

## Kant und Fichte: Kann die Religion vernünftig sein?

(First published in *Fichte-Studien* 8, 1995)

*Alfred Denker (Pont de Cirou)*

In seinem berühmten Vortrag »Die-onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik« versucht Heidegger die Frage zu beantworten, wie Gott in die Philosophie kommt. Er legt ausführlich dar, daß Gott in die Philosophie kommt, weil die Philosophie wesentlich Onto-theo-logie ist, d.h. das Sein des Seienden wird in der Philosophie auf ein erstes und höchstes Seiendes zurückgeführt. Dieser Grund des Seins alles Seienden ist Gott als >causa sui<. In der Philosophie ist >causa sui< der sachgerechte Name für Gott. Der Gott der Philosophen ist nach Heidegger ein unpersönliches Seinsprinzip, zu dem wir nicht beten und dem wir nicht opfern können. Vor diesem Gott können wir nicht aus Scheu das Knie beugen, noch vor ihm tanzen und musizieren.<sup>1</sup>

Auf Grund seiner Analyse schließt Heidegger, daß das gottlose Denken dem göttlichen Gott der Religion vielleicht näher ist.<sup>2</sup> Aus transzendental-philosophischen Perspektive greift Heideggers Analyse zu kurz. In die Philosophie Kants und Fichtes kann Gott nicht über den ontologischen Gottesbeweis kommen, weil beide Philosophen die Gültigkeit dieses Beweises verneinen.<sup>3</sup> Die Fragen wie Gott dann in die kritische Philosophie kommt, und welche Folgen das Kommen des unheimlichsten aller Gäste für das Verhältnis von Vernunft und Religion hat, ist das zentrale Thema dieser Studie. Was Kant angeht, werde ich mich vor Allem mit der *Kritik der reinen Vernunft* und *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* beschäftigen.<sup>4</sup> Im zweiten Teil werde ich die erste Auflage von Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* analysieren.<sup>5</sup> Ich hoffe in einem späteren Aufsatz die Frage, wie Gott in die Wissenschaftslehre kommt, zu beantworten und seine weiteren Erlebnisse in dieser zu schildern.

<sup>1</sup> M. Heidegger: »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik«. Jetzt in: *Identität und Differenz*, Neske Verlag, Pfullingen 1982.

<sup>2</sup> A.a.O. 65.

<sup>3</sup> G. Picht knüpft in seinen Vorlesungen über Kants Religionsphilosophie (*Kants Religionsphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985) an Heideggers These an, daß die gesamte kantische Philosophie um den Satz »Gott ist« kreise, und versucht nachzuweisen, daß Kants Philosophie wesentlich Onto-theo-logie sei. Die Begründung der Wahrheit des Satzes »Gott ist« soll nach Picht das Ziel der Vernunftkritik darstellen. Mit der lehrreichen Interpretation Pichts kann ich mich hier nicht auseinandersetzen. Dennoch möchte ich darauf hinweisen, daß die drei Fragen von Kants Einleitung zur Logik-Vorlesung: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? sich insgesamt beziehen auf das Ich und deshalb von Kant in der vierten Frage zusammengefaßt werden können: Was ist der Mensch? Kants Philosophie möchte ich deshalb vielmehr als kritische Anthropologie kennzeichnen. Er war und blieb, wie H. Heimsoeth (»Astronomisch und Theologisches in Kants Weltverständnis«, in: *Kant-Studien* Bd 57, 1966, 206ff.) richtig bemerkt hat, »auch als kritischer Meta-physiker Physiker«. Wie W. Weischedel (*Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd 1, 208-211) schon nachgewiesen hat, hängt Kants Religionsphilosophie von seiner Moralphilosophie ab. Pichts (und Heideggers) These ist meiner Meinung nach denn auch unhaltbar. Vgl.: E. Heintel: »Glauben und Wissen im kritischen System«, jetzt in der.: *Gesammelte Abhandlungen* Bd. 3, Frommann-Holzboog, Bad-Canstatt 1995, 60.

<sup>4</sup> Ich zitiere die Schriften Kants nach der Akademie-Ausgabe.

<sup>5</sup> Ich zitiere Fichtes *Versuch* (PhB 354) nach der Ausgabe die Hansjürgen Verweyen in der Philosophischen Bibliothek besorgt hat. Aber ich werde auch die Seiten der Gesamtausgabe und der Sämtlichen Werke angeben.

## I

Am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* schaut Kant zurück auf den langen und schweren Weg, den er zurückgelegt hat. Einerseits ist es demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disziplin bedarf um ihre Ausschweifungen zu bändigen; dennoch kann sie andererseits das Zutrauen zu sich selbst wiedergewinnen, weil sie keine äußere Zensur über sich zu dulden braucht, sondern diese Disziplin selbst ausüben kann und muß.<sup>6</sup> Auf diese Weise hat die Philosophie der reinen Vernunft ein bescheidenes positives Resultat aufzuweisen. Sie lehrt uns nicht, die Wahrheit zu entdecken, sondern hat das stille Verdienst, Irrtümer zu verhüten. Trotzdem ist dieses Ergebnis nicht leicht zu akzeptieren. Kant stellt die Frage, warum die Vernunft durch einen Hang ihrer Natur getrieben wird, über den Erfahrungsgebrauch hinauszugehen und über die drei Gegenstände, die ihre Endabsicht ausmachen, zu vernünfteln: 1. die Freiheit des Willens, 2. die Unsterblichkeit der Seele und 3. das Dasein Gottes.<sup>7</sup>

»Sie tritt den Weg der bloßen Spekulation an, um sich ihnen (d.h. den Gegenständen, die ihre Endabsicht ausmachen, A.D.) zu nähern; aber diese fliehen für sie.«<sup>8</sup>

Die Vernünftigkeit der Vernunft ist damit gefährdet. Kant löst dieses Problem, indem er ein theoretisches und ein praktisches Interesse der Vernunft unterscheidet. Das theoretische Interesse der Vernunft ist in Ansehung der obengenannten Trias sehr gering. Dagegen bezieht das Interesse der praktischen Vernunft sich auf die Frage nach dem Dasein Gottes und einem künftigen Leben. Weil die theoretische Vernunft hier ohnmächtig ist, liegt es nahe, zu untersuchen, ob auf dem Wege des praktischen Gebrauches der Vernunft ein besseres Resultat erreicht werden kann. Der Ansatz zu dieser Untersuchung liegt in den drei Fragen, in denen Kant »alles Interesse unserer Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische)« vereinigt sieht.<sup>9</sup> Zwischen diesen drei Fragen besteht ein Abhängigkeitsverhältnis:

1. Was kann ich wissen? Diese Frage ist bloß theoretisch und wird in der *Kritik der reinen Vernunft* als der Disziplin zur Grenzbestimmung der Erfahrung beantwortet.

2. Was soll ich tun? Weil wir aus Erfahrung wissen, daß wir frei sind, müssen wir uns fragen was wir tun sollen. Die Antwort auf diese bloß praktische Frage hat Kant in den sechziger Jahren formuliert und in der *Kritik der praktischen Vernunft* und den ethischen Schriften systematisch ausgearbeitet.<sup>10</sup> Die Vernunft schreibt objektive >Gesetze der Freiheit< (oder Imperative) vor, welche sagen was geschehen soll.<sup>11</sup> Wir sollen mit andern Worten dem Sittengesetz gehorchen und uns die Maximen unseres Handelns als praktische, allgemeine Gesetze denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form

<sup>6</sup> AA III, 517.

<sup>7</sup> AA III, 518.

<sup>8</sup> AA III, 517.

<sup>9</sup> AA III, 522-523.

<sup>10</sup> Vgl. dazu: G.B. Sala: *Kant und die Frage nach Gott*, Walter de Gruyter, Berlin 1990, 383. Sehe auch die lobende Rezension von M. Franken in: *Fichte-Studien* Bd 5, Amsterdam 1993, 193-204.

<sup>11</sup> AA III, 521.

nach den Bestimmungsgrund unseres Willens enthalten. Das Sittengesetz befiehlt uns nur, wie wir handeln sollen; es ist ein bloß formales und kein inhaltliches Prinzip. Für Kant ist das Prinzip der Allgemeinheit notwendiges und zureichendes Kriterium für die Moralität einer Handlung, so daß er auf das Menschheitsprinzip, bzw. die Lehre des höchsten Gutes, rekurren muß, um eine normative Ethik ausarbeiten zu können. Kant behauptet, daß wir uns würdig machen sollen glücklich zu werden, wenn wir das Sittengesetz in unserem Leben realisieren. Dennoch darf die Glückseligkeit niemals das beabsichtigte Ziel unseres Handelns werden. In Kants praktischer Philosophie ist nur die Intention unseres Handelns von moralischem Interesse und damit versucht er der Gefahr des Eudämonismus zu entgehen.

Der Dualismus des Menschen als Natur- und als Vernunftwesen ist die Schwäche der kritischen Philosophie Kants. Kant hat aus Fichtes Sicht den Weg gezeigt; aber er hat die Philosophie noch nicht zum wissenschaftlichen System erhoben. Als Naturwesen sind wir den Gesetzen der Kausalität unterworfen und streben wir nach der Befriedigung unserer Neigungen, d.h. Glückseligkeit.<sup>12</sup> Als Vernunftwesen sind wir dagegen autonom gesetzgebend und sollen dem kategorischen Imperativ gehorchen, damit wir unserer Glückseligkeit würdig werden. Moralisches Handeln allein genügt noch nicht zur Glückseligkeit. Kant setzt sich mit diesem Gedanken gegen die Selbstgenügsamkeit der Stoiker ab, die den moralischen Gottesbeweis unmöglich macht.

3. Was darf ich hoffen, wenn ich nun tue, was ich soll? Diese Frage ist theoretisch und praktisch zugleich und ihre Beantwortung führt zu dem moralischen Gottesbeweis.<sup>13</sup> Wir müssen das Praktische als Leitfaden zur Beantwortung dieser spekulativen Frage nehmen.<sup>14</sup> Nach Kant zielt alles Hoffen auf Glückseligkeit. Diese Definition ermöglicht uns die Frage, was wir hoffen dürfen, anders zu formulieren und einen Schritt weiter zu gehen. Wenn ich nun tue, was ich soll, darf ich alsdann hoffen glücklich zu werden? Glückseligkeit definiert Kant als die Befriedigung aller unserer Neigungen.<sup>15</sup> Diese Neigungen und die Naturursachen, die ihre Befriedigung bewirken können, sind nur anhand der Erfahrung zu ermitteln. Pragmatische Gesetze, bzw. Klugheitsregeln, räten uns, was zu tun sei, um die Glückseligkeit zu erreichen. Den pragmatischen Gesetzen stellt Kant die moralische Gesetze gegenüber. Beweggrund der ersteren ist die Glückseligkeit selber, der anderen die Würdigkeit, glücklich zu sein. Das bemerkenswerte Problem, das so entsteht, scheint Kants Aufmerksamkeit entgangen zu sein. Wenn wir pragmatisch handeln, dürfen wir hoffen glücklich zu werden; wenn wir moralisch handeln, dürfen wir lediglich hoffen der Glückseligkeit würdig zu werden. Dieses Problem ist zu umgehen, wenn wir den rationalen- vom empirischen Glückseligkeitsbegriff

---

<sup>12</sup> AA III, 523.

<sup>13</sup> Kant hat verschiedene Versionen des moralischen Gottesbeweises entwickelt. Ich werde mich beschränken auf die erste Fassung aus der *Kritik der reinen Vernunft* und die spätere Fassungen außer Betracht lassen. Das wichtigste Ergebnis der neueren Forschung zu Kants Religionsphilosophie ist der endgültige Nachweis von J. Schmucker (*Das Problem der Kontingenz der Welt*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969 und *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Walter de Gruyter, Berlin 1980), daß die kantische Gottesbeweiskritik im wesentlichen vorkritizistischen Ursprungs ist, d.h. unabhängig vom transzendentalen Idealismus der *Kritik der reinen Vernunft*. Nach H. Wagner »ist der Kritizismus so wenig die Bedingung für die Kritik an den Gottesbeweisen, daß vielmehr umgekehrt die Unhaltbarkeit der Gottesbeweise in den Augen Kants den Kritizismus bestätigt und mit notwendig macht.« (H. Wagner: »Kants Kritik des kosmologischen Gottesbeweises«, in: ders: *Kritische Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1980, 320-328. Schmucker stimmt in seiner Beurteilung dieses Verhältnisses mit D. Henrich überein (D. Henrich: *Der ontologische Gottesbeweis*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960.

<sup>14</sup> AA III, 523.

<sup>15</sup> AA III, 523.

unterscheiden.<sup>16</sup> Die Spannung in dieser doppelten Auffassung der Glückseligkeit tangiert den moralischen Gottesbeweis Kants. Wenn Kant die Glückseligkeit definiert als die Befriedigung aller unserer Neigungen, und wir nur aus Erfahrung wissen können, welche Neigungen wir haben, und wie wir ihre Befriedigung bewirken können, können wir von einem empirischen Glückseligkeitsbegriff reden. Der rationale Glückseligkeitsbegriff bezieht sich dagegen auf den letzten Zweck des Menschen. Kant greift damit zurück auf die traditionelle >beatitudo< Lehre. Diese >beatitudo<, welche wir in einem künftigen Leben in demselben Maße zu erhoffen Ursache haben, als wir uns derselben in unserem Verhalten würdig gemacht haben, können wir uns nicht vorstellen. Wir können uns denn auch fragen wie es uns möglich sein soll auf etwas zu hoffen, wovon wir prinzipiell nicht wissen können, was es ist.

In dem nächsten Schritt des moralischen Gottesbeweises wertet Kant die Idee einer moralischen Welt aus, d.h. die Welt sofern sie in Übereinstimmung sein würde mit allen sittlichen Gesetzen.<sup>17</sup> Weil in der Idee der reinen Vernunft das System der Sittlichkeit verbunden ist mit der Glückseligkeit, sollte in einer moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit abstrahieren, jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu erhoffen Ursache haben, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat. In einer derartigen Welt würde jedes vernünftiges Wesen Urheber seiner eigenen Glückseligkeit sein. Wir dagegen leben in einer Sinnenwelt (der Natur), obwohl wir uns als zu einer moralischen Welt gehörig denken müssen, um die Möglichkeit der Freiheit des Willens erklären zu können. In unserer Welt ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der freien Handlungen selbst, eine Übereinstimmung der Glückseligkeit und der Sittlichkeit zu erwarten. Sie darf nur gehofft werden, wenn wir die Existenz einer höchsten Vernunft annehmen, die sowohl nach moralischen Gesetzen gebietet, als der Natur als erste Ursache zum Grunde liegt. Der Gott kommt auf diese Weise in die kantische Philosophie als die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Kants Gott ist vernünftiger Welterschöpfer und kein abstraktes Seinsprinzip im Sinne Heideggers. Vor Hegel gelangt Kant zur Einsicht, daß die Wirklichkeit vernünftig sein soll, weil die Vernunft wirklich ist. Die Idee einer derartigen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Glückseligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, nennt Kant das Ideal des höchsten Gutes.<sup>18</sup> Dieses Ideal des höchsten ursprünglichen Gutes ist der Grund der praktisch notwendigen Verknüpfung der Glückswürdigkeit und der Glückseligkeit. Diese Verknüpfung ist das höchste abgeleitete Gut, d.i. die moralische Welt. Auf die Verwirklichung der moralischen Welt soll all unser Streben gerichtet sein. Da wir uns notwendig als zu einer moralischen Welt gehörig denken müssen, und wir aus Erfahrung wissen, daß in unserer Welt Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht verknüpft sind, müssen wir annehmen, daß die moralische Welt eine künftige Welt ist.

»Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.«<sup>19</sup>

Kant glaubt auf Grund des moralischen Gottesbeweises denn auch annehmen zu können, daß Gott existiert und wir eine unsterbliche Seele haben. Für ihn ist die Beobachtung des

<sup>16</sup> J.B. Sala (a.a.O. 379-390) hat diese wichtige Unterscheidung klar herausgearbeitet und ich stütze mich hier auf seinen Kommentar.

<sup>17</sup> AA III, 526.

<sup>18</sup> AA III, 526.

<sup>19</sup> AA III, 526.

Sittengesetzes real identisch mit der Glückswürdigkeit. In dem Maße wir glückswürdig sind, sollen wir glücklich werden. Ohne angemessenen Ausgang wird die Unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes aufgehoben; deshalb müssen wir die Existenz Gottes annehmen. Hierin liegt der springende Punkt des moralischen Gottesbeweises. Da wir nicht wissen können, ob es unmöglich ist, daß das höchste Gut realisiert werden kann, ist es vernünftig zu glauben, daß es doch realisiert wird und deshalb, sollen wir danach streben, würdig zu werden glücklich zu sein. Der religiöse Glaube gründet sich auf die Moral.<sup>20</sup> Handlungen sind denn auch nicht geboten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern wir sollen sie als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verpflichtet sind.<sup>21</sup> Kant entwickelt in der *Kritik der reinen Vernunft* zum ersten Male seinen moralischen Glauben, d.h. den auf den moralischen Gottesbeweis gegründeten Glaube an einen allmächtigen, allwissenden, allgegenwärtigen und ewigen Gott, welcher der Schöpfer der Natur ist und der höchste Richter, der uns in einem künftigen Leben in dem Maße an der Glückseligkeit teilhaben lassen wird, in dem wir uns in unserem Verhalten ihrer würdig gezeigt haben.

Der moralische Gottesbeweis hat sich im Laufe der Jahre entwickelt und modifiziert, so daß es nicht möglich ist, ihn auf einen Nenner zu bringen. In den späteren Versionen von Kants Lehre spielt das höchste Gut, d.h. die völlige Übereinstimmung von vollendeter Sittlichkeit und vollkommener Glückseligkeit, in zunehmenden Maße eine zentrale Rolle. Im Verhältnis zu Fichte sind für uns nur die Hauptpunkte von Belang. Kant geht immer vom höchsten Gute aus. Als endliche Vernunftwesen ist für uns nicht nur die Erfüllung des Sittengesetzes Pflicht, sondern wir sollen auch die Verwirklichung des höchsten Gutes anstreben. Weil die Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht von endlichen Vernunftwesen hervorgebracht werden kann, geböte das Sittengesetz uns auf ein Unmögliches hinzuwirken. Dies würde unvernünftig und ein unlösbarer Widerspruch sein, wenn wir nicht glauben könnten an die Existenz Gottes, welcher der Garant der Möglichkeit des höchsten Gutes ist. Der Einklang von Sittlichkeit und Glückseligkeit entspringt einem Gebot der praktischen Vernunft und um die Möglichkeit einer moralischen Welt einsehen zu können, müssen wir die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele postulieren.<sup>22</sup>

Welche Konsequenzen hat der moralische Gottesbeweis für das Verhältnis von Vernunft und Religion im Denken Kants? In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* definiert Kant die Religion als »(subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.«<sup>23</sup> Diese Definition gibt zu drei Bemerkungen Veranlassung.

Erstens, Kant versteht Religion nicht als Gegenstand der theoretischen Erkenntnis, sondern der moralischen Disposition. Zweitens fragt die Religion nach keinen anderen Pflichten als denen den Menschen gegenüber. Zum Schluß, Kant verneint, daß theoretische Erkenntnis der Existenz Gottes erforderlich ist für Religion. Auch ein

<sup>20</sup> Wie A.W. Wood mit Recht behauptet, können praktische Beweise allein keinen Glauben produzieren. (Ders.: »Rational theology, moral faith, and religion«. In: P. Guyer (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge UP, Cambridge 1992, 405. Dieses Problem hat Kant niemals gelöst und wird Fichte später dazu veranlassen über Kant hinauszugehen.

<sup>21</sup> AA III, 531.

<sup>22</sup> Wie W. Weischedel nachgewiesen hat, hängt Kants Religionsphilosophie ganz von seiner Moralphilosophie ab. »Die philosophische Theologie Kants kann von sich selber her keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Sie wurzelt so sehr im Ethischen, daß sie nur für den evident ist, der sich zur moralischen Existenz entschlossen hat.« (*Der Gott der Philosophen*, a.a.O. 211-212.) Vgl. dazu auch: G.B. Sala: *Kant und die Frage nach Gott*, a.a.O. 392-396 und E. Heintel: »Glauben und Wissen«, a.a.O., 69.

<sup>23</sup> AA VI, 153.

Agnostiker kann seine Religion haben. Mit seiner Definition kann Kant einen Unterschied machen zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion.

»In der geoffenbarten Religion müssen wir vorher wissen, daß etwas ein göttliches Gebot sei, um es als unsere Pflicht anzuerkennen; in der natürlichen Religion müssen wir umgekehrt wissen, daß etwas Pflicht sei um es als göttliches Gebot anerkennen zu können.«<sup>24</sup>

Die natürliche Religion, die Kant als durch reine Vernunft offenbart anerkennt, kann jetzt als kritische Instanz gegen die offenbarte Religion fungieren, weil die wahre alleinige Religion nichts enthält als sittliche Gebote, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können.<sup>25</sup> Obwohl Kant die Offenbarung Gottes als Mittel zur Introduktion der wahren Religion für notwendig hält, sollen wir uns durch unsere eigene Vernunft von der Wahrheit der offenbarten Religion überzeugen können.<sup>26</sup> Die Vernunft wird das Gericht, vor dem die Religion sich verantworten soll, damit die religiöse Spreu vom Weizen getrennt werden kann.

»Alles was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.«<sup>27</sup>

Auch in Sachen der Religion hat die Vernunft das letzte Wort. Unsere Vernunft lehrt uns, daß Gott nur von uns fordert, daß wir in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Gesinnung, soviel als in unserem Vermögen steht, danach streben, der Verbindlichkeit des Sittengesetzes Genüge zu leisten. Das Streben seine Pflicht zu erfüllen und so glückswürdig zu werden, und selbstverständlich nicht das Streben nach Glückseligkeit, ist letzten Endes die wahre Religion.

Zu diesem Gott der wahren Religion Kants können wir nicht beten, noch ihm opfern, noch vor ihm tanzen und musizieren. Es gibt keine besondere Pflichten gegen Gott in der wahren Religion, »denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken.«<sup>28</sup> Wir können vor diesem Gott nur aus Scheu auf die Knie fallen. Die Betrachtung der tiefen Weisheit der Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihre Majestät im Großen hat die Kraft das Gemüt in Anbetung zu versetzen.<sup>29</sup> Obwohl wir glauben müssen, daß Gott existiert, ist er selbst für uns letzten Endes doch nicht persönlich da.

In Kants Religionsphilosophie ist kein Platz für eine persönliche Verbindung von Mensch und Gott. Kant denkt Gott bloß funktional als Möglichkeitsbedingung des Sittengesetzes. Dazu noch verunmöglicht Kants Seinsbegriff das Sein anders als Gegenständlichkeit zu denken. Gott kann in keiner Erfahrung als Gegenstand gegeben sein und deshalb kann er auch keine Person für uns werden.<sup>30</sup> Der moralische

<sup>24</sup> AA VI, 153-154.

<sup>25</sup> AA VI, 167.

<sup>26</sup> AA VI, 155-156.

<sup>27</sup> AA VI, 170.

<sup>28</sup> AA VI, 154.

<sup>29</sup> AA VI, 197.

<sup>30</sup> Wie H. Verwey in seiner wertvollen Einleitung zu Fichtes *Versuch* schreibt: »steht für das Thema Religion innerhalb der Fichteschen Gesamtphilosophie eine umfassende Klärung noch aus.« (»Einleitung«, a.a.O. VIII). Vgl. R. Lauth (»Übersicht über den Stand der Fichte-Arbeiten«, in: A. Mues (Hg.): *Transzendentalphilosophie als System*, Felix Meiner, Hamburg 1989, 513): »Eine Rekonstruktion der transzendentalen Religionslehre fehlt noch immer.« Dennoch hat die neuere Forschung neben den Gesamtinterpretationen von P. Baumanns (*J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1990) und J. Widmann (*Johann Gottlieb Fichte*, W. de Gruyter, Berlin 1982) wichtige Beiträge zum Thema Religionsphilosophie ergeben. Von grundlegender Bedeutung für die

Gottesglaube ist ein subjektives Fürwahrhalten, daß nur einem Gläubigen seinen Glauben bestätigen kann, den Ungläubigen wird dieser Glaube niemals überzeugen und bekehren können. Kants Glaube ist ohnmächtig und vielleicht sollten wir uns fragen, ob Glaube nicht vor Allem eine wunderbare Gabe ist, die aus göttlicher Gnade über uns kommt. Es scheint letzten Endes so zu sein, daß Kants Gott uns nicht braucht und wir auch ihn nicht brauchen.

## II

Fichte hat seinen *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* ursprünglich als Selbsteinführung bei Kant konzipiert.<sup>31</sup> In dieser Schrift setzt er sich auseinander mit der Religionsphilosophie Kants und seiner eigenen theologischen Vergangenheit. Religiöse Fragen spielen von Anfang an eine zentrale Rolle im Denken Fichtes. Vielleicht sollten wir überhaupt nicht fragen wie Gott in seine Philosophie kommt, weil er niemals draußen gewesen ist. Im Gegensatz zu Kant hat Fichte immer das Bedürfnis gehabt nach einer Religion des Herzens. Er predigte gerne und so oft wie möglich. Kant dagegen verabscheute die traditionellen, religiösen Aktivitäten des Gebets und der kirchlichen Zeremonien und stand jeder Form kirchlicher Autorität sehr ablehnend gegenüber. Auf der Universität glänzte er immer durch Abwesenheit, während der Religionsausübungen. Sein kalter und desinteressierter, moralischer Glaube genügte ihm, und er verlangte nicht nach einem Gott, vor dem er tanzen und musizieren konnte. Wir können das Verhältnis zwischen Kant und Fichte vielleicht auch an Hand der folgenden Fragen kennzeichnen. Für Kant war das entscheidende Problem wie eine vernünftige Religion möglich ist? Fichte wird dagegen sein ganzes Leben ringen mit der Frage wie eine Religion des Herzens vernünftig sein kann? Die Spannung zwischen Vernunft und Religion ist die treibende Kraft hinter der unaufhörlichen neue Entwicklung der Wissenschaftslehre in seinem späteren Denken.<sup>32</sup>

Fichtes Rezeption der kritischen Philosophie Kants ist doppeldeutig. Erstens bedeutet die Konfrontation mit Kant eine Prüfung seiner eigenen religiösen Überzeugungen. »Fichte will den moralischen Glauben nicht einfach bekennen, er will ihn für den

Erforschung der Theologie der vorkantischen Fichte ist R. Preuls Arbeit *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, W. de Gruyter, Berlin 1969. M. Kesslers Buch *Kritik aller Offenbarung*, Grünewald, Mainz 1986, ist eine eingehende und vielleicht die wichtigste Arbeit zur Fichtes frühen Offenbarungskritik.

<sup>31</sup> Wie H. Verweyen in seiner wertvollen Einleitung zu Fichtes *Versuch* schreibt: »steht für das Thema Religion innerhalb der Fichteschen Gesamtphilosophie eine umfassende Klärung noch aus.« (»Einleitung«, a.a.O. VIII). Vgl. R. Lauth (»Übersicht über den Stand der Fichte-Arbeiten«, in: A. Mues (Hg.): *Transzendentalphilosophie als System*, Felix Meiner, Hamburg 1989, 513): »Eine Rekonstruktion der transzendentalen Religionslehre fehlt noch immer.« Dennoch hat die neuere Forschung neben den Gesamtinterpretationen von P. Baumanns (*J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1990) und J. Widmann (*Johann Gottlieb Fichte*, W. de Gruyter, Berlin 1982) wichtige Beiträge zum Thema Religionsphilosophie ergeben. Von grundlegender Bedeutung für die Erforschung der Theologie der vorkantischen Fichte ist R. Preuls Arbeit *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, W. de Gruyter, Berlin 1969. M. Kesslers Buch *Kritik aller Offenbarung*, Grünewald, Mainz 1986, ist eine eingehende und vielleicht die wichtigste Arbeit zur Fichtes frühen Offenbarungskritik.

<sup>32</sup> W. Weischedel hat schon auf die Kontinuität in Fichtes Denken hingewiesen. (*Der Gott der Philosophen*, a.a.O. 223.) Nach E. Heintel ist das Faktum, »daß >Ich< mehr ist, als es von sich im Kausalzusammenhang des natürlichen Geschehens je wissen und aussagen kann, das Fundament für die Entwicklung seiner Transzendentalphilosophie.« (»Das Evangelium Johann Gottlieb Fichtes«, in: Ders.: *Gesammelte Abhandlungen* Bd. 4, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1995, 247.)

Vernunft mit den Mitteln der Vernunft rechtfertigen.«<sup>33</sup> Zweitens wird Fichte versuchen den Geist gegen den Buchstaben der kritischen Philosophie auszuspielen. Auf diese Weise hofft er die Ungereimtheiten aus der Transzendentalphilosophie entfernen zu können. Der Ausgangspunkt seines *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* ist der moralische Gottesbeweis Kants.<sup>34</sup> Fichte übernimmt diesen Beweis, aber er weicht an einigen wichtigen Stellen vom Gedankengange Kants ab. Diese Unterschiede werden auch Konsequenzen haben für den Religionsbegriff Fichtes in Hinsicht auf den Kants. Schließlich werden wir in der frühen Religionsphilosophie Fichtes auch die erste Schwalbe des Frühlings der Wissenschaftslehre entdecken.

Fichte betont in seinem jugendlichen Begriff von Religion das Affektive.<sup>35</sup> Die Religion der »lebendigen inneren Überzeugung« stellt er der »Religion des Verstandes« gegenüber.<sup>36</sup> Die Wirklichkeit Jesu, insbesondere seinen Tod und seine Auferstehung, soll als lebendige Gegenwart erkennbar werden. Hieraus ergibt sich unter anderem, daß die Pädagogik des Religionsunterrichts für Fichte von entscheidender Bedeutung wird. Nur das Selbstgefundene macht einen deutlichen Begriff möglich. Das Auswendiglernen kann nach Fichte niemals zu wirklicher Frömmigkeit, Liebe und Ehrfurcht gegen Gott führen.<sup>37</sup> Wir brauchen eine feste innere Überzeugung um unseren Willen zum moralischen Handeln bestimmen zu können. Die beide wichtigste Einsichten Lessings in das Wesen der Religion wurden für Fichtes Entwicklung entscheidend. Erstens hat nach Lessing an Religion nur das Bestand, was für jedes vernünftige Denken verbindlich sein kann. Lessings zweite Einsicht betraf den inneren Grund des Glaubens. Der christliche Glaube ist ein Existenzvollzug mit Unbedingtheitscharakter und »läßt sich nicht auf eine Evidenz gründen, die aus Wahrscheinlichkeitselementen zusammengestückelt ist.«<sup>38</sup>

Fichte war überzeugt von Gottes Fürsorge bis ins kleinste Detail des persönlichen Lebens.<sup>39</sup> Eng mit seiner Überzeugung der göttlichen Vorsehung verbunden war sein Unsterblichkeitsglaube. Nach Verweyen ist dieser Glaube selbst die notwendige Bedingung dafür, »daß Interpersonalität in ihrer tiefsten Form erfahren werden kann.«<sup>40</sup> Als Philosoph war Fichte dagegen gefesselt von der Gedanke einer durchgängigen Determination alles Geschehens durch die absolute Vernunft.<sup>41</sup> Der Widerspruch zwischen Philosophie und Religion war für ihn lähmend und bedrückend. Die Beschäftigung mit Kant wurde ihm zu einem beglückenden und sein weiteres Leben entscheidend bestimmenden Ereignis.

»Sagen Sie Ihrem Vater, wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlicher Handlungen doch geirrt, weil wir aus einem falschen

<sup>33</sup> P. Baumanns: *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1972, 29.

<sup>34</sup> Wie bekannt würde das zunächst ohne Namen des Verfassers und ohne das Vorwort Fichtes herausgegebene Werk zu Unrecht für Kants vierte Kritik gehalten. Auch die Forschung hat die Abhängigkeit Fichtes von Kant nachdrücklich betont. Vgl.: J. Verweyen: »Einleitung«, a.a.O. XVIII. W. Weischedel: a.a.O. 231-232. E. Heintel: »Das Evangelium«, a.a.O. 247. J. Widmann: *Fichte*, a.a.O. 230. P. Baumanns: *J.G. Fichte*, a.a.O. 25-26.

<sup>35</sup> Vgl. H. Verweyen: »Einleitung«, a.a.O. XV. Die wichtigste Quellen zu Fichtes frühen Begriff von Religion sind: zwei Predigten, das Fragment »Über die Absichten des Todes Jesu«, »Einige Aphorismen über Religion und Deismus«, die Tagebücher und die Briefe.

<sup>36</sup> Vgl. dazu z.B.: GA II/1, 79 und 81.

<sup>37</sup> Vgl. GA II/1, 176-180.

<sup>38</sup> H. Verweyen: »Einleitung«, a.a.O. XII. Vgl. auch: H. Kessler: *Kritik*, a.a.O. 178-185.

<sup>39</sup> Vgl. GA III/I, 83.

<sup>40</sup> H. Verweyen: »Einleitung«, a.a.O. XV.

<sup>41</sup> Vgl. GA III/1, 9.



Prinzip disputiert hätten. Ich sei jetzt gänzlich überzeugt, daß der menschliche Wille frei sei, und daß Glückseligkeit nicht der Zweck unseres Daseins sei, sondern Glückswürdigkeit.«<sup>42</sup>

Der befreiende Gedanke ist, daß »ich >mehr< bin als ich von mir erkennen kann, und aus der Spannung dieses >Mehr< heraus existieren muß.«<sup>43</sup> Seine Annahme der Transzendentalphilosophie zwang Fichte seine religiöse Überzeugungen vor dem Tribunal der reinen Vernunft zu verantworten.<sup>44</sup> In seinem *Versuch* ist er denn auch bestrebt den Begriff der Offenbarung und seiner eigenen religiösen Überzeugungen vor der Vernunft und durch die Vernunft zu rechtfertigen.<sup>45</sup>

Fichte fällt in seiner Offenbarungskritik mit der Tür ins Haus. Von Anfang an versucht er den Dualismus zwischen Natur und Freiheit in Kants Philosophie aufzuheben.

»Es ist durch die Gesetzgebung der Vernunft, schlechthin a priori, und ohne Beziehung auf irgendeinen Zweck, ein Endzweck aufgegeben; nämlich das höchste Gut, d.i. die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit. Wir sind durch das Gebot notwendig bestimmt, diesen Endzweck zu wollen; aber wir können nach theoretischen Gesetzen, unter denen alle unsere Erkenntnis steht, weder seine Möglichkeit noch seine Unmöglichkeit erkennen.«<sup>46</sup>

Kant konnte mit größte Mühe Harmonie zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit herstellen in der Synthese des höchsten Weltbesten. Fichte wählt den umgekehrten Weg und fragt immer wieder analytisch zurück nach den Möglichkeitsbedingungen des höchsten Gutes. Als Vernunftwesen müssen wir notwendig das höchste Gut wollen, dessen Verwirklichung gefordert wird von der Gesetzgebung der Vernunft. Wir können aber von der (Un)möglichkeit dieses höchsten Gutes theoretisch nichts wissen. Dennoch müssen wir, um zu verhüten, daß wir uns mit uns selbst in einen Widerspruch setzen, an die Möglichkeit des höchsten Gutes glauben. Fichte kann jetzt einen Schritt weitergehen. Das höchste Gut ist nur möglich, wenn die höchste Sittlichkeit möglich ist. Sie ist ihrerseits nur möglich in einem Wesen »dessen praktisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesetz wirklich bestimmt wird.«<sup>47</sup> Das Moral- oder Sittengesetz ist in Rücksicht auf dieses Wesen nicht imperativisch, sondern konstitutiv. Weil die höchste Sittlichkeit nur in einem derartigen Wesen möglich ist, kann der Endzweck der Vernunft nur erreicht werden, wenn dieses Wesen auch die höchste Glückseligkeit besitzt. Fichte kann jetzt behaupten, daß die Möglichkeit des höchsten Gutes identisch ist mit der Existenz eines Wesens, in welchem die höchste Sittlichkeit vereinigt ist mit der höchsten Glückseligkeit. Es ist klar, daß dieses Wesen Gott ist.

Fichte unterscheidet, im Gegensatz zu Kant, den empirischen von dem rationalen Glückseligkeitsbegriff. Weil Gott in keiner möglichen Erfahrung gegeben sein kann, können wir auch nicht wissen, was die höchste Glückseligkeit wohl sein könnte. Fichte versucht dieses Problem mit Hilfe des Analogiebegriffes zu lösen.<sup>48</sup> Weil keine Erkenntnis der Glückseligkeit Gottes möglich ist, sind wir wohl dazu gezwungen die Glückseligkeit

<sup>42</sup> GA III/1, 171.

<sup>43</sup> E. Heintel: »Glaube und Wissen...«, a.a.O. 60.

<sup>44</sup> Vgl. R. Preul: *Reflexion und Gefühl*, a.a.O. 94ff.

<sup>45</sup> Vgl. P. Baumanns: *Fichtes ursprüngliches System*, a.a.O. 29.

<sup>46</sup> B 354, 8; GA I/1, 18-19.

<sup>47</sup> PhB 354, 9; GA I/1, 19.

<sup>48</sup> Vgl. zum Analogiebegriff die interessante Bemerkungen E. Heintels in: »Das Evangelium...«, a.a.O. 254-259.

anderer Vernunftwesen zu betrachten. Die einzigen, moralischen Wesen, die wir erkennen können, sind wir selbst als endliche, moralische Vernunftwesen. Im Nachfolge Kants unterscheidet Fichte unsere vernünftige und unsere sinnliche Natur. Unsere vernünftige Natur sollte lediglich durch das Sittengesetz bestimmt werden und so einen Teil des höchsten Gutes hervorbringen. Der andere Teil, die Glückseligkeit, steht nicht unter der Gesetzgebung der Vernunft; er hängt ab von unserer sinnlicher Natur, die durch die Kausalität der Natur bestimmt wird. Weil unsere Glückseligkeit nicht unabhängig sein darf von unserer Sittlichkeit, muß die Natur ihrerseits abhängig sein von einem Wesen, das gänzlich durch das Sittengesetz bestimmt wird. Wenn unsere Glückseligkeit nur abhängig sein würde von der Natur und nicht durch das Sittengesetz bestimmt würde, dann würde ja das höchste Gut als die Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit unmöglich sein. Fichte versucht so nachzuweisen, daß es ein ganz heiliges, ganz seliges, ganz gerechtes, allwissendes, ewiges und allmächtiges Wesen geben muß.<sup>49</sup> Gott muß, weil seine Natur ganz durch das Sittengesetz bestimmt wird, das gerechte Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit endlicher Vernunftwesen hervorbringen. Hiermit hat Fichte das erste Postulat der praktischen Vernunft, das Dasein Gottes aufgestellt.

Das zweite Postulat der Unsterblichkeit der Seele deduziert Fichte aus der Unmöglichkeit endlicher Vernunftwesen, selbst die Kongruenz zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit hervorzubringen, welche durch das Sittengesetz gefordert wird.<sup>50</sup> Diese Forderung wird ewig in Kraft bleiben, weil sie prinzipiell unerfüllbar ist. Dennoch kann sie nur ewig in Kraft bleiben, wenn endliche Vernunftwesen ewig fortdauern. An dieser Stelle weicht Fichte von der Postulatenlehre Kants ab. Kant deduziert die Unsterblichkeit der Seele, unabhängig von dem Postulate des Daseins Gottes, aus der Unmöglichkeit endlicher Vernunftwesen selbst die völlige Angemessenheit des Willens zum sittlichen Gesetz zu erwirken. Fichte dagegen deduziert das Postulat der Unsterblichkeit aus den Attributen Gottes und damit ist dieses Postulat abhängig von dem Postulate der Existenz Gottes.<sup>51</sup>

Fichte steht in seinem *Versuch* noch auf dem gleichen Standpunkt wie Kant und übernimmt im Großen und Ganzen seinen moralischen Gottesbeweis. Dem ungeachtet tut Fichte einen entscheidenden Schritt über Kant hinaus, indem er das Sittengesetz mit dem Recht verbindet. Es ist wichtig hierbei im Auge zu behalten, daß in der Offenbarungskritik Fichtes das Recht bedingt wird durch das Sittengesetz, das uns gebietet das Recht zu wollen. Auch an dieser Stelle ist der Unterschied zwischen unserer sinnlichen und unserer vernünftigen Natur von entscheidender Bedeutung. Weil das Hervorbringen des Rechts außer uns nicht unmittelbar abhängig ist von unserer Autonomie, muß das Recht in uns die Bedingung sein von dem Recht außer uns. Unsere Glückseligkeit soll bedingt werden durch unsere Sittlichkeit. Für die theoretische Vernunft ist das Streben das Recht in uns zu verwirklichen unvernünftig, da die unauflösbare Heteronomie unserer sinnlicher Natur dies unmöglich macht. Für die praktische Vernunft ist dieser Gedanke unvernünftig, indem er das Sittengesetz als Prinzip aller unserer Handlungen für unmöglich erklärt.<sup>52</sup> Der Widerspruch zwischen praktischer und theoretischer Vernunft kann nur aufgehoben werden durch Gott als Garant des Rechts in und außer uns. Er ist die Möglichkeitsbedingung der

<sup>49</sup> PhB 354, 10-11; GA I/1, 20-21.

<sup>50</sup> Hiermit ergibt sich das von Widmann signalisierte Problem: »Dem höchstmöglichen >objektiven< Glück, das einem Menschen widerfährt, entspricht notgedrungen ein analoges Höchstmaß an Passivität, also an >subjektiven< Leiden. *Ders.: Fichte, A.a.O.* 232.

<sup>51</sup> Vgl. H. Verweyen: »Einleitung«, a.a.O. XXIII.

<sup>52</sup> PhB 354, 16-17; GA I/1, 27-28; SW V, 47-48.

Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Wir leben höchstens in einer gerechten Welt und nicht in der besten, wie Kant im Nachfolge von Leibniz dachte.

Theologie ist nach Fichte die Lehre von Gott als höchstem Gut, oberstem Weltregenten und Richter aller vernünftigen Geister.<sup>53</sup> Nur die Theologie kann den Widerspruch zwischen praktischer und theoretischer Vernunft aufheben und damit wird sie »unmittelbar in ihrer Entstehung schon Religion, indem sie allein [...] eine fortgesetzte Kausalität des Moralgesetzes in uns möglich macht.«<sup>54</sup>

Fichte kann mit Hilfe des Rechtsbegriffes den Zwiespalt zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit aufheben, da Gott das Recht garantiert. Das Recht fordert, daß wir in dergleichen Maße teilhaben an der Glückseligkeit, in dem wir das Recht in uns verwirklicht haben. Kant vermochte den Endzweck nur als aus zwei Teilen bestehend zu erfassen. Fichte versucht beide Momente, Natur und Freiheit, in einen Begriff zu integrieren.

»Allgemeines Gelten des Moralgesetzes und dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit sind identische Begriffe.«<sup>55</sup>

Die Idee des Rechts als Reflexionsbegriff ermöglicht Fichte die Natur nicht nur in Absicht ihres Seins, sondern auch ihres Seinsollens zu betrachten.

Nach einem berühmten, späteren Ausspruch Fichtes ist die Natur nichts als das versinnlichte Materiale der Pflicht.<sup>56</sup> Auf diesem Wege wird es Fichte auch gelingen das Ding-an-sich aus der Wissenschaftslehre zu entfernen.<sup>57</sup> Trotz der zentralen Stelle die das Recht in Fichtes Analyse einnimmt, wird er erst in der *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, die Deduktion der Intersubjektivität durchführen. In seiner Philosophie um 1792 können moralische Wesen einander noch als Natur betrachten.<sup>58</sup>

Fichtes Ausführungen zum Religionsbegriff in seiner Offenbarungskritik lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen; dennoch greift er auch hier auf kantische Gedanken zurück. Kant definiert die Religion als die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.<sup>59</sup> Diese Definition finden wir wieder in Fichtes Theologiebegriff. Die Theologie ist die Erkenntnis, daß der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend ist mit dem uns durch unsere Vernunft gegebene Gesetze.<sup>60</sup> Wenn diese Erkenntnis Einfluß hat auf unsere Willensbestimmung, wird Theologie Religion; d.i. Glaube (subjektive Erkenntnis) an die Postulate der praktischen Vernunft.<sup>61</sup> Wir kommen dadurch in Korrespondenz mit Gott und werden fortan genötigt sein, bei allen unseren Entschlüssen zu ihm aufzusehen. Der religiöse Mensch handelt dem Gesetze der praktischen Vernunft gemäß, weil es Gottes Gesetz ist. Niemand kann jedoch zur Religion gezwungen werden, weil der Glaube an eine göttliche Offenbarung sich auf eine Bestimmung der Freiheit gründet.<sup>62</sup> Es kann aber wohl klug sein, die Gesetze der Vernunft als göttliche Gebote zu betrachten

<sup>53</sup> PhB 354, 11-12; GA I/1, 23; SW V, 42-43.

<sup>54</sup> PhB 354, 17; GA I/1, 28; SW V, 48-49.

<sup>55</sup> PhB 354, 17; GA I/1, 27; SW V, 48.

<sup>56</sup> Zum Naturbegriff des »versinnlichten Pflichtmateriale« vgl. GA I/5, 353, 430; GA I,6, 263,264 ff; GA II/4, 327; GA II/6, 226; GA II/8,418 und GA IV/1, 435.

<sup>57</sup> Vgl. H. Verwey: »Einleitung«, a.a.O. XXIII.

<sup>58</sup> PhB 354, 18; GA I/1, 28; SW V, 49.

<sup>59</sup> AA VI, 153.

<sup>60</sup> PhB 354, 20; GA I/1, 29-30; SW V, 51.

<sup>61</sup> PhB 354, 25; GA I/1, 57; SW V, 56.

<sup>62</sup> Auch nach W. Weischedel »setzt die Gewißheit des Daseins Gottes die moralische Existenz voraus und darum nur für den moralisch Existierenden gültig ist.« (*Der Gott der Philosophen*, a.a.O 223) Vgl dazu auch P. Baumanns: *Fichte*, a.a.O. 28.

um unsere moralische Schwäche zu überwinden. Auf der Grundlage der kritischen Philosophie kann in der wahren Religion Gott nur verehrt werden, wenn man dem Sittengesetze gehorcht. Gott kündigt sich in der reinen Vernunftreligion oder in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft als moralischer Gesetzgeber an. Er muß als moralischer Gesetzgeber auch Schöpfer der Natur sein, weil er der Garant der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit ist. Wir können für den Gott der Fichteschen Offenbarungskritik weder tanzen und musizieren, noch können wir ihm opfern. Für den einzig richtigen Beurteiler unserer Moralität können wir nur aus Dankbarkeit, Vertrauen und heiliger Scheu auf die Knie

fallen.<sup>63</sup> Fichte bestrebt sich denn auch Gott nicht bloß funktional zu denken; er soll mehr sein als die Möglichkeitsbedingung für die Verwirklichung des Endzwecks, Belohnter der Tugend und Mittel zur Stärkung des Willens. Unser Herz braucht mehr als eine Idee der praktischen Vernunft. Als endliche Vernunftwesen sind wir wohl genötigt die Idee Gottes zu versinnlichen. Als eigentliches Prinzip der Religion betrachtet Fichte die Entäußerung des unsrigen in ein Wesen außer uns.<sup>64</sup>

»Wir wollen jetzt uns Gott als uns gegenwärtig denken, und wir können's nicht verhindern, ihn an den Ort hinzudenken, wo wir sind: wir wollen jetzt Gott als den Vorherseher unsrer künftigen Schicksale, unsrer freien Entschließungen denken, und wir denken ihn als in der Zeit, in der er jetzt ist, blickend in eine Zeit, in der er noch nicht ist. Solchen Vorstellungen muß die Darstellung einer Religion sich anpassen, denn sie redet mit Menschen, und kann keine andre, als der Menschen Sprache reden.«<sup>65</sup>

Diese Versinnlichung des Begriffs von Gott darf den moralischen Eigenschaften Gottes, und mithin aller Moralität, nicht widersprechen und wenn sie Gott anthropomorphisiert, darf sie dieses Bild nicht als objektiv, sondern nur als subjektiv gültig ausgeben. Die Menschwerdung Gottes kann in dieser Perspektive nur eine Verkörperung der praktischen Vernunft bedeuten; sie ist kein historisches Ereignis.<sup>66</sup>

Fichte gelingt in seinem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* noch nicht das Recht auf den Glauben an den lebendigen Gott und die Beziehungen des Herzens zu der Vorsehung und ihren Offenbarungen zu begründen. Die Wiederherstellung des Friedens zwischen Vernunft und Religion mißlingt Fichte, weil er den Begriff vom Sein auf gute kantische Art von der Gegenständlichkeit ableitet. Das Sein Gottes kann deshalb nur als Seinsollen gedacht werden. Dies impliziert, daß die Natur Gottes lediglich durch das Sittengesetz bestimmt wird und hierdurch schrumpft alles eigentümlich Religiöse zum bloß Moralischen zusammen.<sup>67</sup> Erst wenn Fichte das ganze System der Vernunft als Erscheinung des absoluten Seins erkannt hat, wird es ihm möglich sein, das Sein Gottes als Leben und Liebe zu fassen.<sup>68</sup> Ungeachtet der rücksichtslosen Kritik der Vernunft, die Gott zu bloßem Postulat und reiner Funktion reduziert, kann Fichte seine Sehnsucht nach dem lebendigen Gott seiner Jugend nicht aufgeben. Der Gott der Philosophen genügt ihm ebensowenig wie Heidegger. Kant konnte es bei der Ruhe seines reinen

<sup>63</sup> PhB 354, 91; GA I/1, 90-91; SW V, 132.

<sup>64</sup> PhB 354, 91; GA I/1, 90-91; SW V, 132.

<sup>65</sup> PhB 354, 91; GA I/1, 90-91; SW V, 132.

<sup>66</sup> Fichte erkennt in der Offenbarungskritik noch nicht, wie P. Baumanns bemerkt mit Recht bemerkt hat, daß »die Gottesidee nicht etwa der Versinnlichung fähig ist, sondern daß sie selbst schon eine Versinnlichung ist, Versinnlichung der Idee der Sittlichkeit, der Heiligkeit des an sich selbst gültigen Gesetzes und damit der moralisch-praktischen Vernunft. Vgl. K. Löwith: *Gott, Mensch und Welt*, a.a.O. 67.

<sup>67</sup> Auf diese fundamentale Schwäche der frühen Religionsphilosophie Fichtes machen die meiste Interpreten nachdrücklich aufmerksam. Vgl. H. Verweyen: »Einleitung«, a.a.O. XXVIII; P. Baumanns: *J.G. Fichte*, a.a.O. 32-33; J. Widmann: *Fichte*, a.a.O. 232-233; W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen*, a.a.O. 223.

<sup>68</sup> Vgl. dazu: E. Heintel: »Das Evangelium...«, a.a.O. 294-296; H. Verweyen: »Einleitung«, a.a.O. XXVIII; W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen*, a.a.O. 243-245.

Vernunftglaubens bewenden lassen; er hatte genug an der Achtung für den besternten Himmel über ihm und das moralische Gesetz in ihm. Heidegger ging sein ganzes Leben nur auf den Stern des Seins zu und wartete vergeblich auf die Winke des kommenden Gottes. Für Fichte war der *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* der Anfang der nie vollendeten Arbeit an der Wissenschaftslehre. Er war bis zum Ende bemüht den Gott seines Herzens wiederzufinden.<sup>69</sup> Ich möchte meinen Aufsatz mit einem letzten Gedanken beschließen. Vielleicht brauchen wir die Religion, weil wir endliche Vernunftwesen sind, und kann unsere Religion dennoch niemals ganz vernünftig sein, weil wir sterblich sind.

---

<sup>69</sup> E. Heintel macht in dieser Zusammenhang darauf aufmerksam, daß »der >deus absconditus< und zuletzt alle menschliche Rede von Gott nicht nur das Grundproblem der Wissenschaftslehre Fichtes ist, sondern vielmehr dasjenige des Deutschen Idealismus und aller philosophischen Theologie überhaupt. In: ders.: »Das Evangelium...«, a.a.O. 248