

Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Geyer

I. Historischer Hintergrund

- a. Pantheismusstreit: Jakob (Spinoza - Brief über den ewigen Leib)
- 1785 M. Mendelssohn
- b. Athelismusstreit: Fichte (Gedanken an einen persönlichen Gott
1798 aufgegeben)
- c. Platismustreit: Schl's Vater (Bedeutung Christi für den Glauben)

II. Romantischer Auftritt in Berlin

- a. 1799 Reden -- Einheit mit dem Ganzen; absolute Freiheit;
- b. 1800 Monologe Heilige Empfindung u. sittl. Handeln

III. Systematischer Austrag der Konzeption Schl's

- a. Ethik - Kant, Fichte - Auseinandersetzung; Geist Natur
- Grundlinien einer Kritik der bürgerlichen Sittenlehre 1803
- Philos. Ethik
- Christl. Ethik
- b. Theologie
- Studium der Theologie 1811; Neuverurteilung der phillos. Basis für die
Theologie
- c. Dialektik 1811: Wissen und Religion
- d. Christl. Glaube
- Glaubenslehre 1820 --- in der geschichtlichen Welt
- Christl. Sitten
- Vorlesung (o.D.)
- e. Summierung
- Über das geschichtl. Wesen des Christtums 1. Ursprung: Christologie
2. Gegenwart: Ekklesiologie.
alt: Wahrheitsfehler 1806 - praktische Probleme
ad2: Union in Preußen - Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem
Staat

IV. Historisch-kritischer Durchgang

- a. Geschichtl. Wesen des Christtums in der Gesellschaft
- Christentum und Kultur
- Religion und Wissenschaft
- Kirche und Staat

Die Theologie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers

Vorlesung, Göttingen im SS 1980

(Nicht autorisierte Tonbandaufnahme der Vorlesung.)

Begrenzte Auflage von 55 Exemplaren)

- 1. Heft 85 Exemplare Ed. 1981
- 2. Heft 45 " Ed. 1981
- 3. Heft 50 " Ed. 1981
- 4. Heft 50 " Ed. 1981

Zum historisch-kritischen Durchgang greift Goyer auf die drei Thesen Kählerers aus seiner "Geschichte der protestantischen Dogmatik" München 1962 S. 82 zurück. Diese lauten dem Inhalt nach:

I. Bedeutung Sch's : liegt in der Betonung der Selbstständigkeit des religiösen Lebens gegenüber Moral und Wissenschaft. Religion ist ein eigenor, nicht abgeleitetor Stamm der Wissenschaft, d.h. des geistigen Lebens.

II. ..In der Herausarbeitung der zentralen Stellung Christi; so ist die Christologie das Zentrum der Theologie Sch's.

Lit: Die Lange, Historischer Jesus oder mythischer Christus 1975 Darstellung der Auseinandersetzung Schl. - Strauß

III... In der Überwindung der Individualisierung der Religion; Darstellung der Religion als eine Gemeinschaftsangelegenheit

Als zweite Grundlage für die Vorlesung Geyers diene die fünf Fragen K. Barths an Schleiermachers Theologie in der "Schleiermacherauswahl" 1968 Barth hat die Theologie Sch's unter die drei Glaubensartikel gestellt.

1. Handelt es sich um eine echte Theologie oder um eine philosoph. Theorie?

2. Gott Vater - Ist das Gegenüber des Menschen ein unauflösbares Anderes, dem Dank, Buße und Bitte gegenüber das adäquate Verhalten ist oder hat das menschliche Bewußtsein in sich das Gefühl des Einsseins mit dem Anderen, so daß es ein Gegenüber eigentlich nicht mehr gibt ??

d.h. Ist Theologie die Lehre des menschlichen Bewußtseins als Implikat göttlichen Bewußtseins oder ist der Gottegedanke Implikat des menschlichen Bewußtseins ??

3. Sohn - Ist das Gegenüber des Menschen ein konkretes, bestimmtes, besonderes oder ist es ein allgemeines Wesen, das in eine sekundäre Besonderheit eingegangen ist ?

d.h. Christologie: Ist Jesus Christus der eine bestimmte Grund für menschliches Leben oder ist er nur die historische Couleur für ein allgemeines religiöses Selbsterständnis ?

4. Geist - Ist es ein unterschiedener, partikularer oder ein allgemeiner universaler Geist im Sinne einer Dynamis?

Barth setzt sich mit der Theologie Sch's in sehr vorsichtiger Weise auseinander und vermag am Ende auch nicht eindeutige Antworten auf seine Fragen an Sch's Werk zu geben. So setzt sich Barth in einer 5. Frage mit seiner eigenen Frageweise auseinander:

5. Trifft die Frageweise Barths wirklich die Intention Sch's ?

Lit: F.N. Rice 1966 - Bibliographie zu Schl.

1. Spliegel, Theologie der burgerl. Gesellschaft 1968

F. Wagner, Schl's Dialektik '74

V. Weymann, Glaube als Lebensvollzug... '77

H. Reiter, Theologische Ideologiekritik '77

W. Eiler, Christl. Hoffnung auf Erlösung und Vollendung... '78

K. Barth, Vorlesungen über Schl. N.W. 23/24

Molne Damen und Herren, ... das ist natürlich ein Thema, die naturphilosophische Theologie Schleiermachers; denn diese Theologie ist eingebettet in ein breites theoretisches Gewebe (?) und kann umöglich daraus (?) herausgeriffen werden, sodaß Verlagen helfen entstehen. Ich habe eine gewisse Programmatik mir vorgenommen, die ich jedenfalls in den Grundzügen auch durchzuführen gedanke und möchte sie Ihnen heute in der ersten Stunde kurz vortragen.

Man kann mit Schleiermacher sich aus rein informativen Gründen natürlich befassen und das ganze im Versuch eines ... Sammelns von Informationen zu nehmen. Ich denke, das dazu einfach die Zeit uns fehlt, wir bedürfen einer gewissen kritischen Orientierung von Anfang an, deshalb möchte ich in einem ersten kurzen Vortrag gewissermaßen das kritische Interesse, das dabei leidet bei diesem Kolleg, Ihnen vorführen, wie ich in vier Kapiteln den Weg durch die ganze Fülle Schleiermachers mit Ihnen gemeinsam gehe. Über das kritische Interesse, das dabei leidend ist, werde ich zum Ende dieser Stunde einiges sagen, ich möchte Ihnen zunächst die vier Hauptkapitel, die in diesem Semester behandelt werden sollen, bezeichnen.

1. Für das Verständnis Schleiermachers ist es nicht unwesentlich, sich der historischen Szene im Umkreis 18. Jahrhunderts zu vergewissern, worin er angetreten ist und in der er auch seine Wirksamkeit entfaltet hat. Ich möchte das auswahlweise so tun, daß ich anhand von zwei großen klassischen Streitigkeiten des ausgehenden 18. Jahrhunderts die Szene ein wenig ausleuchte, nämlich zunächst in einem kurzen Blick auf a. den sog. Pantheismusstreit und zum zweiten in einem Blick auf den Atheismusstreit - der erste Streit entfesselt von Friedrich Heinrich Jacobi durch einen Brief über Spinoza, worin er Gespräche mit dem öffentlichen Lesung kritisiert vorträgt, und dabei die Unfehlbarkeit schockiert mit der Nachricht, daß der spätere Lesung Spinozist, also Pantheist, geworden sei und die Vereitelung eines potenziellen Gottes aufgegeben habe, was in den Berliner Aufklärungs-

den einen erheblichen Mittel verursacht, und Moses Mendelssohn, der sympathischste Vertreter dieser Berliner Philosophie, sich zu einer kritischen Republik herausfordert fühlt. Dieser Streit, im Jahre 1785 fängt er an, ist eine, so glaube ich, zweckmäßige Gelegenheit, den Hintergrund für den Dingen Schleiermachers Denken zu eruieren.

p. Der zweite Punkt ist der sog. Atheismusstreit, der Fichte die Jeneher Professor gekostet hat, weil er in einem Aufsatz, unterstützend einen Beitrag eines Schülers von ihm, den Gedanken entwickelt hat, daß die Idee einer sittlichen Weltordnung für sich selbst zureichend sei und den Gedanken eines diese Weltordnung verbringenden persönlichen Gottes, daß diese Idee jeglicher Notwendigkeit entbehre. Dieser Streit, der 1798 entstand und ausgedehnten wurde, endete damit, daß eben Fichte jene verlassen mußte.

c. Das dritte und den Übergang soll bilden etwas, was in die Familienverhältnisse Schleiermachers fast hineingeht, sein früher Pflichtmysterium, den er mit seinem Vater austrug, über die Frage der Bedeutung Christi für den christlichen Glauben, eine Auseinandersetzung, die er brüderlich mit dem Vater geführt hat und die seinen Abgang von dem Sammler der Brüdergemeinde in Barby zur Folge hat und seinen Wechsel nach Halle, wo er sich weiterbildet.

11. Damit ist schon der Übergang zum zweiten Kapitel ungesagt gegeben, nämlich zum Kapitel über den Romantischen Aufbruch Schleiermachers in Berlin. In diesem Kapitel möchte Ihnen vor allem vortragen folgende Konzeption, die er entwickelt hat in den Räten von 1799 und, was als Ergänzung notwendig hinzugehört, b. was er vortragen hat in den sog. Mongologen, einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1800, also ein Jahr nach den Reden erschienen, worin sich die für seine Konzeption entscheidende Zusammengehörigkeit religiöser Empfindung und zugleich sittlicher Verantwortung und sittlichen Handelns - die Idee der Einheit des Einzelnen wie des Ganzen, ist die Grundlegung in den Räten und zugleich ist darin mitgesetzt die andere Seite, die andere Komponente, nämlich die der Freien, ungenannt

deren Tätigkeit, das Bewußtsein der absoluten Freiheit, das mit dem Bewußtsein der rationalen Verbundenheit mit dem Universum Hand in Hand geht und die Grundlage dann zu den Monologen bildet, Beide Schriftten verhalten sich komplementär zueinander, wie das später auch in den großen Werken dann immer deutlicher an den Tag tritt.

III. Nach dieser Einleitung möchte ich im dritten Hauptkapitel auf den systematischen Auslegung der Konzeption Schleiermachers zu sprechen kommen und dabei einzusetzen mit einer Erörterung des für seine ganze Lebensarbeit zentralen Problems der Ethik, wie er sich mit seinen Vorgängern auseinandergesetzt hat, hier vor allem die kritische Konzeption von Kant und die Sittlichkeitslehre von Fichte einer durchdringenden Kritik unterzieht und dabei das schon in diesem frühen ersten Auftreten sichtbar gewordene Zusammengehörige der Verbindung des Geistes und der Natur auch für die Ethik fruchtbar zu machen unternimmt. Es wird dieses vor allem entwickelt worden an der Schrift über die Grundlagen einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, einer Schrift, die 1803 von ihm ausgearbeitet worden ist, hinzugenommen werden aber auch seine Ausführungen über die christliche Sitte und was der Psychologe in ihm (?) zu sagen hat.

b. Zum zweiten soll in diesem dritten Kapitel sein Programm der Theologie nun ausgeführt werden, das auf der Grundlage in der Tat seiner Ethikkonzeption aufgebaut ist, das Programm der Theologie, wie es in der kurzen Darstellung des Studiums der Theologie vorgebracht hat, einer Schrift, die 1811 veröffentlicht wurde und die als ein enzyklopädischer Überblick über das Gesamte der Theologie von ihm zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Berlin vorgelegt worden ist. Deutlich ist, daß zur selben Zeit Schleiermacher sich auch genötigt sieht um einer soliden Fundierung der Theologie willen, die Aufgabe der philosophischen Basis neuerrichten – was den Erkenntnisbereich angeht – in Angriff zu nehmen, und er hat 1811, also im zweiten Jahr seiner Berliner Tätigkeit, sich an die Aufgabe gemacht, die Probleme der Dialektik neu zu erörtern, die Fragen des Wissens und die

Zusammengehörigkeit dieser Wissensproblematik mit der Religion durchzuarbeiten (?). Der dritte Teil also, oder der dritte Abschnitt des dritten Kapitels wird die Aufgabe der Dialektik behandeln, und der d. Ertrag dann soll uns im vierten Abschnitt dieses Kapitels über christlichen Glauben und christliche Sitte beschäftigen, d.h. im Blick auf seine Glaubenslehre von 1820 und seine Vorlesungen über die christliche Sitte, die in einer ausgeführten schriftlichen Abfassung nicht auf uns gekommen ist. ¹⁷¹

e. In einem fünften Abschnitt möchte ich versuchen, eine gewisse Summierung vorzunehmen, nachdem im vierten Teil über den christlichen Glauben und die christliche Sitte in der geschichtlichen Welt gehandelt ist, soll im fünften Abschnitt über das geschichtliche Wesen des Christentums gehandelt werden als einer zusammenfassenden Formel für die Konzeption, die bei Schleiermacher sichtbar gemacht werden kann, wobei dieses geschichtliche Wesen sowohl im Blick auf den geschichtlichen Ursprung des Christentums als auch im Blick auf die geschichtliche Gegenwart dieses Christentums zu erörtern ist. Das bedeutet, daß in diesem Konzept Schleiermachers im Blick auf die Ursprünglichkeit des christlichen Wesens die Frage der Christologie und zu beschränkten hat und im Blick auf die geschichtliche Präsenz des Christentums die Frage der christlichen Kirche, also die Ekklesiologie. Das wiederum Hauptpunkte unserer Erörterung sein, wobei im Blick auf den historischen Ursprung – in Christus – der Ausgang gewählt werden soll bei der früheren Schrift, weil dieser Rückblick, der hier erfolgt, nämlich bei der Wohnachtfest, der Schrift, die 1806 erschienen ist und die in einer genialen Weise dieses geschichtliche Wesen des Christentums bereits zum Ausdruck bringt, sofern die Wohnachtfest einsetzt mit einer Art von Zustandsdarstellung der christlichen Frömmigkeit in der Gegenwart, in der häuslichen Familie, und nun in diesem gemütvollen und frommen Zustandsbericht die Reflexion einsetzt auf die Herkunft dieser Zuständlichkeit: wie kommt es zu dieser Fest, zu dieser Feststunde, was sind die geschichtlichen Wurzeln und

Gründer? so daß hier in dieser Weihnachtsfeier bereits die beiden Aspekte des historischen Ursprungs und der historischen Gegenwart des christlichen Wissens veram-
melt sind, von wo aus dann für uns die Frage entsteht,
wie sich diese Verhältnisse bei ihm darstellen, vor
allem in der Glaubenslehre, wie er dort die Lehre von
Christus entwickelt und vorträgt. Für das Thema der
Kirche möchte ich noch hinzunehmen Arbeiten, die
nicht nur innerhalb der Dogmatik von ihm entwickelt
wurden, sondern die auch die praktischen kirchlichen
Probleme des 19. Jahrhunderts betreffen haben, vor al-
lem sein Interesse an der Innultion, sowohl an einer
Innion der Kirchen in Preußen wie auch an seinem Inter-
esse für eine erhöhte und gesteigerte Selbständig-
keit der Kirche gegenüber dem Staat und dies in einem
dezidierten Widerspruch gegenüber dem in Preußen zur
Geltung dringenden Staatskirchentum.

- IV. Das vierte Kapitel schließlich, das Schlußkapitel,
wird, an Christologie und Ekklesiologie besonderlich
interessiert, soetwas versuchen wie einen historisch -
kritischen Durchschnitt dessen, was erarbeitet worden
ist, wobei ich zunächst einsetzen möchte bei der Frage,
wie sich für Schleiermacher das geschichtliche Wesen
des Christentums in der gesellschaftlichen Welt dar-
stellt, d.h. wie Christentum und Kultur bei ihm the-
matisiert sind, und zwar in der Weise, daß ich aus die-
ser Betrachtung zwei Sonderfragen herausentwickeln wer-
de, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Religion
und Wissenschaft und, zum dritten, die Frage von Kir-
che und Staat. Also das vierte Kapitel eine Art von
Resümee... Historisch-kritisch soll diese Betrachtung
deshalb heißen, weil in diesem letzten Kapitel nun
auch dasjenige aufgenommen und noch einmal themati-
siert werden soll, was als kritisches Interesse jeden
Punkt unserer Behandlung Schleiermachers begleitet
sollte, ein kritisches Interesse, das ich zunächst
einmal vorwegnehmend charakterisieren möchte durch das
Zitat von drei Thesen und fünf Fragen zur Theologie
Schleiermachers.
- Die drei Thesen, mit denen kein geringerer als Martin
Kähler so etwas wie das substantielle Erbe der Schlei-

ermacherischen Theologie beschreiben wollte, vorgetra-
gen in seiner "Geschichte der protestantischen Dogma-
tik im 19. Jahrhundert", dort hat Martin Kähler (die-
se Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19.
Jahrhundert ist in der "Theologischen Bibliothek" er-
schienen, München 1962, herausgegeben von einem En-
kel Martin Kälers, von Ernst Kähler) und dort hat
Kähler auf S. 02 das Oberbilde und Dauerhafte der Theo-
logie Schleiermachers in drei Thesen zu skizzieren
versucht, indem er erfolgreich feststellt, daß die unver-
göttliche Bedeutung Schleiermachers darin liegt, daß
er die Selbständigkeit des religiösen Lebens wiederum
zum Leuchten, zur Geltung gebracht habe, eine Selb-
ständigkeit, die Independenz bedeute gegenüber den
anderen großen Kulturbildern, der Moral und der Wis-
senschaft. Nicht daß das religiöse Leben gleichgültig
ist gegenüber Verstand und Sittlichkeit, wohl aber
daß das religiöse Leben nicht auf eine dieser Küberrun-
gen des menschlichen Geistes zurückgeführt, als daraus
abgeleitetes behandelt werden kann. Es ist dies ein ei-
gener Stamm geistigen Lebens und alle solches sei die
Religion - wiederum von Schleiermacher - ins rechte
Licht gerückt worden. Zum zweiten unterteilt Mar-
tin Kähler, daß bei Schleiermacher nicht nur soetwas
wie eine allgemeine oder anthropologisch ausgewiesene
Selbständigkeit des religiösen Lebens vertreten wird,
sondern daß er in seiner Theologie unzweifelhaft die
unbedingt zentrale Stellung der Person Christi heraus-
gearbeitet habe. Die Christologie, so meint Kähler,
ist das Herzstück der Theologie Schleiermachers. Und
zum dritten: Schleiermacher habe zugleich auch die
drohenden Privatlektionen und Individualisierung der
Religion wirksam bestritten und habe zur Überwindung
der Individualisierung beigetragen, die Verdrängung
zu einer reinen Privatangelegenheit ausgeschloßen und
mit Überzeugung herausgestellt, daß die Religion ihrer
Natur nach eine Sache der Gemeinschaft sei. Der ge-
meindliche Charakter des religiösen Lebens sei von
ihm ebenso energisch betont worden wie die Basile der
christlichen Frömmigkeit in der Person und im Werk
Christi.

Diese drei Thesen, mit denen Kähler die Bedeutung Schleiermachers hervorzuheben hat, werden konkreter durch von fünf Fragen, die Karl Barth gegen Ende seines Lebens und einer Lebenslangem Beschäftigung mit der Theologie Schleiermachers formuliert hat in der kleinen "Schleiermacher-Auswahl"; die in der Nähe der Siebenstern-Taschenbücher von Bolll vorgelegt worden sind, Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, erschienen in München und Hamburg 1968. Das Taschenbuch hat die Nummer 113/114.

Schleiermacher wird von Barth darin unmissverständlich in seiner epochalen Bedeutung festgenommen, und Barth macht auch deutlich, wie wenig wir Anlaß haben, uns dieses Mannes als eines der Vergangenheit angehörenden nur noch erinnernd zu würdigen (?). Auf der anderen Seite ist sich Barth aber auch im Innern seines Wesens noch nicht sicher, wie er eigentlich mit Schleiermacher daran ist, und er stellt diese fünf Fragen, die von einer auf den ersten Blick fast beinahe armutenden Simplität sind, die aber bei näherem Zusehen von doch erheblichem dogmatisch-theologischen Gewicht sind Schleiermacher wird von Barth hier unter nichte geringeres als unter die Frage des dreieinigen Gottes gestellt.

Die erste Frage, die er aufwirft - es sind fünf Doppelfragen - die erste Doppelfrage betrifft den Charakter des Bewusstseins von Schleiermacher im ganzen, obwohl es sich dabei um eine echte Theologie handelt oder ob es sich hierbei (um) eine ihrer Natur nach philosophische Theorie handelt, die nur durch Zufall und gewissermaßen dem äußeren Umstand nach auch theologischen Anstrich hat. Diese Frage könnte noch als eine generelle angesehen werden; die drei folgenden Fragen sind material und zielen auf das Verständnis des göttlichen Wesens selbst, man könnte auch sagen, Barth stellt Schleiermacher unter die Frage der drei Artikel, ob er diese drei Artikel, ob er dem dreieinigen Wesen Gottes in seinem Werk so Rechnung getragen hat, daß er, Barth, mit diesem Werk sich solidarisch und in Einvernehmen gesetzt hat. Ich darf diese zweite bis vierte Frage einmal zitieren:

7

Die zweite Frage: "Fühlt, denkt und redet der Mensch in Schleiermachers Theologie bzw. Philosophie (1) im Verhältnis zu einem unaufhebbareren Anderen, in Entsprechung zu seinem eigenem Sein, Fühlen, Erkennen, Wollen und Tun Überlegenen Gegenstand, demgegenüber Anbetung, Dank, Gabe, Bitte konkret möglich, ja geboten sind? ... Oder Fühlt, denkt und redet der Mensch bei Schleiermacher (2) aus einem souveränen Bewußtsein seines eigenen Zugleichseins, je Einseitig mit allem, was als Gegenstand, als ein von ihm verschiedenes Anderes oder gar als ein Anderer in Frage kommen könnte?" D.h., Barth verlangt hier, ob - wenn Ich's einmal jetzt in Schleiermacherscher Terminologie sagen darf - ob Schleiermacher seine Theologie oder Philosophie expliziert als ein menschliches Selbstbewußtsein, das sich nur als Implikation des Gottesbewußtseins verstehen kann, oder ob Schleiermacher seine Theorie entwickelt als Explikation eines menschlichen Selbstbewußtseins, das selbst von sich aus seiner Natur nach bereits einen Gottesgedanken als ein notwendiges Element seiner selbst impliziert. Selbstbewußtsein als Implikation des Gottesglaubens oder der Gottesgedanke als Implikation des Selbstbewußtseins. Das ist die erste Frage. Die zweite, die Barth stellt: "Fühlt, denkt und redet der Mensch nach Schleiermacher (1) primär im Verhältnis zu einer besonderen, konkreten und also bestimmten und bestimmbaren Wirklichkeit und erst von daher, sekundär vorwiegend, abstrahierend im Blick auf Wesen und Sinn dessen, wozu er sich in Beziehung findet? ... Oder geschieht das Fühlen, Denken und Reden des Menschen nach Schleiermacher (2) primär im Verhältnis zu einem allgemeinen, zum vornehmsten erstulerten und festgestellten Wesen und Sinn der Wirklichkeit und erst von daher, nur sekundär" dann auch von einer besonderen und näherhin bestimmbaren Gestalt? Diese Frage Barthes zielt auf die Christologie bei Schleiermacher, und auf dessen Christusverständnis, und das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Person und dem Werk Jesu Christi; ist Jesus Christus nur etwas wie die Führung, die historische Couleure für ein allgemeines religiöses Bewußtsein, ein allgemeines religiöses Selbstverständnis, oder ist

5

christlicher Glaube speziell definiert dadurch, daß er nicht anders seiner Existenz nach ist als Glaube an Jesus Christus und durch Jesus Christus? Jesus Christus als der Bestimmende Grund des Glaubens, ... des christlichen Glaubens, der christlichen Frömmigkeit, des christlichen Lebens und Redens, oder ist dieses christliche Leben ein allgemein religiöses Leben, das nur eine historische Thematik, eine historische Einföhrung oder auch Einföhrung durch die Anbindung an die historische Person Jesus erfahren hat. Und drittens schließlich die Frage, die auf den dritten Artikel geht: Ist der den Föhlenden, redenden, denkenden Menschen bewegende Geist... (1) ein echtechtlich partikulärer, spezifischer, von allen anderen Geistern sich unterscheidender, oder ist der nach Schleiermacher die Föhlenden, denkenden und redenden Menschen bewegende Geist zwar individuell differenziert, seinem Wesen nach aber universal wirksam, im Einzelnen aber eine diffuse geistige Dynamik? Bestimmt dieser Geist also mit Rücksicht (?) auf etwas wie einen universalen Lebensprozeß das ungebunden wirklichen Grenzen und ist dieser Geist, der dann auch etwas wie christliche Ideen im Einzelnen und in der Gemeinschaft konkretisiert, nur Geist vom Weltgeist im Ganzen oder auch, wenn Christus als Christen Föhlen, denken und reden, auch dann von ihnen auch die Differenzierung, die Partikularisierung realisiert wird, daß es nicht mit einem allgemeinen, sondern mit diesem höchst besonderen, höchst partikularen "heiligen Geist" zu tun haben, der dritten Person des heiligen Gottes.

Diese drei Fragen von Barth werden gestellt und sie werden offengelassen: er vermag nicht zu sagen, wie die Relationen bei Schleiermacher wirklich bündig zu denken und zu deuten sind: Triumphiert bei ihm durchgängig das Allgemeine und Universale, das allgemein Erfahrbare und Erlebbar über das Besondere im christlichen Erkennen und Bekennen artikulierend oder ist bei Schleiermacher das Bewußtsein der unverwechselbaren Besonderheit des christlichen Gottes, der christlichen Begründung des Glaubens in der Geschichte Jesus Christi und des christlichen Lebens durch den beson-

7

deren Geist dieses Gottes Jesus Christi in der Geschichte definiert, und sind für Schleiermacher diese Bestimmungen solche Proprie, die eine Auföbung in Generalia ausschließen und verunmöglichlichen. Barth ist selbstkritisch genug, um diesen drei materialen Fragen nach der Vorrangstellung einen formalen Über die Bestimmung des Demytys - Philosophie oder Theologie - eine fünfte Frage anzuschließen, in der er sich selbst noch einmal kritisch die Frage stellt, ob nämlich seine Frageweise eigentlich eine der Intention Schleiermachers gerechtwerdende Frage ist, oder ob nicht vielmehr auch dies der Fall sein könnte, daß er die Grundintention im Gesamtwerk Schleiermachers noch gar nicht erfüllt habe und also mit seinen Fragen im Grunde die ...

2

Diese fünfte Frage ist, wie ich meine, keineswegs eine nur rhetorische, sondern bringt den tiefen Respekt, den auch ein so kritischer Leser wie Barth gegenüber Schleiermacher und der Vielföhligkeit seines Werkes empfunden hat. In der Tat glaube ich, daß es jedem so ergehen wird, der sich einmal mit Schleiermacher näher befaßt, daß er vor der Hinterlassenschaft dieses Mannes, der Literarischen, steht wie vor einem riesigen Gebirge, zu dem noch die Karte nicht entworfen ist, die es gefahrlos begangbar macht. Es ist eine noch unerschlossene Landschaft, die ordnet sich offenbar für jeden, der den Weg in sie antritt, auf eigenwillige Weise neu. Wago, die gangbar erscheinenden, brechen plötzlich ab, neue Wege tun sich auf, eine Verwirrung ist keinweg, glaube ich, bisher erspart geblieben, der sich mit Schleiermacher befaßt hat (?); das macht das faszinierende aus, aber natürlich auch das Beunruhigende und Irritierende, und Sie werden etwas davon wahrnehmlich auch in diesem Kolleg zu spüren bekommen, wobei ich hinzufügen darf, daß der Eindruck, der sich in einer Art von Fortsetzung der Thesen und Fragen von Köhler und Barth bei mir eingestellt hat, daß dieser Eindruck dahingehet, daß in Schleiermachers Werk diese Zweiföhligkeit und Vielföhligkeit auch jedenfalls diesen Aspekt hat, daß sein Werk annahet wie ein unersetz-

10

Meine Damen und Herren, wir wollen heute mit dem ersten Kapitel unter dem Titel "Die historische Genese" beginnen; ich glaube, dieses Kapitel ist gerade im Blick auf das Lebenswerk Schleiermachers von einiger Wichtigkeit; denn es bedarf nur der kurzen Erinnerung, daß seine Lebenszeit das letzte Drittel des achtzehnten und das erste Drittel des neunzehnten Jahrhunderts umspannt, eine Zeit von erheblichen revolutionären Umwälzungen im Bereich des wirtschaftlichen Lebens, des politischen Lebens und des geistigen Lebens. Zu erinnern ist nur, daß in diesem ersten Drittel fällt das Todesjahr Erfurts, das Kongrad, 1786, und drei Jahre später bricht in Paris die Französische Revolution aus, zwei Jahrhunderte, die sich begegnen in diesen letzten Jahrzehnten. Und es war ja kein geringerer als Kant, der das Zeitalter der Aufklärung als das "Jahrhundert friedrichs" bezeichnete. Das Ende dieser Ära Friedrich II. ist nach einer mehr als vierzigjährigen Regierungszeit in Preußen auch so etwas wie das Todesjahr der Aufklärung. Es beginnt mit der Französischen Revolution eine neue Epoche in Europa und beginnt in Deutschland eine neue Entwicklung auch im geistigen Leben in der Bestimmung der Vernunft und der Bestimmung ihrer Fähigkeit, der Kompetenz. Ich habe als Exempel oder als "fall" für die erste Forderung dieses Szenariums den sog. Spinozismus gewählt.

Der Vorgang ist simpel genug; im vorletzten Lebensjahr Lessings, 1780, reiste der Philosoph Erfurter Jacob Ficht nach Wolfenbüttel, um - nachdem er den "Hathen" gelesen und die "Erziehung des Menschenscholochts" gelesen und studiert hat - mit Lessing noch einmal ein Gespräch über die letzten philosophischen Fragen zu führen, die vor allem betreffen sollten die Religion, das Verhältnis von vernünftiger Erkenntnis und religiösem Glauben. Offenbar ist Jacobi schon in den Zweifel gestürzt, ob die Überzeugung der Aufklärung von einer gegebenen Überbestimmung vernünftiger Wahrheit und religiöser Grundsätze so problemlos zugrunde gelegt werden kann und ob sie damit gerechnet werden darf, daß hier kolossal Widerprü-

che auftreten, und Lessing schien ihm der Plan zu sein, diese Fragen noch einmal zu erörtern mit ihm, und mit ihm zu diskutieren, damit er selbst zu größerer Klarheit komme. Er schildert diese Reise und das Resultat der Gespräche in Briefen, die 1785 veröffentlicht wurden; die Briefe begannen bereits 1783, er richtet sie nach Berlin an einen überlebendsten Aufklärungsphilosophen der damaligen Zeit, an Moses Mendelssohn, einen alten, seit den fünfziger Jahren mit Lessing befreundeten Bekannten, und die Wirkung ist nachgerade katastrophal; Goethe hat in seiner "Dichtung und Wahrheit" im XV. Buch die Wirkung dieser Briefe Jacobis an Mendelssohn als eine Art von Explosion bezeichnet. Das diese Nachricht, die Jacobi übermittelt hat, daß nämlich Lessing sich in diesen Gesprächen als ein Anhänger der Lehre des Spinoza bekannt habe, diese Nachricht sei so etwas wie eine Bombe gewesen, die den bisherigen Glauben der Aufklärungsphilosophie von der Überbestimmung der christlichen Lehre hinsichtlich der Personlichkeit Gottes Jhr erschüttert habe. Man hat Lessing als den prominentesten Vertreter des Letzten der Aufklärung etwa auf der Seite derer gewählt, die der Überzeugung sind, daß dem Sein Gottes eine Eigenständigkeit und Differenz zur Welt zukomme, und man war der Auffassung, daß es zum Wesen der spinozistischen Philosophie gehöre, diese Grund-erkenntnis, diese Grundwahrheit, die man glaubte mit den Mitteln ... verteidigen zu können, wie sie aus der Offenbarung eben auch Überlieferung ist, daß Spinoza gerade sein System auf die Negation eines von der Welt unterschiedenen Seins Gottes gestützt und gegründet habe. Moses Mendelssohn hat im Lauf dieser Benachrichtigung seine Schrift, in der er noch einmal ansetzt zu einem Beweisgang für Individualität, personale Sein Gottes im Unterschied zur Welt veröffentlicht. 1785 erschien von ihm die Schrift "Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes", eine Schrift, die gewissermaßen der zweite Teil seines eigenen philosophischen Systems ist, der zweite Teil nämlich zu dem ersten, den er in den sechziger Jahren bereits veröffentlicht hat, unter dem Titel

zu bündeln ist, der einem solchen Erzeüling notwen-
digweise enthielten, fast den besondoren Wert verliek-
ken. Das ist die Untersuchung von Volker Shlegel,
"Theologie der bürgerlichen Gesellschaft" - eine merk-
würdige Formulierung, vielleicht - 1968 in München er-
schienen. Aber ich glaube, daß darin Momente enthalten
sind, die durchaus in die richtige Richtung zielen
können.

Für die christologische Diskussion, für den christo-
logischen Teil, möchte ich hier vor allem erin-
nen an die Habilitationsschrift von Dietz Lang, die Kol-
legen von hier "Historischer Jesus und mythischer
Christus", eine Untersuchung über den Gegensatz zwi-
schen Schleiermacher und David Friedrich Strauß, Gü-
tersloh 1975.

Des weiteren für die Dialektik Schleiermachers möchte
ich hinweisen auf die Untersuchung von Falk Wagner,
"Schleiermachers Dialektik", Gütersloh 1974.

Ich darf dann vielleicht noch zwei Arbeiten oder drei
nennen, das ist einmal von Volker Weymann, mit Ypsal-
ion, Volker Weymann, "Glaube als Lebensvollzug und
der Lebensbezug des Denkens", eine Untersuchung zur
Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers, Gütersloh
1977, und von Hermann Pelzer, "Theologische Ideolo-
giekritik", ebenfalls Gütersloh 1977. Pelzer versucht,
darin, die praktischen Konsequenzen der theoretischen
Erkenntnisse Schleiermachers herauszuarbeiten.

Und zuletzt noch vielleicht eine Dissertation aus
Bonn, bei Herrn Sauter angefertigt von Walter Eller,
"Christliche Hoffnung auf Erlösung und Vollendung von
Mensch und Welt vor dem Anspruch der Gewidtheit mensch-
licher Erkenntnis". Sie sehen, es geht hier im Grunde
immer um das Problem, wie verhalten sich bei ihm He-
ligion und Wissenschaft zueinander, auch bei dieser
Arbeit von Eller, ich darf noch mal wiederholen, der
Titel ist etwas altförmlich-umständlich, aber die
Arbeit ist sehr klar angelegt und bringt vor allem
die Verhältnisse von Dialektik und Glaubenslehre. Also
der Titel: Walter Eller, Christliche Hoffnung....,
Bonn 1970.

1970 sind auch veröffentlicht Vorlesungen von Karl

Barth über Schleiermacher in der Reihe, in der Aus-
gabe der Nachlasswerke von Barth, Vorlesungen aus den
Jahren 1923/24 über Schleiermacher, worin er den In-
teressanten, erstmalig den Interessanten Versuch
macht, von den predigten Schleiermachers ausgehend
einen Zugang zu seiner Theologie im ganzen zu finden.
Über die Literatur im Einzelnen weiteres bei der Aus-
führung, sonst, glaube ich, würde die Zeit uns wog-
fliegen. Ich möchte also dann in der nächsten Stun-
de damit beginnen, daß ich die historische Szene
mit einer kurzen Darstellung des Pantheismusstreit-
tes beleuchte ...

liches, historisches Aggregat von großen, geschichtlichen Bestandteilen einer universalen Theorie kommunikatonsfähiger und interaktionfähiger Subjektivität. Ein Aspekt, den dieses Werk bei näherer Betrachtung schon deutlich bietet, weil Schleiermacher mit einer Aufmerksamkeit ohne gleichen diesen Bezügen nachgeht, die im Verhältnis von handlungsfähigen und sprachfähigen Subjekten entwickelt wird, und dieser Vielfalt seine konzentrierte Aufmerksamkeit gilt. Das Schwierige dabei ist nur, ob seine Theorie eine Eintragung in eine solche generelle Theorie der Kommunikation und Interaktion ist und eine Art von Apologie darstellt, als wolle er den Nachweis führen – so könnte vermutet werden – als wolle er den Nachweis führen, daß christliche Frömmigkeit und Heiligkeit sehr wohl in der Lage ist, entscheidend beizutragen, Subjekte zu bilden, die ihrem Typus nach zwar spezifisch sind, die aber in ihrer spezifischen Sonderung durchaus gerade diese vornehmsten Tugenden und Fähigkeiten in hohem Maße entwickelt haben, mit anderen Kommunikationen zu können und mit anderen in eine Aktionsgemeinschaft einzutreten zu können. Die Wichtigkeit, mit der er Fragen der Ethik, Fragen der Diakonie, Fragen der Hermeneutik bearbeitet, könnte Hinweis darauf sein. Die Zweideutigkeit aber erfährt ihre Steigerung dadurch, daß ich bis dato nicht mit Bestimmtheit zu sagen vermag, ob die generelle Theorie bei ihm das Umfassende und Ueberreichende ist, oder ob seine Theorie vielmehr den Versuch darstellt, die Sache des christlichen Glaubens so darzustellen, daß deutlich wird, daß auch in ihr eine solche Relevanz entwickelt ist, die maßgeblich sein kann für die Gestaltung menschlicher Beziehungen zwischen Einzelnen, in Gruppen, sei es in Handlungsbezügen, sei es in Sprachbezügen. Liefert also die Theorie als eine Theorie des lebendigen christlichen Glaubens und seiner Ursprünge so etwas wie die Ausweisung einer auch zu einer allgemeinen Theorie relevanten Saiten des christlichen Glaubens oder wird dieses Christentum apologetisch waltend im Rahmen einer allgemeinen Theorie. Ich glaube, diese Frage ist eine auf hoc jedenfalls nicht so unmittelbar entscheidend-

41

bare, vielleicht sogar auch nie eine entscheidbare, vielleicht gehört es zum Beweise des Schleiermacherschen Beweises, daß diese Frage offenbleibt, weil diese allgemeine Theorie nur im Fragment, in einzelnen riesigen Blöcken und Bestandteilen vorliegt. Und in diesem Kolleg möchte ich den Versuch machen, anhand der drei Thesen, der fünf Fragen und dieser gebühderten Vermutung eine Interpretation Schleiermachers vorzunehmen, die zumindest diesen beiden Aspekten Rechnung trägt, einerseits christliches Glaubensleben als eine Kommunikations- und interaktionsfähige Wirklichkeit zur Geltung zu bringen, und andererseits auch deutlich zu machen, daß mit diesem Unternehmen sehr wohl die Möglichkeit offengehalten ist, die in diesen Bezügen nicht aufgehende, eigentümliche, besondere Art christlichen Glaubens und christlicher Frömmigkeit zur Geltung kommen zu lassen. Beide Momente, glaube ich, müßten vor einer endgültigen Beurteilung Schleiermachers zu ihrem Recht gebracht werden, und ein Interesse bei diesem Kolleg, ein kritisches Interesse bei diesem Kolleg ist also dieser Versuch. Theologie als eine Teildisziplin oder Theologie als eine selbständige Disziplin, in der auch die Relevanz einer allgemeinen Interaktions- und Kommunikationstheorie zur Geltung kommen kann.

Lit.: Für die Literatur möchte ich das Verfahren vorschlagen, daß ich zu den einzelnen Punkten jeweils die wichtigste Literatur ihnen nennend generell darf ich sie aber darauf hinweisen auf diese kleine, sehr handliche Biographie von Kantzenbach, wo auch jedenfalls die zum Errechnen dieser, ich glaube 1967, die wichtigste Literatur der Biographie im Anhang enthalten ist.

Eine umfassende Bibliographie zu Schleiermacher ist von Terrence N. Irwin erstellt worden, erschienen Princeton 1966.

Zusätzlich möchte ich hier nun einige der wichtigsten Dinge noch nachfragen, alles Arbeiten, die in dem Gesamtkontext zweispaltig armuten, weil auf der einen Seite eine sehr richtige Intention aufgenommen ist, auf der anderen Seite vielleicht der Anfang

42

sind dies die beiden für seine Philosophie und die Populärphilosophie der Zeit maßgeblichen Grundwahrheiten, die Idee von der Unsterblichkeit der individuellen Seele des Menschen, und die Idee von dem individuellen Wesen Gottes, extremen und in Persemität.

Jacobi hat dann noch einmal eine bittere Replik auf Briefe Mendelssohns veröffentlicht – Mendelssohn nämlich hat, nachdem diese Schrift von Jacobi geschrieben war, 1785, Briefe über den Spinozismus, über die Lehre des Spinoza, hat er diese Behauptung richtigzustellen unternommen gegenüber den Freunden Lessings und in Briefen an Freunde Lessings die Behauptung als Verleumdung geradezu – als Verleumdung Lessings nämlich – zurückzuweisen versucht, was dann wiederum Jacobi zu einer giftigen Replik veranlaßt hat, und in demselben Jahr, in dem Friedrich der Große starb, 1786, im selben Jahr ist auch Moses Mendelssohn gestorben; nach der Meinung Goethes nicht zuletzt über die Aufregung, die diese Auseinandersetzung ihm bereitet hat. Sie finden die Hauptchriften zu diesem Streit in der vorzüglichen Edition von

Lit.: Heinrich SCHÖTZ, unter dem Titel "Die Hauptchriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn", von Heinrich Scholz herausgegeben, Berlin 1916. Derselbe hat Scholz in eingehender ^{lebhafte} Einzelung nicht nur den Gang und Verlauf und die systematischen Hauptpunkte des Streites zwischen Jacobi und Mendelssohn zur Sprache gebracht, und noch einmal zur Kenntnis, sondern auch die vielfältigen Beziehungen, literarischen Beziehungen, die sich um diesen Streit und sein Zentrum gerankt haben; dann Jacobi, ein besonderer und etwas aufgeregt wirkender Philosoph, der keine Ruhe hatte und mit allen Leuten seiner näheren und ferneren Umgebung sich zunächst einmal anlegte, um dann in Freundschaft mit ihnen seine weitere Existenz führen zu können – eine merkwürdige Art, Freundschaften zu schließen: zunächst ein Angriff, und dann entdeckt man plötzlich tiefe Sympathien und Gemeinsamkeiten, in dieser Weise hat er sich auch an Herder und an Goethe gewandt, um wissenschaftlichen Allort für sol-

che anti-spinozistische Position zu gewinnen und erfuhr von dem einen eine relativ kühle, desinteressiertere Ablehnung und von dem anderen wurde ihm im Verlauf der nächsten zwei Jahre auch noch literarisch kultiviert, wie wenig Herder in der Lage war, seine Glaubensphilosophie, seine personalistische Theologie zu teilen; 1787 hat Herder, nachdem er sich durch Jacobi bewegt noch einmal an die Lektüre Spinozas gemacht hat, seine Schrift ausgehen lassen mit dem Titel "Gott" und darin einen modifizierten epinozistischen Standpunkt vertreten, worin jedenfalls der seine Grundgedanke festgehalten ist, daß es aberwitzig sei und auch keineswegs zur Natur der Religion gehöre, mit einem solchen extremen Wesen, mit einem solchen personalistischen Gottwesen zu rechnen. Es ist der Gedanke vernünftig zureichend entwickelt, wenn erkannt wird, daß Gott das absolute, so etwas wie das allwirkende Prinzip in der Wirklichkeit dieser Welt ist; das ist für das religiöse Bewußtsein genug. So die Position im groben von Herder, was dann dazu geführt hat, daß die Beziehung, die persönlichen Beziehungen zwischen Jacobi und ihm dann auch zu Ende gingen, Jacobi war tief enttäuscht und brach die Beziehungen fortan ab.

In dem ersten Briefe nun, den Jacobi über sein Gespräch mit Lessing veröffentlicht hat, ein Brief, der aus dem Jahr 1783 stammt, sind einige Stellen nun außerordentlich aufschlußreich in dem Sinne, daß sie zu verdeutlichen geben, welchen Systemzusammenhang eigentlich die Kontroverse betroffen hat. Dann es ist nicht der abstrakte Gottesbegriff als solcher, der zur Verhandlung steht, sondern es steht das ganze System der Aufklärungsphilosophie als einer auf Vernunft gegründeten Philosophie zur Diskussion. Die Erkenntnis, zu der Jacobi offenbar gekommen war, nach seinem Spinoza-Studium, war, daß mit Vernunftgründen eine Position außerhalb oder im Gegensatz zu der epinozistischen kaum zu beziehen ist. War es auf dem Boden des Rationalismus, und das heißt schlicht einer philosophischen Theorie, anheftend macht, mit den Mitteln der reinen Vernunft die Wirklichkeit im Ganzen zu erklären, was sich auf diesen Boden stellt,

Wird - so die These von Jacobi - zwangswesen, mit systematischer Folgerichtigkeit auf den Standpunkt des Spinozismus geführt. Dieses epinozistische System ist der Konsequente Rationalismus, und wer Rationalist sein will, wird nicht umhinkommen, diesen Systemstandpunkt einzunehmen. Das war die Position, und das war auch das Beunruhigende für ihn; denn Jacobi war in dem Sinne noch durchaus ein Anhänger der Aufklärung, daß er der Meinung war, Vernunftphilosophie, rationale Metaphysik und die Grunderkenntnisse und Grundwahrheit der christlichen Religion sind im Grunde und im tiefsten Identisch. Wenn aber nun seine Erkenntnis, seine philosophischen Untersuchungen ihn zur Identität des Spinozismus mit dem Rationalismus geführt hat, war das für ihn die tiefste Aporie, denn das war nun gleichbedeutend mit der Offenbarung, mit der Entdeckung des Widerspruchs, des Gegensatzes zwischen religiöser Glaubenswahrheit und philosophischer Vernunftwahrheit, und aus dieser Aporie heraus das Bestreben zur Klärung zu gelangen mit solchen, die sich zuletzt mit diesem Problem befaßt hatten - deshalb also auch seine Nähe damals noch Wolfenbüttel zu Lessing, von dem er sich erhoffte, in ihm einen wirksamen und einschläferlichen Vorbildeten zu finden, um den Widerspruch, in dem er geraten war, zwischen Rationalismus und Christentum aufzuheben und also auch Argumente zu finden bei Lessing, die sich gegen den Spinozismus, und zwar wirksam, gründlich und ... gegen den Spinozismus richten und wenden. Die Eröffnung und die Einleitung des Gesprächs war gegeben, als Jacobi Lessing ein Gedicht zur Lektüre gibt und hofft, damit Lessing zu einer kritischen Äußerung zum Geleit dieses Gedichtes zu veranlassen ¹⁹ Prometheus-Hymnus von Goethe. Zu seinem Erstaunen reagiert Lessing keineswegs kritisch auf diesen Hymnus Goethes, sondern erklärt, daß der Gesichtspunkt, aus dem dieses Gedicht verfaßt sei, ganz und gar der eigene Standpunkt auch sei - nämlich Lessings eigener Standpunkt - denn, so lautet die Auskunft, "die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht göttlich

EV-121-11-1 - Ich weiß nichts anderes. (Das Eine und das All - ²⁰ ~~EV-121-11-1~~ - Ich weiß nichts anderes.) Dahin geht auch dieses Gedicht, und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr gut." Darauf Jacobi: "Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden?", worauf Lessing erwidert: "Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen anderen."

Spinoza ist ihm "zwar ein philosophisch echtenswerter Mann", so Jacobi, "aber doch ein schlechtes Heil", meint er. Nach Spinoza möchte und sieht er keine Möglichkeit, einen Grund für seine Heiligwürdigkeit zu finden. Lessing ist offenbar an dieser Frage nicht interessiert. Er antwortet eigentlich abschließend: ob Jacobi denn etwas Besseres wisse? und ob das subjektive Heilbedürfnis eigentlich der Grund sein könne zur Verabschiedung des vernünftigen Denkens? Wenn jemand vernünftig sein will und zu einem Standpunkt geführt wird, der dem subjektiven Heilbedürfnis keine Befriedigung verschafft, dann - das wäre die These und die Folgerung, die Lessing bereit ist zu ziehen - dann muß man eben ²¹ ~~die~~ subjektive Heilbedürfnisse aufgeben, wenn man nicht darüber den Kopf verlieren will und nüchtern werden will. Und nüchtern ist der alte Lessing nicht mehr zu werden bereit. Er meint, dazu seien ihm die Knochen schon zu steif geworden, um solche Sprünge noch zu veranstalten. Er will nicht sich in das Reich des Irrationalismus abdrängen lassen.

Es steht hier allerdings und in der Tat, 'Wird' Ich sagen, das Problem der rationalen Philosophie mit einer Deutlichkeit sondergleichen vor Augen; denn rationale Philosophie, in der traditionellen Gestalt entwickelt und vorgetragen, war eine solche, die den Anspruch erhob, mit den Mitteln der Vernunft die Wahrheit über die Wirklichkeit im Ganzen zu eruieren, ein System des Wissens zu entwickeln, in dem alle Probleme, die im wirklichen Raum der Dinge auftreten, bewältigbar vorgeführt werden können, in der alle Fragen, die das Sein im Ganzen betreffen, ihre Antwort finden, eine Philosophie, in der das Geheimnis der göttlichen Seins wie das Geheimnis des Seins der Welt und der menschlichen Seele eine befriedigende Aufju-

ung erfahren würde. Und im Zentrum dieser Philosophie stand die Idee von der Wirklichkeit im Ganzen, die der Vernunft zugänglich ist; die Vernunft ist dasjenige Vermögen, das in der Lage ist, alles, was wirklich ist, zu erfassen und zu erkennen. Die Idee der Wirklichkeit im Ganzen hat in dieser Philosophie ihren konzentrierten Begriff und Ausdruck gefunden. In der Idee der Welt als des Inbegriffes alles Seins, als der Totalität alles ^{Wenn}Seins, dieser Gedanken aber der Idee des Seins im Ganzen aufgefaßt und erfaßt worden wird, dann ergibt sich die Konsequenz in der Welt die Unmöglichkeit, diesen Inbegriff des Seins von einem Seienden außer ihm zu unterscheiden. Entweder man denkt Gott außerhalb des Inbegriffes aller Dinge, dann ist er ein Unwirkliches, oder aber man denkt ihn mit dem Grund aller Dinge in eine, ^{עוֹלָם כָּלֵךְ}einem, dann ist die Gottheit der eine ursprüngliche Grund, aus dem alle Dinge ihre Existenz empfangen. Er ist die Ursache, die in jeder Erscheinung hervortritt und die keine andere Existenz hat als die Existenz der vielen Dinge, der vielen einzelnen Dinge. Es wird damit eine Identitätsphilosophie unabwieslich, in der die Gottheit das Wesen jedes einzelnen Seienden in der Welt ist. Das Absolute ist der Grund, und jedes Einzelne in der Welt ist nichts anderes als eine Manifestation, eine Erscheinung dieses einen und selben Grundes. Und Lessing war offenbar bereit, diesen Gedanken in jeder Form, scharfsinnig und ernsthaft, aufzunehmen und zu spielen. Jacobi berichtet in dem Brief von einem Besuch, den sie beide bei Klein, dem Dichter, gemacht haben, und sie sitzen im Garten, als es anfängt zu regnen, und da bengt sich Lessing zu Jacobi hin, als Klein sagt "Es regnet!" Daraufhin Lessing: "Ich bin's!", und Jacobi auf diesen splinzelischen Scherz ergeht: "Ich aber auch!". Im Scherz kann Jacobi das spielen. Für Lessing ist es mehr als ein Scherz. Er will mit dieser Bemerkung die unauwiesliche Konsequenz zum Ausdruck bringen, daß, wenn das Absolute mit dem Relativen einig ist und eine, dann auch jedes Einzelne, von aller Zufälligkeit befreit, mit diesem Absoluten sich identisch wissen kann. Und dies ist der Vorzug und der Vorteil menschlichen Geistes und

menschlicher Vernunft, um diese Identität zu wissen, eigentlich zu wissen, aber auch dann im Theoretischen die praktischen Konsequenzen bis ins Äußerste zu ziehen. Und die theoretischen und praktischen Konsequenzen sind es dann auch, an denen Jacobi im eigentlichen Sinne seinen Anstoß nimmt; denn wenn man mit dieser Kohärenz des Absoluten und des Inbegriffes alles Relativen rechnet, dann muß gesagt werden, es gibt in der Welt der Dinge schlechterdings nichts Neues zu erwarten. Sonst müßte man das Absolute unvollkommen und unvollständig danken. Die Welt ist die Welt, wie sie schon immer bestanden hat, und sie vertreibt keinerlei Ergänzung, Erweiterung, Zusatzlichkeit an neuem Sein. Wenn aber der Gedanke einer Erweiterung des Wirklichkeitsbereiches in der Welt dahinfliegt, dann erbringt sich auch die Vorstellung, daß es in dieser Wirklichkeit so etwas wie notwendige Ursachen gibt, Zweckursachen, durch die Neues an Wirklichkeit erzeugt und hervorgerufen wird. Wer mit dem ^{עוֹלָם כָּלֵךְ}Einem Ernst macht, hat sich das ganze Finalismus entschlagen, als einer Überflüssigen Theorie, die in der ... Vergangenheit nur aufgrund schlechter Anthropomorphismen in die Kosmologie eingetragen worden ist. In Wahrheit genügt es, mit den reinen Ursachen die Welt in ihrem Zusammenhang zu erkennen und zu erklären. Jegliche Teleologie, jegliche Vorstellung, daß in dieser Welt so etwas wie Zweckursachen die Entwicklungsrichtung bestimmen, ist eine Trübsinnigkeit, die noch nicht Ernst gemacht hat mit der Erkenntnis, daß alle Dinge ihren zureichenden Grund im Absoluten ja schon haben und nicht erst neue Projekte gesetzt werden, in deren Verwirklichung gewissermaßen Neues in der Welt hervorgebracht wird. Die Konsequenz ist, wo in der metaphysischen Theologie so etwas wie ein Pantheismus, eine Identitätstheorie aufgestellt wird, daß in der Kosmologie Konsequenz mit einem reinen mechanistischen Determinismus gerechnet werden kann, mit einer Betrachtungsweise, in der die Kausalität dann - besser gesagt die Kausalität nach Naturgesetzen, also die Frage nach dem, was an Ursachen einem bestimmten Vorgang zugrundeliegt - die erschöpfende

Betrachtungsweise ist. Jede Vorstellung über ein zweckmäßige Urgeometrie ist ein Zusatz, der gelegentlich epistemische Bedeutung haben kann und in die Poeseis geht, nicht aber in das Reich der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wenn aber in der Welt im Ganzen der Mechanismus das Prinzip ist, nach dem alles und jedes bestimmt ist, dann trifft dies auch zwangsweise zu für das menschliche Sein selbst, das sich nicht aus diesem Determinismus eskomolieren kann, und deshalb ist die Folge, die sich daraus ergibt, wenn die Zweckursachen dahingefallen sind, wenn es also sinnlos ist, nach Zwecken zu fragen, dann ist dies auch sinnlos mit Bezug auf das menschliche Sein und menschliche Leben. Dann kann ich nicht mehr mit der Idee einer diesen Zweckursachen entprechenden Urgeometrie aus Freiheit rechnen, fällt die Personalität Gottes dahin und ist Pantheismus der Imbegriff der metaphysischen Theologie, dann folgt für die Kosmologie rather kauwaler Mechanismus, dann aber bedeutet das für die menschliche Existenz, für die menschliche Seele den Fortfall der Annahme innerer Freiheit. Dann ist dies auch im Bereich der Anthropologia das Ende des Traumes der Freiheit. Und dieses ist ein Punkt, den Jacobi bei Spinoza erkannt hat und den auch Lessing konzipiert, wohl Interessanterweise der Gedankengang bei Jacobi dahingehet, der Spinozismus impliziert zwangsweise den Fatalismus, d.h. die Unmöglichkeit zu sagen, daß ich aus bestimmtem Grund, aus bestimmten Absichten, zu bestimmten Zwecken handle, sondern ich kann nur sagen, daß bei bestehenden Handlungsverläufen gewisse zufällige Vorstellungen begleitend im Spiel sind. Ich handle nicht aus Vorsatz und zur Wirklichkeit diese Vorsätze, sondern dieser Vorsatz ist eine reine Handlung bzw. einen Prozed begleitende, zufällige, belanglose Vorstellung, die keinerlei ursächliche Bedeutung für das Geschehen dieser Handlung hat. Jacobi formuliert: "Ich kann da nicht mehr sagen, daß ich aus Liebe handle, weil Liebe Zweck der Verbindung der Menschen untereinander sei, sondern ich kann nur sagen, daß dieses Leben, das ich lebe, von dem Gefühl der Liebe zufällig begleitet wird."

Diese ganze Welt der zweckgebundenen Affekte ist für die Erkenntnis der Wirklichkeit, in der menschliches Handeln zu führen ist, eine belanglose Größe, ein Schein, ein eitler Schein, den es so schnell wie möglich zu durchschauen und abzutun gilt. Und Lessing ist durchaus bereit, auch diese Konsequenz zu übernehmen, und er betont, als Lutheraner sei ihm dieser Gedanke der Unfreiheit des menschlichen Willens keineswegs ein Schreckgespenst, sondern eine ihm durchaus vertraute Vorstellung, der er sich gerne zu überlassen bereit ist. Lessing ist offenkundig willens, alle Konsequenzen, die sich aus diesem rationalen Ansatz der Erkenntnis ergeben haben, zu übernehmen und steht damit für Jacobi auf einem Standpunkt, dem die innere Logik und Konsequenz nicht abgesprochen werden kann. Ja, Jacobi muß sogar konzedieren, daß dieses epistemische System, welches impliziert die Einheit des Absoluten und des Seins im Ganzen, welches impliziert die Suffizienz einer nur kausal-mechanischen Erklärung aller Wirklichkeiten der Welt ... ihren Verlauf nimmt und die auch bereit ist, den Gedanken der Unfreiheit des menschlichen Willens auf sich zu nehmen, daß diese Konzeption in der Tat die blindeste Form und Gestalt, ja, die allein vorurteilige Gestalt der rationalen Metaphysik ist. Der Gedankengang, die Argumentation, die Jacobi meint noch vorbringen zu können, ist lediglich die, daß er aus dem Systemansatz des *éy kal Týv* die Konsequenz des Fatalismus entwickelt, um dann in einem irrationalen Protest gegen den Vernunftsatz von der Unfreiheit des Willens sich - wie er sagt - auf den Kopf zu stellen. Er stellt lieber die Vernunft auf den Kopf, als daß er den Gedanken der Unfreiheit in der Konsequenz des epistemischen Systems sich zu eigen macht. Das ist dann seine - wie er sie nennt - "Philosophie des Salto mortale". Es geht nicht ohne den Sprung. Ich bitte Sie, der Begriff des "Sprunges", mit dem etwas wie die Position der Wahrheit zu erreichen ist, ist nicht erst von Kierkegaard in seiner Theorie entwickelt worden, sondern ist bereits das Ergebnis, zu dem sich ein

durchgängigen Nationalität der Welt, kann dann auch menschliches Leben nicht in Vernunftigkeit zu Gemeinsamkeit gestalten im Bereich des Individuellen wie im Bereich des sozialen Lebens. Deshalb war die Erschütterung auf der Seite Mendelssohns mehr als nur eine intellektuelle Verlegenheit, in die er geriet, zumal dieser Streit, der ihm da angetrieben war, in der Linie - für sein Verständnis - gelegen war, die ihm schon badenrichlich in der "Kritik der reinen Vernunft" Kante vor Augen gekommen war. Es war ja badenrichlich Mendelssohn, der, als er "Die Kritik der reinen Vernunft" von 1781 von Kant in die Hand bekam, darüber zu dem Schreckenruf vom "alles zermalmenden Kant" veranlaßt wurde. In der Vorrede zu seinem "Morgenstunden" von 1783 steht diese berühmte Stelle im Blick auf die "Kritik der reinen Vernunft", daß Kant alles zermalmte, dann Kant hat in der Tat an diese andere Prämissen der Aufklärungsphilosophie geführt, daß nämlich die Vernunft in der Lage sei, die theoretische Basis einer moralischen Weltanschauung zu erstellen und zu leisten durch eine umfassende Erkenntnis aller Dinge, ihrer letzten Gründe und ihrer höchsten Zwecke, indem Kant nun gerade in der Kritik der reinen Vernunft im II. Teil in der Dialektik gezeigt hat die Unmöglichkeit der reinen Vernunft zur Erkenntnis Gottes, zur Erkenntnis der Welt und zur Erkenntnis der Sittlichkeit und Wahrheit über die menschliche Seele, da hat - nach dem Verständnis Mendelssohns - Kant ^{fast} gänzlich geringeres getan, als die gesamte theoretische Basis eines moralischen Lebens in dieser Welt und eines Gott wohlgefälligen Lebens zu zerstören. Kant hat schlechterdings "alles zermalmte", zu dieser Einsicht mußte Mendelssohn kommen, notwendigerweise, weil er die Fortsetzung der praktischen Vernunft jedenfalls noch nicht kannte, wo Kant den Versuch unternimmt, nun das Ganze einer rationalen Welt nicht auf der breiten Basis einer Erkenntnis des reinen Ganzen, des Inbegriffs der Wirklichkeit zu errichten, sondern auf der unaußen- dahinlen Handlungszwecke der menschlichen Freiheit. Das ist die unabweisbare Umkehrung, die bei Kant passiert,

die Wendung von der Kosmologie, von der kosmologischen Basis, zum anthropologischen Zentrum, von der Idee der Welt als der Natur, als der Grundlage der Sittlichkeit zur Idee der Freiheit als des einzig zureichenden Elementes, von dem aus etwas wie Freiheitliche Weltordnung und Sittlichkeit konstruiert und gewonnen werden kann. Diese Wendung, die bei ihm vollzogen ist, wenn ich das so sagen darf, von der kosmologischen Fundierung des Nationalismus, einer theoretischen Fundierung, zu einer anthropologischen Fundierung der Vernunftphilosophie, diese Wendung ist von Kant so vollzogen worden, daß dabei noch die Möglichkeit im Horizont gehalten wurde die Rettung der großen klassischen Idee der Metaphysik, nämlich auch der Idee von Gott und Unsterblichkeit als zentralen religiösen Wahrheiten. Sie sollen ihre Rechtfertigung erfahren nun nicht von dem zentralen Denken der Wirklichkeit im Ganzen, sondern ihre Rechtfertigung sollen sie erfahren aus der inneren Konsistenz und Stringenz der Idee der Freiheit selbst, wobei die Voreinstellung bei Kant war, wenn einmal mit der Unmöglichkeit der Freiheitsgedanken für die Vernunft wirklich Ernst gemacht wird und dieser Punkt erreicht ist, dann wird von diesem Punkt aus in praktischer Absicht sowohl die Idee der Unsterblichkeit als auch die Idee des persönlichen Gottes neu denkbar - nicht als Thema einer theoretischen Vernunftserkenntnis, wohl aber als Elemente eines praktischen Vernunftgebrauchs.

Und es war dann der nächste Schritt, den Fichte gehen hat, als er daran ging, zwar die anthropologische Fundierung der praktischen Theorie, der praktischen Philosophie Kants zu akzeptieren, aber diese nun so, daß er in der Entwicklung dieses Gedankens die Entbehrlichkeit der Postulate der praktischen Vernunft Kants, nämlich des Gottespostulats als auch des Unsterblichkeitspostulats dargelegt hat. Sowohl die Gottesidee ist in dem neuen System entbehrlich wie auch der Gedanke der Unsterblichkeit entbehrlich ist. Es ergibt sich - in diesem Vor- blick gesagt auf das Problem des Athelismusstrittens - es ergibt sich, daß offenbar die Verlogenheit der

Vernunft in dieser Hinsicht - sowohl von der Basis der traditionellen kosmologischen Theorie her als auch von der neuen Position der anthropologischen Frühzeitphilosophie aus - daß die Vernunft in beiden Fällen zu dem Gedanken der Überflüssigkeit der Gottesidee getrieben und genötigt wird. Es ist eine Zusatzidee, die keineswegs für die Konsistenz, für die innere Beständigkeit, die innere Ähnlichkeit der Vernunft relevant ist, sondern die Verlegenheit, in die Jacobi um das christlichen Glaubens willen durch den Rationalismus versetzt wurde in der Begrenzung und Konfrontation mit dem Spinozismus, daß diese Verlegenheit nicht schon ihre Entledigung fand, als die Philosophie den Weg von der dogmatischen Modalpolitik zur kritischen Philosophie gegangen ist, sondern diese Aporien blieben fortbestehen. Und Jacobi ist der Mann, der von Spinoza so tief beeindruckt wurde wie er von Kant zuletzt beeindruckt worden ist in der Grunderkenntnis, daß offenbar der christliche Glaube mit seinen Überzeugungen nicht mehr mit den Prinzipien der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen ist.

Ich möchte in der morgigen Stunde den Athelmu- streit, den Ich eben angesundet habe, nur noch in einigen Punkten etwas näher beschreiben und erläutern, um die Verlegenheit in der geistigen Situation kenntlich zu machen, die entstanden war mit diesem Unternehmen der rationalen Philosophie, die ihre Übereinstimmung mit dem Christentum am Ende ihrer Unternehmung, ihrer Aufklärungsunternehmung als ein Mißverhältnis ihrer selbst und als eine Inkonsistenz ihrer selbst begriffen muß. Und diese in kosmologischer wie in anthropologisch-moralischer Hinsicht eine Verlegenheit wurde und geblieben ist, in die hinein dann nun auch Schiefermacher seine Lehre, seine Konzeption entwickelt hat, mit dem Anspruch der Aufhebung dieser Aporie, das hoffe Ich in den nächsten beiden Stunden Ihnen noch etwas deutlicher zu machen.

25.4.1980

Wir hatten uns gestern einen Blick auf den Spinoziamusstreit von 1787 erlaubt, einen Streit, der ausgetragener wurde zwischen Jacobi und Mendelssohn auf eine Ankunft von Jacobi hin über letzte Gespräche, die er mit Lessing geführt hat und worin Lessing, wie er sagt, seine Sympathie für das System des Spinozismus bekundet habe. Ich möchte dazu nur das, was ich gestern angedeutet habe, ein wenig noch durch ein Zitat unterstützen, um die Atmosphäre vielleicht deutlich zu machen.

Ich hatte ja gesagt, daß Jacobi Lessing das Goethegedicht "Prometheus" zur Lektüre gegeben hat. Das Gedicht entstand 1774, und zwar bei Anlaß eines literarischen Vorhabens, das Goethe hatte: Er wollte ein Stück schreiben über den Streit der Titanen gegen die regierenden jetzt die Welt beherrschenden Götter die Titanen, die Gewissensmänn ihrer Rächer in dem Menschengeschlecht heranzubilden und erziehen und gegen die herrschenden Gewalten zum Aufbruch rufen und das Gedicht "Prometheus war Gedacht als Prolog dazu.

Und Lessing hat ja das Gedicht aufgenommen mit dem Bemerkten, daß der Gesichtspunkt seiner Abfassung und die Betrachtungsweise ganz und gar die seine sei, worauf dann die Identifizierung dieses Standpunktes als epinozistisch durch Jacobi erfolgt war. Und man ist zunächst verwundert und möchte fragen: Wie kommt es, daß nun dieses Gedicht als epinozistisch bezeichnet wird? Der Vergleichspunkt wird, glaube ich, deutlich, wenn man sich an die Verse erinnert:

..Da ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus wo ein,
Kehrt, ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär!
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meine,
Stich des Bedingten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth;
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühend Jung und gut,...

Und dann die Anklagen und die angreifende Frage an den Zeus!

...Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thronen gestillet
Je des Gedrängtesten?
Hast nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?
Wühntest du etwa
Ich sollte das Leben hassen,
In Wästen fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenkume - reiften?
Hier sitz' ich, forme Menschen
nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sey,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Was Jacobi als epinozistisch an diesem Gedicht empfunden hat, ist offensichtlich das Element des Aufbruchs, des Aufstands, der Revolte gegen die regierende Gottheit jenseits der Welt und die in diesem Gedicht ausgesprochene Insistenz des promethaischen Geschlechtes auf seine Erde. Es heißt:

...Mußt mir meine Erde
Dochlabehaupteln
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest!...

Das ist der Mensch, das Geschlecht, das sich auf dieser Erde als seiner Heimat einrichtet, in der Natur mit allen ihren Zweifeltigkeiten, mit ihren freudenvollen Seiten, wie auch mit ihren schmerzenerreichen Seiten, dieser Mensch, der bereit ist, diese Erde nicht zu verlassen und auf ihr sich so einzurichten, daß er kein transzendentes Prinzip zu seinem Leben braucht. Dieses Element von Immanenzliebe, was in diesem Gedicht zum

Anspruch kommt, der Wille des Menschen, es sich als natürliches Wesen genug sein zu lassen an der Natur, das ist augenscheinlich der Punkt, den Jacobi als Spinozismus diagnostiziert, erkennt, mit einem gewissen Recht, wenn nur beachtet wird, daß es sich hierbei um einen Spinozismus handelt, der nicht mehr in der geometrischen Struktur eines Spinoza selbst gedacht ist, sondern gewissermaßen teleologisch fermentiert als dynamischer Spinozismus, als eine dynamische Weltansicht vorgetragen wird mit der strikten Restriktion aller Interessen in den Raum der wirklichen Natur rings umher; der Mensch, der nicht mehr den Anspruch erhebt, über die Natur hinauszuragen, sondern der sich in seiner Natürlichkeit zu bescheiden bereit ist und darin dann auch sein Leben in aller Endlichkeit, aber auch in den Reichklümmern, die diese Endlichkeit zu gewahren vermag, führen will.

Mit dieser Auffassung, man könnte sagen, eine Lebensvolle, eine vitalistisch anmutende Naturauffassung, ein Verständnis von Natur als den Lebensbereich, in dem der Mensch sich vollständig integrieren kann, mit dieser Konzeption verbindet der philosophisch interessierte Jacobi die Vergleichung mit dem metaphysischen System, das in dieser Zeit noch als das allgemeine Plateau in Anspruch genommen werden kann, und ist der Meinung, daß hier in der Tat diese philosophische Tradition eines kosmologisch-metaphysisch konzipierten Systems, daß dies sich mit Notwendigkeit in die Gestalt begeben müsse, die ihm Spinoza vorprogrammiert hatte.

Das ist eine These, die so nicht einfach widerprüchlos in der damaligen Situation bestanden hat, und Mendelssohn ist eben der andere Vertreter dieses metaphysischen Rationalismus, der für sich und für sein Konzept eigentlich die größere systematische Stringenz in Anspruch nimmt, eine Konzeption, die nicht in einem absoluten Naturalismus einget, mit seiner Reinkarnationsformel, sondern wo durchaus noch in konsequenter Gestalt mit einem weltüberlegenen Gott und einem seine natürlichen Bedingungen überschreitenden menschlichen Wesen gerechnet wird.

Und es war dann übrigens kein anderer als Kant selbst, der in einem Brief, der 1785 in der jenseitigen Literaturzeitung veröffentlicht worden ist, ausdrücklich das Werk Mendelssohns, seine "Vorlesungen", das metaphysische Hauptwerk dieses Philosophen, als eine Leistung gewürdigt hat, die obwohl sie, wie er sagt ein Meisterwerk der Täuschung unserer Vernunft ist, dennoch einen

Anspruch darauf hat, ernst genommen zu werden als das letzte Vermächtnis und als das vollkommene Produkt einer dogmatizierenden Metaphysik. Ein Entwurf, auf dem gewissermaßen eine auch kritisch gewordene Vernunft sich in ihrer Legitimität ausweisen muß und denn die Prüfung bestehen muß, ob sie in der Tat an diesem bedeutendsten Entwurf, an diesem bedeutendsten Konzept, an diesem großartigsten Modell metaphysischen Rationalismus sich in ihrer kritischen Kraft durchsetzen kann, oder ob sie an ihm zerbricht. Nicht der Spinozismus, sondern ein solches System, wie es das von Mendelssohn gewesen ist, wird von dem Kritiker des dogmatischen Rationalismus Kant als die höhere Form und die höhere Stufe des von ihm kritizierten dogmatischen Vernunftgebrauchs gerühmt.

Das heißt und will sagen, daß die philosophische Konzeption der Aufklärung in sich selbst offenbar durchaus widerprüchlich eingeschätzt werden kann. Es ist die Frage, ob der Spinozismus in Wahrheit die Erbschaft der großen rationalen Philosophie angetreten hat oder ob ein Philosoph wie Mendelssohn der eigentliche Schwärmer dieser rationalen Philosophie, dieser rationalen Weltbetrachtung ist.

Jacobi ist der Mann, der in dem Spinozismus die eigentliche Konsequenz einer radikal und konsequent rationalen Weltbetrachtung meint feststellen zu können und den Mendelssohnischen Typus als eine vorläufige Gestalt einer rationalen Weltansicht glaubt vor sich zu haben. Nur den Spinozismus hätte der entfaltete Weltbegriff einen radikalen immanentistischen Bezug unvermeidbar in sich, was heißen würde (ich hatte die Momente genannt), daß die Vorestellung eines extramundalen Gottes eine unerwünschte Illusion ist, ebenso wie die Inanspruchnahme von irgendwelchen End- und Zweckursachen eine überflüssige Konstruktion ist, und nicht zuletzt die menschliche Freiheit eine Phantasie, die nur Leid und Verwirrung in die Menschheit hineindrängen kann.

Welcher der beiden Entwürfe, der theistliche eines Mendelssohn oder der pantheistische eines Spinozismus tatsächlich Anspruch und Recht auf die eigentliche Erfüllung der rationalen Weltbetrachtung hat, diese Frage ist eine wahrhaftig unentscheidbare und wird auch durch die Historie nicht einfach entschieden. Ist der Rationalismus zwangsläufig auf den Weg gesetzt, der in einer totalen Negation der Möglichkeit des Gottesgedankens als

eines sinnvollen endet, oder enthält er die Letztme, in Ihrer Notwendigkeit auch ausweisbare Möglichkeit und Notwendigkeit, diese Gottesidee zu explizieren und die vernünftige Klarheit und Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bringen? Die Frage ist immer noch, wenn sie so gestellt wird, gestellt auf dem Plateau des metaphysischen Rationalismus.

Es war dann der Fortschritt eigentlich in der Überlegung und der Reflektion, daß dieses Plateau mit diesem Gegensatz eigentlich sein Ende erreicht hat und die Vernunft genügt ist, aus ihrer bisherigen Verfassung und ihrer bisherigen Auslegung herauszutreten und eine neue Selbstbestimmung für sich zu erarbeiten. Das bedeutet, daß der bis dahin vorherrschende Primat der theoretischen, der spekulativen Vernunft in Zweifel gezogen werden mußte, daß die Frage gestellt werden mußte, ob diese bis dahin als Primat ohne weiteres in Anspruch genommene Bestimmung festgehalten und durchgeführt werden kann, womit Zusammenhang, daß die theoretisch eingestellte Vernunft ihre Explikation nur leisten konnte, indem sie vom Primat eines vernünftigen Weltbegriffs ausging und alle übrigen Bestimmungen daraus mehr oder weniger genau explizieren und extrapolieren mußte, so daß nämlich der Gottesgedanke wie auch die Selbstbestimmung des Menschen Explikate des zentralen und grundlegenden Weltgedankens waren und werden mußten.

Das Dilemma der Position von Jacobi ist, daß er zu der Einsicht gelangt ist, daß jedenfalls mindestens als eine nicht zu verbindende Möglichkeit in Rechnung gestellt werden muß, daß bei dieser Einstellung der Vernunft der Rationalismus mit der Gottlosigkeit Hand in Hand gehen muß. Auf demselben Boden der theoretischen Vernunft samt Vorherrschaft des Weltbegriffs meinte er stehen bleiben zu müssen und dennoch Protest und Widerspruch einlegen zu müssen gegen diese epinozistische Konsequenz der rationalen Metaphysik. Das macht seine Position so verworren und so tragisch, muß man sagen, weil er den Appell, der in dem entdeckten Widerspruch des rationalistischen Anspruchs und des rationalistischen Ergebnisses, weil er den darin enthaltenen Appell zu einer Überwindung des konventionellen Vernunftverständnis nicht erlernt hat. Er selbst fühlte sich zu dem Widerspruch genötigt, um die Interessen derjenigen Größe zu wahren, an deren Erhaltung und Fundierung ihm wie der anfänglichen Aufklärung zutiefst und viel gelegen war, die Erhaltung nämlich der

Konsequenz von Vernunft und Religion.

War doch die Aufklärung im Ganzen eben mit dem Anspruch aufzutreten, nicht tabula rasa zu machen etwa mit der Religion überhaupt. Nicht der Gottesglaube ist das Angriffsziel der vernünftigen Aufklärung, sondern sie verstand sich geradezu als der beste Bundesgenosse der wahren Religion, die es zu reinigen gilt von allem möglichen Köderglauben und Aberglauben. Der eigentliche Gegner der Aufklärungsernunft ist eben nicht der Gottesglaube, sondern der Aberglauben. Und diese Vernunft der Aufklärung will gerade der Religion die Ehre erweisen, die ihr gebühren muß, welche denn in der Tat die Grundhaltung eines endlichen Wesens ist, das in dieser Grundhaltung sowohl seiner eigenen Würde gerecht wird, wie auch der Ehre Gottes Rechnung tragen kann. Man kann geradezu sagen, daß diese Aufklärungsephilosophie das Prinzip erhoben hat, sich einzusetzen für eine Religion, die ihren Rang, ihre Bedeutung darin hat, menschenwürdige Religion zu sein und der Gloria Dei Genüge zu tun. Es geht nicht um eine Zerstörung der Religion, das war jedenfalls der Anspruch.

Und das Tragische ist, daß diese Aufklärungsphilosophie in diesem Bewußtsein in den Augen Jacobis mit dem Spinozismus gerade ins Gegenteil geführt worden ist. Aus dem ursprünglichen Ansatz ist das negative Gegenteil hervorgegangen. Insofern bildet dieser Spinozismusstrahl ein Stück Historie der Dialektik der Aufklärung selbst. Und es ist der Fortgang, daß offenbar diese Negativität nicht ohne weiteres schon mit einer Glaubensentscheidung à la Jacobi bewältigt und behoben und aus ihrem verhexten Charakter befreit werden könnte.

Ich darf noch einmal wiederholen, daß hier bei dem Spinozismusstreit im Grunde das Problem war das der Vertikalität von Weltkenntnis und Gottesglauben, von Philosophie und Religion, von Vernunft und Frömmigkeit, und daß es um einen Konflikt zwischen Anspruch und Ergebnis dieser Bemühungen in der Generation eines Jacobi, eines Mendelssohn und, in der Begleitlich gestanden, auch eines Herder gegangen ist.

Der Sprung, vor dem wir jetzt stehen, wenn wir den Blick richten auf den sogenannten Atheismusstreit, der 15 Jahre später in Jena ausgetragen wurde, dieser Sprung ist dadurch gekennzeichnet, daß die Basis dieses neuen Streit es nicht mehr dieselbe ist. Dieser neue Streit hat die Voraussetzung von einem Primat

der theoretischen Vernunft und einer Philosophie, die auf der kosmologischen Idee basiert, hinter sich gelassen. Dazwischen ist die enorme Wende gelegen, die durch die Philosophie eines Kant herbeigeführt worden ist. Indem Kant zeigte, daß der Rationalismus in konsequenter wie in inkonsequenter Gestalt auf einer Illusion beruht, sofern er die Idee der Totalität der Welt dogmatisch gefaßt hat und das heißt, daß er die Welt verstanden hat als eine Fülle und als ein Inbegriff von Dingen an sich und daß diese Vorstellung von der Welt und der Vernunft, diesen Begriff von Welt zu denken, notwendigerweise in Antinomien führt, so daß eine Veränderung in dem Vernunftgebrauch stattfinden muß, der diesen Schein des An-sich-Seins, mit dem es die Vernunft zu tun habe, der diesen Schein aufhebt. Die Konsequenz ist, daß die Vernunft Verzicht leisten muß auf die Erfüllung des Anspruchs, eine Erkenntnis der Welt im Ganzen als einer Wirklichkeit an sich zu leisten.

Die Vernunft muß sich des Anspruchs der Erkenntnis von An-sich-Sein entschlagen. Das heißt aber, sie kann nicht mehr die Fragen entscheiden, die mit dem Weltbegriff als einem systematischen aufgedrohen sind (das sind diese vier Elemente, die vier Hin-sichten, in denen Kant die kosmologische Idee betrachtet). Sie kann nicht entscheiden die Frage nach der Begrenzung der Welt, nicht die Frage der vollständigen Teilung der Elemente der Welt, nicht entscheiden die Frage nach der vollständigen Entstehung, nicht die Frage nach der letzten Begründung der Welt.

Wo immer diese Fragen in Angriff genommen werden, wird die Philosophie zwangsweise in Aporien geführt, in Antinomien. Die Frage der Anfänglichkeit kann nicht entschieden werden, und das heißt, streng genommen ist die Vernunft inkompetent zu entscheiden, ob die Welt in der Zeit einen Anfang habe oder nicht, ob sie ewig sei oder nicht. Inkompetent ist die Vernunft in der Frage, ob die Wirklichkeit der Welt sich zusammensetzt aus letzten unteilbaren Größen und das heißt aus Monden nach der Art eines Leibniz, und da interessiert die Frage, ob es so etwas wie unsterbliche Seelen in der Welt geben kann, die nicht mehr geteilt, also nicht mehr dem Zerfall ausgesetzt sind. Unentschieden bleibt auch die Frage, ob es in der Welt neben der Kausalität nach Naturgesetzen auch so etwas wie das Entstehen von Neuem gibt, die Setzung eines absolut neuen Anfanges; die Frage der Freiheit ist theoretisch nicht entscheidbar, Freiheit

oder Unfreiheit. Und ebensowenig ist entscheidbar, ob diese Welt einen letzten Grund hat oder nicht, ob es ein notwendiges Seiendes gibt, das die Welt im Ganzen trägt und zusammenhält. Auf diese Fragen muß die theoretische Vernunft Verzicht leisten. Diesen Verzicht erkauft sie durchaus mit der Möglichkeit, zu sicherem Erkenntnislesen im Raum der endlichen Dinge zu gelangen.

Damit aber ist die Vernunft nur auf dem theoretischen Sektor in ihre Schranken gezogen. Die Vernunftkritik hat mit der bloßen Kritik des theoretischen Vermögens nur erst die halbe Aufgabe geleistet. Die andere Aufgabe ist, die Kritik zu prüfen im Hinblick auf ihre Kompetenz, auf ihre Fähigkeiten in praktischer Absicht, in praktischer Abzweckung.

Und hier war die Kritik auf dem theoretischen Sektor jedenfalls an dem Punkt nicht ganz hoffnungslos verlaufen, als in der Frage der Urnählichkeit, der Hervorbringung von Neuem, und das heißt in der Frage der Freiheit, diese Möglichkeit immerhin als eine Denkbare noch übrig geliebt ist. Das ist das charakteristische im dritten Typus der Antinomie bei Kant, daß die Freiheit nicht zu einer Unmöglichkeit wird, daß sie nicht undenkbar wird. Sie wird denkbar, aber diese Denkbarkheit der Freiheit gibt noch nicht das Recht, ihre Realität zu behaupten.

Diese Möglichkeit erschließt sich in dem Augenblick, wo auf die Praxis der Vernunft geachtet wird und die Frage aufgeworfen wird, ob es denn möglich sei, daß die Vernunft rein als Vernunft in das Wollen und Handeln der Menschen bestimmend einzugreifen in der Lage sei. Und hier lehnt sich Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft vor den Fall gestellt, daß mit dieser Möglichkeit allen Ernstes gerechnet werden muß, daß nämlich die Idee der Vernunft, wenn sie Allgemeinheit und Notwendigkeit besagt, damit Bestimmungen bewegt und damit Bestimmungen hat, von denen durchaus mit Bezug auf menschliches Handeln einwoll Gebrauch gemacht werden kann.

Menschliches Handeln kann unter die Vernunftpostulate der Notwendigkeiten der Allgemeinheit gestellt werden. Und wenn Vernunft so etwas ist wie das Vermögen, der Einzug in Gesetzmäßigkeit, in Allgemeinheit, in Regelmäßigkeit, in Verbindlichkeit, dann ist diese Forderung, dann ist diese Vernunft dasjenige, das mit seinem faktischen Dasein, und das heißt mit der Idee des Gesetzes, mit der Idee der Allgemeinheit, Anspruch hat auf

die denkbare Freiheit des Menschen. Unter dem Vernunftbegriff des Gesetzes wird das, was in der theoretischen Vernunft nur denkbar ist, zu einer von der Vernunft nicht abzuweisenden Forderung. Und das heißt, daß jetzt die Freiheit gewissermaßen in subjektiv-praktischer Hinsicht als eine Realität nicht nur in Anspruch genommen werden darf, sondern in Anspruch genommen werden muß, wenn nicht die Idee des Gesetzes in seiner praktischen Verbindlichkeit gänzlich dahinfallen soll, wenn nicht alle Moral dahinschwinden sollte.

Die theoretische Denkbarkeit der Freiheit und die Vernunft-Idee des Gesetzes in ihrem Zusammenhange bilden den Ausgangspunkt und den Kernpunkt einer neuen Bestimmung von Rationalität und die Möglichkeit, eine neue Konzeption von rationaler Philosophie zu entwickeln, in der noch einmal die Frage aufgenommen werden kann, wie ihr Verhältnis zu bestimmen sei zu den Wirklichkeiten der Religion und des Glaubens rings umher, wie sie in der geschichtlichen Welt gewachsen sind. Es bedurfte der Umpolung, wenn ich so sagen darf, von der theoretischen zur praktischen Vernunft, um noch einmal auf dieser Ebene, auf dieser neuen Basis die Frage zu prüfen, wie es sich denn verhalte mit dem vernünftigen Denken und Wollen und dem Glauben an das göttliche Wesen.

Und hier war die Anekdote, die Kant gegeben hat, bekanntlich so, daß er ans Ende gewissermaßen, an die Grenze der praktischen Vernunft den Gottegedanken rücken mußte und konnte, in der Weise nämlich, daß angesichts der Endlichkeit menschlichen Geistes die Möglichkeit, dem sittlichen Gesetz in Freiheit gerecht zu werden, nur gedacht werden kann, wenn diesem menschlichen Wesen unerreicht seiner Endlichkeit die Möglichkeit einer unentwegten Annahme des moralischen Gesetzes in Freiheit zugestanden wird. Eine ununterbrochene, eine stetige aber Annahme dieses Gesetzes in Freiheit impliziert, daß dieses Wesen nicht durch den Tod bedroht ist, und das bedeutet, daß hier um der endlichen sittlichen Aufgabe willen der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele kein verbotener, sondern ein durchaus sinnvoller Gedanke, ein Postulat der praktischen Vernunft ist. Und der Fortschritt wäre, daß wo diesen endliche Wesen in dem Fortschritt seiner Sittlichkeit begriffen zu einem Ziel dieser Sittlichkeit gelangt, dann auch so etwas wie die Rettung seiner Endlichkeit das Vernünftige ist, was gedacht werden kann. Das heißt, daß es zu einer

Synthese, zu einer Vereinigung, zu einer Veröhnung von Endlichkeit und Unsterblichkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit kommen kann.

Diese Veröhnung von Endlichkeit und Unsterblichkeit der Seele aber setzt die Kraft und das Vermögen eines Wesens voraus, das nach den Prinzipien der Sittlichkeit handelnd Gleichwohl dadurch nicht in einem hoffnungslosen Gegensatz zur äußeren Natur gesetzt ist, sondern in seinem sittlichen Wollen der Natur mächtig ist. Diese Vorentstellung aber eines allmächtigen sittlichen Wesens ist nichts anderes als die Idee Gottes, der nun gedacht werden darf und kann als der Garant dafür, daß in einer unendlichen Vollendung menschlicher Sittlichkeit diese Sittlichkeit nicht in der sturen Negation unseres natürlichen Daseins liegt, sondern daß unser natürliches Dasein in der Kraft dieses sittlichen allmächtigen Gottes seine Erweckung erfährt.

Mit anderen Worten: Der Gedanke der Seligkeit muß nicht pretergeben werden, sondern Gott ist es, diese Idee wird von dem Postulat des allmächtigen sittlichen Wesens Gottes sichergestellt in der Weise, daß selig der sich nennen kann und schon jetzt diese Seligkeit erhoffen kann, der weiß, daß dieses sein Wollen in Einklang steht mit dem Wollen eines Wesens, das nicht Verderben über die Natur kommen läßt, sondern diese Natur in Harmonie wissen will mit der Moralität, wiewohl der Mensch selbst nicht das Prinzip sein kann, das diese Synthese garantiert.

Die Gottesidee ist nicht eine Notwendigkeit zur Begründung der Moral. Das muß man festhalten. Sondern die Moralität wird bei Kant rein begründet aus der Kontraversion, aus dem Miteinander, aus dem Korrelat von Vernunftgesetz und Freiheitsgedanke. Und erst in der Konsequenz aus dieser moralischen Grundlegung, erst in der Konsequenz erhäht die Möglichkeit der Gottesidee als einer einwilligen. Die beiden Postulate der praktischen Vernunft, Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, sind in engem Sinne religiöse Postulate gegenüber dem sittlichen Postulat der Freiheit, welches als Grundlage fungiert und eine Autonomie der Moral bedeutet. Die Moral hängt nicht so mit der Religion zusammen, das sie nicht ohne Religion sinnvoll sein kann, sondern die Moral ist autonom und nur in der Konsequenz der Moralität ergibt sich auch so etwas wie ein Gottesglaube.

Die Schwierigkeit in dem kantischen Entwurf ist, daß er einer

111
seite so etwas aufweisen möchte wie die Notwendigkeit der religiösen Postulate auf der Basis der moralischen Grundlegung. Ausdrücklich widerspricht er dem Überlieferten Konzept, dem Überlieferten Modell, wonach die Moral ihre Grundlage in der Religion haben soll. Eine sehr häufige These, die aufgestellt worden ist, die aber nur bestenfalls pädagogischen Wert haben kann, die nicht Anspruch auf systematische Relevanz haben kann. Aus volkerzieherischen Gründen kann man unter Umständen einmal diese These vertreten, muß sich aber des Unerwartetes derselben bewußt sein. Und es wäre eine Korruption der Moral, wenn man das ernstlich im Sinne hätte, sie abzuleiten aus der Religion. Die Religion kann nur im Ernst gedacht werden als eine Konsequenz der Moral.

Aber ist sie eine notwendige Konsequenz? Führt Moralität mit Notwendigkeit zur Religion? Bei Kant, und Sie können das vielleicht am geschlossenen in seiner Vorrede zur "Kritik der praktischen Vernunft" nachlesen, bei Kant ist immerhin der Anspruch spürbar, als führe die Moralität mit innerer Notwendigkeit zur Religion, in den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an das Dasein Gottes, obwohl die Logik kaum weiter reicht, als dies als eine Möglichkeit nicht auszuschließen, nicht aber sie affirmativ zu behaupten. Aus Gründen des "Trostes" unter Umständen kann diese Religion in der Tat eine gewichtige Rolle spielen. Aber sie muß für das moralische Subjekt nicht als ein Konstitutivum in Anspruch genommen werden. Diese Religion ist eine regulative (könnte man sagen), eine regulative Größe für das moralische Subjekt, nicht aber ein konstitutives. Das ist von Kant selbst nicht mehr ausgesprochen worden. Es drängt aber buchstäblich in diesem Systementwurf zur Artikulation. Und diese Situation ist gegeben mit und zu Beginn des Ausbruchs des Athelmuustretes. Bei diesem Streit, in den Fichte in Jena verwickelt worden ist, wird aus der inhaltlichen Untersuchung von Moralität und Religion, die bei Kant noch vordanden ist, eine substantielle Identität, wird die substantielle Identität ausgesprochen. Der Sache nach gibt es de facto keinen Unterschied zwischen Moral und Religion. Bei Kant sind das noch zwei Elemente, die in einem systematischen Verbund miteinander gedacht werden sollen. Fichte hat erkannt, daß es dabei um eine im Grunde systematisch nicht mehr zu rechtfertigende, sondern mehr oder weniger als Akkomodation zu begreifende Konstruktion

42
nur handelt.

Über den Gang nun dieses Athelmuustretes möchte ich Ihnen kurz noch einiges und die Hauptentscheidungen, die da gefallen sind, vorführen. Die Texte dazu finden Sie in einer neueren Ausgabe von 1969 von Frank Beckelmann, Die Schriften zu Johann Gottlieb Fichtes Athelmuustreit, München 1969. Das ist im Grunde eine Neuauflage der früheren Sammlung von Lindau, München 1912, mit dem gleichen Titel, Die Schriften zu Fichtes Athelmuustreit. Das ist eine kleine Taschenbuchausgabe, diese Ausgabe von Beckelmann.

Ausgelöst wurde der Streit 1798 durch zwei Aufsätze, die in dem philosophischen Journal erschienen, das von Fichte herausgegeben worden ist.

Fichte war hervorgetreten und über Nacht bekannt und berühmt geworden durch seine Arbeit über eine "Kritik aller Offenbarung" aus dem Jahre 1792, wobei ähnliche Publikationsumstände zu diesem Ruhm beigetragen haben, denn durch ein Versehen wurde das Titelblatt nicht mit eingebunden und erschienen diese Schrift anonym. Sie war aber so ganz und gar aus dem Geiste der kantischen Philosophie konzipiert und lag so sehr in den kategorialen Bahnen dieser Philosophie, daß die literarische Öffentlichkeit annahm, es handle sich um eine Schrift von Kant, und sie wurde dementsprechend enthusiastisch begrüßt, und es stellte sich bei dem Meandruck heraus, daß gar nicht Kant der Autor war, sondern Fichte, und Fichte war damit Gewissensmaßen unter der Haube Kants über Nacht zu einer philosophischen Parität und zu einem philosophischen Licht neuester Ordnung geworden.

Dabei ist zu sagen, daß diese eminent scharfsinnige Untersuchung von ihm schlicht darauf hinaus läuft, daß er schon hier in dieser Schrift zeigt, daß die Idee einer Offenbarung nicht anders ihre Rechtfertigung erfahren kann als aus einem höchst subjektiven Bedürfnis. Wer Erfahrung braucht, wird Offenbarung finden. Es ist an diese subjektive Bedürftigkeit im Grunde alles geknüpft, wenn der Begriff Offenbarung zu Recht bestehen soll. Eine andere Rechtfertigung als das Angewiesensein eines Subjektes darauf gibt es nicht, wobei diese Angewieseneheit wiederum nicht als eine prinzipielle endlicher Subjektivität überhaupt aufgefaßt werden kann. Sondern hier rechnet Fichte nur mit der kontingenten Möglichkeit, daß jemand nach Offenbarung verlangt und dann ist dieses subjektive, ganz kontingente Ver-

langen Grund genug, die Offenbarung als Kategorie zu Recht in Anspruch zu nehmen.

Eine Konzeption, die in der Tat in der Konsequenz kantischer Religionsphilosophie liegt, die aber auch zugleich so etwas wie eine Desavouierung des Konstruktionsmodells der kantischen Moralphilosophie darstellt, sofern in dieser Konsequenz herauskommt, wie zufällig der Appendix der Religion an die Moral ist und im Grunde in der Religion nichts anderes erscheinen kann als das, was die Moral ihrem Wesen nach immer schon gewesen ist, auf welchen Schein eben die Moral auch autonom verzichten kann. Was aber nun bedeutet: Moral und Religion können überhaupt nicht auseinander genommen werden. Religion ist Moral, und eine Moral, die nicht als religiöse Wirklichkeit verstanden wird, wie das jetzt auch noch näher zu interpretieren sein wird, eine solche Moral verdient nicht den Namen derselben.

Nach dieser Publikation von 1792 hat Fichte sich genötigt gesehen, 1793 einen Beitrag noch einmal auf einem ganz anderen Feld zu veröffentlichen, auf dem Feld der politischen Theorie. 1793 schreibt er und veröffentlicht den Beitrag "Zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution". Und in dieser Schrift erweist er sich als ein konsequenter Partisan der französischen Revolution, als ein Jacobiner reineren Wassers. Der öffentliche Erfolg der Schrift war nicht geringer als der im Jahr zuvor. Er hat diesen Beitrag allerdings nicht unter seinem Namen veröffentlicht, wohl wissend um die deutschen Vorhürnisse und um die deutschen "Sympathien" für die französische Revolution.

Immerhin war sein Ansehen so gestiegen, daß er 1794, wobei Goethe sehr maßgeblich mitgewirkt hat, auf einen Lehrstuhl für Philosophie nach Jena berufen wurde. Und dort hat er eine sehr intensive Lehrtätigkeit entfaltet, es entstand 1794 auch bereits der Entwurf seiner Wissenschaftslehre, und es schien alles darauf hinauszulaufen, daß hier eine enorm fruchtbare philosophische Arbeit sich entfalten konnte.

Bis eben 1798 jenes Journal erschien mit dem Aufsatz von Fichte, den er einem Beitrag eines Schülers von ihm vorangestellt hat. Der Aufsatz von Fichte lautet: "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Er hat diesen Aufsatz vorangestellt dem Aufsatz seines Schülers Vorwerk, den er in demselben Journal mit dem Titel veröffentlichte: "Entwicklung des

Begriffs der Religion", Fichte hat seinen eigenen Aufsatz vorangestellt, um gewisse Momente noch deutlicher zu profilieren, nicht etwa als eine Korrektur des Vorwerkischen Entwurfs, sondern nur, um gewisse Dinge noch klarer zu sagen und die Linien anzudeuten, in denen er seine Konzeption an diesem Punkt weiterzubilden gedacht hat.

Die beiden Aufätze erregten Protest, und es kam zum Vorwurf des Atheismus, über die inhaltliche Bestimmung werden wir uns gleich noch zu verwickeln haben. Das wiederum hat zu Schritten der kurzsichtigen Regierung geführt, die ihrerseits nicht zurückblieben, in Weimar entsprechende Maßnahmen gegen die Autoren zu verlangen. Fichte sollte einen Verweis erhalten wegen seiner unbedachten Äußerungen in Religionsachen, die eigentlich in die Zuständigkeit des Kultusministeriums und nicht in die Zuständigkeit der Gelehrten fällt.

Dagegen protestierte Fichte und kündigte für den Fall eines Verweises an ihn seinen Wegzug von Jena an, was nun in Weimar zum Vorwand genommen wurde, ihm sogleich den Abschied zu geben. Wobei man sagen muß, daß es unentscheidbar geworden ist, ob er wegen dieses Vorfalles im philosophischen Journal aus Jena entlassen wurde oder ob sein Ruf als ruder Jacobiner, in dem er auch während seiner ganzen Weimarer Lehrtätigkeit stand, im Hintergrund dieser Disziplinierungsmaßnahme stand. Bei Goethe wird man annehmen können, daß sein angestammter Sinn für Autoritätsverhältnisse ihn zu der Empfehlung mit veranlaßt hat, daß Fichte vorabschiedet wurde. Denn das war nun einmal unerträglich, daß Drohungen gegen eine Regierung ausgesprochen werden. Und Goethe wollte zu genau um die Verhältnisse von Unter- und Überordnung, als daß er da einen falschen Verdacht hätte aufkommen lassen wollen und können.

Fichte war tief über diese Entscheidung getroffen, und man kann sagen und es wird auch behauptet, daß von diesem Zeitpunkt an in seinem Denken eine eigentümliche Modifikation eingetreten sei, ein Wandel des Denkens, der um das Jahr 1798/99 stattgefunden haben soll. Fichte ging damals 1799 von Jena nach Berlin, und ich möchte hier zitieren, was Friedrich Wilhelm III., der preussische König damals, auf die Verdächtigungen, die von Seiten seines Polizeiministeriums ihm ins Haus getragen werden, daß dieses rentiente Subjekt Fichte doch unter Umständen eine öffentliche Gefahr in Berlin darstellen könnte - Friedrich Wil-

helm III reagierte damals ganz wie sein großer Ahn Friedrich II: "Ist es wahr", so lautet dieser denkwürdige Spruch, "Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen. Mir tat das nichts." Und dies war die königliche Aufenthaltsgenehmigung für Fichte, der schon bald dann auch in Kontakt mit den Kreisen der Romantiker kam und 1810 erster Rektor der neugegründeten Berliner Universität wurde. Eine glänzende Rehabilitierung für ihn, obwohl er stets ein ungeliebter Gast in der philosophischen und akademischen Szene in Berlin geblieben ist. Seine größte Wirkungskraft lag zweifellos in seiner jenseitigen Zeit, die diesen Abschluß mit dem Athelismusstrel fand.

Ich möchte in der nächsten Stunde Ihnen noch diesen Athelismusstrel in dem Kernproblem, um das es dabei geht, vorführen. So wie es in dem Spinozismusstrel um die Frage der Einheit, der Vertikikalität von Metaphysik und Religion ging. Jacobi meint, Religion und Metaphysik sind im Zeichen des Spinozismus unvereinbar geworden. So ist hier die Frage, die im Athelismusstrel anstand, die Frage der Einheit und der substantiellen Identität von Moral und Religion. Eine Position, die von der einen Seite in Anspruch genommen, von der anderen Seite energisch bestritten worden ist. Beide Momente, beide Frontlinien, Frontrichtungen, Religion und Metaphysik, Religion und Moral, werden wir in den Reden Schlegelermachers wiederum als die Herausforderung finden, auf die seine Konzeption eine Besende und Klärende, allseitig befriedigende Antwort geben wollte. Ich muß diesen Aspekt, eben den Kernpunkt des Athelismusstreltes Ihnen in der nächsten Stunde noch entwickeln anhand des ersten Aufsatzes von Fichte: "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung".

29.4.1980

Mir hatten uns nach dem Spinozismusstrel dem Athelismusstrel von 1798 zugewandt als einer anderen Gestalt und als einer anderen Ausprägung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Religion, eine Strelaktuation, in der sich das Interesse verlagert hat vom Plateau der theoretischen Vernunft und aus der Region der Frage nach der Beziehung zwischen Metaphysik und Gottesglauben auf das spezifisch neuzeitliche Plateau der praktischen Vernunft, wobei die Problemzone nun nicht mehr die der Metaphysik und des Gottesglaubens ist, sondern die Problemzone der Moralität und des Gottesbewußtseins. Die Schriften des Athelismusstreltes sind die Dokumentation dieser neuen Lokalisierung des Vernunftproblems der Religion und des Gottesproblems der Vernunft.

Mit dem Wechsel dieser Ebene ist jedenfalls ein Versuch endgültig ausgeschlossen, der Versuch nämlich, der das Verhältnis von Strelikalität und Frühmigkeit im Schema der Fundierung der Moral in Religion zu definieren versucht hat. Die neue Situation ist vielmehr so, daß nach einer vernunftmäßigen Relationsbestimmung neuerlich gesucht werden muß und zwar in einer unmittelbaren Reflexion auf die Fragen der Moral ohne Abstützung auf einer naturphilosophischen Basis. Geblieben ist das gemeinsame Interesse, daß die Metaphysik wie die Moralphilosophie mitbringt, das gemeinsame Interesse der Philosophie an dem Grundproblem der Religion im wörtlichsten Sinne. Die Philosophie möchte dem Glauben, den verschiedenen Glaubensweisen, so auf den Grund gehen, daß aus diesem Grund ersichtlich wird, wo es sich um wahren Glauben handelt und wo eine Verflüchtung des Glaubens begonnen hat und wo sie zu beenden ist.

Dabei ist der Sinn dieses philosophischen Diskurses von Fichte in seiner Schrift am Anfang mit aller Unschonwerten Deutlichkeit herausgestellt worden und damit auch einem viel verbreiteten Mißverständnis entgegengetreten worden, als könne die Philosophie mit ihrem Versuch der Begründung so etwas herbeiführen wie die Neuschaffung von Glauben, von wahren Glauben, als sei Gewissermaßen die philosophische Begründung kreativ im Hinblick auf das Gottesverhältnis, das hier in Frage steht. Zu Recht prangert demgegenüber Fichte dies als ein verheerendes Mißverständnis an.

Man hat zu Unrecht dafür gehalten, daß der sogenannte moralische oder überhaupt die üblichen Gottesbeweise Beweise im

strengen Sinne des Wortes seien, das heißt, daß man angenommen habe und welche noch immer anzunehmen scheint, durch solche Demonstrationen würde der Glaube an Gott allererst in die Menschen hineingebracht oder der Menschheit andemonstriert werden. Eine solche Auffassung operiert mit einem ebenso entwerteten und entwerteten Glaubensbegriff, wie zugleich der Sinn des Philosophierens pervertiert wird. Denn sowohl der Mensch als auch die Philosophie werden karikiert, wo die Voraussetzung herrscht, an sich habe der Mensch keine Ahnung vom göttlichen Leben, die Philosophie liefere mit ihren Gottesbeweisen aber das wirksame Instrument, um ihm endlich das richtige Bewußtsein über Gott beizubringen.

Fichte betont und legt Wert darauf, daß es sich in Wirklichkeit so verhalte, daß der Glaube an eine göttliche Weltordnung von der Philosophie immer schon als eine Tatsache vorausgesetzt werde und als ein reales Datum, als eine Wirklichkeit, die nicht von der Philosophie selbst erzeugt wird, zugrunde liegt, um nun der philosophischen Religion Gegenstand dafür zu werden, was dieser Tatsache als begründendes Element vorausgeht oder in ihr enthalten ist. Die Aufgabe der Philosophie ist nicht die Erkennung des Glaubens, sondern ist die Erfassung des Grundes, aus dem dieser Glaube besteht und zwar immer schon der Reflexion zuvor besteht.

Beihalb kann er auch sagen, er wolle seine Untersuchung nicht für eine Überführung des Ungläubigen halten, also die Verwendung eines ungläubigen in einen Gläubigen, sondern für eine Ableitung der Überzeugung des Gläubigen. Wir haben nichts zu tun, als die Kausalfrage zu beantworten, sagt er, nämlich wie der Mensch denn zu dem Glauben, den er hat, komme und worauf dieser Glaube sich zu Recht stütze und gründe. Denn es geht ihm nicht um die genetische Frage, wie der Glaube in einem Menschen entstanden sei und was die Motive und die Bestimmungsgründe gewesen sind, sondern die Frage, die von ihm gestellt wird, ist, wenn ich so sagen darf, die Rechtsfrage, zu und mit welchem Recht dieser Glaube in einem Menschen ihn bestimmt und beschließt.

Und deshalb ist die leitende Frage für ihn in dem Aufsatz "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" von 1798 die Frage, worin der notwendige Grund dieses Glaubens zu suchen sei, auf welches Gebiet sich die philosophische Unter-

suchung begeben muß, um diesen Grund ansichtlich zu machen. Und hier ist bemerkenswerter und wichtiger und zeigt die neue Ebene der Diskussion an, daß Fichte es von Anfang an mit allem Nachdruck abwehrt, diese Notwendigkeit dadurch aufzudecken, daß von der Existenz oder der Beschaffenheit der natürlichen Welt in einem Rückschlußverfahren auf einen vernünftigen Urheber gegangen wird, um in ihm gewissermaßen den Inhalt und den Grund des Glaubens ausfindig zu machen. Diese Versuche sind in der Vergangenheit unternommen worden, und diese Versuche waren die Wege der alten Metaphysik der natürlichen Welt.

Die Untauglichkeit dieses Weges, so meint Fichte, ist offenbar geworden, seitdem die Sinnenwelt nicht nur in gewöhnlicher Auffassung betrachtet wird im Sinne der unmittelbar an diese Natur herantretenden Naturwissenschaft, sondern seit diese Welt nun auch in transzendentaler Hinsicht betrachtet wird und entdeckt und erkannt wird als die Welt der Erscheinungen, so daß nicht die Frage gestellt werden kann, was diesen Erscheinungen als Realgrund die Basis bildet, sondern daß die Frage zurückgewendet ist auf dasjenige Subjekt, dem diese Erscheinungen als Erscheinungen gegenüber sind. Es ist die Wendung vom Objektiven in die subjektive Dimension der Wirklichkeit und des Seins. Das kategorische Urteil, das Fichte fällt und es für ein definitives ansieht, lautet: Von der Sinnenwelt aus gibt es keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzuzustiegen.

Das ist die radikale Absage an die bisherige traditionale Metaphysik. Da war immer noch die Meinung gewesen, so etwas wie den letzten Grund und den höchsten Zweck dadurch zu ermitteln, daß die bestehende Welt auf ihre konstituierenden Faktoren hin untersucht wird und von der Voraussetzung der bestehenden Welt aus erfragt wird, wodurch diese Welt besteht und wozu diese Welt besteht, damit Menschen in der Ausrichtung auf das Höhere und das Wozu des Weltganzen sich selbst als Naturwesen einbringen und damit so etwas wie ihre moralische Aufgabe unmittelbar aus der bestehenden Natur übernehmen und sich aneignen.

Dieser Weg, so meint Fichte, ist definitiv vergeschlossen. Er nennt nicht den, durch den diese Möglichkeit beendet ist, sondern setzt voraus, daß gleichsam der Zeitgeist längst diese Position erreicht hat, das neue Plateau der praktischen Vernunft und der Moralität. Und deshalb zielt dann auch die Frage nach

dem Grund über diese Sinneswelt hinaus und Fichte stellt den positiven Satz auf, durch unseren Begriff einer übernatürlichen Welt müßte jener Glaube begründet werden.

Worum handelt es sich, wenn hier der Begriff einer übernatürlichen Welt eingeführt wird? Was ist damit gemeint? Ist dies ein konkreter Begriff, oder ist es eine abstrakte Korruption? Die Erläuterung von Fichte möchte ich hier zitieren, denn es ist so etwas wie das Kernstück seiner weiteren Überlegungen. Es gibt einen solchen Begriff, behauptet er, es gibt einen Begriff einer übernatürlichen Welt, der nicht ein Konstrukt nur ist, sondern der real wäre. Denn solltet seine Umschreibung: "Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinneswelt, absolut tätig in mir selbst und durch mich selbst, sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt, sondern sie hat ihren Zweck. Nurecht ist sie demselben nicht von außen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übernatürliche".

Zur Erläuterung dieser Sätze darf ich vielleicht hinzufügen, daß bei Fichte ein Fortschritt über den Initiator dieser neuen Denkweise insofern stattgefunden hat, als Kant noch der Meinung war, daß das moralische Subjekt seiner selbst nur inne und gewiß werden kann, wenn es sich selbst versteht unter der Bedingung des unbedingten moralischen Gesetzers, Man könnte sagen, die für die neue Philosophie leitende Frage, wer der Mensch sei, geht bei Kant von der Reflexion auf das "Du sollst" aus.

Der Fortschritt Fichtes demgegenüber könnte damit bezeichnet werden, daß Fichte die Auskunft "wer bin ich? wer ist der Mensch?" in der Analyse und Reflexion des Satzes "Ich will" vornimmt. Nicht mehr das "Du sollst" und die Erkenntnis des moralischen Subjektes indirekt im Spiegel des unbedingten Gesetzers, sondern Fichte rechnet mit der Möglichkeit einer unmittelbaren inneren Gewißheit des moralischen Subjektes selbst, das Subjekt, das da sagt: "Ich will".

Und er erläutert das nun. Dieses "Ich will" ist nicht einfach eine abstrakte Größe, sondern es ist näherhin zu kennzeichnen in einem gewissen Reflektionsgang, der auch sichtbar macht, wie in diesem "Ich will" das ursprünglich urhebende Subjekt wie auch sein letzter, endlicher, endgültiger Zweck vereinigt sind. Denn "Ich will" heißt: "Ich will sein, was ich zu sein habe".

Und dieses, was ich zu sein habe, ist der Zweck meines Willens, der nicht aufgegeben ist von irgendwoher, sondern der aus diesem Willen selbst besteht.

Und in dem "Ich will" und in dem "Ich will sein, was ich zu sein habe", tue ich auch das, was ich zu tun habe. Man könnte sagen: Indem ich tue, was zu tun ist, tue ich meine Pflicht, und so, wie das, was ich zu sein habe, der Zweck meines Willens ist, so ist das, was ich zu tun habe, meine Pflicht. Mein Planen und mein Tun aber empfangen ihre höhere Bestimmung dadurch, daß das Wollen ergreift, was das Wesen des Wollenden ist. Ich habe zu sein, was ich bin, und was bin ich? Ich bin ein Vernunftwesen. Deshalb ist mehr primitiv zu sagen: Ich will vernünftig sein, weil ich vernünftig zu sein habe. Und ich habe vernünftig zu handeln, weil ich dieses Handeln in einer produktiven Ausführung auf den Zweck meines Seins setze. Das vernünftige Sein als der Zweck meines Willens und das vernünftige Tun als meine Pflicht stehen in dem inneren Verhältnis, daß durch das vernünftige Tun das vernünftige Sein erreicht werden soll und daß zur Erreichung dieses vernünftigen Zwecks nichts anderes erforderlich ist, sondern völlig ausreichend das vernünftige Tun.

Das Sein des Ich ist nicht ein unmittelbares Vorhandensein, auf das man reflexiv, bewußtseinsmäßig zurückkommen könnte, sondern das Sein des Ich ist ein solches, das nur in dem Maße ist, in dem es in den Willen aufgenommen ist. Kein Ich ist an sich, sondern jedes Ich ist nur in dem Maße, in dem es sich will. In dieser Wille konkretisiert es und bedingt, so meint Fichte, "nach seine schlechthinige Überlegenheit gegenüber jeder bloßen Natur. Selbst wenn diese Ich eine Naturtatsache wäre, würde es dennoch in den Rang eines für mich verbindlichen und wesentlichem erhoben werden, wo ich es mir selbst zur Aufgabe gemacht habe. Man könnte auch sagen: Ich muß für mich sein, was ich an sich bin, und nur in dem Maße, in dem ich für mich bin, was ich an sich bin, bin ich es auch an sich. Das Ansich ist Verrechnungen, wenn es nicht auch in das Für-sich aufgenommen ist, es vergeht. Das Ich verliert sich selbst, wo es nicht in dieses Für-sich aufgenommen ist.

Und das ist für Fichte offenbar eine fauzinierende Erkenntnis, die fauzinierende Erkenntnis der Möglichkeit schlechthiniger Freiheit. Es gibt nichts, wodurch ich von außen determiniert bin,

sondern ich vermag mich aus allen Bezügen herauszunehmen. Denn jeder Zweck ist mir nur sinnvoll in dem Maß, in dem ich ihn mir zu eigen mache. Ich bin der Konstitutionsgrund meines Endzwecks.

Das ist etwas fundamental Neues gegenüber der Überkommenen Philosophie. Ich erinnere z.B. noch an die Theorie etwa eines Aristoteles, um die Ethik zu entwickeln, um den Menschen tatsächlich als moralisches Wesen anzusprechen und zu erkennen, bedarf es der Erkenntnis des natürlichen Endzwecks des Menschen und dies muß mit den Mitteln der theoretischen Vernunft passieren. Und nur in dem Maß, in dem es gelingt, diesen natürlichen Endzweck zu erfassen, kann er auch eine Aufgabe der praktischen Vernunft werden, und eine Aufgabe der praktischen Vernunft heißt, daß ich mir dann die tauglichsten Mittel seiner Realisierung aus dem Arsenal seiner Natur herausuche. Dann erst natürlicherweise vorgegeben und kann philosophisch erkannt werden.

Fichte sagt nichts von Vorgegebenheit. Was Zweck meines Existierens ist, ist die Setzung meiner Vernunft. Und weil ich mich als vernünftig verhalte, lasse ich nichts gelten als dasjenige, was ich mir vorgenommen habe. Ich bin der Autor, der Urheber letzter Zwecksetzung. Dies macht das Ich zu einer schlechterdings einzigartigen, aus allen Naturzusammenhängen und Naturbedingungen herausgelösten Größe.

Und mit diesem Sich-selbst-Wollen und mit diesem Sich-selbst-Setzen ist zugleich die Gewißheit verbunden, daß dieses setzende Ich auch das allein das Ziel erreichende Ich sein kann. Es versteht sich und ist sich seiner selbst gewiß als der zureichende Grund für die Verwirklichung des Zwecks. Das heißt, es ist mit dem Willen zu sich selbst die Gewißheit verbunden, der allein zureichende Grund auch der Realisierung zu sein. Und dies ist die innere moralische Gewißheit, die mit dem moralischen Subjekt auf den Plan tritt.

Und daß es nicht ein vergeblicher Akt ist, der hier passiert, nicht eine einmalige Sache, eine einmalige Aktion der Befreiung aus Naturzwängen und Naturzusammenhängen, sondern daß gewissermaßen der einmalige Akt in sich selbst die vorgewiesene Veraprechung der Erreichung eines vernünftigen Seins im Ganzen hat. Mag dieser Akt im Augenblick ein einzelnes an Vernunft sein, so enthält er in sich dennoch den unverzichtbaren Trend und die unverzichtbare Tendenz darauf, daß alles in der Welt

vernünftig zugeht. Und wer nur diesen ersten Akt des vernünftigen Willens gesetzt hat, der hat in sich die unverzichtbare und die unausbleibliche Neigung und den unausbleiblichen Willen, diese Vernünftigkeit in alle Welt hineinzutragen und alle Welt nichts anderes sein zu lassen als das bloße Material, aus dem bloßen Stoff der vernünftigen Handlung und des vernünftigen Willens. Keinerlei Fremdbestimmung, keinerlei Heteronomie. Die Welt der Natur kommt nicht als eine maßgebende Größe in Betracht, sondern nur noch als materia des moralischen Willens und der moralischen Energie.

Diese moralische Gewißheit, die im ersten Akt von Moralität schon enthalten ist, ist nun, das ist die Meinung Fichtes, dieses und nichts anderes ist der eigentliche Sinn wahren Glaubens und wahrer Religion. Das bedeutet, daß keinerlei Moralität in der Welt unsonst geschieht, daß jede Sittlichkeit ihren Sinn hat für alle Ewigkeit und daß diese Bestimmung, diese Selbstbestimmung, wenn ich so sagen darf, einen unendlichen Wert hat. Mit der moralischen Selbständigkeit des moralischen Subjektes wird die Überzeugung geweckt, daß keine Unternehmung des Rechts vernünftig sei, so daß Moralität und Religion nur zwei Seiten ein- und derselben Sache sind. Wenn von dem Glauben an eine göttliche Weltregierung gesprochen wird, ist nichts anderes gesagt, als daß dies die Überzeugung bedeutet, daß die sittliche Lebensweise und die sittliche Lebensform die Kraft hat, die Welt in ihrem Sinne so zu untergähaltten, daß die natürliche Welt nichts anderes als der Boden, als die Plattform, als die Ebene ist, auf der sich die Kultur einer moralischen Menschheit zu erheben vermag, einzurichten in einer Welt, von der sie nicht abhängig ist, sondern der gegenüber sie die reistlose Überlegenheit der Selbstbestimmung an sich hat und in sich trägt.

Das heißt aber für Fichte, daß Moral als das Wollen des vernünftigen Subjektes im Blick auf einen absoluten und vollstehenden Endzweck immer schon eine Demonstration und Manifestation ursprünglicher Einheit von Moral und Religion bestimmt. Moralität und Religion sind, so sagt er, absolut eins. Religion ist nichts anderes als der Gedanke daran, daß das sittliche Tun auch seinen Zweck erreichen wird und diesen Zweck auch in sich als Zielbestimmung immer schon enthält und garantiert, selbst wenn der empirisch Erfolg ausbleibt. Die moralische Tat bürgt für sich selbst und ist in sich selbst bereits die