). Damit aber läuft der Gang von Fichtes Ontologie leer (188), denn beide Richtungen der ontologischen Reflexion enden aporetisch: Der Rückschluß (vgl. 197, 104) vom Gegebenen, der Selbstgewißheit des Gefühls zu einem Jenseits des Realen, Zugrundeliegenden, Substantiellen, einem Realgrund (= Gott) bleibt im Rahmen der ontologischen Betrachtung ebenso unverständlich, wie umgekehrt der Übergang vom absoluten Prius, der von aller Schöpfung unabhängigen Natur Gottes zur Offenbarungsgeschichte, zum Posterius, zur Differenz zwischen Form und Inhalt, Sein und Seiendem im Nebel des Unausprechlichen verschwindet (194). Das eigentlich Positive, bedingungslos von der Philosophie Anzuerkennende ist für Fichte zwar nicht der transmundane Schöpfergott als solcher, gleichsam als ontologische Position; darin ist Fichtes Denken nachkantisch. Vielmehr ist es „die erlebte innere Objektivität des heilsgewissen Subjekts“ (327), auf deren Grundlage es zu einer Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, Idealismus und Realismus kommen soll. Diese Versöhnung bleibt aber einseitig, denn das philosophische Denken wird von Fichte „im Dienste des religiösen Gefühls instrumentalisiert“ (327). Der so in den unendlichen Selbstwiderspruch eingespannten Philosophie bleibt am Ende – ähnlich wie beim späten Schelling – nur der Rückzug in „das *Geheimnis des absolut transzendenten Gottes*“ (48), mithin die Flucht in eine negative Theologie übrig, die zwar (scheinbar) den Bedürfnissen des religiösen Bewußtseins, aber kaum den mit der Anerkennung des Systembegriffs verbundenen Standards philosophischer Reflexion Genüge zu leisten vermag. So bleibt am Ende in der Tat „fraglich ...“, wie und ob er [sc. Fichte] überhaupt einen gedanklichen ... Weg zur philosophischen Gotteslehre gefunden hat“ (28 Anm. 11).

Das zweite Ziel der Untersuchung betrifft sodann die Frage nach der Gegenwartsrelevanz der damaligen Diskussion, die K. im abschließenden IV. Kapitel (265–333) erörtert. Hier faßt er die Ergebnisse seiner Erwägungen dahingehend zusammen, daß er Fichtes Programm als einleitende Grundlegung der heutigen theosophischen Esoterik auslegt – namentlich derjenigen, die sich auf Rudolf Steiner beruft (300–307). – Diese letzten Ausführungen enthalten gleichsam das Programm, das K. mit seiner Untersuchung verfolgt. Es geht ihm weder darum, die philosophiegeschichtliche Forschung um einen Beitrag zur Philosophie Fichtes zu bereichern, noch eine systematische These als unmittelbar gegenwartsrelevant zu erweisen. Vielmehr soll durch die genannte Kontrastierung eine Tendenz, eine bestimmte Denkfigur sichtbar werden, die indirekt, quasi durch ihr eigenes Scheitern dazu befähigen soll, ein Defizit in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion auszugleichen. Denn Fichtes Denken „befriedigt ... die Bedürfnisse einer frei vagabundierenden Religiosität. Zwischen der von der Wissenschaft entzauberten Welt und den religiösen Heilsinstanzen füllt es eine Lücke, die heute – von der ‚wissenschaftlichen Philosophie‘ zu Unrecht vernachlässigt – der immer größeren Raum beanspruchenden esoterischen Literatur überlassen bleibt.“ (267) – Wie auch immer man die Bedeutung der gegenwärtigen „esoterischen“ Richtungen einschätzen mag, daß die „Anthroposophie“ – namentlich die Steiners – ihre geistigen Wurzeln auch in spätidealisiertem Gedankengut findet, scheint unbestreitbar zu sein. Ob sie allein deshalb schon an argumentativer Überzeugungskraft, insbesondere was ihre philosophische Dignität betrifft, gewonnen hat, möchte ich bezweifeln. Daß sie sich im Ergebnis mit der Philosophie Fichtes treffe, sofern sie „eine ‚wissenschaftliche‘ Brechung soteriologischer Bedürfnisse“ (333) anstrebt und so „zu einem überkonfessionellen reli-

giösen Denken“ führt (Klappentext), erscheint mir angesichts der dezidierten konfessionellen Äußerungen Fichtes gleichfalls wenig plausibel. Vermochte letztere doch trotz aller Probleme im einzelnen bedeutend größere Erkenntnisansprüche argumentativ einzulösen, als ihre Erben mit Programmen etwa einer „Geheimwissenschaft“ je hoffen dürfen. Daß Fichtes Entscheidung für die Religion – trotz bzw. gerade wegen des Scheiterns seiner Anstrengungen um ihre vernünftige Rechtfertigung – das geeignete Mittel sei, um das an die verschiedenen Formen der Esoterik verlorene Terrain zurückzugewinnen, diese Empfehlung eines Dezisionismus trägt auch nicht gerade zur Attraktivität von K.s Interpretationsansatz bei, denn wie kann die herrschende Unverbindlichkeit in Sachen der „vagabundierenden Religiosität“ überwunden werden, wenn der eigene Vorschlag die kritisierten Standpunkte nur um einen weiteren vermehrt, ohne die Positionalität der Standpunkte als solche zu problematisieren. Dem allseits beklagten Substanzverlust des religiösen Bewußtseins begegnet man nicht mit Werbeslogans für ein neues Produkt im Supermarkt der „esoterischen“ Weltdeutungen.

Demgegenüber hätte der Inhalt des in Fichtes Philosophie zur Sprache kommenden religionsphilosophischen Entwurfs Gelegenheit geboten, Klarheit über die tatsächlichen Ursachen jenes beklagten Niedergangs des religiösen Bewußtseins zu gewinnen. Denn K.s Analysen zeigen deutlich, aus welchen internen Gründen die Konzeption von Fichtes Gotteslehre bzw. seiner spekulativen Theologie und Ontologie insgesamt scheitert. Hätte K. diese Gründe zurückverfolgt in die Diskussion, aus der sie historisch stammen, hätte er vielleicht ein Bewußtsein über die Aufgaben gewonnen, die aus der Forderung nach Rechtfertigung des Inhalts der Religion folgen. Denn K.s Ruf: „Zurück zu Fichte!“ kann sowenig wie die übrigen „esoterischen“ Alternativen die Einwände der radikalen Religionskritik entkräften, er arbeitet ihnen vielmehr (ungewollt?) in die Hände, indem er die inneren Aporien aufdeckt, die Fichtes Behandlung des Themas der Religion kennzeichnen. Der Rückzug in die Partikularität des Gefühls bzw. der Glaubensgewißheit mißbrät so unversehens zum Verlust der Allgemeingültigkeit der geglaubten Inhalte. Letztere stehen bei Fichte so unter einer abstrakten Dominanz der Konstitutionsbedingungen des religiösen Bewußtseins, daß den Projektionsvorwürfen Tür und Tor geöffnet sind. Diese Einsicht hätte Fichte durch ein intensiveres Studium der religionsphilosophischen Diskussionslage zu Beginn seiner akademischen Laufbahn gewinnen können. Mittelpunkt und zentrales Thema dieser Diskussion war der Streit um Hegels Religionsphilosophie. Daß die Bedeutung dieses Hauptthemas in Fichtes theoretischer Anstrengung nicht als solche, sondern bloß gebrochen in Erscheinung tritt, liegt an der erwähnten Dominanz der religiösen Erfahrung über die geglaubten Inhalte. – Die Unangemessenheit der argumentativen Mittel zur Bewältigung der durch sie zu lösenden systematischen Probleme führt bei Fichte wie bei seinem Interpret u. a. zu Verzerrungen im Feindbild. Einerseits lobt K. Fichtes Hegel-Kritik, sie treffe „den Kern der Sache“ (58), andererseits muß er die unzureichende Problemexposition Fichtes einräumen (etwa 182–198, 321 f.). Diese Diskrepanz vermögen auch K.s Ausführungen zu Baader und Herbart nicht zu mildern, denn die Beziehbarkeit von Baaders und Herbarts Gegenentwürfen auf Fichte hängt wieder wesentlich an der Bedeutung jenes Hauptthemas, das K. zufolge eigentlich nicht das Hauptthema von Fichtes Philosophie bilden soll. Warum auch soll sich gerade aus der Kontrastierung mit Baader und Herbart die Eigenart von Fichtes Philosophie besser erschließen, als in der herkömmlichen Deutung etwa als „Spätidealismus“? Warum eignen sich dazu nicht ebenso gut Görres, Fries oder Schopenhauer, Anton Günther, Philipp Konrad Marheineke oder Karl Christian Friedrich Krause?

Das zentrale Problem von K.s Darstellung betrifft die Vermittlung von historisch-kritischer Rekonstruktion einerseits und der Begründung ihrer Gegenwartsrelevanz andererseits. Der Hinweis auf den sich ausbreitenden Markt der sog. Esoterik scheint mir wenig dazu geeignet zu sein, die Bedeutung der Philosophie Fichtes für den heutigen Diskussionsstand der Religionsphilosophie auszuloten. Dies wäre eher von Arbeiten zu erwarten, die in minutiösen Rekonstruktionen der Problemlage im Umkreis von Hegels Religionsphilosophie nachspüren und daraus zu einer Revision der gängigen, schon von Schelling, Weißer und Fichte popularisierten Sicht der nachhegelschen Diskussionsentwicklung beitragen. K.s Studie zeigt damit gleichsam ex negativo, daß das Thema der

Religion auch unter den Bedingungen der Moderne immer auf seine philosophische Durchdringung verwiesen ist, wie umgekehrt die Philosophie – versteht sie sich selbst – im Thema der Religion ihr eigenes erkennt. B. BURKHARDT

RELIGIONSPHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). (Philosophisch-literarische Streitsachen 3). Religionsphilosophie... Quellenband. (... Streitsachen 3.1). Hrsg. *Walter Jaeschke*. Hamburg: Meiner 1994. IX/258 u. X/429 S.

Der hier besprochene Doppelband stehe zugleich für das Gesamtunternehmen des Herausgebers, das 1995 mit Bd. 4/4.1 zum Abschluß gekommen ist, vom Verlag als ein neues Handbuch zur Epoche der klassischen deutschen Philosophie vorgestellt. Es handelt sich in der Tat um eine wichtige Ergänzung zur üblichen philosophiehistorischen Vorgehensweise. Die Schriften jener Zeit der „großen Systeme“ sind in den Gesamtausgaben der Autoren ediert und legen damit eine Forschungsperspektive nahe, die sich auf werkimmanente Rekonstruktionen der Entwicklungsgeschichte eines Autors konzentriert. Einer derart hermeneutisch bestimmten Philosophiegeschichte tritt hier nun ein problemgeschichtlich orientiertes Projekt an die Seite. Zumal für eine derart intensiv dialogische Epoche des Denkens, wie es die des Deutschen Idealismus gewesen ist, leuchtet die Sinnhaftigkeit eines solchen „Korrektivs“ sofort ein. In vier Symposien wurden die Themenkreise „Ästhetik“, „Transzendentalphilosophie und Spekulation“, „Philosophische Theologie und Religionsphilosophie“, „Philosophie, Literatur und Politik“ bearbeitet und jeweils durch einen Forschungs- sowie einen Quellenband dokumentiert: *Früher Idealismus und Frühromantik*. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), 1990; *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807), 1993; 1799–1812; *Philosophie und Literatur im Vormärz*. Der Streit um die Romantik (1820–1854), 1995.

Die Schriften des Quellenbandes sind in drei Gruppen zusammengestellt. Das Zentrum bildet Jacobis Schrift Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811) sowie Schellings Erwiderung: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ... (1812). – Die erste Gruppe bringt eine Auswahl zur Vorgeschichte: Jean Paul, Des todten Shakespear's Klage ... (1789) und Rede des todten Christus ... (1795); Novalis, Die Christenheit oder Europa (1799); Schelling, Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporsts (1799); Kotzebue, Der hyperboreische Esel. ..., 4. Szene (1799); Schelling, Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (1802); Hegel, Fragment einer Naturrechtsvorlesung (1802); Eschenmayer, Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie (1803); Schelling, Philosophie und Religion (1804); Schlegel, Fichte-Rezension (1808). Für weitere Texte, wie Schreiben Jacobis und Reinholds an Fichte, verweist der Hrsg. auf den vorangegangenen Quellenband; umfangreiche Schriften wie Schleiermachers Reden und Fichtes Anweisung fehlen naturgemäß, und die Parodie Kotzebues vertritt eine Auswahl von Novalis- und Schlegel-Fragmenten. Dafür bringt Gruppe III für die Nachgeschichte alles wichtige Material: Goethe-Stellungnahmen in Notiz, Brief, Rezension, Gedicht (Groß ist die Diana ...) und Maximen (1811–1828); Schlegels Jacobi-Rezension von 1812 – und die zehn Jahre später zur Werkausgabe verfaßte; Fries' Votum für Jacobi (1812); Jacobis Vorrede zu Bd. III (1816) und seinen Vorbericht zu Bd. IV (1819) der Werke, einen Brief von ihm an Reinhold (1817) und einen Schleiermachers an ihn (1818). Im Anhang Quellennachweis (die ursprünglichen Seitenzahlen finden sich am Innenrand der Texte) und Personenverzeichnis. Bei zwei Texten handelt es sich um Originalbeiträge: bei Schellings Gedicht, das hier nach einer Abschrift F. Schlegels (wohl für den Druck im Athenaeum, der aber – ebenso wie jener von Novalis' „Christenheit und Europa“, worauf es antwortet – unterblieb) ediert wird (mit den Varianten Schlegels wie relevanten Abweichungen von L. Pareysons Druck); sodann bei Schleiermachers Brief an Jacobi vom 30. III. 1818, der bisher durch Abschriften bekannt war, bis 1993 das Autograph auftauchte.

Dazu nun die Dokumentation des Symposions von 1990. Im Vorwort begründet der Hrsg. die Titelgebung, hat der Streit im engeren Sinne doch nur 1811/12 stattgehabt. Im weiteren Sinn freilich kann man das halbe Jahrhundert von der KrV bis zu Feuer-