

# Kirche und Staat in der Philosophie J. G. Fichtes

Von Hans J. VERWEYEN (Notre Dame/Ind.)

Kaum ein zweiter Philosoph hat so nachdrücklich wie Fichte die Notwendigkeit betont, die gesamte Philosophie aus universalgültigen Prinzipien a priori abzuleiten. Kaum ein anderes Werk weist so erstaunliche Wendungen und Wandlungen auf wie das Lebenswerk eben dieses Philosophen. Von solchen Umwälzungen ist besonders Fichtes Sozialphilosophie betroffen. Als Teil der gesellschaftstheoretischen Problematik insgesamt, nie als ein abgesondertes theologisches Problem, hat Fichte immer wieder auch die Frage nach der Kirche beschäftigt<sup>1</sup>. Es lassen sich vier sehr verschiedene Kirchenbegriffe bei Fichte gegeneinander abheben, die je einem besonderen Ansatz in seinem Denken entsprechen. Man wird erst diese einzelnen Begriffe selbst in ihrem jeweiligen sozialphilosophischen Kontext in den Blick nehmen müssen, bevor die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche im transzendentalen System Fichtes einer Lösung nähergebracht werden kann.

## *1. Die Kirche als repressive Vertragsgesellschaft*

Die erste – und zugleich ausführlichste – Darstellung eines Kirchenbegriffs legt Fichte in seinem 1793 (anonym) erschienenen „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution“ vor<sup>2</sup>. Zum Verständ-

---

<sup>1</sup> In diesem Sinn hat unser Thema bisher noch keine eingehende Behandlung erfahren. Ferdinand Christian Baur gibt zwar in seiner „Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts“ (Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5, nach dem Tode des Verfassers hrg. v. Eduard Zeller [Tübingen 1862] 66–75) einen guten Überblick über Fichtes Kirchen- und Religionsbegriff. Die Studie steht allerdings sehr unter Hegels Subjektivismusvorwurf und bezieht noch nicht die wichtige Spätphase von 1813 ein. Adolf Lasson untersucht in „Johann Gottlieb Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat“ (Berlin und London 1863, Neudruck Aalen 1968) Fichtes Lehre von Staat und Kirche je gesondert, nicht das Verhältnis beider zueinander. Rudolf Buchers „Staat und Kirche in der Philosophie des Johann Gottlieb Fichte“ (Diss. masch., Tübingen 1952) haftet mangels eines Eindringens in die Transzendentalphilosophie an der Oberfläche und krankt an dem nach dem Kriege fast allgemein gegen Fichte erhobenen, pauschalen Totalitarismusverdacht. Erst Karl Hahn hat in „Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte“ (München 1969) gegen einen solchen Vorwurf die Dialektik von Staat, Kirche und Wissenschaft bei Fichte herausgearbeitet, allerdings nicht deutlich genug die entwicklungsgeschichtlichen Phasen voneinander abgehoben. In dem folgenden Beitrag soll die Frage nach Kirche und Staat als eine wichtige Komponente innerhalb des übergreifenden Problemkreises „Recht und Sittlichkeit bei Fichte“ in Angriff genommen werden, dem der Verf. eine ausführliche Studie gewidmet hat. In dieser bald erscheinenden Arbeit findet sich auch alle weitere Dokumentation, die hier auf ein Minimum reduziert bleibt.

<sup>2</sup> Erster Theil. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. Sechstes Kapitel. Von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung: SW VI, 244 ff. Wir verweisen, auch wo wir nach einer kritischen Ausgabe zitieren konnten, nur auf: Johann Gottlieb Fichte's sämmt-

nis der Darstellung ist ein Hinweis auf das besondere literarische Genus dieses „Beitrags“ förderlich. Fichte betont gleich zu Anfang der Schrift<sup>3</sup> und eigens noch einmal bei der Entfaltung des Kirchenbegriffs<sup>4</sup>, daß er hier (jedenfalls in dem einzig erschienenen „Ersten Theil“ des „Beitrags“) streng apriorisch, auf dem Gebiete des reinen Naturrechts argumentiere, jeder Bezug auf wirkliche Phänomene also rein zufällig sei. Damit zugleich verbindet er aber deutlich genug ein rhetorisch-politisches Anliegen: die Wahl der darstellenden Mittel ist offensichtlich darauf angelegt, konkrete Mißstände anzuprangern und unmittelbar zur Entscheidung aufzufordern. Diese doppelte Intention erschwert die Interpretation – wie ein Blick auf die Literatur zeigt<sup>5</sup>.

Der Kirchenbegriff des „Beitrags“ – wie auch noch der nächste, im folgenden Abschnitt zu kennzeichnende – steht allgemein unter dem eingeschränkten Verständnis von Religion, wie Fichte es von Kant übernahm: sie ist funktional der Moralität untergeordnet. Nach Fichte entsteht die „Idee einer unsichtbaren Kirche“ aus der Annahme, daß, weil die Wahrheit nur *eine* sein kann, alle vernünftigen Wesen in der Überzeugung über das, was recht oder praktisch wahr ist, übereinstimmen müssen. Diese Annahme setzt er offenbar als eine notwendige Konsequenz aus der Evidenz der praktischen Vernunft über das Gesollte voraus. Beides, jene Annahme und diese Evidenz, bezeichnet er in diesem Kontext als „Glauben“<sup>6</sup>.

Kirche im engeren Sinn, d. h. eine *sichtbare* Kirche entsteht nach Fichte nun aufgrund einer besonderen Folgerung aus „jenem Glauben“, die er sicher nicht als notwendig ansieht – obwohl das aus dem Text nicht ganz deutlich wird: Der „Glaubende“ verkehrt das Verhältnis von Grund (Evidenz des Sollens) und Folge (Idee einer allgemeinen Übereinstimmung zur Wahrheit) und sucht den

---

liche Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bde. (Berlin 1845–46, Nachdruck Berlin 1971) (zit.: SW I–VIII); Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, 3 Bde. (Bonn 1834–35, Nachdruck Berlin 1971) (zit.: SW IX–XI) – sofern die kritischen Editionen auch die Seitenzahlen dieser früheren Ausgabe angeben. Soweit möglich, wurde Fichtes ursprüngliche Rechtschreibung und Interpunktion übernommen nach: J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob; Werke: I; Nachgelassene Schriften: II (Stuttgart – Bad Cannstatt 1962 ff.) (zitiert: AA I, 1, S. . . usw.). Sonst wurde jedoch die Rechtschreibung der heutigen angeglichen, da I. H. Fichte nicht konsequent die Orthographie seines Vaters wiedergibt.

<sup>3</sup> SW VI, 47 ff.

<sup>4</sup> SW VI, 257.

<sup>5</sup> Fichtes Revolutionsschriften, die unter systematischen Gesichtspunkten nur einen untergeordneten Platz im Ganzen seiner Sozialphilosophie einnehmen, sind vor allem in den letzten Jahren über Gebühr in den Vordergrund des Interesses gerückt, vgl. etwa M. Buhr, *Revolution und Philosophie*. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes (1965); B. Willms, *Die totale Freiheit*. Fichtes politische Philosophie (1967); ders., *Einleitung zu: Johann Gottlieb Fichte, Schriften zur Revolution*, hrsg. v. B. Willms (1967). Sorgfältiger in Bezug auf den Stellenwert dieser frühen Schriften: A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793* (Paris 1968), und vor allem R. Schottky, *Einleitung zu Fichtes „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution“*, hrsg. v. R. Schottky (1973).

<sup>6</sup> SW VI, 245.

Beweis für die Wahrheit seiner praktischen Überzeugung in der tatsächlichen Übereinstimmung aller, in dem „consensus omnium“<sup>7</sup>. Kirche gründet demnach in einem Mangel an Glauben an die innere Evidenz der Wahrheit: es wird nach faktischer Bestätigung, nicht nach wirklicher Belehrung gesucht.

Wie ist solche Bestätigung zu erreichen? Nur dadurch, daß andere der gleichen Wahrheit beipflichten. Es entsteht also die Forderung nach einem allgemeinen Glaubensbekenntnis, in einem zweifachen Sinne: Eine Wahrheit, die erst durch die tatsächliche Übereinstimmung evident werden soll, muß ein objektiv fixierbarer und ein für allemal feststehender Kodex von Glaubenssätzen sein. Und sie muß wirklich aufrichtig von allen bekannt werden.

Hier ist der Modellfall einer tatsächlichen, nicht nur ideell postulierten Vertragsgesellschaft gegeben. So sehr sie auch „monarchischen Ursprungs“ sein mag, Kirche in dem genannten Sinn entsteht erst durch die wirkliche freie Übereinkunft mehrerer zu einem gemeinsamen Bekenntnis<sup>8</sup>. Ein irdischer Staat mag physisch durch die Unterjochung von Individuen entstehen. „Daß aber ein geistlicher Staat auf diese Art entstehe, ist physisch ebenso unmöglich, als es moralisch unmöglich ist. Dieser unterjocht nur die Gewissen, und nicht die Körper: und die Unterwürfigkeit der Geister zeigt sich nicht, wenn sie sich nicht freiwillig entdekt“<sup>9</sup>.

Die Suche nach der Selbstbestätigung des oben charakterisierten Glaubens impliziert also die Aufgabe, andere zu der aufrichtigen Unterwerfung unter ein klar umschriebenes Glaubensformular zu bringen. Wie läßt sich Aufrichtigkeit aber objektiv feststellen? Hierzu sind zwei Projektionen erforderlich. Einmal muß der Schiedsspruch über die Wahrhaftigkeit von dem inneren Forum des Gewissens an einen äußeren Gerichtshof übertragen werden. „Fast durch den einmüthigen Glauben aller Menschen ist jenes innere Richteramt schon an ein Wesen außer uns, an den allgemeinen moralischen Richter, an Gott, veräußert“<sup>10</sup>. Damit ist der Zweck aber noch nicht erreicht. Furcht vor einer jenseitigen Verdammnis läßt sich im gegenwärtigen Leben heucheln. Das Urteil Gottes muß also vorverlegt werden: „das innere Richteramt des Gewissens (wird) abermals veräußert, und zwar an einen Richter, der das Urteil auf der Stelle sprechen kann, an die sichtbare Kirche . . . was sie bindet, das muß auch im Himmel gebunden seyn“<sup>11</sup>. Das Glaubensbekenntnis selbst muß darum so eingerichtet sein, „daß es sich in äußeren Folgen zeige, ob man von der Wahrheit desselben über-

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Hegel, Die Positivität der christlichen Religion, in: Hegels theologische Jugendschriften, hrg. v. H. Nohl (Nachdr. 1966) 171 f.

<sup>8</sup> Vgl. Fichtes Bemerkungen zur legislativen Gewalt in der Kirche: materialiter können die Glaubenssätze von einer Monarchie oder Oligarchie erlassen sein, formaliter werden sie durch die „freiwillige Übernehmung verbindend“ (SW VI, 256). Zur Kirche als einer Vertragsgesellschaft vgl. a. Hegel, a. a. O. 174 ff.

<sup>9</sup> SW VI, 249.

<sup>10</sup> SW VI, 250. Fichte nimmt hier jenen Religionsbegriff auf, den er bereits zur Grundlage seiner Offenbarungskritik gemacht hatte, vgl. AA I, 1, S. 33 (SW V, 55).

<sup>11</sup> SW VI, 250.

zeugt sey, oder nicht . . .<sup>12</sup>. Aufgabe der Kirche ist also, „sich selbst eine solche Verfassung zu geben, daß sie von dem Gehorsame und der Ergebenheit ihrer Mitglieder aus sichern und unverdächtigen Merkmalen urtheilen könne.“

„Dies geschieht auf zweierlei Art; durch harte Bedrückungen ihres Verstandes und durch strenge Gebote, die man ihrem Willen auflegt. – Je abentheuerlicher, ungereimter, der gesunden Vernunft widersprechender die Lehren einer Kirche sind, desto fester kann sie von der Ergebenheit solcher Mitglieder überzeugt seyn, welche das alles ernsthaft anhören, ohne eine Miene dabei zu verziehen, und es ihr lernbegierig nachsagen, und mit Mühe und Arbeit in ihren Kopf einprägen, und sich sorgfältig hüten, daß nicht ein Wörtgen auf die Erde falle. Je härter die Versagungen und Selbstverläugnungen, je grausamer die Büßungen sind, die sie fordert, desto fester kann sie an die Treue solcher Mitglieder glauben, welche sich diesem allen unterziehen, um nur mit ihr vereinigt zu bleiben; welche auf alle irdischen Genüße Verzicht thun, um nur ihrer himmlischen Güter theilhaftig zu werden“<sup>13</sup>.

Das komplizierte System einer abentheuerlichen Dogmatik hat noch einen anderen Vorteil:

„Einen, zwei, drei Sätze übersieht der gewöhnliche Kopf in ihren natürlichen Gründen und Folgen; er wird dadurch zum Nachdenken über sie eingeladen, und glaubt über ihre Wahrheit oder Unwahrheit aus Gründen der Vernunft urtheilen zu können: ihr baut sie ihm, um ihn an diesem Unternehmen zu verhindern, auf andere künstliche Gründe, die selbst wieder Glaubensartikel sind, diese wieder auf andere, und so ins Unendliche hinaus. Er kann jezt nichts mehr übersehen; er irrt ohne Leitfaden in diesem Labyrinth herum, er erschrickt über die ungeheure Arbeit, die er sich aufgelegt sieht, er ermüdet ob dem vergeblichen Suchen, und aus einer Art von fauler Verzweiflung ergiebt er sich blindlings in die Hände seines Führers, und ist froh einen zu haben“<sup>14</sup>.

Wir haben hier ein beachtliches, wenn auch in der einschlägigen Literatur kaum wahrgenommenes Dokument der Religionskritik vor uns, das vieles von dem vorwegnimmt, was später die sog. „Linkshegelianer“ – und nicht immer mit der gleichen Präzision hinsichtlich der Charakterisierung des der kirchlichen Repression zugrunde liegenden Mechanismus von „Entäußerung“ – ausgeführt haben. Interessant ist die kirchenpolitische Frontstellung, die Fichte in dieser „Deduktion eines Kirchenbegriffs a priori“ bezieht. Indem er den Katholizismus als den Prototyp eines folgerichtig durchgeführten kirchlichen Systems vor Augen stellt – inkonsequent sei die römische Kirche nur dort gewesen, wo sie zur Inquisition, d. h. zu physischem Zwang griff und damit zur Heuchelei und Untergrabung ihres Fundaments Anlaß gab<sup>15</sup> –, zichtigt er die protestantischen Kirchen durchgehender Inkonsequenz<sup>16</sup>. Seine eigene Position eines „konsequenten Protestantismus“ ist klar: „Es giebt kein drittes; man muß sich entweder in den Schoos der allein seelig machenden Römischen Kirche werfen, oder man muß

<sup>12</sup> SW VI, 251.

<sup>13</sup> SW VI, 251.

<sup>14</sup> SW VI, 253.

<sup>15</sup> SW VI, 255 f.

<sup>16</sup> Vgl. etwa zur Beichtpraxis des lutherischen Geistlichen, SW VI, 260: „Er kann nur den Himmel versprechen; mit der Hölle drohen darf er Keinem; sein Mund muß immer in ein seegnendes Lächeln gezogen seyn“.

entschloßner *Freigeist* werden“<sup>17</sup>, darf sich also nur solchen Anstalten zur Forschung nach Wahrheit anschließen, die kein Glaubensbekenntnis voraussetzen<sup>18</sup>.

Wenn auch die Würze seiner Ausführungen in dieser Darstellung der „sichtbaren Kirche“ selbst liegt, zielt Fichtes Untersuchung im gegebenen Kontext darauf, das Verhältnis der Kirche „zum Menschen unter dem Naturgesetze, und unter dem Gesetze des Staats“<sup>19</sup>, näherhin die mit der französischen Revolution akut gewordene Frage nach der Berechtigung der sog. Säkularisierung von Kirchengütern zu erörtern. Zum Verständnis der Fragestellung selbst ist das Schema von Gesetzessphären vorausgesetzt, das Fichte im dritten Kapitel des „Beitrags“ erläutert hatte<sup>20</sup>: Die umfassendste Sphäre ist die des Sittengesetzes, das vor dem Forum des Gewissens richtet. Hier ist der Mensch „isoliert“, „Geist“. Ein engerer Kreis: die Sphäre des Naturrechts. Der Mensch „als Mensch“, unter dem Sittengesetz, insofern es die sichtbare Welt bestimmt, in Gesellschaft. Hier ist „jeder sein Richter, mit dem er lebt“. Der nächst engere Kreis (die umfassenderen Sphären bleiben in den beschränkteren bestimmend): der Bereich des Vertragsrechts, der sich arrangierenden Willkür, die nur dann unter das Sittengesetz zurücktritt, wenn sie die Freiheit des anderen verletzt. Innerhalb dieses Bereichs erst ein letzter möglicher (keineswegs notwendiger!) Umkreis: der des Staatsvertrags.

Aufgrund dieses Schemas steht die Kirche als eine besondere (Vertrags-)Gesellschaft gegen die übrigen Menschen wie gegenüber dem Staat unter dem Naturrecht als allen übergeordneter Gerichtshof<sup>21</sup>. Fichte macht sich die Argumentation nun allerdings leicht, indem er erklärt: „Die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt, und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maasgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren . . . (Er) kann nicht in das Gebiet der Kirche eingreifen; das ist physisch unmöglich – er hat die Werkzeuge eines solchen Eingriffs nicht“<sup>22</sup>. Diese säuberliche Trennung ist genuin aufklärerisches Erbgut, entspricht aber weder dem Kirchenbegriff noch den Ausführungen über das Vertragsrecht, die Fichte vorausschickte. Eine konsequente Kirche müßte es doch gerade nach Fichtes Konzeption darauf anlegen, sich einen klar umschriebenen Bereich auch auf der Erde zu sichern, weil sich nur hier der geschilderte Glaube verifizieren läßt. Und dazu steht vertragsrechtlich nach Fichtes Prinzipien nichts im Wege. Aufgrund ihrer besonderen Auffassung vom Zusammenhang zwischen Jenseits und irdischer Evidenz können sich die Glieder dieser Vertragsgesellschaft ebensogut über Sachbereiche miteinander vertragen, wie es die Bürger des Staates um politischer Ziele willen tun.

Man wird also den gesamten folgenden Argumentationsketten im „Beitrag“, vor allem zu der Frage von Kirchengütern, ein Prinzip zu unterlegen haben, das offenbar von vornherein als sicher gilt, wenn es auch nirgends von Fichte ausge-

<sup>17</sup> SW VI, 270.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 265 f.

<sup>19</sup> Vgl. SW VI, 261 f.

<sup>20</sup> SW VI, 131–133.

<sup>21</sup> SW VI, 262–265.

<sup>22</sup> SW VI, 265.

drückt wird: Der Glaube, der zur sichtbaren Kirche im beschriebenen Sinne führt, ist der Natur des Menschen, weil den Forderungen der reinen praktischen Vernunft zuwider, hat darum auch keinen Anspruch auf Rechte in der sinnlichen Welt. Dann hat aber der ganze Entwurf einer konsequenten Kirche keine Beziehung zum eigentlichen Kontext. Wo Fichte von einem wirklichen Verhältnis von Kirche und Staat spricht, läßt er nur solche spirituell verflüchtigten Gebilde als Kirche zu, denen er zuvor das Prädikat der Konsequenz absprach. Wir können es uns hier ersparen, auf die Detailerörterungen Fichtes einzugehen. Auch der Staatsbegriff ist 1793 noch so wenig reflektiert, daß die „naturrechtlichen“ Konstruktionen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche schon von daher auf einer sehr vagen Grundlage stehen.

## 2. Kirche als moralische Zweckgemeinschaft

Wo sich Fichte fünf Jahre später wieder der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche zuwendet, im achtzehnten Paragraphen seines „Systems der Sittenlehre“ von 1798, hat sich der Horizont entschieden gewandelt. Der ethischen Fragestellung selbst ging eine Behandlung des „Naturrechts“ (1796/97) voraus, in der praktisch jeder Unterschied zwischen Natur- und Staatsrecht getilgt war. Was Fichte unter dem Staat und damit einem Rechtssystem überhaupt versteht, ist nun klar und ausdrücklich, und zwar sehr im Gegensatz zu seinen früheren Bestimmungen, dargelegt.

Aber auch der Begriff der Kirche selbst hat sich geändert, so sehr Fichte noch an der kantischen Unterordnung der Religion unter die Moralität festhält – wir stehen unmittelbar vor dem sog. „Atheismusstreit“, in dessen Folge Fichte auch seinen Religionsbegriff einer gründlichen Neuorientierung unterzieht. Während es nach den Ausführungen von 1793 nur die Wahl zwischen der (als völlig vernunftwidrig charakterisierten) römischen Kirche und einem „freigeistigen“, nicht auf irgendein Bekenntnis verpflichteten Protestantismus als reiner Lehr- und Forschungsanstalt gab, fordert Fichte nun die Mitgliedschaft eines jeden auch in einer sichtbaren, auf ein Symbol gegründeten Kirche. Staat, Kirche und Universität („Gelehrtenrepublik“) erscheinen als drei gleich notwendige und dialektisch aufeinander bezogene Institutionen mit einem je klar umgrenzten Aufgabenbereich, innerhalb einer jeden Gesellschaft, der es um wahren Fortschritt zu tun ist.

Um den Wandel der Auffassung richtig einzuschätzen, ist es notwendig, sich die wesentlichen Schritte klarzumachen, die Fichte seit 1793 in der Ausbildung seines Systems der Wissenschaftslehre (im folgenden: WL) vollzogen hat, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von „reinem Ich“ und Interpersonallehre. Im „Beitrag“ konnte Fichte noch vom Menschen unter dem Sittengesetz als „isoliert, mit seinem Gewissen . . . allein<sup>23</sup> sprechen. Es sei dem Menschen erlaubt, sich selbst aus dem Gebiet des Naturrechts, „wenn er auf einer wüsten

<sup>23</sup> SW VI, 131.

Insel leben will, zurückzuziehen“<sup>24</sup>. Unter dieser Ansicht vom Menschen „Robinson“ steht auch Fichtes Unterscheidung zwischen einer „sichtbaren“ und einer „unsichtbaren Kirche“:

„Die sichtbare Kirche ist eine wahre Gesellschaft, die sich auf einen Vertrag gründet. In der *unsichtbaren* Kirche weiß keiner etwas von dem andern; aus eines jeden Seele entwickelt sein Glaube sich, unabhängig von allem, was außer ihm ist. Die Uebereinstimmung, wenn sie da ist, hat sich von selbst gefunden, ohne daß jemand den Zweck hatte, sie hervorzubringen. Ob sie da sey, könnte keiner wissen, als ein Geist, in dessen Wissen die Vorstellungsarten aller Geister sich vereinigten“<sup>25</sup>.

Diese Auffassung, in der offenbar noch nicht sauber zwischen dem „reinen“ und dem „individuellen Ich“ unterschieden wird, ist nach der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794, vor allem aber nach der transzendentalen Deduktion von Interpersonalität in der „Grundlage des Naturrechts“ und dem „System der Sittenlehre“ unmöglich geworden. Das Individuum wird sich seiner Ichheit erst durch die Aufforderung eines anderen freien Ichs bewußt. Die Frage nach der Moralität spitzt sich im § 18 der „Sittenlehre“ in dem Problem zu, wie die vielen Einzeliche sich so zueinander verhalten können, daß sie nur einen gemeinsamen Zweck – den einen Zweck des reinen Ich – verfolgen.

Beim Versuch einer Lösung kann jeder nur von seiner eigenen sittlichen Überzeugung ausgehen. Zu dieser muß er also die anderen – natürlich durch Wirkung auf ihre Freiheit, nicht etwa durch physische Nötigung – zu bewegen suchen:

„... jeder will nur den anderen von seiner Meinung überzeugen, und wird vielleicht in diesem Streite der Geister selbst überzeugt von den anderen. Jeder muß bereit sein, sich auf diese Wechselwirkung einzulassen. Wer sie flieht, etwa um in seinem Glauben nicht gestört zu werden, der verrät Mangel an eigener Überzeugung, welcher schlechthin nicht sein soll; und hat daher nur desto größere Pflicht, sich einzulassen, um sich welche zu erwerben“<sup>26</sup>.

Eine solche Wechselwirkung nennt Fichte nun „eine *Kirche*, ein ethisches Gemeinwesen“<sup>26a</sup>.

Der Vergleich dieser Begründung einer (sichtbaren) „Kirche“ mit jener im „Beitrag“ ist höchst aufschlußreich. Fichtes Auffassung war dort, daß die Evidenz der praktischen Vernunft so in sich selbst genug sei, daß sie keines Bezugs auf Mitmenschen bedürfe. Die Einsicht in die Übereinstimmung aller moralischen Wesen (d. h. in die Existenz einer „unsichtbaren Kirche“) konnte man dem lieben Gott überlassen. Zur sichtbaren Kirche schritten nur jene, die eine faktische Bestätigung ihrer Überzeugung durch andere, aufgrund einer offenbaren Schwäche ihrer praktischen Vernunft, suchten. Nun gelingt es Fichte, den interpersonalen Bezug der Wahrheit so aus ihrer Evidenz selbst abzuleiten, daß diese nicht durch das Fragen nach anderen Meinungen in Frage gestellt wird. Weil meine moralische Überzeugung nur als Wahrheit des „reinen Ich“ einen Sinn

<sup>24</sup> SW VI, 133.

<sup>25</sup> SW VI, 246.

<sup>26</sup> SW IV, 235 f.

<sup>26a</sup> SW IV, 236.

hat, das „reine Ich“ aber nur in der Wechselwirkung der Individuen zur Wirklichkeit kommt, *muß* ich mich notwendig auf andere Überzeugungen einlassen, *darf* dies aber auch getrost tun, weil ich dabei nichts verlieren kann, was Wahrheit des *reinen* Ich ist. Der Glaube, von dem Fichte hier spricht, nötigt von innen her zum (interpersonalen) Verstehen – er verliert sich nicht selbst, indem er die faktische Bestätigung im „consensus omnium“ sucht.

Aus diesem Begriff von Kirche ergibt sich notwendig die Hinwendung auf ein gemeinsames Medium, in dem sich die interpersonale Übereinstimmung zur Einheit des Ich ausdrückt. Alle Wechselwirkung zu diesem Zwecke muß notwendig von gemeinschaftlichen Prinzipien ausgehen. Das Ausgangsminimum, worüber sich alle einig sind, nennt Fichte „Symbol“. Damit ist zugleich gesagt, daß jedes konkrete Glaubensbekenntnis einer Gemeinde nur ein „Notsymbol“ sein kann: die allen zugängliche sinnliche Darstellung einer rudimentären Gemeinsamkeit, die sich erst noch entfalten, nicht durch Fixation auf bestimmte Glaubensformeln stagnieren soll. Die näheren Abgrenzungen, die Fichte in diesem Zusammenhang<sup>27</sup> trifft, wollen wir übergehen. Klar ist, daß hier noch jedes Fragen nach der Gültigkeit des Symbols aufgrund von etwaiger Offenbarung fehlt. Es hat seinen Wert als Arbeitshypothese, als vorläufige Bestimmung einer gemeinsamen Position, deren Zustandekommen nicht weiter untersucht wird.

Die Weise, wie Fichte in der „Sittenlehre“ das Verhältnis von Kirche und Staat sieht, wirft ein bedeutsames Licht auf den Stellenwert des „Naturrechts“ im Ganzen seines philosophischen Systems. So wenig Notwendigkeit auch dem Staatsvertrag selbst im „Beitrag“ zugesprochen war, die Kirche hatte ihm gegenüber kein eigentliches Daseinsrecht auf dieser Erde. An der unumgänglichen Voraussetzung des Staats für jede Rechtsgemeinschaft, die Fichte 1796 erstmalig herausgearbeitet hatte, hält er von nun an zwar unverrückbar fest. Die Ausführungen in der „Sittenlehre“ zeigen aber, wie sehr Fichte den Staat nur als Basisinstitution der Gesellschaft auffaßt, als bloßen, wenn auch notwendigen ökonomisch-rechtlichen Grund, auf dem sich die eigentliche Tätigkeit des Menschen, die Wechselwirkung aller zum gemeinsamen Endzweck oder: die „Kirche“ vollzieht. Die genuin sittlichen Zwecke werden auf der Ebene des Rechts überhaupt nicht relevant. „Staat“ ist für Fichte auf dieser Reflexionsstufe das Arrangement einer Masse von Privatwillen, das sich – wie Fichte hier noch mit Kant annimmt – grundsätzlich automatisch auf einen „ewigen Frieden“ hin einspielt.

Die vom Staat einzurichtenden Forschungsanstalten erschienen im „Beitrag“ als seine geistige Waffe im Kampf gegen die Repression der Gewissen durch die Kirche, die er nicht unmittelbar physisch auszurotten befugt ist<sup>28</sup>. Innerhalb der „Sittenlehre“ erhält die „Gelehrtenrepublik“ eine aufbauende Funktion im Hinblick auf Staat und Kirche. In dieser Gemeinschaft eines von allen Zwängen freien wissenschaftlichen Diskurses sollen Beamte wie Geistliche herangebildet werden, so daß von dorthier ständig ein kritisches Ferment in die beiden anderen

<sup>27</sup> Siehe bes. SW IV, 242–245.

<sup>28</sup> SW VI, 265 f., 272.



Institutionen mit ihrer Tendenz zur Beharrung auf dem Bestehenden getragen wird.

Kommt nach dieser Darstellung dem Staat nur in seinem positiven Bezug auf Kirche und Universität ein gültiger Platz im Ganzen der Gesellschaft zu, keineswegs aber eine übergeordnete Stellung, so lassen sich die Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, die Fichte 1793 gab, kaum noch anwenden. Da der Kirche aber, nach der seit 1796 vorgetragenen Konzeption, nur innerhalb der staatlichen Ordnung Rechte zukommen können, so vermißt man nun Ausführungen Fichtes darüber, wie der Staat die bürgerlichen Geschäfte so zu regeln habe, daß genügend Raum für die sittlich-kirchlichen Aufgaben der Menschen bleiben. Im Zusammenhang der „Sittenlehre“ sind diese Ausführungen zwar nicht zu erwarten; sie sind aber auch nicht im „Naturrecht“ zu finden. In Fichtes Kennzeichnung einer staatlich regulierten Planwirtschaft scheint die Tätigkeit der Bürger vielmehr in einer solch umfassenden Weise bestimmt, daß außer für die Befriedigung der Grundbedürfnisse, Hunger und Durst, kaum noch freier Raum bleibt. Hier führt erst die Rechtslehre von 1812 mit ihrer staatlichen Garantie von „Muße“ als Teil des Eigentumsvertrags weiter.

### *3. Kirche als Trägerin von Offenbarung und Triebkraft geschichtlichen Fortschritts*

In Fichtes Geschichtsphilosophie, d. h. besonders seit den Vorlesungen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (1804/05), begegnen wir einem erneut und grundlegend gewandelten Verständnis von Kirche. Zunächst ist die wesentliche Neuorientierung festzuhalten, welcher der Kirchenbegriff notwendig durch den geänderten Religionsbegriff Fichtes unterliegt. War in der ersten Periode der WL bis etwa 1800 das „absolute Ich“ der höchste Einheitspunkt des Systems, so wird dieses Ich nun seinerseits auf seine Herkunft hinterfragt: das Ich (oder „Wir“, wie Fichte nun häufiger sagt<sup>29</sup>) ist nicht absoluter Endpunkt, sondern nur absoluter Durchgangspunkt des Systems, nämlich die Bild-Form, in der die Erscheinung des Absoluten zu sich selbst kommt. „Kirche“ kann auf dieser Grundlage nicht mehr als bloße moralische Zweckgemeinschaft begriffen werden; sie ist dies nur wahrhaft, indem sie zugleich die Genese des sittlichen Sollens thematisiert: das sittliche Tun ist die Selbstaffirmation Gottes in seiner äußeren Erscheinung.

Ist auf diese Weise die Freiheit von ihrem einseitigen Blick auf sich selbst gelöst und in ihrer Herkunft aus dem göttlichen Sein erhellt, so wird zugleich die Möglichkeit eröffnet, die Spontaneität der Freiheit deutlicher in ihrer Wechselwirkung mit geschichtlicher Rezeptivität zu sehen, d. h. zu fragen, *wie* das Ich „Durch“ der Erscheinung des Absoluten *wird*. Hier kann Fichte an Früheres,

<sup>29</sup> Vgl. etwa die Formulierung von 1798: „Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkte ist die Darstellung des reinen Ich das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen“ (SW IV, 255).

nämlich an seine transzendente Deduktion der Interpersonalität von 1796 anknüpfen. Das Individuum wird sich nur in der „Aufforderung“ eines anderen freien Subjekts, oder durch Erziehung, seiner Ichhaftigkeit bewußt. Diese Begründung scheint, konsequent verfolgt, in einen „regressus in infinitum“ zu führen: „wer erzog denn das erste Menschenpaar?“ Fichte antwortet: „Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefstinnigste erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muß“<sup>30</sup>.

Fichte hat sich nicht streng an diesen Gedanken gehalten. Wo er die im „Nurrecht“ angedeutete Reflexion wieder aufgreift, zunächst in seinen „Vorlesungen über Logik und Metaphysik“ von 1797<sup>31</sup>, dann in den „Grundzügen“ und schließlich noch einmal in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen und Skizzen von 1813, ist es nicht eine erste menschliche Gemeinschaft, die zur *Freiheit aufgefordert* wird; es wird vielmehr ein „Ur-“ oder „Normalvolk“ von Gott mit einer völlig unreflektierten Kulturbegabung versehen. Damit es zu einer wirklichen geschichtlichen Entwicklung komme, muß dieses Volk der „naiv Vollkommenen“ erst auf ein anderes Volk der „Wilden“ oder, wie es dann 1813 heißt, der „Freien“ als seiner dialektischen Ergänzung stoßen<sup>32</sup>.

Der positiv vorgegebene Gehalt der wahren Religion sei nun, so stellt sich das Fichte zunächst noch vor, von dem „Normalvolk“ (geographisch in Asien angesiedelt) irgendwie auf das Christentum gekommen<sup>33</sup>. Uns interessiert hier die Rolle, die Fichte diesem Christentum, insbesondere der römischen Kirche des Mittelalters, im Hinblick auf das Werden von Rechtsstaatlichkeit zuschreibt. Schon im „Beitrag“ gab es in dieser Rücksicht eine interessante – und heute recht aktuell anmutende – Stelle, die sich kaum mit dem dort entfalteten Begriff einer „sichtbaren Kirche“ vereinbaren läßt, aber der in diesem Zusammenhang noch vertretenen wissenschaftstheoretischen Unterordnung der Rechtslehre unter die Moral entspricht. Fichte fragt, wie es komme, daß, obwohl in mehreren der antiken „Staaten, welche mit ihren Gesetzen ihre Meinungen auf uns fortgepflanzt haben“ die Aussetzung und Tötung von Kindern erlaubt gewesen sei, die modernen Kulturstaaten diese „Rechtsauffassung“ nicht übernommen haben. Antwort: „das kommt daher – das Christentum hat eine andere Meinung . . . von einer unsterblichen Seele des Menschen . . . unter euch gebracht, die einer so willkürlichen Verfügung über *Menschenleben* widerstreitet“<sup>34</sup>. Dieser Gedanke von dem positiven Einfluß des Christentums auf die Rechtsentwicklung der westlichen Kulturvölker wird nun in den „Grundzügen“ aufgegriffen und entschieden vertieft.

Man muß im Auge behalten, wie grundlegend damit zugleich Fichtes Auffassung vom Recht selbst modifiziert wird. Nach der „Grundlage des Naturrechts“

<sup>30</sup> SW III, 39 f.

<sup>31</sup> Nachgelassene Schriften, Bd. 2: Schriften aus den Jahren 1790–1800, hrg. v. Hans Jacob (Berlin 1937) 147 ff.

<sup>32</sup> Vgl. SW VII, 133 (ff.), 172 ff., IV, 459–496.

<sup>33</sup> Vgl. SW VII, 98 f., 137 f., 175, 184 ff., 344 f.

<sup>34</sup> SW VI, 166 f.

entwickelte sich Recht automatisch durch das Sich-aufeinander-Einspielen von eigennützigem Privatwillen, in Analogie zu der Kantschen Gesellschaft von sich untereinander vertragenden Teufeln. In den „Grundzügen“ wird erstmals wieder der Einfluß der guten Sitte auf das Recht thematisch, und kann auch jetzt erst, d. h. nach der klaren Unterscheidung der Sphären von Recht und Sittlichkeit, wissenschaftstheoretisch adäquat erörtert werden. Während Fichte im Kontext seines „Naturrechts“ von 1796/97 gute Sitte lediglich als das *Resultat* einer konsequenten Durchsetzung des gegebenen Rechts auf die Rechtsentwicklung selbst rückwirken ließ, erscheint sie nun auch sozusagen als sittliche „Energiezufuhr“, die von sich aus auf die materiale Fortbildung des Rechts Einfluß nimmt.

„Die Hauptbestimmung in unserem aufgestellten Begriffe der guten Sitte ist die: daß schlecht-hin jedes Individuum, bloß als solches, und dadurch, daß es menschliches Angesicht trägt, ohne Ausnahme eines einzigen, – fürs erste, und falls es nicht durch eigene Handlungen dieses Urteil verwirkt, – für ein Mitglied der Gattung und einen Repräsentanten derselben anerkannt werde; das heißt mit anderen Worten: daß die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen die herrschende und allem Verkehr mit Menschen zu Grunde liegende Ansicht sei. Nun ist dieselbe Gleichheit aller Menschen das eigentliche Prinzip des Christentums; die allgemeine bewußtlose Herrschaft dieses Christentums, und die Verwandlung desselben in das eigentliche treibende Prinzip des öffentlichen Lebens, wäre daher zugleich der Grund der guten Sitte, oder vielmehr selbst und unmittelbar die gute Sitte. Die *bewußtlose* Herrschaft, habe ich gesagt; es wird nicht mehr ausgesprochen: das und das lehrt das Christentum, sondern die Sache selbst ist da, und lebt wahrhaftig und in der Tat verborgen im Gemüte der Menschen, und äußert sich in allem ihrem Tun“<sup>35</sup>.

Aber das Christentum hat nach Fichte nicht nur einen positiven Einfluß auf die Entwicklung des innerstaatlichen Rechts ausgeübt; über die vermittelnde Funktion der Kirche ist es im Abendland erstmals auch zu so etwas wie einem Völkerrecht gekommen. Diese Bemerkungen Fichtes über das Völkerrecht innerhalb seiner Geschichtsphilosophie erhalten durch die Tatsache einen hohen Stellenwert, daß er die Frage nach dem Völkerrecht zwar schon 1797 in seinem „Naturrecht“ in Angriff genommen hatte, in seiner „retractatio“ der Rechtslehre von 1812 dann aber eingesteht, daß auf der Grundlage der Naturrechtslehre das Problem nicht zu lösen sei<sup>36</sup>. Das Papsttum – nach dem „Beitrag“ noch das Gespenst einer konsequenten geistlichen Repression der Gewissen – wird nun in seiner welthistorischen Rolle gewürdigt:

„Trug es sich nun ... zu, daß ohngefähr zu gleicher Zeit mehrere Völkerschaften des verwandten Stammes auf demselben Boden des Christentums und des alten Reichs neue Staaten errichteten; so waren diese Staaten schon durch die gemeinsame Abkunft unter sich verbündeter, als mit fremden; dasersprießlichste, was hierbei für beides, Religion und Staat, vorfallen konnte, war, wenn die Religion in ihrer äußern politischen Gewalt einen Zentralpunkt, und dieser einen unabhängigen Landssitz erhalte. Nicht, wie vorher, im Reiche selbst sitzend, und dessen Verfahren unaufhörlich meisternd, erhielt diese Zentralgewalt nur die Aufgabe, die verschiedenen Staaten des Einen christlichen Reichs von außen zusammenzuhalten, und den

<sup>35</sup> SW VII, 220.

<sup>36</sup> Vgl. SW X, 645 ff.

Schiedsrichter zwischen ihnen zu machen; sie ward durch ihre nunmehrige Bestimmung weit mehr die Aufseherin über das Völkerrecht, als daß sie, wie vorher, die Leiterin der innern Regierung gewesen wäre. Ihr selbst lag seitdem weit mehr daran, daß das Reich des Christentums geteilt, und alle Teile desselben in ihrem Gleichgewichte erhalten würden; weil man auf diesen Fall ihrer bedurfte: als daß es wiederum in Einen Staat zusammenfließe; welche Begebenheit unter diesen, bei weitem noch nicht sattsam gezähmten Gemütern für die geistliche Gewalt selbst gefährliche Folgen hätte haben mögen. So trug es sich denn auch wirklich zu; und unter dem Schutze dieser Gewalt konnte denn jeder einzelne christliche Staat mit einem beträchtlichen Grade von Freiheit nach seinem individuellen Charakter sich entwickeln“<sup>37</sup>.

Hier klingen offensichtlich Gedanken an, die um diese Zeit (1804/05) zum Gemeingut der Romantiker gehören. Was die Ausführungen Fichtes von jenem unterscheidet, ist das Fehlen jedes restaurativen Untertons: auch hier wird Fichte nicht zum Verfechter des Katholizismus. Die Rolle der mittelalterlichen Kirche ist schon hier, nicht erst bei Hegel, die eines bloßen Moments in der fortschreitenden Dialektik vom Glauben zum Wissen bzw. zu dem auf eingesehene Vernunftprinzipien zu gründeten Staat, obschon Fichte der positiven Tragweite dieses „Moments“ wohl doch eher gerecht wird als Hegels entsprechende Ausführungen in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“.

Es erhebt sich damit allerdings die Frage nach dem systematischen, nicht nur historischen Stellenwert der Kirche in der Sozialphilosophie Fichtes. Bevor wir uns diesem Problem abschließend, vor allem mit dem Blick auf die Schriften von 1812/13 zuwenden, müssen wir aber noch kurz auf ein weiteres Verständnis von Kirche eingehen, das Fichte im Zusammenhang mit seiner Konzentration auf den nationalen Gedanken entwickelt.

#### 4. Die Nationalkirche

Fichte hat in einem 1807 entstandenen Fragment „Die Republik der Deutschen, zu Anfang des zwei und zwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte“<sup>38</sup> als ersten und einzig ausgeführten Teil eines utopischen Verfassungsentwurfs das Bild einer Nationalreligion, des „Religionsbekenntnisses der Deutschen“ skizziert<sup>39</sup>, dessen Lektüre in solchen, die mit des Dritten Reiches Vorstellungen von einem „Deutschen Christentum“ Bekanntschaft gemacht haben, die unangenehmsten Erinnerungen wachruft. Auf Einzelzüge des sich zwischen paramilitärischen Übungen und frommem Kitsch bewegenden Kultus, von dem Fichte einige Beispiele gibt, brauchen wir nicht einzugehen. In unserem Zusammenhang ist lediglich zu fragen, wie Fichte sich in diesem Verfassungsentwurf das Verhältnis von Staat und Kirche vorstellt.

Obwohl das Bekenntnis der „allgemeinen Christen“, wie Fichte die „Religion der Deutschen“ nennt, zunächst nur als ein „viertes Bekenntnis“ neben den „drei bekannten Hauptkonfessionen des Christentums im Besitzstande . . . zuzulas-

<sup>37</sup> SW VII, 194.

<sup>38</sup> SW VII, 530–545.

<sup>39</sup> SW VII, 533–545.

sen“ ist<sup>40</sup>, sagt er doch zugleich, daß „der Staat . . . dasselbe bestimmt auszusprechen, anzuerkennen und es zur allgemeinen bürgerlichen, die Staatsverhandlungen begleitenden und sanktionierenden Religion zu erheben“ habe<sup>41</sup>. Fichte spricht in diesem Kontext zwar von einem utopischen, nicht einem konkret existierenden Staat. In einem Fragment von 1813 wirft er die Frage nach einer „Reichsreligion, ein(em) einfach(en) Christentum“ aber noch einmal auf<sup>42</sup> und was er dort vom „Staat“ sagt, steht durchaus innerhalb von Erwägungen, welche konkreten Schritte das gegenwärtige Preußen auf die Herbeiführung eines „Reichs des Rechts“, einer wirklichen „Theokratie“ hin unternehmen könne. Die Antwort liegt ganz auf der Linie der früheren Reflexionen: „Es wird . . . eine Religion festgesetzt, über die Alle ohne Zwang und aus freier Einsicht einig sein können. Dies ist die Staatsreligion“<sup>43</sup>. Andere Konfessionen sind zwar noch weiter zuzulassen, genießen jedoch nicht das Recht, mit ihren Anschauungen, sofern sie der „Staatsreligion“ widersprechen bzw. darüber hinausgehen, „äußerlich“ aufzutreten (etwa im öffentlichen Unterricht, wo nur der „allgemeine Religionslehrer“ zugelassen ist<sup>44</sup>).

Im Hinblick auf das Verhältnis des Staats zur Kirche ergibt sich damit in der späteren Philosophie ein ähnliches Bild wie mit Rücksicht auf das Verhältnis des Staats zu den Erziehungseinrichtungen. Wo Fichte nicht von historischen Entwicklungen, sondern von Programmen für die Gegenwart spricht, bleibt kaum noch etwas von jener Dialektik zwischen klar gegeneinander abgegrenzten Institutionen übrig, die nach der „Sittenlehre“ von 1798 für eine intakte Gesellschaftsordnung überhaupt konstitutiv schienen und deren Wert in den Geschichtsspekulationen Fichtes greifbar wurde.

Der Grund für diesen Umschwung ist, wie hier nur kurz angedeutet werden kann, in der Aporie zu suchen, in die Fichtes Staatslehre von 1796/97 geführt hatte – eine systemimmanente Aporie, in der Fichte jedoch die Entwicklung von der französischen Republik zur Diktatur Napoleons vorgezeichnet fand. Diese Entwicklung erschien ihm als das notwendige Ergebnis eines jeden bürgerlichen Verhältnisses, das wir heute „demokratisch“ nennen würden. Von ihm – dem Staat des Fichteschen „Naturrechts“ – konnten und durften keine ethischen Impulse ausgehen, weil er nichts als das Arrangement einer bestimmten Menge von sich vernünftig verhaltenden Privatinteressen war. Er mußte sich als bloße Basisinstitution dem Konzert der übrigen gesellschaftlichen Formationen, vor allem der Kirche und der „Gelehrtenrepublik“, einfügen, um an der Entwicklung der Gesellschaft zu sittlicher Kommunikation teilhaben zu können. Zur Zeit der „Reden an die deutsche Nation“ (1807/08) glaubte Fichte nun aber nicht einmal mehr daran, daß sich auf dem Wege des sich arrangierenden Egoismus die ökonomische Basis der Gesellschaft rechtlich organisieren ließe. An die Stelle des

<sup>40</sup> SW VII, 533.

<sup>41</sup> SW VII, 533 f.

<sup>42</sup> SW VII, 555–557.

<sup>43</sup> SW VII, 555 f.

<sup>44</sup> Vgl. SW VII, 557.

republikanischen Staates mußte daher ein grundlegend anderes bürgerliches Verhältnis treten, in dem von vornherein alle sittliche Bewegung ihren Ursprung nahm oder wenigstens ihre gesellschaftliche Koordination finden konnte. Die Notwendigkeit dieser sittlichen Initiative des „Staates“ hat Fichte seit jener Zeit vor allem in seinem in immer neuen Anläufen vorgetragenen Konzept einer Nationalerziehung, aber auch in den vereinzelt, nicht zur Veröffentlichung bestimmten Notizen über eine Nationalkirche zum Ausdruck gebracht, die wir oben zitierten.

### 5. Zur grundsätzlichen Problematik

Fichtes Bemerkungen zur Einrichtung einer Nationalreligion aus den Jahren 1807 und 1813 nehmen sich wie Überbleibsel aus einer aufklärerischen Zeit im Zusammenhang einer geschichtsphilosophischen Betrachtung aus, in den sie sich kaum einordnen lassen. Das wird auch an einigen Hinweisen auf die christlichen Offenbarungsquellen greifbar. Sowohl in dem Fragment von 1807 wie dem von 1813 betont Fichte den Wert der Bibel für den Unterricht auch der „allgemeinen Christen“<sup>45</sup>, unterstreicht aber ihr unterschiedliches Verhältnis etwa zum Neuen Testament gegenüber dem in den christlichen Konfessionen, die an den geoffenbarten Wahrheiten festhielten „weil Jesus sie gelehrt“ habe. Sie hingegen drängten selbst

„jene, aus historischer Forschung erwachsene tiefe Verehrung für Jesus... keinem auf, der entweder jene historischen Forschungen mit ihnen gar nicht anstellen mochte, oder den dieselben zu anderen Resultaten führten; vielmehr anerkannten sie jeden, der nur mit ihnen den Inhalt der christlichen Theologie, oder welchen Beinamen er ihr geben mochte, annahm, für ein Mitglied ihres Glaubens. Auf die vom Gegenteile erhobene Frage, ob diese Erkenntnis in der Welt sein würde, wenn kein Jesus gewesen wäre, ließen sie sich, als auf eine niemals zu entscheidende, und selbst, wenn sie entschieden werden könnte, zu keiner vernünftigen Anwendung führende Untersuchung, durchaus nicht ein“<sup>46</sup>.

Vergleicht man solche Ausführungen mit den wohl nur wenige Monate später konzipierten sprachphilosophischen Erörterungen Fichtes in den „Reden an die deutsche Nation“, so springt der Gegensatz in die Augen: Hier ein anscheinend völlig geschichtsloses Verhältnis zur Historie, dort die Entdeckung des „wirkungsgeschichtlichen“ Zusammenhangs, nach der sich das Individuum nur in der sprachlich vermittelten Kontinuität konkreter Vernunft als Glied einer Kette, die Fichte „Nation“ nennt, bewußt wird. Die endgültige Position Fichtes in seinem Schwanken zwischen dem Wahrheitsverständnis der Aufklärung und dem „Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ ist nicht einfach zu bestimmen. Als eigentlicher Richtungssinn der vielen tastenden Versuche, vor allem des späten Fichte, läßt sich wohl folgendes festhalten. Gegenüber einer frühen Periode, in der die *Spontaneität* der autonomen Vernunft im Vordergrund seines Denkens

<sup>45</sup> Vgl. SW VII, 537 f., 556.

<sup>46</sup> SW VII, 534.

stand, ringt Fichte seit dem Einsetzen seiner geschichtsphilosophischen Reflexionen – im Grunde bereits seit der transzendentalen Deduktion der Entstehung des individuellen Selbstbewußtseins durch eine konkrete Aufforderung zu freiem Handeln – unermüdlich um eine zureichende Erfassung auch der komplementären Dimension der *Rezeptivität* der menschlichen Vernunft. Freiheit darf sich nicht der Nicht-Vernunft gegenüber rezeptiv verhalten. Das Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität im Raum von (intersubjektiver) Freiheit ist aber gerade das, was den Sinn von Geschichte ausmacht.

In diesem Horizont bewegen sich nun auch Fichtes Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Kirche. Freie Tätigkeit bliebe rein formal und leer, wären ihr keine sittlichen Gehalte vorgegeben, an denen sie sich selbst bestimmen kann. Dieses Verhältnis reflektiert Fichte zunächst – innerhalb seiner „Reden an die deutsche Nation“ – in seiner Idee von Nation: Freiheit existiert konkret in dem Raum sprachlich-geschichtlicher Vermittlung von sittlichen Gehalten, in der die Individuen zum Leben kommen. In den „Sinnbildern“ einer lebenden Sprache, deren Kontinuität nicht plötzlich abgebrochen wird, ist jeder gemeinsame Sieg über die Natur für das Volk aufbewahrt, den die Nachkommen, darauf fußend, weiterbilden können. Fichtes Überlegungen der Jahre 1812/13 konzentrieren sich jedoch mehr und mehr auf den originalen Beitrag von „sittlichen Genien“ zur allgemeinen Entwicklung der Freiheit, von Menschen, die aufgrund ihrer besonderen Einsicht „aus allem Zusammenhange des natürlichen Fortgangs der Bildung mit (ihrer) Vorwelt und Nachwelt herausgerissen“ sind und diese „auszusprechen (vermögen) in einer unter der Voraussetzung noch niemals zu dieser Art der Mitteilung gebrauchten Sprache“<sup>47</sup>, insbesondere auf den welt-historischen Beitrag Christi, den Fichte in seiner Darstellung des Unterschieds zwischen „Alter“ und „Neuer Welt“ hervorhebt.

In der „Alten Welt“ war die Freiheit der Individuen einem objektivierten Absoluten, dem Staat, ein- und untergeordnet. Mit der Botschaft Christi tritt ein völlig neues Bild für die Freiheit in die Geschichte: das Absolute kann nicht erscheinen außer über die freie Entscheidung eines jeden Individuums. Wo dieses neue Bild von Menschen angenommen wird, kommt notwendig ein Dualismus zwischen Kirche und Staat zustande: *dieser* Entwurf von Gesellschaft läßt sich vom Staat der „Alten Welt“ nicht assimilieren. Der Dualismus macht einer fruchtbaren Dialektik Platz, wo, vom Christentum „erzogen“, neue Staaten emporblühen, die nicht auf der Grundvoraussetzung basieren, die Inkarnation des Absoluten zu sein. Der Staat setzt seine eigenen Gesetze nicht mehr mit den höchsten sittlichen Maßstäben gleich. Er erkennt die geistliche Gewalt als höhere sittliche Autorität an. Auf der anderen Seite ist der weltliche Verstand, nun erstmals auf sich selbst und außerhalb des unmittelbaren Anspruchs des Glaubens gestellt, in der Lage, sich zu einer eigenständigen kritischen Instanz gegenüber dem Aberglauben zu entwickeln, wo dieser sich in der Kirche einnistet<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Vgl. SW XI, 113, 106.

<sup>48</sup> Vgl. bes. die köstliche Formulierung in SW IV, 595.

Ziel der gesamten Dialektik der „Neuen Welt“ ist nach Fichte die endliche Realisierung des ursprünglichen Bildes, die Erscheinung des Absoluten in der freien Kommunikation aller. Dazu muß nun aber das Bild selbst aus der Form des Glaubens in die des Wissens überführt werden. Das kann nur geschehen, indem der weltlich-autonome Verstand sich zu den Maßen der sittlichen Vernunft heranbildet und damit zugleich die geistliche Gewalt als eine gegenüberstehende Glaubensautorität überflüssig macht.

Bei der Frage nach dem Wie dieser Realisierung gerät Fichte nun allerdings erneut in Sackgassen, von denen sein oben erwähnter Entwurf einer Nationalkirche nur eine Variante ist. Die Heranbildung des weltlichen Verstandes zur sittlichen Vernunft soll in die Hände des Staates gelegt werden. Wie ist dieser aber zur sittlichen Erziehung befähigt, wo er doch selbst noch keineswegs über die rechten Maßstäbe verfügt – und diese nicht einmal in letztgültiger Klarheit niedergelegt sind? Fichtes WL, in der er schließlich nichts als die formale Durchdringung der christlichen Botschaft auf der Grundlage der autonomen Vernunft erblickte, ist doch nicht nur weit davon entfernt, zur letzten Maxime des preußischen Staats geworden zu sein, sie ist auch in ihrer Darstellung bis zu Fichtes Lebensende unvollendet geblieben.

Nach den Prinzipien der Fichteschen Philosophie – sowohl seinem Konzept in der „Sittenlehre“ von 1798 zufolge wie auch im Horizont der späteren Geschichtsspekulation – würde sich eher die Forderung erheben, daß die Dialektik von Staat und Kirche, vermittelt über ein von beiden relativ unabhängiges Erziehungssystem, bei einer solch unvollkommenen Lage der Dinge unbedingt anzudauern habe und alles daranzusetzen sei, sie als eine wirklich fruchtbare Dialektik zu erhalten.