



NEUE HORIZONTE DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Georg Sans / Johannes Stoffers (Hg.)

Religionsphilosophie nach Fichte

Das Absolute im Endlichen



J.B. METZLER



Neue Horizonte der Religionsphilosophie

Reihe herausgegeben von
Michael Kühnlein
Institut für Philosophie
Goethe-Universität Frankfurt/M.
Frankfurt/M., Deutschland

Die Wiederkehr der Religion gehört zu den aufklärungsbedürftigen Intensivphänomenen der Gegenwart. Noch herrscht Uneinigkeit darüber, ob diese Entwicklung die Moderne nun fundamentalistisch in Frage stellt oder doch eher zum postsäkularen Begriffsrepertoire einer aufgeklärten Welt gehört. Doch allein die intellektuelle Wucht ihrer Rückkehr hat das binär codierte Denken von Wissen und Glauben, von Immanenz und Transzendenz in seinen Grundfesten erschüttert. Vor diesem Hintergrund will die hier vorliegende Schriftenreihe zu einer Relecture der religionsphilosophischen Klassiker einladen. Überzeugt von der Einsicht Hegels, dass die Vernunft sich nur dann selbst versteht, wenn sie in ihre eigene Existenz das Denken der Religion mit einbezieht, will die Reihe dabei in kritisch-konstruktiver Aneignung des wissenschaftlichen Kanons Neue Horizonte der Religionsphilosophie erschließen, um einen Beitrag zur Rationalisierung der Debattenkultur zu leisten. Nur auf diesem Wege lässt sich nämlich die staunenswerte, von vielen aber auch als bedrohlich empfundene Resilienz der Religion weiter aufklären.

Zum Aufbau der Reihe:

Jeder Band widmet sich dem religionsphilosophischen Gesamtwerk eines Autors und ist nach hermeneutischen und systematischen Gesichtspunkten unterteilt. Mit dieser Doppelperspektive soll sowohl den exegetischen als auch den begrifflichen Ambitionen der Schriftenreihe Rechnung getragen werden. Die Reihe selbst ist interdisziplinär ausgerichtet; bei den Interpretationen handelt es sich um ausgewiesene Experten aus Philosophie, Theologie und benachbarten Disziplinen wie den Sozial- und Politikwissenschaften.

Weitere Bände in der Reihe <https://link.springer.com/bookseries/16084>

Georg Sans · Johannes Stoffers
Hrsg.

Religionsphilosophie nach Fichte

Das Absolute im Endlichen



J.B. METZLER

Hrsg.
Georg Sans
Institut für Religionsphilosophie
Hochschule für Philosophie
München, Deutschland

Johannes Stoffers
Facoltà di Filosofia
Pontificia Università Gregoriana
Roma, Italien

ISSN 2749-3970 ISSN 2749-3989 (electronic)
Neue Horizonte der Religionsphilosophie
ISBN 978-3-476-05851-5 ISBN 978-3-476-05852-2 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-476-05852-2>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Deutsche Provinz der Jesuiten K.d.ö.R. bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Umschlagabbildung: Sweet Art, shutterstock.com

Planung/Lektorat: Franziska Remeika

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Inhaltsverzeichnis

Einleitung. Fichte und die Religion	1
<i>Georg Sans und Johannes Stoffers</i>	
Hermeneutische Perspektiven	
„Mystische Vergötterung des eigenen Ichs“. Fichtes Religionsphilosophie und der Mystizismus	27
<i>Christoph Asmuth</i>	
Unter Atheismusverdacht. Kontexte eines Streits um Fichte	51
<i>Gunther Wenz</i>	
Fichtes Begriff einer moralischen Weltordnung	81
<i>Marco Ivaldo</i>	
Sittliches Leben als gemeinsame Antwort auf die Aufforderung des Absoluten	95
<i>Giovanni Cogliandro</i>	
Personalität und Absolutes. Das Individuum als Teilhabe am Übersinnlichen beim späten Fichte	117
<i>Frédéric Seyler</i>	
Freiheit und Religion in der <i>Staatslehre</i> von 1813	139
<i>Konstantinos Masmanidis</i>	
Fichtes Glaubenslehre. Dimensionen und Quellen	157
<i>Hartmut Traub</i>	

Systematische Konklusionen

Fichtes Widerlegung des naturalistischen Menschenbildes 189
Edith Düsing

**Vernünftige Offenbarung? Fichtes „Versuch
einer Kritik aller Offenbarung“** 215
Christian Danz

**Fichtes transzendental-dramatische Christologie.
Eine Miniatur zur *Staatslehre* von 1813** 233
Thomas Hanke

**Liebe bei Fichte. Historischer Befund und systematische
Erwägungen** 255
Franziskus von Heereman

Die Bestimmung des Menschen zum Glauben 281
Veronika Weidner

**Zum Verhältnis von Kosmopolitismus und Religion
bei Fichte** 311
Marc Maesschalck und Rebecca Reichenberg

Bibliographie zu Fichtes Religionsphilosophie 335

Sachregister 345

Personenregister 351



Einleitung. Fichte und die Religion

Georg Sans und Johannes Stoffers

1 Philosophie und Theologie

Seit der klassischen Antike sind Gott und Religion beliebte Themen der Philosophie. Dabei herrscht von Anfang an eine gewisse Spannung zwischen dem philosophischen Begriff von Gott oder dem Gedanken des Absoluten auf der einen Seite und den religiösen Vorstellungen sowie der kultischen Praxis auf der anderen Seite. Bereits die antiken Philosophen kritisierten die Meinungen, die das einfache Volk von seinen Göttern hatte. Am Ende des 18. Jahrhunderts versuchten die Revolutionäre in Frankreich vergeblich, einen Kult der Vernunft einzuführen. Die Stoßrichtung der Polemik eines Hébert oder eines Robespierre war nicht mehr der heidnische Olymp, sondern die katholische Kirche. Im Jahr 1793 verfasste Fichte einen *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*. Darin forderte er eine von der Religion unabhängige Begründung der politischen Macht. „Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt uns

G. Sans (✉)

Hochschule für Philosophie, München, Deutschland

E-Mail: georg.sans@hfph.de

J. Stoffers

Facoltà di Filosofia, Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italien

E-Mail: johannes.stoffers@jesuiten.org

nichts weiter, als daß er lahm ist“.¹ Allerdings legte Fichte selbst, wie wir sehen werden, gegen Ende seines Lebens eine Art politischer Theologie vor.

Unter dem Einfluss des Christentums hatte die Konstellation zwischen Philosophie und Religion an Komplexität deutlich zugenommen. Die Väter der Kirche bedienten sich zur Verdeutlichung theologischer Zusammenhänge der philosophischen Terminologie. Auf diese Weise legten sie den Grund für die Entwicklung der Theologie als einer Wissenschaft, die zwar ein historisches Geschehen zum Ausgangspunkt nimmt, nämlich die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, die aber zugleich beansprucht, dass ihre Einsichten der philosophischen Vernunft nicht gänzlich zuwiderlaufen. Die theologischen Schulen des Mittelalters bildeten eine Vorform der Universität. Der Lehrbetrieb war ganz auf das Wissen von Gott und Religion ausgerichtet. Insofern dazu philosophische, philologische oder historische Erkenntnisse erforderlich sind, wurden diese Disziplinen als Propädeutiken der Theologie angesehen. Noch an der Universität des 18. Jahrhunderts gab es für die Studenten, die nicht selbst Lehrer oder Professor werden wollten, nur die Wahl zwischen der theologischen, der juristischen und der medizinischen Fakultät. Sie bereiteten auf die Berufe entweder des Pfarrers oder des Beamten oder des Arztes vor. Alle drei Studienrichtungen setzten den Besuch der philosophischen Fakultät voraus.

Vor diesem Hintergrund braucht es niemanden zu verwundern, dass sowohl Fichte als auch die bedeutendsten Philosophenkollegen seiner Zeit ausgebildete Theologen waren, die ursprünglich ein Pfarramt angestrebt hatten. Das gilt nicht nur für Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, die gemeinsam mit dem Dichter Friedrich Hölderlin im Tübinger Stift die Stube teilten, sondern wahrscheinlich auch für Immanuel Kant, der an der theologischen Fakultät seiner Heimatstadt Königsberg eingeschrieben gewesen sein dürfte. Fichte studierte von 1780 bis 1784 an den Universitäten in Jena, Leipzig und Wittenberg. Wie viele und welche Vorlesungen in Theologie er dort tatsächlich besuchte, ist umstritten.² Nach vier Jahre unterbrach Fichte sein Studium und verdingte sich als Hauslehrer. Offenbar gab er die Absicht, Pfarrer zu werden, nie ganz auf. Im Jahr 1790 erbat er vom Oberkonsistorium in Dresden die Zulassung zur kirchlichen Prüfung. Bei der Gelegenheit schrieb Fichte, er habe „über die meisten Gegenstände der Theologie gedacht, geredet und gearbeitet“.³

¹ Beitrag (GA I/1, S. 268).

² Vgl. Kühn (2012, S. 62–79) Traub (2020).

³ Fichte an Christoph Gottlob von Burgsdorff (GA III/1, S. 141). – Bei der gleichen Gelegenheit erklärt Fichte: „Die Laufbahn eines akademischen Dozenten hat in neueren Zeiten für einen Menschen,

Schließlich kehrte Fichte der Theologie dennoch den Rücken und wandte sich ganz der Philosophie zu. Seine anfängliche Berühmtheit und die schnelle Berufung auf eine Professur in Jena verdankte er einer religionsphilosophischen Abhandlung. Sie entstand anlässlich eines Besuchs bei Kant in Königsberg. Um sich dem Meister zu empfehlen, verfasste Fichte eine „Kritik aller Offenbarung“. Kant war von dem Manuskript angetan und vermittelte einen Verleger. Dieser ließ den *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* anonym erscheinen, wahrscheinlich in der Hoffnung, das Büchlein könnte für eine vierte Kritik Immanuel Kants gehalten werden und sich deshalb besser verkaufen. Als Kant daraufhin den Irrtum richtigstellte und erklärte, der Verfasser der Schrift sei der „Kandidat der Theologie Hr. Fichte“ und er selbst habe „weder schriftlich noch mündlich auch nur den mindesten Anteil an dieser Arbeit des geschickten Mannes“⁴, war der Name Fichtes auf einmal in aller Munde, und zwar als der eines Religionsphilosophen aus der Schule Kants.

Der besondere Reiz der Religionsphilosophie Fichtes liegt in seiner erst auf den zweiten Blick sichtbaren Zeitgenossenschaft mit uns. Wie manche Anhänger der Aufklärung und der Französischen Revolution aufgetreten waren mit dem Anspruch, die Macht der Kirche zu brechen und die Menschen endgültig aus den Fängen des christlichen Glaubens zu befreien, so erschien vielen mit dem Beginn des 21. Jahrhunderts der Moment gekommen, an dem der technische Fortschritt und der demokratische Diskurs genügen sollten, um allen Menschen ein gelingendes Leben zu gewährleisten. Umso überraschender für viele Beobachter kam es zu einem teilweisen Wiedererstarken der Religion. Unsere Gegenwart ist – neben einem verbreiteten religiösen Desinteresse – geprägt von einer Religiosität, die weder nach dem Vorbild der christlichen Kirchen institutionell verfasst, noch an feste theologische Lehren gebunden ist.

Als einer der ersten Intellektuellen in Deutschland machte Jürgen Habermas auf die bleibende Bedeutung der Religion für die öffentliche Auseinandersetzung im 21. Jahrhundert aufmerksam. Er fordert nicht nur Toleranz gegenüber religiösen Einstellungen und Überzeugungen, wie sie eine offene Gesellschaft kennzeichnen sollte, sondern weist zugleich auf die Schwierigkeit hin, von der Religion in einer Sprache zu sprechen,

der ganz ohne eigenes Vermögen ist, Schwierigkeiten, die ich mir nicht getraute zu überwinden. Ich bestimmte mich also schon in den frühesten Jahren für die Kanzel“, so (GA III/1, S. 148).

⁴ *Berichtigung* (AA XII, S. 359).

die auch die Ungläubigen verstehen. „Der Religion gegenüber beharrt der demokratisch aufgeklärte Common sense auf Gründen, die nicht nur für Angehörige einer Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind.“⁵ Aus der Erwartung, die religiöse Sprache müsse allgemein verständlich sein, ergeben sich Anforderungen nicht nur an die Sprechenden, sondern auch an die Zuhörenden. Sie müssen sich, so Habermas weiter, „einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ bewahren. Dazu, mag man ergänzen, müssen sie einen solchen Sinn allererst erworben haben. Der Erwerb und die Bewahrung eines Sinns für die Religion wird laut Habermas dadurch erleichtert, dass die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen fließend ist. Die Festlegung der Grenze könne nur kooperativ erfolgen und verlange von beiden Seiten, „auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen“.⁶ Erst wenn es allen Teilnehmenden an öffentlichen Diskursen über die Religion gelingt, sich einander verständlich zu machen, kann beansprucht werden, in etwa zu wissen, was Religion überhaupt ist.

Ein solches Gespräch zu führen, ist die vorrangige Aufgabe der Religionsphilosophie. Habermas, der sich selbst nicht als religiös versteht, veröffentlichte eine breit angelegte Studie über die Geschichte der Verflechtung des philosophischen Wissens mit dem religiösen Glauben. In der Monographie unterstreicht er zunächst die Gemeinsamkeit der klassischen Philosophie mit den Weltbildern der Religion. Über viele Jahrhunderte hätten sie „die globale Frage nach der ‚Stellung des Menschen in der Welt‘ geteilt“ und auf solche Weise „auch einen funktionalen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration geleistet“.⁷ Folglich handelt es sich bei der Religion um die gewissermaßen natürliche Gesprächspartnerin nicht nur der Metaphysik, sondern auch der Anthropologie, Sozialphilosophie, politischen Philosophie und philosophischen Ethik. Dass diese Zusammenhänge heute weniger sichtbar sind, hat sowohl mit den Ausdifferenzierungen innerhalb der Philosophie als Wissenschaft zu tun als auch mit den – von Habermas durchaus zugestandenen – Sprachbarrieren zwischen Philosophie und Religion.⁸

Man wird Habermas fragen müssen, ob er mit seiner Forderung nach Übersetzbarkeit nicht überzieht. Droht hier nicht das aus anderen philosophischen Disziplinen, etwa der Philosophie des Geistes, sattsam bekannte Problem des Reduktionismus? Wer zum Beispiel die Qualität der Farbe Gelb

⁵Habermas (2003, S. 256).

⁶Habermas (2003, S. 257).

⁷Habermas (2019, Bd. 1, S. 28).

⁸Zum Begriff und zur Sache vgl. Biser (1980).

in eine rein physikalische oder physiologische Beschreibung übersetzt, wird niemals den Eindruck eines Gemäldes von van Gogh angemessen erfassen können. Ebenso wenig lässt sich der Sinn religiöser Praktiken – seien es heidnische Kulte, seien es christliche Gottesdienste – restlos in säkulare Sprache auflösen. Habermas selbst deutet diese Möglichkeit am Ende seiner Studie an, wenn er schreibt:

Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgeholte semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren.⁹

Wäre die Konjunktion ‚solange‘ in dem zitierten Text zeitlich gemeint und müssten wir damit rechnen, dass der Ritus eines Tages seine Fähigkeit einbüßt, eine Verbindung mit der Transzendenz herzustellen, wären wir einfach noch nicht am Ende des Weges der Aufklärung und der Säkularisierung angelangt. Doch womöglich besitzt die Konjunktion einen konditionalen Beiklang. Wenn es zum Wesen der Religion gehört, die Grenzen der Immanenz zu sprengen, wird die Religionsphilosophie die Gretchenfrage beantworten müssen, ob die Berufung auf religiöse Erfahrung zurecht erfolgt oder nicht.

2 Gott oder das Absolute

Die Beschäftigung Fichtes mit der Religion lässt sich zwei großen Themenfeldern zuordnen. Der eine Bereich umfasst die Frage nach dem Wesen Gottes bzw. nach den Eigenschaften des Absoluten. Hier berühren sich Metaphysik und Theologie. Es geht um ein erstes Prinzip oder den letzten Grund der endlichen Wirklichkeit sowie um dessen Beschaffenheit. Wie verhält sich ein solches Absolutes der Philosophie zu dem Gott oder den Göttern, von denen in der Religion oder den Religionen die Rede ist? Sollen wir uns Gott als eine übernatürliche Person vorstellen? Können ihm geistige

⁹Habermas (2019, Bd. 2, S. 807).

Merkmale zugeschrieben werden? Besitzt Gott Verstand und Willen? Oder liegt der Wirklichkeit im Ganzen ein unpersönliches Prinzip zugrunde?

Obwohl Fichte zu keinem Zeitpunkt seiner Laufbahn die Absicht verfolgte, eine Dogmatik im Sinn einer kirchlichen Glaubenslehre vorzulegen, hielt er – ähnlich wie nach ihm Hegel und Schelling – seine Philosophie für eine angemessene begriffliche Rekonstruktion des Christentums. Daraus ergibt sich eine zweifache Herausforderung. Für das Christentum ist Gott nicht nur in dem allgemeinen Sinn Person, dass ein Individuum der Träger von Bewusstsein oder der Ursprung von Handlungen wäre. Der christliche Gott ist ferner in dem besonderen Sinn personal, dass die drei göttlichen Personen, nämlich Vater, Sohn und Heiliger Geist, nur eine Gottheit bilden (während es sich bei drei menschlichen Personen selbstverständlich um drei Lebewesen handelt). Mit diesem zweiten Problem, der Frage nach der Trinität, hat sich Fichte – anders als später Hegel und Schelling – nirgends ausführlicher beschäftigt. Wenn bei ihm von Gott als Person bzw. von der Unmöglichkeit, Gott als Person zu begreifen, die Rede ist, steht die allgemeine Bedeutung von Person zur Debatte.

Dem Ansatz der Wissenschaftslehre entsprechend geht Fichte der Frage nach, ob Gott als ein Ich angesehen werden kann. Das Ich und seine sich selbst setzende Tätigkeit hatte der Philosoph bekanntlich zur Grundlage alles Wissens gemacht. Das absolute Ich, so der Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre von 1794, setzt in seinem eigenen Innern einem endlichen Ich ein gleichfalls endliches Nicht-Ich entgegen.¹⁰ Wie man leicht sieht, taucht der Ausdruck ‚Ich‘ in dem Schema gleich mehrfach auf: erstens als setzendes und entgegengesetztes Ich; zweitens als Ich, innerhalb dessen der Gegensatz gesetzt wird; drittens als gesetztes Ich; viertens als diesem entgegengesetztes Nicht-Ich. Es liegt nahe, das endliche Ich als Subjekt und sein Gegenüber, das endliche Nicht-Ich, als Objekt aufzufassen. Das von dem absoluten Ich gesetzte Subjekt und das diesem entgegengesetzte Objekt bilden die beiden Pole einer Beziehung des Erkennens oder Wollens. Das theoretische Ich weiß um die Bestimmungen seines Gegenstands; das praktische Ich strebt danach, die Bestimmungen seines Gegenstands selbst hervorzubringen.

Jedes urteilende und handelnde Ich bildet also die eine Seite eines Gegensatzes, auf dessen anderer Seite das erkannte oder gewollte Objekt steht. Trüge man die Religion in dieses Schema ein, würde daraus die Beziehung

¹⁰ „Die Masse deßen, was unbedingt, und schlechthin gewiss ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“, so [GWL](#) (GA I/1, S. 271 f.).

entweder eines göttlichen Subjekts zu einem menschlichen Objekt oder des Menschen als Subjekt zu Gott als Objekt. Wer sich an dem Ausdruck ‚Objekt‘ stört, sei erinnert, dass der Gegenstand des Erkennens oder Wollens nicht notwendigerweise ein Ding ist, sondern auch ein anderes Subjekt sein kann. Wir hätten es folglich nicht mit der Beziehung eines Ich auf ein Es, sondern eines Ich auf ein Du zu tun. An Fichtes Gedanken vom Entgegensetzen des Nicht-Ich lässt sich daher die Entwicklung einer Theorie der Interpersonalität anknüpfen. Aber taugt das Schema zur Darstellung der religiösen Beziehung zwischen Gott und Mensch? Die Antwort des Philosophen lautet Nein, und seine Begründung ist denkbar einfach. Wäre Gott eines der Relata der Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich, käme das einer Verendlichung des Absoluten gleich. Was für das menschliche Subjekt oder einen endlichen Gegenstand angemessen sein mag, hieße bei Gott das Verkennen seines Wesens. Gott darf weder als Ich noch als Nicht-Ich betrachtet werden, dem irgendetwas anderes gegenübersteht und es insofern begrenzt.

Vor diesem Hintergrund erachtet Fichte es als einen Irrtum, wenn die christliche Theologie von Gott als Person spricht. Seine Kritik klingt wie ein Vorgeschmack der Thesen Ludwig Feuerbachs:

Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure construction dieses Begriffs lehren.¹¹

Anders als Feuerbach stützt Fichte seine Kritik der Lehre von der Persönlichkeit Gottes nicht auf den Gedanken der Projektion, das heißt der unzulässigen Übertragung menschlicher Eigenschaften auf das göttliche Wesen. Es geht ihm also nicht um den Vorwurf, dass wir uns Gott gar nicht anders vorstellen könnten als uns Menschen ähnlich. Fichtes Bedenken beziehen sich nicht auf den vermeintlichen Anthropomorphismus des Gottesbegriffs. Vielmehr entwickelt Fichte ein formales Argument: Solange Gott so gedacht wird, dass ihm etwas anderes entgegengesetzt ist, verkennt der Denkende die Absolutheit Gottes. Würde Gott als das Nicht-Ich oder das Du zu einem menschlichen Ich aufgefasst, hätte man ihn seiner Unendlichkeit beraubt. Persönlichkeit bedeutet für Fichte so viel wie Subjekt des Bewusstseins, und Bewusstsein deutet er im Gefolge Karl Leonhard

¹¹ GuG (GA I/5, S. 355). – Zu Feuerbach siehe Sans (2021).

Reinholds als Beziehung eines epistemischen Subjekts auf ein epistemisches Objekt. Insofern jedes epistemische Subjekt durch die Beziehung auf seinen Gegenstand zu etwas Einseitigem oder Endlichem wird, darf das göttliche Wesen nicht als Subjekt aufgefasst werden.

Bei der Argumentation Fichtes gerät freilich der Umstand aus dem Blick, dass in dem ursprünglichen Schema der Wissenschaftslehre mehrmals von ‚Ich‘ die Rede war. Der Wechselbeziehung zwischen Ich und Nicht-Ich voraus geht die Selbstsetzung des Ichs als absolut: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.“¹² Seit dem ersten Erscheinen der Wissenschaftslehre streiten die Interpreten, was mit dem absoluten, sich selbst setzenden Ich gemeint ist und wie es sich zu dem endlichen Ich verhält, dem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird. Die Rede von einem absoluten Ich hat den Eindruck entstehen lassen, die Wissenschaftslehre sei eine Art Theorie des göttlichen Bewusstseins. Das Setzen des Nicht-Ich durch das absolute Ich erinnert an die Erschaffung der Welt durch Gott; das Sich-selbst-setzen des absoluten Ichs erinnert an Spinoza, der am Beginn seiner Ethik beweist, dass die absolute Substanz die Ursache ihrer selbst (*causa sui*) sein muss.

Die theologischen Motive innerhalb der Wissenschaftslehre kann man entweder als Zeichen der religiösen Anschlussfähigkeit der Subjektphilosophie Fichtes begreifen, oder man muss sie als Verwechslung der Kategorien verwerfen. Im zweiten Fall lautet die Kritik entweder, Fichte vergöttliche das Subjekt des Bewusstseins, ohne dass damit irgendein echter Erkenntniszuwachs einherginge; oder die Kritiker bemängeln, Fichte leiste dem Atheismus Vorschub, indem er das Ich der Wissenschaftslehre an die Stelle Gottes treten lasse. Läge tatsächlich eine Verwechslung der Kategorien vor, hätte eine zeitgemäße Lesart Fichtes zu zeigen, wie sein philosophisches Denken dargestellt werden kann, ohne Anleihen bei einer religiösen Sprache zu nehmen. Dabei wäre es letztlich unerheblich, welches Gewicht heutige Leserinnen und Leser ihrerseits der Religion beimessen. Die Philosophie Fichtes läge jedenfalls außerhalb des Horizonts gegenwärtiger Religionsphilosophie. Anders verhielte es sich, wenn die Wissenschaftslehre der Sache nach in theologische Zusammenhänge führen würde, wenn also beispielsweise die Reflexion auf das endliche Ich unabweisbar die Frage nach einem unser Bewusstsein übersteigenden Absoluten nach sich zöge.

Fichte seinerseits war sich der Mängel seiner Philosophie wohl bewusst und schob sie auf die fehlende Klarheit der Darstellung. Beinahe legendär

¹²GWL (GA I/2, S. 261).

sind seine Versuche, sich durch immer neue Fassungen der Wissenschaftslehre verständlicher zu machen. Auf Details kann hier nicht eingegangen werden, sondern es muss der Hinweis genügen, dass Fichte zeitlebens an dem Unterschied festhielt zwischen den von ihm ‚Tatsachen des Bewusstseins‘ genannten empirischen Gehalten des menschlichen Ichs einerseits und den Einsichten der transzendentalphilosophischen Reflexion des Wissenschaftslehrers andererseits. Die transzendente Reflexion des Philosophen dient der Verständigung sowohl über die Bedeutung als auch über die Geltung der Inhalte des Bewusstseins. Um es an einem Beispiel der frühen Wissenschaftslehre zu erläutern: Der logische Satz der Identität ($A=A$) setzt nicht nur einen gleichbleibenden Gegenstand voraus (die Variable A), sondern außerdem ein mit sich identisches Ich, das die zu identifizierenden Instanzen (die beiden A 's) von ihm selbst und voneinander abhebt. Gäbe es nicht dieses gleichbleibende Ich, bliebe der Gedanke der Identität ungedacht. Deshalb sieht Fichte durch jedes beliebige Bewusstsein von Identität die Existenz des Ichs als verbürgt an.

Spätestens seit dem Jahr 1804 tritt eine merkliche Verschiebung der Begrifflichkeit ein. Neben dem Ich als Grund und Ursprung des Wissens treten vermehrt Ausdrücke wie ‚Sein‘, ‚Leben‘, ‚das Absolute‘ und sogar ‚Gott‘ auf. Im Kern geht es Fichte darum, dass das philosophische Wissen selbst nicht das Erste, sondern die Erscheinung oder das Bild eines Ersten ist. Prägte die ersten Darstellungen der Wissenschaftslehre noch der Bezug auf das logische Denken, setzt sich jetzt der weisheitliche Tonfall durch:

Die Liebe des Absoluten, oder Gottes, ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit; aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft, und diese kann nur um ihrer selber willen geliebt werden, wie das Absolute.¹³

Die Annahme eines allem Wissen und Bewusstsein vorausliegenden Absoluten bleibt nicht ohne Folgen für die Anlage der Wissenschaftslehre. Statt mit dem Setzen des absoluten Ichs beginnt die Philosophie nun mit einem Aufstieg des Bewusstseins zum reinen Sein. Erst im Anschluss daran und im Rahmen einer sogenannten Erscheinungslehre kommt Fichte auf die unterschiedlichen Formen des Wissens zu sprechen.

¹³ WL-1804-II (GA II/8, S. 74). – Zu den späteren Fassungen der *Wissenschaftslehre* vgl. Stoffers (2013, S. 47–187).

Durch die Umstellung seines philosophischen Systems beseitigt Fichte eine Zweideutigkeit der früheren Darstellungen der Wissenschaftslehre. Zugleich hält er an seiner Überzeugung fest, dass das Absolute im menschlichen Bewusstsein nicht als die eine Seite eines Gegensatzes, sondern als allumfassende Einheit erscheint. Damit nähert sich Fichte den Alleinheitslehren in der Tradition neuplatonischer Metaphysik. Ferner tritt das philosophische Denken ein in den Raum der Mystik und spiritueller Erfahrung. Wer also nach einer philosophischen Theorie des religiösen Bewusstseins der Einheit mit Gott sucht, wird möglicherweise bei Fichte fündig. Umgekehrt sieht sich auf die vor allem in den Religionen verbreitete Praxis der Meditation verwiesen, wer nach konkreten Fällen des von Fichte in Anspruch genommenen Bewusstseins absoluter Einheit fragt.

Die genauere Auslegung eines solchen Bewusstseins des absoluten Seins, Lebens oder Gottes erfolgt beim reifen Fichte mithilfe einer transzendentalen Standpunktlehre. Dort bildet der religiöse Glaube – neben der sinnlichen Wahrnehmung, den Normen des Rechts, der moralischen Pflicht und dem philosophischen Wissen – einen von fünf Standpunkten, von denen aus gesehen wir uns dessen, was ist oder sein soll, bewusst werden. Den einzelnen Standpunkten entspricht nicht nur ein Bereich der Wirklichkeit oder ein Bild der Welt, sondern auch eine Einstellung zum Leben. In seiner Religionslehre, die Fichte 1806 unter dem Titel *Die Anweisung zum seligen Leben* veröffentlichte, will der Philosoph zum Standpunkt der Religion hinführen. Dieser ist durch die Liebe gekennzeichnet, die den Menschen mit Gott verbindet. „Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe, und in der ewigen Befriedigung der Liebe.“¹⁴ Die zentrale Sechste Vorlesung unterstreicht die Übereinstimmung der fichteschen Ansicht von einem seligen Leben mit der Lehre des Neuen Testaments. Unter Berufung auf den Evangelisten Johannes kennzeichnet Fichte das Wesen Gottes als Liebe. Wie der erste Johannesbrief die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe, so betont der Philosoph den Zusammenhang zwischen Denken und Tun. Als wollte er seine Kritiker Lügen strafen, sieht Fichte die ins Populäre gewendete Wissenschaftslehre als neue Philosophie der christlichen Religion an. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth bedeutet für ihn nichts anderes als das Bekenntnis zu einem seligen Leben im Bewusstsein der absoluten Einheit des Seins.

¹⁴ Zehnte Vorlesung; AzsL (GA I/9, S. 173).

3 Moralische Weltordnung und christlicher Staat

Auch wenn die philosophischen Anfänge Fichtes teilweise im Dunkeln liegen, kann der Einfluss der praktischen Philosophie Immanuel Kants kaum überschätzt werden. Der Gedanke, dass nicht nur unser Wollen und Handeln, sondern alles Bewusstsein überhaupt auf die setzende Tätigkeit des Ichs zurückzuführen ist, stammt letztlich von Kant. Dieser deutete jegliches Urteilen als das Verbinden von Vorstellungen durch ein transzendentes Ich (das alle seine Vorstellungen wiederum mit dem Gedanken ‚ich denke‘ begleiten kann). Im Fall moralischer Urteile gibt das Ich sich selbst ein Gesetz, anhand dessen es die Allgemeingültigkeit der Prinzipien seines Handelns überprüft. Bei der Suche nach letzten, metaphysischen Urteilen besitzt die praktische Vernunft den Primat gegenüber der theoretischen Vernunft. Was schließlich die Religion angeht, versteht Kant darunter die „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“.¹⁵

Damit haben wir das zweite große Feld von Themen erreicht, auf dem sich Fichtes Beschäftigung mit der Religion abspielt. Der Name Kants steht für das Programm einer Moralisierung des Verhältnisses Gottes zum Menschen. Daraus erwächst eine Spannung zwischen der sittlichen Autonomie des menschlichen Subjekts auf der einen Seite und der Souveränität des göttlichen Gesetzgebers auf der anderen. Wo liegt der Ursprung der sittlichen Normen – im endlichen Bewusstsein, im Willen Gottes oder in einer allen konkreten Setzungen vorausliegenden, Gott und Menschen gleichermaßen bindenden absoluten Vernunft? Fichte neigt offenbar in die zuletzt genannte Richtung, wenn er in einem Aufsatz aus dem Jahr 1798 den religiösen Glauben gleichsetzt mit dem Tun der sittlichen Pflicht, wie sie sich in den konkreten Umständen des menschlichen Lebens zeige, und erklärt: „Diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen.“¹⁶

Der Philosoph wurde so verstanden, dass er Gott in ein unpersönliches Prinzip verwandelte, kraft dessen alles menschliche Tun einem normativen Anspruch unterliegt. Für den Gott der christlichen Religion, der die Welt aus nichts erschafft und die Menschen aus freier Gnade in seine Gemeinschaft führt, blieb da wenig Spielraum. Fichte sah sich bald mit der Anklage des Atheismus konfrontiert und verlor schließlich seinen Lehrstuhl an der Universität Jena. Der sogenannte Atheismusstreit um Fichte ist geprägt von

¹⁵RGV (AA VI, S. 153).

¹⁶GuG (GA I/5, S. 354).

Missverständnissen auf beiden Seiten. Wer die Gleichsetzung Gottes mit der moralischen Weltordnung kritisiert und stattdessen den Glauben an einen personalen Gesetzgeber predigt, muss auf die Frage gefasst sein, ob sich die Gebote dieses Gottes als vernünftig einsehen lassen oder ob seine Ratschlüsse bloßer Willkür entspringen. In der Geschichte der Theologie ist dieses Problem als die Alternative von Rationalismus und Voluntarismus geläufig. Während der erste auf die vernünftige Erkennbarkeit Gottes setzt, pocht der zweite auf die Freiheit des göttlichen Willens.

Unseres Erachtens hätte die theologische Kritik an Fichte eher bei der Engführung auf die moralische Gesetzgebung anzusetzen. Gemäß einer klassischen, zumindest Kant geläufigen Vorstellung darf Gott nicht nur als Gesetzgeber, sondern er muss ebenso als Lenker und Richter der Welt angesehen werden.¹⁷ Fichtes atheismusverdächtiger Aufsatz trug den Titel „Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung“. Doch die Regentschaft Gottes beschränkt sich nicht auf die Erschaffung einer sittlichen Ordnung, sondern erstreckt sich auch über die Natur und deren Gesetze. Als Richter kennt und prüft Gott nicht nur die Herzen der Menschen, sondern bestimmt auch über ihr Schicksal. Gottes Liebe zeigt sich nicht nur in der Offenbarung seines Wesens und Willens, sondern in dem Weg, wie Gott die Menschheit zur Gemeinschaft mit sich führt.

Ausgehend von der Wissenschaftslehre erscheint die Vereinigung mit Gott als ein Prozess des individuellen Bewusstseins. In seiner unmittelbar nach dem Atheismusstreit entstandenen Schrift *Die Bestimmung des Menschen* beschreibt Fichte den Durchbruch zum Glauben als die Bekehrung des zweifelnden Denkers durch einen rätselhaften Geist. Der theoretische Anspruch begründeten Wissens tritt zurück zugunsten der im Gewissen vernehmbaren praktischen Forderung sittlicher Pflicht. Die von Gott gewollte moralische Ordnung ist demnach etwas dem Menschen zur Verwirklichung Aufgetragenes. Wie weit der Mensch seinem Auftrag gerecht geworden ist, entscheidet sich in der Geschichte sowohl des Einzelnen als auch der ganzen Menschheit. Es wäre daher ein Irrtum zu meinen, Fichte reduziere die Religion auf eine Angelegenheit des Individuums.

Ähnlich wie bei Kant findet man auch bei Fichte die Ansätze zu einer philosophischen Ekklesiologie. Im letzten Jahr seines Lebens befasste sich der Philosoph mit dem geschichtlichen Wandel der Auffassung vom Staat. Den Schlüssel zu seiner *Staatslehre* von 1813 bildet die Gegenüberstellung der heidnischen Alten zur christlichen Neuen Welt. Im Stil einer

¹⁷Vgl. [KpV](#) (AA V, S. 131 Anm.); [RGV](#) (AA VI, S. 139).

politischen Theologie erörtert Fichte das dem jeweiligen Herrschaftsverständnis zugehörige Gottesbild. Die Staaten der Griechen und Römer betrachtet er als Theokratien. Sie hatten „zum letzten Prinzip einen mit absoluter Willkür das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen ordnenden Gott“. Ganz anders das von Jesus verkündete Reich Gottes des Neuen Testaments, wo der göttliche Wille „durchaus nicht geht auf ein gegebenes Sein, sondern auf ein solches, das da sein soll, – auf ein Werdendes“. In der Neuen Welt setzt Gott seinen Willen nicht mit Autorität gegen die Widerstände der Menschen durch. Was geschieht, erfolgt „nicht aus irgendeiner Willkür Gottes, sondern zufolge seines inneren Wesens“. Das innere Wesen Gottes ist für Fichte nichts anderes als Freiheit, weshalb der göttliche Wille, „falls er absolut gesetzt ist, schlechthin ausser sich setzt absolute Freiheit“.¹⁸

Wie viele andere Denker seiner Zeit erachtet Fichte das Christentum im allgemeinen und das reformatorische Christentum im besonderen als Religion der Freiheit. Die Befreiung des einzelnen Menschen von seiner Bindung an sinnliche Neigungen sowie die Beförderung einer gesellschaftlichen Ordnung, in der Recht und Moral auf den Prinzipien von Vernunft und Freiheit gründen, ist für Fichte gleichbedeutend mit der Ausbreitung der christlichen Kirche. Damit erweist sich der Philosoph als der Vertreter einer ganz auf das Diesseits gerichteten Religiosität. Trotzdem geht die Religion nicht auf im Fortschritt von Recht und Moral.

Die Religion eröffnet dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes, das als Pflichtgebot dem freien und edlen, und als Naturgesetz, dem unedleren Werkzeuge, gebietet. Der Religiöse begreift dieses Gesetz, und fühlt es in sich lebendig als das Gesetz der ewigen Fortentwicklung des Einen Lebens.¹⁹

Der religiöse Mensch weiß sich als Teil eines größeren natürlichen und geistigen Zusammenhangs. Er ist zur Mitgestaltung der Wirklichkeit aufgefordert, aber weder das Sein noch das Gesetz hat er selbst gemacht. Die Formel von dem „Einen Leben“ mag den Verdacht nahelegen, Fichte habe sich vom angeblichen Atheisten zum Pantheisten gewandelt. Bedenkt man allerdings sein Insistieren auf der Freiheit des Menschen, der seiner Bestimmung durch das Erkennen der Wahrheit und das Tun des Guten erst gerecht werden muss, fordert Fichte die Religionsphilosophie der Gegenwart

¹⁸ StL (GA II/16, S. 521).

¹⁹ GdGZ (GA I/8, S. 233).

zu dem Versuch heraus, die menschliche Freiheit ohne Abstriche mit der Absolutheit Gottes zusammen zu denken.

4 Hermeneutische Perspektiven

Die in diesem Band vertretenen Beiträge lassen sich den beiden genannten Themenfeldern zuordnen. Aus unterschiedlichen Perspektiven behandeln sie die Fragen, wie Fichte über das Wesen Gottes bzw. die Eigenschaften des Absoluten denkt und wie er das Verhältnis von Gott und Mensch konzipiert. Darstellungen zur zweiten Thematik überwiegen und greifen auch benachbarte Fragen weltanschaulicher und politischer Natur auf. Die Anordnung der Beiträge folgt jedoch nicht nur dem thematischen Faden, sondern zugleich einem organisatorischen Prinzip, das zwei Weisen des Zugangs zu Fichtes Denken bezeichnet. Der erste Teil des Bandes umfasst „Hermeneutische Perspektiven“ zu ausgewählten religionsphilosophischen Problemstellungen in Fichtes Werk; die Interpretation der Primärtexte steht im Vordergrund. Die im zweiten Teil versammelten Beiträge sind dagegen als „Systematische Konklusionen“ gedacht, die sich aus der fichteschen Religionsphilosophie für die Gegenwart ergeben.

Drei Aufsätze des ersten Teils thematisieren – mehr oder weniger ausdrücklich – Fichtes Begriff von Gott oder vom Absoluten. Die für Fichtes spätere Wissenschaftslehre bedeutsame Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung bringt **Christoph Asmuth** mit der Frage in Verbindung, ob Fichte ein Mystiker sei. Im Hintergrund steht das philosophische Grundproblem der Vermittlung von Einheit und Vielheit. Einschlägige Überlegungen wie das Einswerden mit Gott oder ein Aufstieg zum Absoluten gälten vielfach als ‚mystisch‘. Obwohl Fichte selbst solche und ähnliche Formulierungen verwendet, sei seine Religionsphilosophie alles andere als mystisch, zeigt Asmuth. Bezugspunkt sind die *Anweisung zum seligen Leben* und die *Wissenschaftslehre* von 1812.

In den Mittelpunkt seines Denkens stelle Fichte das Sein, verstanden als ewig, unwandelbar und eines. Zugleich fordere er dazu auf, das Sein zu *denken*, wobei es ihm auf den Vollzug des Denkens ankommt. Wer das Sein denkt, ist Dasein oder Erscheinung des Seins; denkend kann er oder sie Sein und Dasein unterscheiden. Wenn nun Fichte emphatisch von der Selbst-Vernichtung des Daseins zugunsten des Seins spricht, meine er keine radikale Auslöschung des individuellen Bewusstseins wie in einem mystischen Aufstieg, sondern deute an, wie er sich die gedankliche Rekonstruktion von Geltungsbedingungen vorstellt. Das Dasein denkt das

Sein und damit seinen eigenen Grund, aber es weiß zugleich, dass es sich dabei um einen Bewusstseinsakt handelt. Das Sein und das Dasein sind somit nicht real, oder gar ontologisch *verschieden*, sondern perspektivisch *unterschieden*. Die philosophisch-rekonstruktiv verfahrenende Wissenschaftslehre expliziert die Voraussetzungen des natürlichen Wissens, das sich beispielsweise auf materielle Gegenstände richtet. Sie scheint die alltäglich angenommene ‚Realität‘ zu zerstören, aber sie macht das natürliche Wissen nicht unmöglich; als Reflexion bietet sie eine andere, transzendente Perspektive auf die Wirklichkeit. Asmuth legt dar, wie Fichte die Unterscheidung von Sein und Begriff, Bild oder Erscheinung des Seins profiliert. Fichte sei sich über die Nähe zur Sprache der Mystik im klaren, lehne aber die mystisch-schwärmerische Versenkung in das All-Eine entschieden ab.

Der Rahmen für Fichtes Rede vom Absoluten ist damit in aller Nüchternheit bestimmt. Wer seinen Begriff des Göttlichen verstehen will, kommt jedoch an dem Atheismusstreit der Jahre 1798 und 1799 nicht vorbei. Aus historischer Perspektive schildert **Gunther Wenz** den Kontext dieses Streits mit und um Fichte, ausgehend von Jean Pauls satirischer Schrift *Des Luftschiffers Giannozzo Seebuch* als Auseinandersetzung mit Fichtes Subjektphilosophie. Weiter werden dessen Streitschrift *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, Heinrich Heines spätere Ausführungen *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* und Friedrich Heinrich Jacobis Brief *An Fichte* in den Blick genommen, in denen der Streit mit Fichte Widerhall findet. Im unmittelbaren Vorfeld des eigentlichen Skandals liegt bekanntlich Friedrich Karl Forbergs Aufsatz zur *Entwicklung des Begriffs der Religion*, zu dem Fichte mit seiner Einleitung *Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung* lediglich behutsam korrigierend hinführen will, während sich an dieser Einleitung der Atheismusstreit entzündet.

Über die breitangelegte Kontextualisierung hinaus fragt sich Wenz, wie Fichte zu der damals eingenommenen Position und zur Kritik der Vorstellung Gottes als eines transzendenten personalen Wesens gelangt sei. Die Antwort findet er im Durchgang durch die zentralen Positionsnahmen der frühen Wissenschaftslehre, von denen bereits die Rede war: Fichtes subjekttheoretische Grundlegung des Denkens und der Welt verlange als theologisches Pendant einen „Monotheismus absoluter Subjektivität“. Während dies für Fichte der Grund ist, den Personenbegriff aus der Rede über das Göttliche zu streichen, schließt Wenz seinen Beitrag mit dem an Fichtes fortentwickelter Wissenschaftslehre angelehnten Vorschlag, das seiner selbst bewusste Ich nicht im Modus von unmittelbarer Selbstsetzung und radikaler Autonomie, sondern in der Weise seines Sich-Gegebenseins zu denken. Dies

erlaube, den Gedanken der Person unter neuzeitlichen Bedingungen theologisch – mit Blick auf Gott und Mensch – zu reformulieren.

Explizit bestimmt Fichte Gott in seinem Artikel *Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung* als die „moralische Weltordnung“. **Marco Ivaldo** erläutert diesen Begriff, indem er zunächst zeigt, welche Aufgabe Fichte der Religionsphilosophie prinzipiell beimisst – nämlich darzulegen, wie religiöse Überzeugungen, Erfahrungen und Lebenseinstellungen innerhalb der Struktur des Bewusstseins möglich sind. Ein Religionsphilosoph betrachtet also die transzendente Genesis der Religion. Im zweiten Schritt skizziert Ivaldo, wie Fichte diese Genesis aus der sittlichen Bestimmung des Menschen erklärt: Zum einen soll der Einzelne konsequent moralische Zwecke verfolgen; zum anderen muss er das Vertrauen haben, dass die Umsetzung des moralischen Zwecks durch sein wirkliches Handeln überhaupt möglich ist, und zwar trotz der erfahrbaren, ständig möglichen oder wirklichen Rückschläge. In diesem Zusammenhang hat nun die Idee Gottes ihre Bedeutung, womit im letzten Schritt der Begriff der moralischen Weltordnung explizit zum Thema wird. Gott und dessen Verhältnis zur Welt beschreibt Fichte als *ordo ordinans*: Der lebendige Gott ordnet den Verlauf der Weltereignisse und der sittlichen Bemühungen so, dass sich ein Individuum sinnvoll um sittliche Vollkommenheit bemühen kann. Die Konzeption der moralischen Weltordnung nimmt, wie Ivaldo ausführt, Züge eines religiösen Vorsehungsglaubens an und antwortet insofern auf die Theodizeefrage.

Wie gesehen berühren die Ausführungen über Fichtes Begriff des Göttlichen die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch. In verschiedenen seiner Schriften konzipiert Fichte vor allem das sittliche Leben als die Antwort auf eine Aufforderung, die von seiten des Absoluten an den Menschen ergeht. In seinem Beitrag entfaltet **Giovanni Cogliandro** diesen Grundgedanken. Die besagte Aufforderung zielt darauf, dass ein Mensch sich ‚bildet‘, um seinem Selbstverständnis als Bild des Göttlichen – weniger intellektuell als vielmehr charakterlich – möglichst zu entsprechen. Dabei betreffen die Aufforderung und das sittliche Bemühen nicht das Individuum allein, sondern zielen auf eine ganze Gemeinde sittlicher Iche. Eine solche Gemeinde versammelt sich um ein ‚Symbol‘, wie Cogliandro ausführt, das die für das miteinander geteilte Leben verbindlichen Glaubenssätze zusammenfasst. Ziel der Gemeinde ist es, dass ihre Gläubigen nicht unter sich bleiben. Vielmehr soll die Gemeinde schließlich die gesamte Menschheit in sich vereinigen, da im idealen Endzustand alle Menschen die sittlichen Grundsätze angenommen haben. Überzeugend zeigt Cogliandro, wie Fichte nicht wenige Charakteristika des kirchlich verfassten Christentums

auf seine sittlich begründete Gemeinde überträgt und dass in diesem Gesamtbild auch die für das Christentum zentrale Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes ihren Platz hat.

In der *Anweisung zum seligen Leben* identifiziert Fichte den Willen des religiösen Menschen völlig mit dem göttlichen Willen, so dass Gott selbst durch jede und jeden Einzelnen lebt und handelt. Von dieser These ausgehend untersucht **Frédéric Seyler**, worin sich diese individuelle Teilhabe am Übersinnlichen zeigt und inwiefern eine Existenz, die ganz in Gott aufgeht, noch als personal gelten kann. Zu diesem Zweck klärt er zunächst die Bedeutung und die Tragweite des Begriffs der „Vernichtung“ des Ichs, wie Fichte ihn vorrangig in der *Anweisung*, aber auch in anderen Werken derselben Schaffensperiode verwendet: Der religiöse Mensch lässt die Selbstliebe hinter sich und überlässt sich liebend ganz dem Göttlichen. Folglich ist für den, der durch die Vernichtung seines Ich das wahrhaftige Leben erreicht hat, die sinnliche Welt nur ein Mittel für das „innere Sein Gottes“, das heißt für das einzig wirkliche Sein. In diesem Schritt liegt der Übergang von der (bloßen) Sittlichkeit zur Religion, wie sie Fichte versteht. Die Frage, ob und wie diese Teilhabe am Übersinnlichen dem Individuum sichtbar werden kann, dessen Bestimmung sie ist, beantwortet Seyler mit Blick auf die Vorlesungen über die *Tatsachen des Bewusstseins* von 1810/11. Sie ordnen jene Bestimmung einem Endzweck zu, der die gesamte Menschheit betrifft und in der sittlichen Vervollkommnung aller besteht. Die Bestimmung, daran teilzuhaben und auf diesen Endzweck hin mitzuwirken, offenbart sich dem unter dem Sollensanspruch stehenden freien Individuum allerdings nur etappenweise und bruchstückhaft.

Aus dem letzten Lebensjahr Fichtes stammt die sogenannte *Staatslehre*, in der sich Ansätze zu der eingangs erwähnten politischen Theologie finden. **Konstantinos Masmanidis** nähert sich diesem Text als einer Beschreibung, unter welchen Bedingungen die menschliche Freiheit sich verwirklicht. Dabei geht es zum einen um Freiheit im theoretischen Bereich, also in der Erkenntnis. Dass ein Subjekt auf sich selbst reflektiert und sich dadurch als Bild des Absoluten versteht, so der für (den späten) Fichte zentrale Gedanke, beruht auf seiner Freiheit. Zum anderen kommt Freiheit im sittlichen Bereich zum Tragen, als Freiheit von inneren und äußeren Zwängen und als Freiheit für das zu wählende Gute. Hier erlangt der Staat seine Bedeutung. Ihm kommt es zu, die Freiheit im Zusammenleben seiner Bürger zu gewährleisten – in aller Vorläufigkeit zwar, aber als Wegbereiter und Erziehungsanstalt für das vollkommene Reich der Freiheit. Dem Weg dorthin schreibt Fichte auch eine religiöse Dimension zu und bedient sich der Begrifflichkeit von Alter und Neuer Welt: In der „Alten Welt“ stehe Gott nur

mit dem Staat als ganzem in Bezug, nicht mit dem Einzelnen, der innerhalb des Staates lebt und diesem, an der ihm zugewiesenen Stelle, dient. In der „Neuen Welt“ versteht sich dagegen der Einzelne aus dem direkten Bezug zum Absoluten. Er weiß sich von Gott als einem durch sich selbst bestimmten heiligen Wesen zum sittlichen Handeln aufgefordert. Menschen *sollen* dieser Aufforderung entsprechen, werden aber nicht gezwungen. Den Appell an die Freiheit des Subjekts bringt Fichte klar mit der christlichen Botschaft in Verbindung. Zugleich verlange das Christentum, jede Art von bürgerlicher Ungleichheit aufzuheben. Hier wird, wie Masmanidis ausführt, die Verbindung zwischen Religion und Politik ersichtlich: Die Menschen sollen in der Neuen Welt auch politisch frei und unabhängig leben können. Frei zu leben bedeutet, sich für etwas oder für jemanden hinzugeben – Fichtes Rede von der Vernichtung des Ich klingt an. Jesus Christus ist ihm das unabdingbare Vorbild für eine solche Lebenshaltung.

Auf die Frage, was einen religiösen Menschen ausmacht, würden die meisten spontan antworten, dass er *an Gott glaubt*. Es überrascht nicht, dass auch in Fichtes Religionsphilosophie der Glaube zentral ist. Darüber hinaus, so die These von **Hartmut Traub**, ist die Frage nach dem Wesen des Glaubens für die Architektonik der Wissenschaftslehre bedeutsam. Der Autor zeigt, welche Rolle der Glaube für die unterschiedlichen Begründungszusammenhänge der Wissenschaftslehre spielt. Er erläutert zunächst den von Fichte vorausgesetzten Begriff des Glaubens – etwas willentlich gelten lassen, es ‚gut-heißen‘ und ‚für-lieb-halten‘. Sodann erörtert er das mit dem Glauben verbundene Phänomen der Gewissheit („Evidenz“), die Mehrzahl möglicher Glaubenslehren bzw. Weltanschauungen, den Wert der Glaubensfreiheit und die Bewandnis eines Glaubensbekenntnisses. Abschließend geht Traub den Quellen des fichteschen Philosophierens nach.

Besonders zu nennen sind hier die christologischen Wurzeln der Evidenz: Wer selbst denkt und sucht, so Fichte in seinen frühen Überlegungen zu den Absichten des Todes Jesu, dem öffnen sich, mit dem Beistand des Heiligen Geistes, sowohl das Herz als auch der Verstand für den christlichen Glauben. Traub sieht Gründe für die Annahme, dass Fichtes frühe Konzeption der Evidenz sowie seine Aufforderung, aktiv nach der inneren Einsicht zu suchen, auch für die spätere Wissenschaftslehre von Bedeutung sind. Als eine weitere Quelle identifiziert er beim frühen Fichte eine Freiheitslehre, die nicht erst auf die Begegnung mit Kants praktischer Philosophie, sondern schon auf das Studium der Theologie zurückgeht. Die Theologen Christian August Crusius, Christian Friedrich Pezold und Franz

Volkmar Reinhard waren für den jungen Fichte prägend und veranlassten ihn, zeitlebens über das Phänomen des Glaubens nachzudenken.

5 Systematische Konklusionen

Dass die von Fichte behandelten religionsphilosophischen Themen bleibendes Interesse verdienen, zeigen die im zweiten Teil des Bandes versammelten Arbeiten. Kritisch setzt sich **Edith Düsing** in ihrem Beitrag mit der auf ein physikalistisches Weltbild gestützten Ansicht auseinander, das geistige, vermeintlich freie Ichselbst des Menschen sei in Wahrheit nur ein biophysikalischer Zustand, ein komplexes psychophysisches Ereignis oder eine Überlebensmaschine für seine Gene. Die Autorin zeigt, wie Fichte ein naturalistisches Verständnis des menschlichen Ich auf drei Wegen argumentativ widerlegt: Erstens begrenze er im Gefolge Kants transzendentalphilosophisch die Erkenntnis der *Dinge an sich*. Demnach ist die Unfreiheit des Ich, entgegen manch anderslautender Behauptung, theoretisch nicht beweisbar. Zweitens gründe das naturalistische Selbstbild in einem willentlichen Akt der Reduktion des Ich. Fichte zufolge erkennen wir nicht zuerst das Wahre, dem sich dann der Wille anschliesse, weil ihm vom Intellekt das wahre Ziel seines Strebens vorgezeichnet würde. Vielmehr sei das Wollen die einzige Bestimmung, die das Ich authentisch und ganz sich selbst zuschreibe. Mit der willentlichen Wahl, sich selbst für unfrei zu halten, hebe sich ein radikaler dogmatischer Determinismus aber argumentativ selbst auf, denn der Anspruch auf Erkenntnis – etwa der angeblichen Wahrheit des naturalistischen Weltbildes – setzt Freiheit bereits voraus. Drittens, so führt die Autorin mit Blick auf die verschiedenen Phasen von Fichtes Denkens aus, widerlegt dieser einen Hedonismus, der nur dem Naturbild des Selbst gemäß wäre, durch den Erweis des sittlichen Sollens und der darin vorausgesetzten freien Ichheit als einziges dem Wesen des Menschen sinnadäquates Prinzip. Die Forderung, dem sittlichen Anspruch entsprechend zu leben, wird nicht zuletzt im Rückgriff auf religiöse Deutungskategorien plausibel gemacht und entfaltet.

Der Rekurs auf göttliche Offenbarung ist für viele historische Religionen zentral. Der für Fichtes philosophische Karriere so wichtige *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* steht im problemgeschichtlichen Kontext der Debatten des 18. Jahrhunderts: Ist für die Religion eine göttliche Offenbarung notwendig, oder genügt die natürliche Religion, die einen Bestandteil der Vernunftstruktur des Menschen bildet? **Christian Danz** erinnert an Gotthold Ephraim Lessings Unterscheidung zwischen natürlicher Religion

und Vernunftreligion. Erstere gehört zur menschlichen Natur und steht am Anfang der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Letztere fungiert als Zielgedanke dieser durch die geschichtlichen Religionen vermittelten Entwicklung. Die Vernunftreligion, der strikte Allgemeinheit zukommt, wird also erst durch die Religionsgeschichte erreicht. Dabei kommt der Offenbarung eine pädagogische Funktion zu; durch sie „erzieht“ Gott das Menschengeschlecht, bis dessen Vernunft so weit entwickelt ist, dass es der Offenbarung nicht mehr bedarf.

Fichte nimmt nicht nur zu dem Entwurf Lessings und der ihn begleitenden Kontroverse Stellung, sondern bearbeitet zugleich ein systematisches Problem seiner eigenen frühen Religionsphilosophie: Während er einerseits Religion als eine Art handlungsbegleitendes Bewusstsein versteht und ihr Gottesbild aus einem Bedürfnis des Herzens erklärt, führt ihn andererseits das spekulative Denken zu einem Deismus mit deterministischen Implikationen. Auf diesen in den *Aphorismen über Religion und Deismus* (1790) entwickelten Gegensatz reagiert Fichte, indem er in der Offenbarungsschrift vor allem danach fragt, wie im Menschen ein Moralbewusstsein überhaupt entsteht. Hieraus ergibt sich die originäre, auf der Konzeption reiner praktischer Vernunft ruhende Argumentation, mit der Fichte die (pädagogische) Notwendigkeit einer Offenbarungsreligion begründet. Die Offenbarungsreligion verstärkt die Verbindlichkeit der sittlichen Willensbestimmung, indem sie Gott als Gesetzgeber in der Erfahrungswelt verkündet.

Fichte gab die in der Offenbarungsschrift entwickelte Religionsbegründung später auf. Überhaupt lässt sich der traditionelle Begriff von Offenbarung als einer göttlichen Mitteilung Danz zufolge unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne nicht mehr aufrechterhalten. Dagegen sei ein erneuerter Offenbarungsbegriff, so das Fazit des Autors mit Bezug auf die (evangelische) Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, eine Deutungskategorie, mit der die religiöse Kommunikation sich selbst, ihre Bindung an den Gebrauch der religiösen Sprache sowie ihr Wissen um die religiöse Praxis beschreibe. Fichtes Reflexionen seiner späteren Wissenschaftslehre können für eine solche Konzeption von Offenbarung fruchtbar gemacht werden.

Im Blick auf Fichtes Christologie zeigt **Thomas Hanke**, wie der in der Wissenschaftslehre zentrale Bildbegriff dazu dienen kann, die Vermittlung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit sowie die Offenbarung Gottes in der Person Jesu von Nazareth zu denken. Der Autor konturiert die Christologie, wie Fichte sie insbesondere in der *Staatslehre* entwickelt, mit zwei christologischen Denkmodellen, welche die jüngere (katholische)

Theologie nachhaltig geprägt haben, nämlich der „transzendentalen Christologie“ Karl Rahners und der an Jesu Bewusstsein von seiner Sendung anknüpfenden „dramatischen Christologie“ Hans Urs von Balthasars. Wie Rahner, so wird gezeigt, konzipiert auch Fichte seine Christologie im Kontext einer umfassenden Theorie über den Menschen und seine Situation in dieser Welt. Theoretisch wie praktisch erlebt ein Mensch sich selbst als frei, insofern er sich als *Bild* versteht, im Gegensatz zum bloß vorliegenden und ihn abhängig machenden Ding. Zugleich verweist er als Bild auf ein absolutes Sein, das Fichte als einen lebendigen Grund des Erkennens und Handelns oder „Gott“ beschreibt. Ein solches Freiheitsverständnis muss zwar von jedem einzelnen Menschen vollzogen werden, doch komme Jesus von Nazareth hier die Rolle eines Vorbilds zu. Fichte versteht ihn als eine „notwendige Person“ und als den „Anfänger aller wahren Geschichte“, der gleichwohl inmitten der Geschichte, als historisch bedingter Mensch, auftritt. Fichtes Verständnis der Vorbildfunktion Jesu sieht Hanke in einer Analyse des Bewusstseins Jesu zusammengefasst, nach welcher Jesus das „Himmelreich“ – das Reich der Freiheit – als in sich angebrochen erfährt. Mit diesem Bewusstsein gehe die Sendung einher, das Himmelreich auf Erden zu stiften und zu verbreiten. Durch Jesu Wirken sollen alle Menschen Bürger dieses Reiches der Freiheit werden. Fichtes auf neutestamentliche Texte gestützte Bewusstseins- und Sendungschristologie bringt Hanke abschließend mit der dramatischen Christologie Balthasars in Verbindung, die den Begriff der Sendung als hermeneutischen Leitfaden nutzt.

Für das Judentum und das Christentum ist das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten zentral. Inwiefern die Liebe für Fichte aus philosophisch-systematischem Interesse von Bedeutung ist, untersucht **Franziskus von Heereman** in seinem Beitrag. Zum einen zeigt er, ausgehend von der *Anweisung zum seligen Leben*, dass sich in der Liebe für den Menschen, verstanden als das „Dasein“, die Verbundenheit mit Gott, verstanden als das „Sein“, bekundet. Reflektierend wird das Dasein sich der Tatsache bewusst, sowohl vom Sein begründet als auch von ihm unterschieden und selbständig zu sein. Zurück zur Einheit mit dem Sein gelangt das Dasein in der Liebe. Fichte deutet sie als eine Liebe des Seins zu sich selbst, die im Dasein verortet ist. Folglich ist Gott zugleich Subjekt und Objekt der Liebe, während der Mensch beides miteinander vermittelt; in ihm liebt Gott sich selbst.

Dem Sich-selbst-Lieben Gottes im Menschen zur Seite tritt in Fichtes Denken die Nächstenliebe als dem Mitmenschen geschuldete Haltung. Ihre systematische Begründung findet sie darin, dass das Sittengesetz – die Erscheinung Gottes – nur im Individuum wirkt und sich in jedem Einzelnen unterschiedlich manifestiert. Heereman weist auf ein Problem

hin, das sich im Rahmen des fichteschen Denkens auftut: Die von jedem Individuum geforderte Vernichtung auf das Absolute hin und die in der Wissenschaftslehre eingenommene Perspektive, für die es eigentlich keine Individuen gibt, betreffen auch den zu liebenden „Nächsten“. Die Inter-subjektivität führt nicht zu einer echten Begegnung mit einem wirklichen Anderen, sondern dient nur der Vorbereitung auf das Erscheinen des Absoluten jenseits der Individuen. Diesem Befund stellt Heereman die These entgegen: Das Für-den-Anderen – die Liebe zum Nächsten – ist nicht die Möglichkeitsbedingung oder Vorbereitung, sondern schon die eigentliche Erscheinung des göttlichen Wesens. Mit fichteschen Kategorien wäre das Absolute statt als die Einheit als die Güte zu denken. Die Aufgabe des Menschen bestünde in dem Bemühen, Bild dieser Güte zu werden, ohne sich selbst in die absolute Einheit hinein zu verlieren.

Glaube sei nicht Wissen, sondern ein bloßes Fürwahrhalten, so lautet ein nicht selten gehörter Einwand gegen religiöse Überzeugungen. In ihrem Aufsatz untersucht **Veronika Weidner** die Begriffe des Wissens und Glaubens, die Fichte in seiner Schrift *Die Bestimmung des Menschen* von 1800 verwendet. Während Wissen und Glauben in ihrem propositionalen Gehalt einander vielfach gleichen, verhalten sie sich als epistemische Einstellungen wie das unmittelbare Bewusstsein zur Gewissheit, so Weidners These. Das Ich ist sich der in ihm liegenden Gehalte unmittelbar bewusst, seien diese ‚theoretischer‘ Natur (wie Wahrnehmen, Erkennen und Vorstellen) oder fallen sie in den ‚praktischen‘ Bereich (so das Streben sowie das Bewusstsein unserer sittlichen Pflicht und der eigenen Tatkraft). Der „Glaube“, den Weidner unter Berufung auf Fichtes Ausführungen als „Gewissheit“ bestimmt, bezieht sich wiederum entweder ‚theoretisch‘ auf eine für wahr gehaltene Proposition oder ‚praktisch‘ auf ein Handeln gemäß der für wahr gehaltenen Proposition. Der Glaube stimmt also einer Überzeugung bei, deren sich das Subjekt im Wissen unmittelbar bewusst ist.

Das propositionale Glauben bezieht sich auf das sittliche Wesen des Ich, auf die sinnliche und auf die übersinnliche Welt. Weidner hebt hervor, dass der Glaube bzw. die Gewissheit, die das Fürwahrhalten begleitet, aus dem guten Willen hervorgeht. Der gute Wille sei Bedingung nicht nur für die Bildung einer Überzeugung, sondern auch für die Gewissheit, mit der das Ich etwas für wahr hält. Aus dem propositionalen Glauben geht schließlich ein entsprechendes Handeln hervor, das Fichte ebenfalls „Glaube“ nennt. Hier zeigt sich die Vorrangstellung des tatsächlichen praktischen Tuns vor der theoretischen Erkenntnis und der bloß gedanklichen Aneignung der moralischen Pflicht. In der doppelten Verwendung von „Glaube“ sieht die Autorin eine überraschende Entsprechung zu der in der Theologie geläufigen

Unterscheidung zwischen den Dimensionen des Glaubensinhalts (*fides quae*) und des Glaubensakts (*fides qua*).

Marc Maesschalck und **Rebecca Reichenberg** widmen sich den politischen Implikationen der Religion, einem Thema, das gegenwärtig so relevant ist wie zu Fichtes Zeiten. Sie zeigen, inwiefern der von Fichte konzipierten Religiosität eine kosmopolitische Dimension innewohnt. Dazu erläutern sie die Hintergründe des kosmopolitischen Denkens in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* und setzen den Kosmopolitismus dem zu Fichtes Zeiten aufkommenden, in Berlin blühenden preußischen Patriotismus entgegen. Letzterer nehme die Züge einer patriotischen und populistischen Religion an und paare sich mit einem Fanatismus, der Hass schürt und sich durch Ressentiments gegenüber „den Anderen“ nährt. Dagegen strebe der Kosmopolitismus die Einrichtung gleichwertiger Beziehungen zwischen den Völkern und letztendlich die Schaffung einer freien Menschheitsordnung an. Diesem Verlangen entspreche als einzige „Religion“ die der Freiheit, womit Fichte auf eine religiöse Gegenkultur hindeutet, die der „patriotischen“ Religiosität die weitaus aufgeklärtere Form einer „kosmopolitischen“ Religiosität entgegensetzt. So lehre auch das philosophisch interpretierte Christentum das „niemals-Eine“ der Willen, die sich, obwohl voneinander getrennt, allein durch die Anerkennung einer Bestimmung erfüllen, die über den einzelnen Willen hinausweist und sich in jedem verschiedenen verwirklicht. Die Religion eröffne den Horizont der Freiheit mit dem Ideal einer Menschheit, die *niemals-eine* und doch ständig auf dem Weg der Vereinigung ist. In den Schriften seiner verschiedenen Schaffensperioden, so stellen Maesschalck und Reichenberg dar, entfaltet Fichte den religiösen Grundgedanken einer nicht durch identitäre Grenzen eingeschränkten Liebe. Die recht verstandene Religion impliziert, kurz gesagt, eine universale Geschwisterlichkeit.

Als Herausgeber danken wir allen Beitragenden dieses Sammelbandes und vor allem Benedikt Wissing für die unermüdliche und präzise redaktionelle Mitarbeit.

Literatur

- Biser, Eugen: *Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logoporetik*. München 1980.
- Fichte, Johann Gottlieb: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. Erster Theil. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. In: *Gesamtausgabe*. Reihe I. Bd. 1: *Werke 1791–1794*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 193–296 [Beitrag].