

Philosophische Bibliothek · BoD

Johann Gottlieb Fichte
Versuch einer Kritik aller
Offenbarung

Meiner





PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 354

- 1871 Text nach der Auflage von 1793 unter Berücksichtigung der Auflage von 1792. Herausgegeben und erläutert von J. H. v. Kirchmann, (PhB 48).
- 1911 Enthalten in der Ausgabe »Joh. Gottl. Fichte, Werke. Auswahl in sechs Bänden«. Herausgegeben von Fritz Medicus. Band I, S. 1–128. (PhB 127).
- 1922 Zweite Auflage der Ausgabe »Joh. Gottl. Fichte, Werke«. Gleichzeitige Einzelveröffentlichung. Neu herausgegeben von Fritz Medicus (PhB 127d).
- 1983 Revidierte Ausgabe als PhB 354, neu herausgegeben und eingeleitet von Hansjürgen Verweyen.
- 1998 Zweite, um eine Nachbemerkung ergänzte Auflage mit erweiterter Bibliographie.

Vorliegende Ausgabe: Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1998 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1351-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2606-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1998. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Versuch einer
Kritik aller Offenbarung
(1792)

Herausgegeben und eingeleitet von
HANS JÜRGEN VERWEYEN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhalt*

Einleitung. Von Hansjürgen Verweyen	VII
1. Fichtes theologisch-philosophische Entwicklung bis 1791	VII
2. Entstehung und Rezeption der Offenbarungskritik .	XV
3. Zum Inhalt der Schrift	XVIII
3.1. Der Rückgriff auf Kants Postulatenlehre	XVIII
3.2. Der Religionsbegriff	XXIV
3.3. Begründung des Offenbarungsbegriffs	XXIX
3.4. Die Erkennbarkeit von Offenbarung	XXXII
4. Die Weiterentfaltung des Offenbarungsbegriffs	XL
4.1. Neuansätze zur Klärung des Begriffs	XL
4.2. Offenbarung und Philosophie in der „Sitten- lehre“ von 1812	XLVI
4.3. Christus als Wendepunkt der Geschichte in der „Staatslehre“ von 1813	L
5. Zur Textgestaltung	LV
6. Abkürzungsverzeichnis / Quellen	LVI
7. Anmerkungen zur Einleitung	LVII
Bibliographische Hinweise	LXXI

* Vergl. Anm. auf S. 4.

Johann Gottlieb Fichte
Versuch einer Kritik aller Offenbarung

Vorrede	3
§ 1. Einleitung	7
§ 2. Deduktion der Religion überhaupt	8
§ 3. Einteilung der Religion überhaupt in die natürliche und geoffenbarte	27
§ 4. Erörterung des Begriffs der Offenbarung, als Vorbereitung einer Deduktion desselben	33
§ 5. Deduktion des Begriffs der Offenbarung von Prinzipien der reinen Vernunft <i>a priori</i>	37
§ 6. Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offen- barung vorausgesetzten empirischen Datums	44
§ 7. Von der physischen Möglichkeit einer Offen- barung	66
§ 8. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach	71
§ 9. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts (<i>materiae revelationis</i>)	75
§ 10. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts .	89
§ 11. Systematische Ordnung dieser Kriterien	98
§ 12. Von der Möglichkeit, eine gegebene Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen	100
§ 13. Begriff dieser Kritik im allgemeinen	116
Schlußanmerkung	119
 Anmerkungen zum Text	 129
Nachbemerkung	135
Sachregister	138
Personenregister	144

Einleitung

1. Fichtes theologisch-philosophische Entwicklung bis 1791

Der Zugang zu Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ ist nicht einfach. Theologisch interessierte Leser, die Fichtes Religionsphilosophie kennenlernen möchten, beginnen meist mit der Lektüre seiner „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) – Vorlesungen, in denen der in der späteren Wissenschaftslehre gewonnene Standpunkt einer breiteren Zuhörerschaft verständlich gemacht werden sollte. Greift man von dort auf den „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ zurück – eine Schrift, die ursprünglich als Selbsteinführung Fichtes bei Kant konzipiert war –, so wird die Enge und Dürftigkeit enttäuschen, in der hier das Phänomen Religion zur Sprache kommt. Dem kritisch-philosophischen Blick stellt sich derselbe Sachverhalt oft in umgekehrter Perspektive, aber selten positiver dar. Die Offenbarungsschrift von 1792 mag ihm als der letzte Versuch des Theologen Fichte erscheinen, Restbestände des früher Geglaubten vor dem Forum der reinen Vernunft zu retten. Im frühen philosophischen System Fichtes seit 1794 scheint sich für die Religion kaum noch ein originärer Platz zu finden. Erst der Vorwurf des Atheismus 1798/99 hätte dann in Fichte einen Denkprozeß ausgelöst, in dem die Religion zunehmend an Gewicht gewinnt, allerdings in einer

enthusiastisch-mystischen Form, die auf große philosophische Bedenken stößt.

In die hier angedeuteten Verständnisprobleme haben die letzten Jahrzehnte der Fichte-Forschung manches Licht gebracht. Für das Thema Religion speziell innerhalb der Fichteschen Gesamtphilosophie steht eine umfassende Klärung, die dem Stand der kritischen Edition der Schriften Fichtes entspreche, noch aus. Im Rahmen dieser Einleitung wollen wir versuchen, zunächst den „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ selbst im Blick auf seine verschiedenen Fassungen und auf dem Hintergrund der vorangehenden theologischen und philosophischen Entwicklung Fichtes dem Verständnis näherzubringen und schließlich eine kurze Skizze der Weiterentwicklung, wenn auch nicht der gesamten Religionsphilosophie, so doch wenigstens der Problematik „Offenbarung und autonome Vernunft“ bei Fichte zu geben.

Fichtes Verhältnis zur Theologie ist kaum ohne Kenntnis zumindest einiger biographischer Daten zu begreifen. Immanuel Hermann Fichte berichtet¹, wie sein Vater — das älteste von zehn Kindern eines Bandmachers aus Rammenau in der Oberlausitz — zu einer höheren Schulbildung gekommen ist. Ein sächsischer Edelmann, E. H. von Miltitz, verpaßt bei einem Besuch in Fichtes Heimatort die Sonntagspredigt. Dieser Verlust ließe sich ersetzen, versichert man ihm, weil ein Knabe im Dorf fähig sei, die Predigt aus dem Gedächtnis zu rekapitulieren. Mag die Geschichte auch nicht frei von legendenhaften Zügen sein: der etwa neunjährige Fichte gewinnt jedenfalls bei solcher Gelegenheit das Wohlgefallen des Freiherrn von Miltitz, der ihm während der Jahre 1774–1780 den Besuch von Schulpforta und danach auch ein Universitätsstudium ermöglicht.

1780 beginnt Fichte in Jena, Theologie zu studieren, setzt seine Studien dann 1781 in Leipzig fort. 1784 kommt es zu einem Studienabbruch. Die Gründe dafür sind nicht ganz klar. Sicher ist, daß Fichte sich den Unwillen seiner Wohltäterin — der Witwe des inzwischen verstorbenen von Miltitz — zugezo-

gen hatte und nun finanziell ganz auf sich allein gestellt war. In der Folgezeit — bis 1792, als ihm die Publikation der Offenbarungsschrift den Zugang zur „Gelehrtenrepublik“ eröffnete — hat er sein Dasein im wesentlichen als Hauslehrer gefristet. Von der Not solcher Existenz zeugen schon die verschiedenen Orte und Gegenden, wo er sich verdingte bzw. zu verdingen versucht hat: Sachsen, Zürich, Warschau, Westpreußen — die Wege wurden größtenteils zu Fuß zurückgelegt —, besonders aber die frustrierenden Bemühungen, daraus auszubrechen, etwa die 1787 und 1790 verfaßten Bittbriefe, über die er wenigstens für einige Monate die zu einem Studienabschluß notwendigen Mittel zu erreichen hoffte².

Fichte hatte nicht nur eine mangelhafte Ausbildung in einer Theologie, die durch den Rationalismus verengt und die historische Kritik verängstigt war. Kirche als Institution hat er darüber hinaus selten als lebendige religiöse Kraft erfahren³. Ein Christentum, von dem wirkliche Strahlungskraft auf ihn auszugehen vermochte, ist ihm während jener Zeit des Umher-suchens wohl nur in Zürich begegnet. Hier fand er im Hause Rahn Männer mit tiefer religiöser Substanz und doch zugleich kritischer Offenheit, vor allem aber Marie Johanne Rahn, seine spätere Frau, die ihm — ohne Furcht vor dem zersetzenden Gedanken — ein bergender Spiegel des Besten war, das ihn vom christlichen Glauben her trug.

An Quellen, die über Fichtes theologisch-philosophische Entwicklung vor der Abfassung der Offenbarungskritik Aufschluß geben, ist nur wenig erhalten: Zwei Predigten, ein Fragment „Ueber die Absichten des Todes Jesu“, die viel zitierten Seiten „Einige Aphorismen über Religion und Deismus“. Hinzu kommen bestimmte Passagen in nicht primär theologischen Zusammenhängen, etwa der Valediktionsrede beim Verlassen von Schulpforta, Überlegungen in den Tagebüchern zur Erziehung der Ottschen Kinder, schließlich den Briefen. All dies wurde bereits gründlich untersucht⁴. Bevor wir kurz auf das in unserem Zusammenhang Wichtigste eingehen, bedarf aber ein anderes Dokument der Erwähnung, das

bisher im Hinblick auf das Verständnis der Offenbarungsschrift zu wenig beachtet wurde.

Es existieren einige Seiten von Fichtes Hand mit der Überschrift „Theologia Dogmatica secundum Theses D. Pezoldi“⁵, die vielleicht nur die Abschrift eines Studentenkompends, möglicherweise aber auch eine eigene Ausarbeitung aufgrund einer gehörten Vorlesung darstellen⁶. In diesem Skriptum finden sich Anhaltspunkte, von denen her einige Momente im Aufbau des „Versuchs einer Kritik aller Offenbarung“ besser als bisher verständlich werden könnten.

Nach § 3 der „Kritik“ ist „Religion überhaupt“ in die „natürliche und geoffenbarte“ einzuteilen. Diese Gliederung verträgt sich nur schwer mit dem Dreierschema: Vernunftreligion, Naturreligion, Offenbarungsreligion, das dort nicht nur von § 6 an bestimmend wird, sondern auch, wie noch zu zeigen ist, dem systematischen Ansatz Fichtes im Entwurf der Schrift besser entspricht. Hat Fichte sich hier von Pezolds Einteilung der Religion in „religio naturalis“ („quam docet ratio et conscientia“) und „religio revelata“ („quam Deus ipse immediate docuit homines“)⁷ leiten lassen?

Sosehr auch die „Deduktion der Religion überhaupt“ in § 2 der „Kritik“ auf Kant, nicht Pezold basiert, fallen immerhin einige Unterschiede gegenüber dem Gedankengang in der „Kritik der praktischen Vernunft“ auf. Bei Kant folgt die Erörterung des Postulats des Daseins Gottes dem der Unsterblichkeit der Seele. Fichte schließt von der Notwendigkeit des höchsten Guts zuerst auf das Dasein Gottes – und zwar zunächst unmittelbar, nicht, wie Kant, mittelbar über die Bestimmung endlicher Vernunftwesen⁸ –, kommt dann auf die Wesensprädikate Gottes und innerhalb von deren Aufführung erst auf die ewige Fortdauer aller zur Moralität bestimmten Wesen zu sprechen. Hält sich hier das Aufbauschema der Thesen Pezolds durch: 1) das Dasein Gottes, 2) die göttlichen Attribute, 3) die Unsterblichkeit der Seelen⁹?

Eine Reminiszenz an Pezold scheint sich auch in Fichtes Frage nach der physischen, dann der moralischen Möglichkeit,

schließlich den (a priori zu ermittelnden) Kriterien von Offenbarung zu zeigen¹⁰. Auf diesem Hintergrund wird Fichtes eigene Leistung – auch über Kant hinaus – umso plastischer. Nach Pezold gab es einen fließenden Übergang von der moralischen Möglichkeit bzw. Nützlichkeit zur Notwendigkeit von Offenbarung¹¹. Fichtes primäre Frage ist die nach einer strengen Notwendigkeit von Offenbarung¹². Allenfalls sprachliche Anklänge an Pezold könnte man bei Fichtes Erörterung der Situation offenbarungsbedürftiger Menschen vermuten, die noch gänzlich „rohsinnlich“ sind bzw. sich in völligem „Verfall“ befinden¹³.

Ist die Vermutung richtig, daß Fichte sich von den Pezold'schen Thesen beeinflussen ließ, so fällt umso mehr auf, daß im Hinblick auf Argumente für die historische Glaubwürdigkeit der Heiligen Schriften – Erörterungen, wie sie für die damalige apologetische Theologie zentral waren und die bei Pezold unmittelbar auf die Ausführungen über geoffenbarte Religion folgten¹⁴ – sich bei Fichte auch nicht der leiseste Anklang findet. Wie wenig dies ein Zufall ist, zeigt das Fragment „Ueber die Absichten des Todes Jesu“. Hier wird besonders deutlich, wie Fichte – wohl in impliziter Auseinandersetzung mit Reimarus¹⁵ – bemüht ist, das christliche Grundfaktum (Tod und Auferstehung Jesu) reflexiv zu sichern, ohne sich auf historisch-kritische Fragen einzulassen.

Um diesen Sachverhalt mit Rücksicht auf den prinzipiellen theologisch-philosophischen Ansatz Fichtes – in den Jahren bis zur Offenbarungskritik, aber auch darüber hinaus – richtig einzuschätzen, wird man sich die beiden wichtigsten Einsichten G. E. Lessings in das Wesen von Religion vor Augen halten müssen¹⁶. Die erste betraf das Verhältnis von Glaube und autonomer, universaler Vernunft (und war, in verschiedenen Varianten, Gemeingut der Aufklärung überhaupt): An Religion hat nur das Bestand, was für jedes kritische Denken verbindlich sein kann. Die zweite Einsicht ging auf den inneren Grund des religiösen Aktes selbst (und wurde wohl erst von S. Kierkegaard in ein angemessenes Licht gerückt): „zufällige Geschichtswahr-

heiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“¹⁷. Anders ausgedrückt: ein Existenzvollzug mit Unbedingtheitscharakter, wie es der sittliche und der religiöse Akt sind, läßt sich nicht auf eine Evidenz gründen, die aus Wahrscheinlichkeitselementen zusammengestückelt ist.

Erst wenn man den entscheidenden Stellenwert dieser beiden Einsichten im theologisch-philosophischen Denken Fichtes erkennt, dürfte es einer angemessenen Interpretation zugänglich sein – sowohl im Hinblick auf die frühesten Dokumente und die Offenbarungskritik wie auch auf die erstaunliche Dynamik, die solches Denken in den späteren Schriften bewies. Was Fichtes persönliche religiöse Überzeugungen allgemein angeht, so wird besonders in der frühen Phase seines Denkens ständig ein Überhang und unausgeschöpftes Reservoir spürbar gegenüber dem, was er – gefiltert durch den jeweiligen Stand seines kritischen Rasters – in seinen religionsphilosophischen Überlegungen zu Wort bringt. Was sein Verhältnis zu den Quellen christlicher Offenbarung betrifft, so scheint die zweitgenannte Einsicht Lessings bis hin zu den Spätschriften Fichtes eine reduktionistische Wirkung ausgeübt zu haben. In Versuchen zu einem apologetischen Abstützen jener Quellen und ihres Gebrauchs im kirchlichen Vollzug über eine Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegese konnte Fichte wie Lessing keinen Sinn erblicken. Erst durch das Herausarbeiten eines adäquaten Offenbarungsbegriffs im Anschluß an die Entwicklung seiner Interpersonallehre und Geschichtsphilosophie gelang es Fichte, das Verhältnis von Offenbarung und autonomer Vernunft so zu formulieren, wie es seinem wirklichen Verhältnis zu den biblischen Quellen und zum Bekenntnis der Kirche entsprach¹⁸.

Zu den frühen theologisch-philosophischen Anschauungen Fichtes nur einige konkrete Details¹⁹. Sieht man zunächst auf Fichtes Begriff von Religion allgemein, so fällt besonders seine Betonung des Affektiven auf, die sich – trotz aller „kantischen“ Zurückhaltung – auch noch im Vokabular der Offenbarungskritik durchhält²⁰. Die Religion der „lebendigen inneren Über-

zeugung“ wird – deutlich vor allem in dem Fragment „Ueber die Absichten des Todes Jesu“ – der „Religion des Verstandes“ gegenübergestellt. Damit setzt sich Fichte in Gegensatz weder zu Lessings Postulat der Vernünftigkeit der Religion, noch zu seiner Auffassung, daß der wesentliche Inhalt aller Religion Moral sei. Wenn Fichte von der Religion sagt: „Sie *erleuchtet den Verstand*, aber nicht durch scharfe, tief gedachte Betrachtungen, u. strenge Beweise; dieses würde sie nur zur Religion *einiger wenigen guten Köpfe*, dieses würde sie zu einer *bloßen Wissenschaft* machen“²¹, so hat er in diesem Zusammenhang wohl die rationalistische Ausdünnung im Gefolge der Evangelienkritik im Blick, die die Wirklichkeit Jesu, insbesondere seinen Tod und seine Auferstehung, nicht mehr als lebendige Gegenwart erkennbar werden läßt²².

Ein zweiter Ansatzpunkt für diesen Religionsbegriff war – und hier zeigt sich eine erstaunliche Kontinuität von der frühesten uns erhaltenen Schrift Fichtes bis in seine späte Philosophie – die Auseinandersetzung mit der Pädagogik seiner Zeit²³. Schon in dem religionspädagogischen Exkurs seiner Valediktionsrede²⁴ stellte er dem „Extrinsezismus“²⁵ in der religiösen Unterweisung den Vorrang des Selbstfindens anhand der eigenen Anschauung des Schülers gegenüber. Nur das Selbstgefundene ergibt einen deutlichen Begriff, führt zu wirklicher Frömmigkeit, Liebe und Ehrfurcht gegen Gott und vermag auf dem Wege einer festen inneren Überzeugung den Willen zum guten Handeln zu bestimmen. Ähnlich argumentiert Fichte dann auch in den Tagebüchern zur Erziehung der Ottischen Kinder (1788)²⁶, wo er etwa dem Auswendiglernen das Beispiel der Gleichnisse Jesu entgeghält.

Preul hat überzeugend dargelegt, wie der philosophische Gedanke einer durchgängigen Determination allen Geschehens durch eine absolute Vernunft, der Fichte schon seit 1784 fesselte²⁷, ihn zunehmend in einen Widerspruch mit seinen religiösen Anschauungen führte, aus dem ihn erst die Lektüre der „Kritik der praktischen Vernunft“ befreite. Kant ermöglichte Fichte insofern eine Kontinuität mit sich selbst, als er

ihm erlaubte, den Kern seiner früheren religiösen Überzeugungen nun auch vor der reinen Vernunft zu verantworten²⁸. Die oben getroffene Feststellung, daß Fichte in seinen religionsphilosophischen Erörterungen jeweils nur das zu Wort brachte, was aus seinem „Glaubensreservoir“ auf dem jeweiligen Stand des kritischen Filters durchgelassen wurde²⁹, gilt nun aber auch mit Rücksicht auf die Kantrezeption Fichtes³⁰.

Für den Gottes- und den Religionsbegriff selbst soll dies unten, im Eingehen auf die verschiedenen Fassungen der Offenbarungskritik, gezeigt werden. Besonders interessant wäre ein Aufschluß darüber, wie unter dem Einfluß der kritischen Schriften Kants Fichte den für seine Frühphase zentralen Begriff der Vorsehung neu bedacht hat. Hier verband sich eine tiefe Überzeugung von Gottes Fürsorge bis ins kleinste Detail des persönlichen Lebens³¹ mit dem systematischen Versuch Fichtes, über den Begriff der Vorsehung den Widerspruch zwischen einer Religion, der es wesentlich um sittlich verantwortliches Handeln geht, und dem philosophischen Determinismus zu überbrücken³². Fichte hatte eine „Kritik des Begriffs der Vorsehung“ unmittelbar im Anschluß an die Abfassung des „Versuchs einer Kritik aller Offenbarung“ geplant³³ und den für diesen Begriff anzusetzenden systematischen Ort kurz innerhalb der Offenbarungsschrift angedeutet³⁴. Der Plan kam aber nicht zur Ausführung. Auf die spätere Philosophie Fichtes vorblickend läßt sich sagen, daß der Begriff der Vorsehung mehr und mehr aus einer ursprünglichen Verklammerung mit eudämonistischen Vorstellungen befreit und in den Zusammenhang einer Philosophie der Geschichte integriert wurde, in der schließlich auch wieder der Gedanke an ein individuelles Eingreifen Gottes Platz bekam³⁵.

Nicht weniger zentral für Fichtes Denken – und eng mit der Vorstellung einer Zeit und Ewigkeit umspannenden Vorsehung verbunden³⁶ – war sein Unsterblichkeitsglaube. Bei dem heutigen theologischen und philosophischen Fragestand im Hinblick auf ein Leben nach dem Tode wird es schwer sein, für Fichtes Überzeugung mehr als ein rein historisches Interesse

zu finden – zumal im Ausgang von seiner in der Offenbarungskritik geäußerten Auffassung, daß „Jesus sich Unsterblichkeit gedacht habe, wenn er von Auferstehung redete“³⁷. Für einen Zugang zu Fichtes Position hilfreich dürfte aber ein aufmerksames Lesen der Briefe sein, die Fichte nach seiner Abreise von Zürich (Ende März 1790) an seine Braut, und des Briefs, den diese am 11. Dez. 1792 an Fichte geschrieben hat. Was vermochte dieses Verhältnis über eine solche Entfernung, Zeit und unüberwindbar scheinende Hindernisse für ein Wiederzusammenkommen³⁸ zu tragen? Unsterblichkeitsglaube wird hier als notwendige Bedingung dafür sichtbar, daß Interpersonalität in ihrer tiefsten Form erfahren werden kann³⁹.

Während Fichte 1786 noch der Ansicht war, erst die Auferstehung Jesu habe einen „richtigen Beweis“ für die Unsterblichkeit der Seele erbracht⁴⁰, fußt seine Argumentation in der Offenbarungskritik auf dem Kantischen Postulat – in einer eudämonistisch anmutenden Variante⁴¹. Daß hier eine Reduktion seiner früheren, im Kontext menschlichen Gegenübers bedachten Auffassungen von der Fortdauer bewußter Wesen vorliegt, springt in die Augen⁴². Erst in seiner Sittenlehre von 1812 kommt Fichte zu einer kritischen Formulierung der Unsterblichkeitslehre, die den frühen Gedankenraum voll ausschöpft⁴³.

2. Entstehung und Rezeption der Offenbarungskritik

Privatunterricht über die Kantische Philosophie, den sich ein Student in Leipzig erbat⁴⁴, gab Fichte die Gelegenheit zu einer intensiven Beschäftigung mit den kritischen Schriften Kants. Er warf sich „über Hals und Kopf“ in dieses Studium und „spürte [sichtbar], daß Kopf und Herz dabei gewönnen“⁴⁵ – zunächst vor allem Ruhe und Festigkeit in einer Zeit, wo ein Berufsplan nach dem anderen scheiterte und Fichte wieder einmal in äußerst finanzielle Bedrängnis geriet⁴⁶. Beides – das intensive Eindringen in die Kantische Philosophie wie die Not

Fichtes – spiegelt sich in kommentierenden Auszügen aus der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“, die er damals in der Hoffnung, sie publizieren zu können, anfertigte⁴⁷. Welchen Neuaufbruch für sein systematisches Denken vor allem die Lektüre der „Kritik der praktischen Vernunft“ ermöglichte, läßt sich auf dem Hintergrund der „Aphorismen über Religion und Deismus“ ermessen, die gleichsam eine Momentaufnahme des Fichteschen Denkens zwischen dem Studium der beiden ersten Kritiken Kants darstellen⁴⁸.

Nach einem vergeblichen Versuch, in Warschau eine neue Hofmeisterstelle anzutreten – und damit zugleich der inneren Zerrissenheit zu entkommen, in der er sich im Frühjahr 1791 befand –⁴⁹, war es dann wieder die Begegnung mit dem Königsberger Philosophen, die Fichte endlich ein klares und realisierbares Lebensziel finden ließen.

Von Warschau aus war Fichte nach Königsberg gereist – vor allem, um Kant persönlich kennenzulernen⁵⁰. Bei einem ersten Besuch, am 4. Juli 1791, hatte Kant ihn „nicht sonderlich“ aufgenommen⁵¹. In seinen Collegien fand Fichte den Philosophen „schon sehr hinfällig“⁵². Dann kam ihm ein Gedanke, der seine weitere Zukunft bestimmen sollte: „Schon lange wollte ich Kant ernsthafter besuchen, u. fand kein Mittel. Endlich fiel ich drauf eine Critik aller Offenbarung zu arbeiten, u. sie ihm zu dediciren. Ich fing ohngefähr. d. 13. [Juli] damit an, u. arbeite seit dem immer ununterbrochen darüber fort [. . .] d. 18. [August] überschikte ich meine nun fertig gewordene Arbeit an Kant. u. ging den 23. hin um sein Urtheil zu erfahren. Er empfing mich sehr gütig, u. schien sehrwohl zufrieden“⁵³.

Zur „Vorbereitung auf die Kantische Visite“ am 23. August hatte sich Fichte einige Notizen gemacht. Auf die etwaige Frage Kants nach der Absicht, die er mit der Übersendung der Schrift und seinem Besuch verfolge, wollte er antworten: „Ich suche Emploi; u. eins nach meinem Herzen“⁵⁴. Fichte hatte den richtigen Weg auf dieser Suche eingeschlagen, wenn sich zunächst auch noch einmal alles zu verdunkeln schien.

Sein letztes Reisegeld, das ihm von Warschau her zur Verfügung stand, war aufgebraucht. In seiner Bedrängnis nahm Fichte allen Mut zusammen, offenbarte seine Lage Kant und bat ihn um ein Darlehen. Kant zögerte, schlug dann aber nach wenigen Tagen vor, Fichte möge seine — nach Kants Urteil gut geschriebene — Arbeit⁵⁵ über Vermittlung des Pfarrers Borowski an dessen Schwager, den Verleger Hartung, verkaufen. Kant selbst schrieb einen freundlichen Empfehlungsbrief.

Annahme und Drucklegung des Werks verzögerten sich. Schwierigkeiten gab es vor allem bei der Zensur, weil der Dekan der theologischen Fakultät in Halle, J. L. Schulze, die Druckerlaubnis verweigerte. Fichte — der den Fortgang der Sache relativ gelassen abwarten konnte, da er inzwischen eine angenehme Hauslehrerstelle bei dem Grafen H. J. R. von Krockow bekommen hatte — wandte sich wegen des Ansinnens, gewisse Passagen abzuändern, erneut an Kant, der alle Abänderungsvorschläge mit einem klaren Nein beschied. Unter dem neuen Dekan, G. Chr. Knapp, konnte die Schrift schließlich unverändert die Zensur passieren. Sie erschien zur Ostermesse 1792.

Fichte selbst war von Anfang an mit seiner Arbeit unzufrieden gewesen — und wohl etwas erstaunt, daß Kant sie so positiv aufgenommen hatte. Nicht rechnen konnte er mit dem geradezu überschwenglichen Echo, das die Schrift gleich nach ihrer Publikation erfuhr. Der Verleger hatte „aus Versehen“ — oder kühler Berechnung? — das Werk zunächst ohne Namen des Verfassers und ohne das Vorwort Fichtes herausgebracht. Die eng an Kant angelehnte Ausdrucksweise und Gedankenführung konnten so in der Tat zu dem Trugschluß führen, Kant selbst — der wegen der verschärften Zensur anonym bleiben wollte — habe hier seine vierte Kritik vorgelegt.

Dies behauptete jedenfalls G. Hufeland, Professor der Rechte in Jena, in dem damals berühmtesten wissenschaftlichen Organ Deutschlands, der Jenaer „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ — zunächst in einer Ankündigung in deren „Intelligenzblatt“ vom 30. Juni 1792 (Nr. 82), sodann in einer

kurzen Besprechung in demselben Blatt vom 28. Juli (Nr. 91) und einer ausführlichen Rezension in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ vom 18. Juli 1792 (Nr. 190/191). Derselben Ansicht waren aber auch – mit vielen anderen weniger bekannten Männern – K. L. Reinhold und J. I. Baggesen⁵⁶. Nachdem Kant im Intelligenzblatt der A.L.Z. vom 22. August 1792 (Nr. 102) den Irrtum aufgeklärt hatte – nicht ohne Fichte einen „geschickten Mann“ zu nennen –, war es naheliegend, daß die „Gelehrtenrepublik“ nun Fichte selbst gebührende Aufmerksamkeit schenkte. Die Tatsache, daß es nach Aufklärung des Irrtums auch an negativen Beurteilungen und vor allem spöttischen Stimmen nicht fehlte, trug dazu bei, daß diejenigen, die zuvor Kant als Autor gelobt hatten, nun umso mehr die Qualität der Offenbarungskritik als solcher unterstrichen⁵⁷.

3. *Zum Inhalt der Schrift*

3.1. Der Rückgriff auf Kants Postulatenlehre

Fichte beginnt seine „Deduktion der Religion überhaupt“ (§ 2) mit einem Rückgriff auf Kants „moralischen Beweis für das Dasein Gottes“⁵⁸. Um die Gedanken Fichtes klarer zu erfassen, wird es gut sein, vorab kurz auf die Argumentation bei Kant selbst einzugehen.

Die wesentlichsten Ausführungen Kants hierzu finden sich in der „Kritik der praktischen Vernunft“⁵⁹ und in der „Kritik der Urteilskraft“⁶⁰. Wichtige Präzisierungen enthält darüber hinaus die (ein Jahr nach Fichtes Erstling erschienene) Vorrede zu (der ersten Auflage von) „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

Gemeinsam ist all diesen Ausführungen der Ausgang vom „höchsten Gut“, d. h. der völligen Übereinstimmung von vollendeter Sittlichkeit und vollkommener Glückseligkeit. Über die unmittelbare Verpflichtung zur unbedingten Erfüllung des Sittengesetzes hinaus ist der endlichen Vernunft geboten,

auf die Hervorbringung dieses höchsten Guts nach besten Kräften hinarbeiten. Seine schließliche Verwirklichung liegt aber nicht in ihrer Hand, weil Glückseligkeit als der Endzweck der sinnlichen Natur der Kausalität der Natur, nicht aber der Kausalität freier endlicher Wesen untersteht. Wäre ein letztendliches Übereinstimmen der Naturkausalität mit der Kausalität der Freiheit zur Vollbringung des höchsten Guts aber gänzlich unmöglich, dann widerspräche sich das Sittengesetz selbst, indem es der endlichen Vernunft geböte, auf ein Unmögliches hinzuwirken. Zur Vereinigung beider Kausalitäten ist nur ein Wesen imstande, in dessen Macht es liegt, eine der vollendeten Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit hervorzubringen. Die Existenz dieses Wissens ist also ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft, sofern diese nicht an der Vernünftigkeit des Sittengesetzes verzweifeln will.

Nun erwecken allerdings die Erörterungen über das höchste Gut in der „Kritik der praktischen Vernunft“ den Anschein, als ob es Kant hier wesentlich um den Einklang von *persönlicher* Glückseligkeit und Tugend ginge. Dieser ist aber nicht als eine Forderung aus dem Sittengesetz abzuleiten. Damit wäre auch das Postulat der Existenz Gottes als ein notwendiges Implikat der reinen praktischen Vernunft hinfällig⁶¹. Man muß jedoch im Blick behalten, daß Kants Darstellung des Gedankens in der zweiten Kritik stark von seiner Auseinandersetzung mit dem Epikureismus und Stoizismus geprägt ist und von daher einer gewissen „existentialistischen Engführung“ unterliegt⁶².

Das Mißverständnis, daß die Forderung des höchsten Guts einem Bedürfnis der empirisch bestimmten persönlichen, nicht einem Gebot der reinen praktischen Vernunft entspringe, hat von den Ausführungen in der „Kritik der Urteilskraft“ ab keinen Boden mehr. Kant vermag zwar – wie Fichte bald kritisch bemerken wird⁶³ – den Endzweck nur als aus zwei Teilen bestehend, nicht in einem die Welt der Freiheit und die der Natur wirklich integrierenden Begriff zu fassen: „eine mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammen-

treffende Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste“⁶⁴. Die Idee vom höchsten Gut entspricht aber dem („schwerlich zu vermeidenden“) Gedanken, den sich ein das moralische Gesetz verehrender Mensch „beifallen läßt (. . .), welche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, *erschaffen* würde, wenn es in seinem Vermögen wäre“. Er würde auf diesen Endzweck hin zu arbeiten sich auch dann für verpflichtet halten, wenn er selbst wegen eigener Unwürdigkeit sich in Gefahr sieht, „für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüßen“⁶⁵.

Zu der schon bei Kant vielschichtigen Argumentationslage im Hinblick auf das Postulat der Existenz Gottes hat Fichte nun einige weitere Varianten beigetragen. Im ersten Teil seiner „Deduktion der Religion überhaupt“, d. h. in der Ableitung von *Theologie* bis hin zu der Frage: „Wie entsteht nun aus Theologie Religion?“, stimmt der Text der ersten Auflage weitgehend mit dem des Entwurfs von 1791 überein⁶⁶. Die Argumentation für die Existenz Gottes basiert wesentlich auf den Ausführungen in der „Kritik der praktischen Vernunft“, erschien allerdings im Entwurf geschlossener. Denn dort war der – im Kantischen Horizont merkwürdig anmutende – Zwischengedanke, demzufolge Fichte die Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes als schon mit der Existenz eines höchst moralischen und höchst seligen Wesens an sich, ohne funktionalen Bezug auf die Welt endlicher moralischer Wesen, gegeben sieht, durch eine Klammer noch ausdrücklich als Zwischengedanke markiert⁶⁷.

In der zweiten Auflage hat Fichte diese Argumentation durch einen gänzlich andersgearteten „Gottesbeweis“ ersetzt. Dieser schließt sich an die neu entworfene „Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt“⁶⁸ an, in der Fichte – bereits stärker an der Ausarbeitung rechtsphilosophischer Fragen interessiert⁶⁹ – über die nähere Bestimmung des Glückseligkeitstriebs u. a. eine Deduktion von Rechten (im Sinne der Naturrechtslehre) versucht: „ . . . der Glückseeligkeitstrieb wird vors erste durch das Sittengesetz