

Unveröffentlichtes Manuskript.
Colloque international: «Le témoin dans la tradition johannique»
Equipe ERRAPHIS – Responsable: Julie Casteigt
Maison de la recherche de l'Université Toulouse II-Le Mirail, salle D 29
Jeudi 13 janvier 2010

Fichte und das Johannes-Evangelium Christoph Asmuth (Technische Universität Berlin)

Johann Gottlieb Fichte war ein religiöser Mensch. Immanuel Hermann, der Sohn Fichtes – in der Mitte des 19. Jahrhunderts selbst ein bekannter Philosoph –, erinnert sich an das Familienleben der Berliner Zeit: Täglich, wenn es die Umstände zuließen, habe es in seinem Elternhaus des Abends eine kleine Andacht gegeben, an der außer der Familie gewöhnlich auch das Dienstpersonal teilnahm. Es sei unter Begleitung des Klaviers zunächst ein Choral angestimmt worden. Daraufhin habe der alte Fichte das Wort ergriffen, um über eine Stelle aus der Bibel, vornehmlich jedoch über das Johannes-Evangelium zu sprechen, gelegentlich verknüpft mit tröstenden Worten oder einer Ermahnung, wenn es denn dafür einen Anlaß gegen habe.¹

Von Fritz Medicus stammt die These einer starken Auseinandersetzung mit dem Johannes Evangelium in der späteren Philosophie Fichtes: „Vom Jahre 1804 ab beginnt die johanneische Periode in Fichtes Philosophie; in den meisten Arbeiten der späteren Jahre wird Johannes ausdrücklich genannt, in allen ist der Einfluß der johanneischen Schriften zu spüren.“² Allerdings ist dieser Befund mit Vorsicht zu genießen. Wir wissen heute, dass sich die Auseinandersetzung mit dem Johannes-Evangelium hauptsächlich auf die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* und die *Anweisung um seligen Leben* beziehen. Eine ähnlich deutliche Beschäftigung mit Johannes findet sich in den Nachgelassenen Werken nicht. Insbesondere die zahlrei-

¹ Fichte, Fichte's Leben Bd. 1, S. 428f.

² MEDICUS, FRITZ, *Fichtes Leben*. Zweite, umgearbeitete Auflage. Leipzig 1922, S. 198 (Hervorhebung im Original).

chen späten Wissenschaftslehren erwähnen Johannes nicht. Man kann daraus schließen, dass die Erwähnung des Johannes Evangeliums den populären Schriften vorbehalten war, wie Fichte überhaupt eine strenge Unterscheidung machte, zwischen einer wissenschaftlichen Sprache und den wissenschaftlichen Ableitungen und seinen öffentlichen populären Reden.

Die "Anweisung zum seeligen Leben" bildet einen Schlüsseltext zum Verständnis des späten Fichte.³ Das liegt einerseits an seiner zurückhaltenden Veröffentlichungspraxis: Wirkung bei einem größeren Publikum erzielten nur die wenigen Texte Fichtes, die er nach 1800 zum Druck brachte. Nennenswert sind einzig die drei populären Schriften aus dem Jahre 1806, darunter die "Anweisung", sowie die "Reden an die deutsche Nation" (1808). Andererseits handelt es sich bei der "Anweisung" – nach Fichte – ausdrücklich um eine populäre Schrift, die deshalb als Hinleitung zu den komplexen Texten der Wissenschaftslehre gelesen werden kann. Die anderen Texte, die aus der Berliner Zeit Fichtes überliefert sind, dürfen zu Recht als hermetisch gelten: Sie erschließen sich sowohl ihrer Textgestalt als auch ihrer Terminologie, aber auch ihrem philosophischen Gehalt nach nur schwer dem denkerischen Nachvollzug. Um so wichtiger sind die veröffentlichten Schriften, dies auch deshalb, weil sie von Fichte zum Druck autorisiert wurden.

Die Anweisung zum seligen Leben – bereits die Zeitgenossen wunderten sich darüber und spotteten, Fichte müsse selbst selig sein, wenn er zum seligen Leben eine Anweisung verspreche.⁴ Der aufgeklärten Berliner Gesellschaft sagte der Ton nicht zu, in dem sie über das selige Leben belehrt werden sollte. Aber Fichte war ein glänzender Redner. Wer seine Vorträge hörte, war begeistert von der Ausstrahlung Fichtes, von seinem bewegenden Pathos. Man kostete die Ergriffenheit aus, die seine Reden verbreitete. Man erbaute sich an ihnen. So wurden Fichtes Vorträge zu einem gesellschaftlichen Ereignis. Reinhard Lauth, der Herausgeber der J. G. Fichte-Gesamtausgabe, hat knapp 50 Hörer, deren Teilnahme an den Vorlesungen sehr wahrscheinlich ist, namentlich eruieren können. Es sind Regierungsbeamte, Professoren, Künstler, „aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräte, Kotzebue“, wie Hegel einmal abschätzig bemerkte.⁵

Die *Anweisung zum seeligen Leben* hat zwei große Teile, deren Konsistenz nicht immer klar zu erkennen ist. Nach einer einleitenden und einer methodologischen Vor-

³ Vgl.: Asmuth, Sein.

⁴ Dies berichtet die Ehefrau Fichtes, Marie Johanne, in: J.G. Fichte im Gespräch, Bd. III, S. 276.

⁵ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 20, S. 413.

lesung gibt Fichte in einem ersten großen Teil die Resultate seiner Wissenschaftslehre wieder – einschließlich seiner Lehre von den *fünf Weltansichten*. Daran schließt sich ein Exkurs zum Johannes-Evangelium an. Der zweite Teil enthält Fichtes Theorie der Liebe, einer Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, ausgefaltet in *vier Stufen* der Seligkeit.

Die fünf Weltansichten heißen bei Fichte: Sinnlichkeit, niedere Sittlichkeit, höhere Sittlichkeit, Religion und Wissenschaft, d. h. Philosophie oder: Wissenschaftslehre.⁶ Diese Weltansichten sind hierarchisch geordnet. Fichte betont, daß jede höhere ihre jeweils niedere Form in ihrer Gültigkeit aufhebt. Mit der niederen Sittlichkeit verbindet Fichte die praktische Philosophie Kants und dessen *kategorischen Imperativ*, dessen Funktion er darin sieht, daß die Freiheit aller zusammenstimmen kann, der es aber an positiven Bestimmungen fehle. Das Ergebnis der niederen Sittlichkeit ist nur, daß ich mich selbst nicht verachten muß.

Die höhere Sittlichkeit dagegen fordert eine affirmative Ideenlehre, die Ideen des Guten, Wahren und Schönen, die um dieser Ideen selbst willen anzustreben sind. Fichte verbindet dies mit den Namen Platons und Jacobis: Platon habe ein Ahnung davon gehabt, und Jacobi, man hört den bitteren Unterton, zuweilen daran gestreift,⁷ eine Formulierung, die Fichte in einem Brief an Jacobi relativieren mußte: „Die Stelle, wo im Vorbeigehen Ihrer gedacht wird, werden Sie nicht unrecht verstehen, sondern einsehen, daß ich Ihrer ehrenvolle Erwähnung thun wollte. Welche Stellen Ihrer Schriften mir dabei vorgeschwebt, wird Ihnen nicht entgehen. Daß Sie jedoch diesen Punkt nicht in vollendete Klarheit gesetzt, noch ihn, als hervorgehend aus dem ganzen Systeme des Denkens, vorgetragen, werden Sie nicht in Abrede setzen wollen. Und so konnte ich nur von *darin streifen* reden; keineswegs aber von – mit klarer Spekulation nämlich, denn von etwas Anderm ist hier nicht die Rede – von *darin wohnen, und zu Hause seyn*.“⁸

Die Religion schließlich, wenn sie ein Standpunkt der Weltansicht ist, besteht in der Erkenntnis, daß die Ideen in Gott gegründet sind, daß sie nichts anderes sind als Erscheinungen Gottes in uns, „sein Ausdruck, und sein Bild, durchaus und schlechthin, und ohne allen Abzug, also, wie sein inneres Wesen herauszutreten vermag in einem Bilde.“⁹ Aber für Fichte erschöpft sich die Religion gerade *nicht* in einer bloßen Erkenntnisposition. Sie unterminiert die Diskursivität der Theologie, ja, die Religion muß nach Fichtes Einsicht die Theologie vernichten. Denn etwa der Satz, unter den alle Theologie, zumindest diejenige, die Fichte kannte, subsumiert werden

⁶ Vg.: Asmuth, Wissenschaft, S. 1-19.

⁷ AsL, Verweyen, 81.

⁸ Fichte an Friedrich Heinrich Jacobi, 8. Mai 1806, GA III/5, S. 355.

⁹ AsL, Verweyen, 81.

muß, der Satz nämlich: Gott allein ist, und außer ihm ist nichts, dieser Satz macht Gott zu einem Begriff, zu einem leeren Begriff, einem gehaltlosen Schattenbegriff, wie Fichte betont. Gott aber ist, so sagt Fichte, gar kein Begriff, sondern reines Leben. Wir selbst sind, insofern wir denken, dieses göttliche Leben.

Mit großem Pathos beschreibt Fichte die Vernichtung Gottes durch den Begriff: „Mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon, verwandelt (...) sich [das göttliche Leben; Ch. A.] in eine tote Welt (...). Mag es doch immer Gott selbst sein, der hinter allen diesen Gestaltungen lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Tier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. – Ich sage dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergehet dir mit ihrem toten Prinzip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten, und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst, und leben wirst.“¹⁰ Bis auf die Grundform der Reflexion, welche die Welt überhaupt und ihre vielfältigen unendlichen Formen hervorbringt, geht der Religiöse völlig in Tätigkeit auf. Die Religion ist die höchste Form des Realismus. Gott ist dasjenige, was der von ihm Begeisterte tut. Die Begriffsform Gottes ist ungültig, einzig die Sphäre unmittelbarer Handlung offenbart ihn. Theologie ist als lebendiges Wissen der Religion gar nicht möglich, sondern nur die Ergebung in Gott und das Handeln *in* ihm und in der Einheit *mit* ihm.

Fichtes Ansicht von der Religion hat bis hierher große Ähnlichkeit mit verschiedenen Ausprägungen der Mystik. Und so kann es nicht verwundern, wenn einigen Deutungen diesem Zusammenhang große Aufmerksamkeit gewidmet haben.¹¹ Tatsächlich läßt sich diese Argumentation gut nachvollziehen, und es gibt ähnliche Gedankenbewegungen bei Fichte in anderen Schriften und Manuskripten. Hier sei nur an die Wissenschaftslehre 1804² erinnert, deren erster Teil ebenfalls mit einer Bewegung endet, in der alle reflexiven Formen zugunsten einer allein gültigen absoluten Tätigkeit aufgehoben werden. Fichte gibt dieser absoluten Tätigkeit verschiedene Benennungen, etwa Leben, Sein, Ich, Wir usw., behauptet aber, daß sie kein Objekt eines Wissens sein können.¹² Das hat einige Interpreten zu der Feststellung bewegt, es

¹⁰ AsL, Verweyen, 82.

¹¹ Barion, intellektuelle Anschauung; Ceming, Mystik; Düsing, Sittliches Streben, S. 198-228. Zur Gegenposition vgl.: Janke, Religion, S. 83-95; Lasson, Fichte; Messer, Weltanschauung, S. 89-94

¹² Vgl. GA II/8, 232.

handle sich bei Fichtes Wissenschaftslehre um eine Variante der negativen Theologie,¹³ für die Gott in einer absoluten Transzendenz verbleibe, und alles irdische Sprechen über ihn bestenfalls approximativ, prinzipiell jedoch stets unangemessen sei – dies gelte jedoch insbesondere für eine in Begriffen prozedierende philosophische Vernunft.

Der fromme Mensch, den Fichte seinen Zuhörern in der *Anweisung zum seeligen Leben* vor Augen stellt, hat mit einem Mystiker vieles gemein. Er weiß sich in der Einheit mit Gott, den er tatsächlich erfährt, und zwar in seinen konkreten Lebensvollzügen als das Leben, das er lebt. Ihm muß nicht erst ein abstraktes Sittengesetz bewußt werden, welches ihn kategorisch auffordert, er solle sein individuelles Handeln mit der Menschheit in ihm in Einklang bringen. Er lebt vielmehr nach der Maxime der höheren Sittlichkeit: „Wolle sein, was du sein sollst, was du sein kannst, und was du eben darum sein willst.“¹⁴ Der fromme Mensch liebt nicht sich selbst, er liebt strenggenommen nicht einmal Gott, sondern Gott liebt sich unmittelbar in dem Religiösen selbst mit unendlicher, unteilbarer Liebe. Der Mensch deutet diese Liebe nicht, sondern geht in ihr vollständig auf.

Fichtes Philosophie endet jedoch *nicht* in der Religion. Sie ist *nicht* das letzte wortlose Wort eines Weges in die Sprach- und Philosophielosigkeit unmittelbaren Glaubens und Lebens. Im ersten Teil der *Anweisung* zeigt Fichte, daß die Wissenschaftslehre über den Standpunkt der Religion hinausgeht, daß sich Gott nicht nur im Vollzug der moralischen Weltordnung manifestiert, sondern daß er – was *höher* ist – im reinen Denken klar geschaut werden kann. In der Philosophie erst ergibt sich der genetische Zusammenhang aller Wissensformen. „Die Religion, ohne Wissenschaft, ist irgendwo ein bloßer, demohngeachtet jedoch, unerschütterlicher, Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf, und verwandelt ihn in Schauen.“¹⁵ Für Fichte ist der Begriff *Schauen* assoziiert mit dem Begriff der *Spekulation* oder der *Theorie*. Der wesentliche Akt des Denkens ist die Durchdringung des Wirklichen in der Sphäre reiner Theorie, auf deren Folie erst der Glaube und die Religion ihren philosophischen Sinn erhalten. Damit korrigiert Fichte die Auffassung Kants, nach der es darum gehe, das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen. Ähnlich auch Fichtes Argumentation in der Wissenschaftslehre 1804²: Die unmittelbare Einheit, jenes in sich geschlossene Singulum, das nur im Vollzug ist, was es ist, erweist sich im weiteren Verlauf der Wissenschaftslehre, nämlich in ihrem zweiten Teil, erneut als Gegenstand des Denkens und Wissens. Die Wissensform ist daher gerade *nicht* aufgehoben, sondern derart mächtig, daß sie sogar den Gedanken der Selbst-

¹³ Vgl. Hühn, Unaussprechlichkeit, S. 177-201; dies., Fichte.

¹⁴ AsL, Verweyen, 146.

¹⁵ AsL, Verweyen, 83.

aufhebung erträgt, um sich selbst und ihre konstituierenden Bedingungen in ihrem genetischen Zusammenhang zu erkunden.

Der Standpunkt der Religion ist bei Fichte demnach keine Instanz, an der oder zu der eine Religions*philosophie* entwickelt werden könnte. Die Religionsphilosophie ist der Religion aufgrund des reflexiven Vorgehens vielmehr entgegengesetzt. Allein die Wissenschaftslehre als Universalprojekt umgreift die der Religion eigentümliche Praxis und macht sie für das Wissen transparent. Hier liegt der Grund für das ambivalente Verhältnis von Wissenschaftslehre und Christentum. Seine Schriften stehen einerseits in der Tradition der Aufklärung. Andererseits jedoch bemüht sich Fichte um eine Erneuerung der Religion, um eine Religion der Vernunft. Religionskritik, Kritik an Kirche, Klerus, Tradition und Ritus stehen bei Fichte genauso in der Mitte seiner Überlegungen zum Christentum wie seine Bemühungen um eine rationale Fassung christlicher Metaphysik. Diese neue christliche Metaphysik ist jedoch keine reformulierte Ontologie, sondern Wissenschaftslehre. Das zeigt das Konfliktfeld, in dem sich Fichtes Schriften zum Christentum bewegen: Das einzige Kriterium, an dem das Christentum sich messen lassen muß, ist die Vernunft. Das Christentum ist wahr, nur insofern es vor der Philosophie oder der Wissenschaftslehre bestehen kann. Im *Diarium 1813* heißt es klar: „Nur das Princip der W. L. macht das Xstentum verständlich –.“¹⁶

In Fichtes Charakterisierung des Christentums spielen folglich methodische Überlegungen zur Geschichte und zur Geschichtlichkeit der Religion – anders als bei Schelling und Hegel – keine Rolle. Schriftexegese und Hermeneutik – Fächer die zu Fichtes Zeit sowohl in Jena als auch in Berlin das Stadium bloßer Religionskritik längst hinter sich gelassen und in wissenschaftlich-historische Bahnen übergegangen waren – kommen für Fichte prinzipiell nicht in Frage, wenn es darum geht, die *Wahrheit des Christentums* darzustellen. Fichte behauptet in der 1. Vorlesung der *Anweisung*, die von ihm zu entwickelnde Lehre sei keineswegs neu, sondern werde vom Christentum gelehrt.¹⁷ Fichte behauptet damit die Übereinstimmung des Christentums mit seiner Religionslehre.¹⁸ Er wolle, sagt Fichte, seine Lehre nicht aus dem Christentum begründen oder sie aus dem Christentum rechtfertigen. Sie sei aus sich selbst heraus evident. Vielmehr müsse die Religion des Christentums mit seiner Philosophie übereinstimmen,¹⁹ damit das Christentum überhaupt Anspruch auf Geltung haben könne. Fichtes Theorie des Christentums zielt nicht darauf, seine eigene Philosophie durch die Übereinstimmung mit dem Christentum aufzuwerten, sondern umgekehrt, dem Christentum durch den Nachweis seines rationalen Gehalts

¹⁶ Meckenstock, Schema, S. 67.

¹⁷Vgl.: Die Anweisung zum seeligen Leben, Werke V, 412.

¹⁸Vgl.: Engelhardt, Fichte, S. 63-65.

überhaupt einen Anspruch auf Wahrheit zu sichern.²⁰ Dementsprechend reduziert die *Anweisung* den Text der Bibel auf diejenigen Stellen, in denen sie tatsächlich etwas offenbart, – nämlich die Vernünftigkeit des Menschen, die ihn in der Wurzel eins sein läßt mit Gott: Es ist einzig der Text des Johannes-Prologs.

Bereits in der Zweiten Vorlesung spricht Fichte klar aus: „Der Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen; ...“²¹ Fichte schätzte das Johannes-Evangelium. Er bezeichnet es als die *reinste Urkunde des Christentums*.²² Welch zentrale Bedeutung es für Fichte spielt, zeigt schon die Tatsache, daß ihm die gesamte SECHSTE VORLESUNG gewidmet ist. Man kann mit Recht die *Anweisung* in die Geschichte der Auslegungen des Johannes-Evangeliums stellen. Fichte spricht zunächst von der christlichen Religion insgesamt, konzentriert sich auf das Neue Testament, hebt die spezielle Rolle des Johannes-Evangeliums heraus und widmet seine Aufmerksamkeit hier noch einmal besonders dem Prolog. Er liefere den *allgemeinen Standpunkt* aller Reden Jesu. Der Prolog stellt daher nicht nur die authentischen Gedanken Jesu dar, sondern auch deren metaphysische Konzentration. Diese Reduktion scheint unproblematisch, ist aber insofern von Bedeutung, als Fichte mit der Hinwendung zum Johannes-Prolog gleichzeitig eine Abwertung der anderen Schriften des Neuen Testaments verbindet. Wenn Fichte seine Interpretation auf den Johannes-Prolog fokussiert, kritisiert er damit zugleich den großen „Rest“ des Neuen Testaments. In der Tat sieht Fichte den Evangelisten Johannes in scharfer Konkurrenz zu Paulus: Paulus sei *halber Jude geblieben*, habe den *Grundirrtum des Juden- sowohl als Heidentums* forttradiert und sei *Urheber des entgegengesetzten christlichen Systems*. Für den Philosophen gibt es dagegen nur ein Evangelium: „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen“, da Johannes sich auf den inneren Beweis berufe, der es dem Philosophen ermögliche, ihm zu folgen. „Die anderen Verkündiger des Christentums aber bauen auf die äußere Beweisführung durch Wunder“.²³

Fichte nimmt noch eine weitere Reduktion vor. Im Johannes-Evangelium müsse man das unterscheiden, was nur für eine gewisse Zeit gültig sei und nur für einen gewissen Personenkreis, von dem, was überzeitlich wahr sei und den Kern Christentums ausmache. Doch auch diese Reduktion ist problematisch. Denn man muß die

¹⁹Vgl. dagegen die Ausführungen von Heinrich Scholz, der Fichtes Unternehmen als „Anlehungsver such“ an das Christentum, insbesondere an das Johannes-Evangelium, interpretiert. (Scholz, *Anweisung*, S. L)

²⁰Vgl. dagegen: Coreth, *Denkentwicklung*, S. 229-241.

²¹ Zweite Vorlesung XXX

²² Sechste Vorlesung XXX

²³ Sechste Vorlesung XXX

Frage stellen, wie man denn zu einer authentischen Vorstellung von dem kommt, was das Christentum ist. Fichtes Antwort ist ebenso einfach wie provokant. Er zeigt *nicht*, daß das, was er selbst lehre, bereits in den Schriften des Christentums, insbesondere bei Johannes, vorhanden sei, sondern umgekehrt, daß der Standpunkt des Johannes mit seiner Wissenschaft übereinstimme. So kann Fichte dann selbstbewußt fordern: „An dem von uns aufzustellenden Inhalte der Johanneischen Lehre wird sorgfältig zu unterscheiden sein, was in derselben an sich, absolute und für alle Zeiten gültig, wahr ist, von demjenigen, was nur für Johannes und des von ihm aufgestellten Jesus Standpunkt, und für ihre Zeit und Ansicht wahr gewesen.“²⁴

Fichtes Auslegung des Johannes-Prologs zeigt einige Besonderheiten. Es ist in der Tat eine philosophische und keine theologische Auslegung. So beginnt Fichte seine Untersuchung mit dem ersten Vers: Im Anfang *war* das Wort. Johannes, so folgert Fichte, habe mit diesem ersten Vers einen Fehler des Alten Testaments korrigiert, einen Fehler, den selbst die klassische Metaphysik nicht zu vermeiden wußte. Johannes destruiert und korrigiert die Annahme einer Schöpfung als Anfang der Welt. Nicht: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, sondern: Am Anfang *war* das Wort.

Was ist aber aus der Sicht des Philosophen an dem Konzept einer Schöpfung zu kritisieren? Fichte bemerkt dazu zweierlei: Erstens geschehe eine Schöpfung durch einen *Akt absoluter Willkür*. Dies übertragen auf die Gottheit, führe zu einem *verderbten* Begriff von ihr, der dadurch willkürliches, d. h. rational unbegründetes und unbegründbares Handeln zugesprochen werde. In Gott, so argumentiert Fichte, könne es nur reine Notwendigkeit geben; alle Willkür und Kontingenz muß aufgehoben sein. Ein Denken, das sich solcher Begriffe bedient, werde in *träumendes Phantasieren verwandelt*. Zweitens kritisiert Fichte den durch eine Schöpfung gesetzten Übergang zwischen dem unendlichen Gott und den endlichen Dingen. Denn den mannigfaltigen Dingen der Schöpfung werde dasselbe wahrhafte Dasein zugesprochen wie der Gottheit selbst. Eine Schöpfung spreche den endlichen Dingen wirkliches Dasein zu, was aber mit dem Dasein Gottes unvereinbar ist und auf einen Dualismus hinauslaufe.

Johannes dagegen – so betont Fichte – entwickle ein ganz anderes Modell der Schöpfung, ein philosophisch-metaphysisches: Am Anfang *war* das *Wort*. *Wort* bedeute hier Vernunft oder Weisheit – oder Dasein. Hier findet Fichte die Brücke zu seiner eigenen Theorie, wie er sie in der Dritten Vorlesung der *Anweisung* entwickelt hat: „Nachdem außer Gottes innerm und in sich verborgenen Sein, das wir zu denken vermögen, er auch noch überdies *da ist*, was wir bloß faktisch erfassen können, so ist er notwendig durch sein inneres und absolutes Wesen da: Und sein nur durch

²⁴ Sechste Vorlesung XXX

uns von seinem Sein unterschiedenes Dasein ist an sich und in ihm davon nicht unterschieden; sondern dieses Dasein ist ursprünglich – vor aller Zeit und ohne alle Zeit – bei dem Sein, unabtrennlich von dem Sein und selber das Sein: – das Wort im Anfange – das Wort bei Gott – das Wort im Anfange bei Gott – Gott selbst das Wort und das Wort selbst Gott.“²⁵ Selbst der in der Vierten Vorlesung entwickelte Gedanke, daß der Begriff der eigentliche Welterschöpfer sei, findet im Johannes-Prolog seine Entsprechung, wenn es heißt, daß alle Dinge durch das Wort gemacht seien. Das Licht, das in der Finsternis leuchtet, wird bei Fichte zur bewußten Reflexion, und wenn die Finsternis das Licht nicht begreift, dann übersetzt Fichte dies, indem er erklärt, die Menschen verstünden es nicht, bewußt zu reflektieren oder zu philosophieren.

Damit ist für Fichte das überzeitlich, ewig Wahre des Johannes-Prologs erschöpft. Die Metaphysik des Christentums schrumpft auf fünf Verse zusammen.

Ebenso schnürt Fichte die Dogmatik des Christentums in die klaren Grenzen reiner Vernunft ein. Der Glaube an die Sünde, an den stellvertretenden Tod Gottes, an die Trinität, an die Person Jesu, daß sie Christus gewesen sei, an die Schöpfung der Welt durch Gott, alles dies wird der Irrationalität oder Historizität zugeschlagen und damit aus der Wahrheit des Christentums exiliert. Es bleibt der Glaube an einen moralischen Gott, dessen Realität sich in unserem Lebensvollzug offenbart. Eine Nähe zu freimaurerischen Auffassungen oder zum Kultus des höchsten Wesens, wie er in den 90er Jahren im revolutionären Frankreich versuchsweise eingeführt wurde, ist nicht von der Hand zu weisen.

Das zeigt auch ein Manuskript, das den Titel trägt: *Die Republik der Deutschen zu Anfange des zwei u. zwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogte* und in den Umkreis der *Reden an die deutsche Nation* gehört, also nach der *Anweisung* entstanden ist.²⁶ Es handelt sich dabei um den Entwurf einer Schrift mit utopischem Charakter, die sich staats-theoretischen Themen zuwenden sollte. Der fiktive Berichterstatter aus dem 22. Jahrhundert berichtet über die Entwicklung der Konfessionen in Deutschland. Die Legislative des Zukunftsstaates habe es – natürlich nach Konsultation der Gelehrten – für nötig befunden, neben dem römisch-katholischen, dem lutherischen und dem reformierten Bekenntnis ein viertes staatlich zu einführen: die Konfession der *Allgemeinen Christen*. Diese *Allgemeinen Christen* erkennen die Gotteslehre des Christentums an, allerdings nur insofern sie der Vernunft entspricht.²⁷ Als gute Fichteaneer erachten die *Allgemeinen Christen* alles Historische

²⁵ Sechste Vorlesung XXX

²⁶ Vgl. zu diesem Entwurf: Schottky, Nationalstaatsgedanke, S. 111-137. Becker !!!!!

²⁷ Vgl.: Die Republik der Deutschen, GA II/10, 397.

an der Religion für unwesentlich. Das betrifft auch Jesus Christus. An der historischen Person Jesu sind die *Allgemeinen Christen* nicht interessiert. Das Zentrum ihrer Religion ist die Vernunft.

Literatur

- Asmuth, Christoph (1995): Wissenschaft und Religion. Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. In: Fichte-Studien 8: Religionsphilosophie, S. 1-19.
- Asmuth, Christoph (1997): Fichte: Ein streitbarer Philosoph. Biographische Annäherungen an sein Denken. In: Christoph Asmuth (Hg.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes* (Bochumer Studien zur Philosophie; 25), Amsterdam, S. 3-30.
- Asmuth, Christoph (1999): Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806. (Spekulation und Erfahrung; II, 41), Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Asmuth, Christoph (2000) (Hg.): *Sein, Bewußtsein und Liebe. Johann Gottlieb Fichtes Anweisung zum seligen Leben* (excerpta classica; XIX), Mainz .
- Asmuth, Christoph (2000): Fichtes Theorie des Ich in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807. In: Fichte-Studien 17: Spätphilosophie, S. 269-282.
- Asmuth, Christoph (2001): Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte. In: Klaus Kahnert / Burkhard Mojsisch (Hg.), *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, Amsterdam / Philadelphia, S. 167-187.
- Asmuth, Christoph (2003), Eine implizite Platon-Rezeption bei Fichte: Die Theorie des Gesichts. In: Burkhard Mojsisch / Orrin F. Summerell (Hg.), *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, München / Leipzig, S. 59-76.
- Barion, Jakob (1929): Die intellektuelle Anschauung bei J.G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung (Reihe: Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, H. 22), Würzburg.
- Ceming, Katharina (1999): *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XX: Philosophie, Bd. 588), Frankfurt a. M. u. a..
- Ciria, Alberto (1999): Die Problematizität als Grundcharakter des Wissens in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1811. In: Fichte-Studien 15: Transzendente Logik, S. 105-118;
- Coreth, Emmerich (1959): Zu Fichtes Denkwelt. Ein problemgeschichtlicher Durchblick. In: *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 20, S. 229-241.
- Düsing, Edith (1994): Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie. In: (Hg.) Walter Jaeschke, *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: der Streit um die göttlichen Dinge 1799-1812*, Hamburg, S. 198-228.

- Engelhardt, Emil (1920): Johann Gottlieb Fichte. Ein deutscher Mensch und Denker. 4.: Fichtes Frömmigkeit (Reihe: Bücher der Fichte-Gesellschaft von 1914: Wege zu Fichte, Heft 4), Hamburg o. J. [um 1920], S. 63-65.
- Fallbacher, Karl-Heinz (1985): Fichtes Entlassung. Ein Beitrag zur Weimar-Jenaischen Institutionengeschichte. In: Archiv für Kulturgeschichte 67, S. 112-135;
- Fichte, Immanuel Hermann (1862): Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 1: Das Leben. Leipzig ²1862.
- Fischer, Kuno (1890): J.G. Fichte und seine Vorgänger (= Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 5), Heidelberg ²1890.
- Gethmann, Carl F. (1980): Atheismusstreit, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 1. Mannheim/Wien/Zürich, S. 208-209.
- Girndt, Helmut, (1990): Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes. In: Fichte-Studien 1: Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie, S. 108-120.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): Werke in 20 Bdn. (Hg.) E. Moldenhauer / K.M. Michel. Frankfurt a. M. 1971
- Herz, Hans (1989): Von Schillers Berufung bis Fichtes Entlassung. Vorlesungen an der Philosophischen Fakultät der Universität Jena. 1789-1799, Jena.
- Hirsch, Emanuel (1964): Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd. 4. Gütersloh ³1964.
- Hühn, Lore (1992): Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der Fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer Hegelschen Kritik. In: M. Hattstein (Hg.), Erfahrungen der Negativität. Festschrift für M. Theunissen. Hildesheim, S. 177-201.
- Hühn, Lore (1994): Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens, Stuttgart/Weimar.
- Jacobs, Wilhelm G. (1984): Johann Gottlieb Fichte. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbek bei Hamburg, S. 65-81.
- Jaeschke, Walter (1983): Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt.
- Jaeschke, Walter (1986): Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Janke, Wolfgang (1994): Religion – Mystik. Fichtes Abwehr des Mystizismus. In: Janke, Wolfgang, Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard (Fichte-Studien-Supplementa. 4), Amsterdam/Atlanta, S. 83-95.
- Lasson, Adolf (1968/1863): Johann Gottlieb Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat. Berlin, Repr. Nachdr. Aalen.
- Meckenstock, Günter (1973): Das Schema der Fünffachheit in J.G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806, Göttingen.
- Medicus, Fritz (1905): J.G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Gehalten an der Universität Halle. Berlin.

- Medicus, Fritz (1910): Einleitung zu: Johann Gottlieb Fichte, Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Neu herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. Leipzig, S. III-XXXIII.
- Medicus, Fritz (1922): Fichtes Leben. Zweite, umgearbeitete Auflage. Leipzig.
- Messer, August (1923): Fichtes religiöse Weltanschauung. Stuttgart.
- Röhr, Werner (1994): Von der Offenbarungskritik zum Atheismusstreit. In: (Hg.) Friedrich Strack, Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte (Deutscher Idealismus. 17), Stuttgart, S. 460-483.
- Röhr, Werner, (1987) (Hg.): ‚Appellation an das Publikum...‘ Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer: Jena 1798/99. Leipzig.
- Scholz, Heinrich (1912): Einleitung zu: Johann Gottlieb Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, Berlin.
- Schölzel, Arnold (1987): Der ideologische Hintergrund einer juristischen Intrige. Die Vertreibung Fichtes aus Jena nun genau dokumentiert. In: Neues Deutschland, 19./20. September 1987.
- Schottky, Richard (1990): Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte von 1807. In: Fichte-Studien 2: Kosmopolitismus und Nationalidee, S. 111-137.
- Schulte, Günter (1999): Tarte à la crème – bis der Tod uns scheidet. In: Fichte-Studien 15: Transzendente Logik, S. 83-104
- Widmann, Joachim (1977): Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804², Hamburg, S. 12-15.
- Wildfeuer, Armin G. (1997): Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität. Zu Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J.G. Fichtes, in: Fichte-Studien 9: Anfänge und Ursprünge, S. 61-82.
- Wildfeuer, Armin G. (1999): Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes (Spekulation und Erfahrung; II, 40), Stuttgart-Bad Cannstatt.