

**Amor Dei intellectualis.
Vernunft- und Gottesliebe in Gipfelsätzen neuzeitlicher
Systembildungen (Spinoza, Hegel, Schelling, Fichte)¹**

WOLFGANG JANKE²

Abstract: There is a remarkable fact concerning the history of modern philosophy. The axiom since Spinoza runs: Love («amor Dei intellectualis», «absolute Liebe», «Wille der Liebe»), not reason («Vernunft», «Geist», «Reflexion») is the first principle, which unifies all beings.

The first division of our inquiry explains this principle within of the systems from Spinoza to Schelling in a critical way. The second part resumes the same axiom amongs Fichte's philosophy of religion and reintroduces it as the real principle of human speculation.

Der Deutsche Idealismus ist die durch Spinoza herausgeforderte Metaphysik im Stadium ihrer dreifachen Vollendung. Diese These wiederholt nicht das Schema des dialektischen Dreiweges vom Prinzip der subjektiven Subjekt-Objekt-Einheit im Sinne Fichtes über das Gegenprinzip einer objektiven Subjekt-Objekt-Einheit der Schellingschen Naturphilosophie zur absoluten Subjekt-Objekt-Einheit in Hegels System des spekulativen Geistes. Unüberschbar sind die vielfältigen Versuche Schellings mit dem Absoluten und dessen Erscheinungen, vom Identitätssystem über die Grund-Existenz-Ontologie der Freiheitsschrift bis zum Zusammenbau von positiver und negativer Philosophie in den Berliner und Münchener Vorlesungen. Weithin unbemerkt ist immer noch die dritte Vollendungsgestalt der prima philosophia, Fichtes «veränderte Lehre». Dabei hat diese Vernunftwissenschaft von Sein und Bild des Absoluten einen Vorrang. Sie spricht über Sein und Dasein, Reflexion des Ich und Bildung der Welt und Weltansichten vom Mittelpunkt eines absoluten Wissens aus, das sich als Bild des Absoluten weiss. Fichtes Rede von Gott (Sein, Leben, Liebe) ist bei transzendentaler Besinnung geblieben.

Beide Thesen sind zu prüfen: die Ansicht von der dreifachen Vollendung der Metaphysik auf der Bahn Spinozas und die Behauptung vom Primat der Fichteschen Systemgründung. Solche

1 Zitiert ist Hegel: ThW=Werke I-XX, hg. von E. Moldenhauer und K. Michel, Frankfurt a.M. 1969ff. (Theorie Werkausgabe). Schelling: SW=Sämtliche Werke I-XIV, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-1861. Fichte: SW=Sämtliche Werke I-VIII, hg. von I.H. Fichte, Berlin 1845/46. GA=Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften, hg. von R. Lauth u.a., Stuttgart 1962ff. AsL=Die Anweisung zum seligen Leben. VLM=Vorlesung über Logik und Metaphysik von 1797/98.

2 Bergische Universität Gesamthochschule Wuppertal. D-5600 Wuppertal 1. Alemania.

Prüfung läßt sich an einem gleichlautenden Schlußsatz der neuzeitlichen Systeme durchführen, an den Gipfelsätzen über die Liebe. Die Rede von der absoluten Liebe stellt sich in einer alles begründenden Gleichung auf: wahres Sein = aus sich lebendes Leben = absolute Liebe. Nun ist solches Prinzip in den Systementwürfen der Neuzeit mehrfach aufgestellt und erprobt worden. Daher bietet es sich an, diese Gipfelsätze neuzeitlicher Systemgründungen miteinander zu konfrontieren, und zwar in der Absicht, ihren Anspruch zu überprüfen, die Aufgabe der Philosophie zu Ende zu bringen. Der leitende Gesichtspunkt dabei ist, von Fichte her den Rangstreit um die Vollendung des Idealismus auszutragen. Dafür können vier charakteristische Wesensfassungen der Liebe herangezogen werden.

1. Spinozas «Große Ethik» definiert am Ende die dialektisch-partizipative Wesenheit des Amor Dei intellectualis: «Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat» (Eth. V prop.36).

2. Hegels spekulative Dialektik des Geistes spannt seit den theologischen Jugendschriften Sein, Leben und Liebe so zusammen, daß sich das Wesen von absolutem Sein und Leben im urdialektischen Prozeß der Liebe manifestiert. «Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber zu haben und zu besitzen. Diese Vermittlung des Geistes mit sich und Erfüllung seiner zur Totalität ist das Absolute» (Vorl. über d. Ästhetik; ThW XIV,155).

3. Schellings Grund-Existenz-Ontologie der Freiheitsschrift stößt im Ungrunde des Willens der Liebe auf ein Prinzip, das selbst den Geist noch trägt und belebt. «Auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste» (SW VII, 406).

4. Mit diesen drei Gipfelsätzen konkurriert der Schlußsatz aus Fichtes Religionslehre: «Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft» (AsL; SW V, 541-542).

Bevor nun der Streit um die Wahrheit unter diesen Grundsätzen entschieden werden kann, müssen die zusammengetragenen Thesen über die absolute Liebe aus ihren eigenen, je verschiedenen Systemansprüchen her erläutert werden.

Amor Dei intellectualis. Ein Bruch in Spinozas Substanzmetaphysik

In diesem Kontext erscheint Spinozas Lehre vom Amor Dei intellectualis als das große Paradigma für das Defizit einer Substanzontologie und Einheitslehre, die sich nicht transzendental durchreflektiert.³ Freilich ist dafür vorab das oft übersehene Thema der intellektuellen Gottesliebe als derjenige Gedanke aufzunehmen, in welchem sich das System der absoluten Substanz beschließt.

3 Marco Ivaldo, «Transzendentalphilosophie und "realistische" Metaphysik: Das Fichtesche Spinoza-Verständnis», in: Manfred Walther (Hg.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg 1991, 59-80 thematisiert die fortwährende Auseinandersetzung Fichtes mit der Substanzmetaphysik der «Ethik» während der drei Hauptphasen in der Entfaltung der Wissenschaftslehre, nämlich anlässlich der Jenaer Grundlegung, der Abgrenzung gegen Schelling um die Jahrhundertwende und angesichts der Neufassung der letzten Berliner Jahre. Er wendet hierfür eine Unterscheidung zwischen realistischer und epistemischer Reflexionsebene auf Spinoza an, welche Marek Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg 1984 entwickelt hat: Spinoza bleibe auf der realistischen Ebene ontologischer Intentionalität stehen, ohne die epistemologische Ebene transzendentaler Selbstreflexion oder gar die logologische Ebene einer sich durchsichtigen Reflexion zu betreten. Daher entwachse Spinozas kühner Grundgedanke nicht den Gebrechen des Dogmatismus.

Das lenkt auf eine Erörterung des Affektes der Liebe in der gehörigen Grund-Folge-Ordnung von Freude, Vorstellung, vergänglicher und ewiger Liebe oder Seligkeit zurück. Danach folgt die Liebe aus der Freude, die ihrerseits kausal an der Vorstellung von etwas Freudvollem hängt, so daß Liebe als jenes Streben lebendig wird, das sich mit dem, was Freude bereitet, zu vereinigen sucht. Offenkundig orientiert sich die Wesensart der Liebe an dem, wonach sie strebt, weil es als solches vorgestellt wird, was Freude verursacht. So folgt Liebe, die mit der Zeit vergeht, einer schwankenden Freude am Erfreulichen im Anscheine der Vergänglichkeit. Von dieser Art ist die Freude, welche zu einer Liebe führt, die sich an bestimmte Menschen oder einzelne Güter der Sinnenwelt bindet. Ihr ist es daher eigen, in Trauer umzuschlagen, nämlich dann, wenn das, woran der Liebende seine Freude hat, schwindet und sich entzieht, z.B. wenn ein geliebter Mensch stirbt. Dagegen hebt sich eine Liebe ab, die aus ewiger Freude entspringt. Ewige Liebe folgt aus einer nie endenden Freude. Unendliche Freude heißt Seligkeit. Sie erlöst davon, daß sich die Freude mit der Zeit in Trauer verwandelt oder daß die Liebe gar zum Haß wird, und sie macht den Liebenden frei von der Angst, die alles Irdische beengt, in der Gewißheit, mit dem ewig Freudvollen eins zu sein. Natürlich spitzt sich das Problem einer Ethik und Affektenlehre auf dem Boden rationalen Substanzdenkens auf jenen Übergang zu, in welchem das Gemüt von der vergänglichen zur ewigen Liebe übergeht.

Der Übergang geschieht im Aufstieg der Mens zur adäquaten Erkenntnis. Adäquat heißt jene Einsicht, welche Einheit und Zusammenhang des Seienden im Ganzen bis auf den Grund durchschaut und zur Erkenntnis kommt: Gott ist die unendlich wirkende Natur, die Natur ist der notwendig wirkende Gott. Diese alles Unbegreifliche, Verworrene, bloß Eingebildete aufklärende Einstellung zu dem, was in Wahrheit ist, nämlich «Natur oder Gott», verbreitet Klarheit und erfüllt das Gemüt mit ewiger Freude. *Amor Dei intellectualis* nennt jene Liebe, in welcher die Seele, dem zeitlichen Dasein enthoben, frei von allen Trübungen und Beunruhigungen der vergänglichen Liebe, im Schauen des Ewigen versunken ist.

Prägend für das Ereignis solcher Gottesliebe ist nun das alles definitiv zusammenschließende Selbstverhältnis von Gott und Mensch. Die intellektuelle Liebe der menschlichen Mens zu Gott bildet sich nicht in und aus einem Verhältnis zur einem persönlichen Gott, das auf Gegenliebe vertraut oder gar auf Gunst und Gnade einer liebenden Gott-Person rechnet. Sie ist nichts als ein freudiges Ja-Sagen zu dem, was notwendig und vernünftig, was durchsichtig und bis auf den Grund klar ist: die ewige Ordnung der Dinge. Darin verlöschen alle freien Selbst- und substanten Ichverhältnisse. Das Ich versteht sich als ein endlicher Modus und Teil eines unendlichen Zusammenhanges, in welchem sich die All-Einheit ausdrückt. Daher erscheint die wahre Liebe des einzelnen (empirischen) Ich nur als «Ausdruck» und «Teil» der unendlichen Liebe zu sich selbst, dem freudigen Einklang des Ganzen durch all seine Teile hindurch. *Sub specie aeterni* betrachtet, bestimmt sich die aus der klarsten Erkenntnis erwachsende Liebe der menschlich-endlichen Mens zu Gott als Teil jener unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Nun liegt die Spinoza-Forschung seit langem im Streit darüber, ob die Lehre vom *Amor Dei intellectualis* in die Tradition philosophischer Mystik gehöre oder ob sie bloß eine mystische Einkleidung oder Überformung eines perfekten Rationalismus bzw. Naturalismus sei. Im Blick auf die hier fragliche Systemvollendung ist zu sagen: Der erste tragende Gedanke von Gott als der *substantia infinita unica* oder vom *Deus sive natura*, vom *hen kai pan* stimmt nicht mit dem letzten, dem Gedanken von der intellektuellen Liebe Gottes zu sich selbst durch uns, zusammen. Die Liebesmystik widerstreitet in der Tat der perfekten Verstandesmetaphysik. Das ist schwerlich zu leugnen; denn die Aufstellung einer *substantia infinita* setzt auf eine göttliche Substanzeinheit, die schlechthin unendlich und ohne Schranken, daher –nach Fichtes oder Hölderlins Votum– ohne

Selbstbewußtsein und Personalität ist. Darum streitet der Anfang bei einer absoluten Substanz ohne Intellekt und selbstbewußte Vernunft mit der Rede von einer intellektuellen Gottesliebe. Die Substanz- und Gottesvorstellung, welche die göttliche Natur aller Seelenregungen enthebt, streitet mit der Vorstellung einer unendliche Freude gebenden Selbstliebe. Und die dogmatische Substanzerörterung, welche alle Reflexion auf die Gesetze reinen Selbstbewußtseins unterläßt, streitet mit ihrem Schlußresultat, wonach Gott in der Liebe des Menschen zum Ewigen sich selber liebt. Hat nun aber in einem System das Ende den Anfang in sich aufzunehmen und erfüllt darzustellen, dann tut die Inkompatibilität von subjektloser Allsubstanz und absoluter Liebe dem Systemanspruch Abbruch.

Dialektik der Liebe und Hegels Rede vom Ende der Religion

Von dieser Konstellation aus läßt sich im Vorblick auf die Hegelsche Gleichung von Liebe = Leben = absolutes Sein eine umgekehrte Unstimmigkeit konstatieren. Der historisch wie systematisch leitende Anfangsgedanke Hegels stimmt nicht mit dem Vollendung heischenden Ende zusammen. Der Anfang liegt in der Gleichsetzung von Liebe, Leben und Gott im Medium des religiösen Gefühls, das System endet mit der Entfaltung einer absoluten Idee, die höher ist denn alle Empfindungen der Gottesliebe.

Den einschlägigen Anfang illustrieren Hegels «Entwürfe über Religion und Liebe» 1797/98 (ThW I, 239-250). Auch hier –wie in allen idealistischen Systementwürfen– treibt der Kantische Widerspruch in der Bestimmung des Menschen als Bürger zweier Welten, als empirisches und reines Ich, stehend zwischen Pflicht und Neigung, Naturgebundenheit und Freiheitswillen, einen systematischen Zusammenschluß an. Fichtenäher ausgedrückt: Es geht um die Vereinigung der theoretischen Tätigkeit, in welcher das Ich-Subjekt sich bestimmt als beherrscht vom Objektiven, mit der praktischen Tätigkeit, welche das Objekt beherrscht und bestimmt. Der Widerspruch des Beherrschens und Beherrchtwerdens löst sich im Prozeß der Liebe. «Nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht» (ThW I, 242). Hier zeichnet sich die bahnbrechende Entdeckung Hegels, die Idee einer dialektischen Einheit von Einessein und Nichteinessein, ab. Diese manifestiert sich im für den Verstand unbegreiflichen Wunder der Liebe. «Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir –ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen» (ThW I, 244). Als Prozeß, der die Zweiheit zweier Selbständiger aufhebt, ausgedrückt: Ein Liebender ist in all seinem Sinnen und Trachten beim Geliebten, so daß er sich völlig vergißt und das Bewußtsein seiner selbst aufgibt, indem er sich ganz im Anderen sieht; in solcher Entäußerung des Einen ins wirkliche Anderssein des Anderen findet sich der Liebende ganz und in höherer Einheit wieder. «In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, sondern als Einiges» (ThW I, 246). Für den Verstand freilich, der im Elemente des Unterscheidens und der einfachen Negation seine Aufklärungen betreibt, bleibt solche Identität von Getrenntsein und Nichtgetrenntsein ein dunkler Widerspruch. Für den spekulativen Geist dagegen vertieft sich die Liebe zur Lebensmacht und zum alles durchdringenden Seinsprinzip überhaupt. Er versteht jene Gleichzeitigkeit des Sichverlierens und Sichgewinnens des Einen im Anderen überall als «ungeheuersten Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann» (ThW VII, 308).

Und nun muß für den Hegelschen Anfang das Merkwürdige festgehalten werden, daß die Form des Bewußtseins, die höher ist denn alle Verstandesreflexion, im Grundgefühl religiöser Gottesliebe

wurzelt. Dabei meint Liebe nicht einen Gefühlsmodus neben und außer anderen, sondern jene Grundbefindlichkeit, in welcher das Leben im geglückten Lebensgefühl zu sich selber findet. «In ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit des selben» (ThW I, 246). Sind nun Leben ein anderes Wort für wesenhaftes Sein und absolute Lebendigkeit ein Attribut der Gottheit, dann kommt im Gefühl der Liebe das Göttliche zur Vorstellung. «Diese Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit» (ThW I, 242).

Nun mag die Empfindung der Liebe über unseren Verstand gehen, die Frage ist, ob sie in einem System des Geistes auch die spekulative Vernunft überbietet. Dafür kann der herangezogene «Gipfelsatz» aus der Ästhetik konsultiert werden. Er steht im Abschnitt «Begriff des Absoluten als Liebe» (ThW XIV, 155-56). Natürlich kann auf den dort erörterten spezifischen Themenkreis der romantischen Kunstform ebensowenig eingegangen werden wie auf die Rede vom «Ende der Kunst» (obwohl diese in der Herabsetzung der Liebe gegenüber dem göttlichen Begriff eine Stütze findet). Zu achten ist allein auf die hier vermerkten Momente von Inhalt und Form der Liebe in ihrer Entsprechung zum absoluten Geist.

Offenkundig hat die Liebe Aufbaumomente zum Inhalte, welche auch die Methode und das Leben des absoluten Geistes konstituieren, nämlich «die versöhnte Rückkehr aus einem anderen zu sich selbst» (ThW XIV, 155). Das Beisichbleiben im absoluten Anderssein während der Dialektik eines Prozesses, in welchem ein Selbständiges zu sich selbst zu kommen trachtet (Thesis), sich ganz ins Andere entäußert (Antithesis) und gerade dadurch bereichert zu sich selbst findet (Synthesis), hat und behält seinen fundamentalen Ausweis im Urphänomen der Liebe. In der Ästhetik ist es der Geist, der im Medium romantischer Kunst sich als Absolutes im Prozeß der Liebe befriedigt. Für die Herabsetzung der absoluten Liebe aber spricht die Form, d.h. die Art und Weise, wie der spekulative Inhalt bewußt wird. Liebe ist eine «konzentrierte Empfindung» (ebd.). In ihr zieht sich der Gehalt des absoluten Geistes und dessen Unermeßlichkeit in die einfache Tiefe des Gemütes zusammen. Und nun besitzt zwar die (in der Romantik) gemeinte geistige Empfindung des Herzens tiefe Innerlichkeit, hängt aber gleichwohl am Sinnlichen und Anschaulichen fest. Sofern zudem die Kunst eine Darstellung des sinnlichen Scheinens der Idee im Modus der Anschauung und Empfindung ins Werk setzt, ist Liebe diejenige Form, welche dem Begriff des Geistes auf der Stufe der Kunst Genüge tut. «Diese Innigkeit, welche dem Begriff des in sich befriedigten freien Geistes allein entspricht, ist die Liebe» (ThW XIV, 154). Weil aber die Innigkeit absoluter Liebe dem Scheinen der Sinnlichkeit verhaftet bleibt, entbehrt sie des Reichtums, den der göttliche Begriff des Geistes in sich birgt.

Solcher Rückstand gleicht sich auch auf der Stufe der Religion und der religiösen Gottesliebe nicht aus. Darüber belehrt ein Blick auf jenen Passus der Religionsphilosophie, der Liebe und Seligkeit als Höchstform religiösen Bewußtseins durchmustert (ThW XVI, 123-130). Dort steht: «Die höhere Einigkeit meines Selbstbewußtseins überhaupt mit dem Allgemeinen, die Gewißheit, Sicherheit, und das Gefühl dieser Identität, ist Liebe, Seligkeit» (ThW XVI, 127). Nun kann hier die aufschlußreiche Klassifikation und Deduktion der Gottesliebe nicht ausgebreitet werden. Immerhin sollte soviel festgehalten sein: Die Seligkeit der Gottesliebe ist neben Gottesfurcht, Reue und Dankbarkeit ein religiöses Hauptgefühl und geht mit der Dankbarkeit zusammen. Dabei beschreibt Hegel nicht bloß additiv vier religiöse Grundbefindlichkeiten, er leitet deren spezifische Eigenart aus dem Status des religiösen Gefühls überhaupt her. Im religiösen Gefühl schwebt menschliches Bewußtsein im Verhältnis zu Gott zwischen äußerster Gegensätzlichkeit und innigster Einheit, zwischen der Nichtigkeit des «Kreaturgefühls» und der Seligkeit des «Erlösungsgefühls». Während Gottesfurcht und Reue zwei Befindlichkeiten der Gegensätzlichkeit bilden, lassen sich Dankbarkeit

und Gottesliebe von der Geborgenheit des Einheitsgefühls tragen. So macht Seligkeit ein Erlösungsgefühl aus, das die Schmerzen der Reue und den Schrecken vor dem numinosen tremendum abgestreift hat. Darin fühlt sich mein vereinzelter Selbstbewußtsein zu einer höheren Einigkeit erhoben. Selige Liebe überwindet religiöse Zweifel und Ungewißheiten, sie hebt die Zertrenntheit zwischen dem nicht-sündhaften Einzelnen und dem göttlich Allgemeinen in die Gewißheit unverlorener Einheit auf. Im Stande der Gottesfurcht (der Ehrfurcht und religiösen Scheu) dagegen will das empirische Bewußtsein auch bleiben, was es ist, obwohl es seine ganze Nichtigkeit und Kreatürlichkeit fühlt. Im Nagen der Reue will es zwar aus dem Status der Unheiligkeit heraus, aber seine Selbstentäußerung leidet hartnäckig an der Zertrenntheit. Reine Gottesliebe dagegen macht die Seligkeit, in die Heiligkeit Gottes aufgehoben zu sein, fühlbar und die Identität mit dem Ganz-Anderen gewiß. Liebe erschließt eine äußerste Gewißheit über die Identität meiner geistigen Existenz mit dem göttlichen Geist.

Indessen, religiöse Gewißheit bedeutet nicht schon absolute Wahrheit. Nun kann auch Hegels Abschätzung des religiösen Gefühls weder in seinem geschichtlichen Umfeld noch in seinen systematischen Konsequenzen hier weiter verfolgt werden. Es ist lediglich der Bescheid Hegels über die Frage einzuholen: Bildet das Gefühl der Liebe, das die Stellung eines Gewißheitsgrundes hat, den Grund und Boden unseres Gottesglaubens? Radikaler gefragt: Ist die Liebe höher denn alle Vernunft? Hegels Kritik unterscheidet. Selbstverständlich sind Gottesliebe, Gottesfurcht, Reue und Dankbarkeit gegenüber einer rettenden Macht echte Gefühle, und natürlich soll die Religion in das Herz des Menschen einkehren, aber Gefühle bilden weder den ausschließlichen noch einen zureichenden Grund für die Wahrheit der Religion. Hebel solcher Kritik ist die Unterscheidung zwischen der Form der Gewißheit und der Inhaltlichkeit des Wahren. Als bloße Form ist das religiöse Gefühl neutral gegen den Inhalt. Entgegengesetztes (Gott als das Furchtbarste wie das Gnadenvollste), Zufälliges (Wahres oder Eingebildetes), Partikulares (was nur mein Gefühl berührt und die Gemeinsamkeit mit Anderen ausschließt) können in dieselbe Form gefühlhafter Überzeugung eintreten. Ohne solchen Argumentationsansatz zu vertiefen, mag wenigstens auf das Beißende (und Ungerechte) der Hegelschen Polemik gegen die umlaufende Gefühlsreligion hingewiesen werden. Gefühle schlechthinniger Abhängigkeit oder Erlösungsgefühle seien sinnliche Bewußtseinsformen, die der Mensch mit dem Tier teile. «So wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt am stärksten dieses in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird» (Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie 1822; ThW XI, 58). Was Hegel drastisch überspitzt intendiert, ist folgender Gedanke: Das Tier hat Gefühle «schlechthinniger Abhängigkeit» und zeigt sie auch, aber es hat keine Religion; folglich ist der Ursprung der Religion in etwas zu suchen, was der Mensch nicht mit dem Tiere teilt – Gott ist wesentlich nur durch und im Denken. Im Gottesgefühl, zuhöchst in der Seligkeit und Freude religiöser Liebe, ist der Inhalt bloß zuständig, aber nicht gegenständlich. Dessen wahrer Sachverhalt ist durch den Geist vermittelt. Erst der Geist bildet den Gottesgedanken. Also ist die Liebe höher als alle Reflexion des Verstandes, aber der Geist ist höher als die Liebe. Die Dialektik der Liebe bleibt der Dialektik des (göttlichen) Begriffs unterlegen. Das Ende Hegelschen Denkens korrigiert den Anfang.

Nun wäre das kein Einwand. Es könnte gerade dokumentieren, daß die Gleichung der theologischen Jugendschriften «Sein = Leben = Liebe» allein nicht tragfähig war und sich in der Dialektik von Sein und absoluter Idee vertiefen und vergeistigen mußte. Dagegen bedeutet die «Aufhebung» des religiösen Gefühls der Liebe etwas Schwerwiegendes, nämlich das Ende der Religion! Wir brauchen die Liebe nicht mehr, wir haben den (göttlichen) Begriff. Mit Recht kann der späte

Schelling klagen, in Hegels Dialektik habe der lebendige Gott das Grab seiner Freiheit gefunden (SW X, 226). Von ihrer Abstufung des absoluten Geistes her kann Hegels Onto-Theo-Logik am Ende sagen: Die Vorstellungen religiöser Gottes- und Menschenliebe sind nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung ein Vergangenes.

Wille der Liebe. Vom Ungrund und Geist der Versöhnung in Schellings Freiheitsschrift

Hegels Anspruch, alle religiöse Gottesvorstellung in den philosophischen Begriff aufgehoben zu haben, ist auf der Höhe eines Idealismus kontrastiert worden, der das göttliche Sein für «unvordenklich» und die Liebe für höher erklärt denn alle Vernunft. So wird der folgenreiche Hegelsche Bescheid durch Schellings Gipfelsatz ins Wanken gebracht, der den Geist als solchen herabsetzt, um ihn als Hauch und Pneuma der Liebe zu erhöhen. Diese Umkehr läßt sich nur aus dem Ganzen der «Freiheitsschrift» verstehen. Dabei bleiben in einer Erinnerung an Schellings These vom Willen der Liebe die Erörterung der spezifischen menschlichen Freiheit als Vermögen des Guten und Bösen und die Freilegung des geistigen Prinzips des Bösen im Hintergrund. Angeleuchtet werden sollen vorzüglich die tragende ontologische Zweiteilung von Grund und Existenz und deren einigendes Band, der Ungrund der Liebe.

Grund meint dabei nicht Ursprung mit dem Prädikat des Sichäußerns, sondern Basis mit dem Grundzug des In-sich-Geschlossenseins. Existenz dagegen meint dem Worte und der Sache nach ein Herausgehen ins Offene im Stande des Sich-offenbar-Machens. Die lang gehegte Frage aber zielt auf die Wurzel und den Sinn dieser Entzweiung des Einen Seins. «Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existiert?» (SW VII, 406). Was sich in die erste fundamentalontologische Differenz von Grund und Existenz zerteilt, ist das Ursein. Und Ursein, ausgezeichnet durch die vier Prädikate Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung, ist Wille. Das Ursein des Willens liegt mithin der Zweiheit von Grund und Existenz zuvor und geht in diese ein. «Existenz» erscheint so als Wille zur Selbstoffenbarung und «Grund» als das Vonwoher der Offenbarkeit in der Form eines sich verschließenden Willens. So verdoppelt sich das Ursein wesenhaft in einen blinden Willen (Grund) und einen sich wissenden Willen (Existenz). Ist nun aber das absolute Sein willenhaft, dann kann die ontologische Differenz von Grund und Existenz nur im Willen liegen. Sie muß ursprünglich ein vom Willen wesensnotwendig Gewolltes sein. Die alte Frage, wozu sich das schlechthin Eine in die Zweiheit zerteile, nimmt die Gestalt an: Warum will der absolute Wille gerade diese Aufspaltung?

Die Antwort weist auf den Willen der Liebe als unvordenklichen Einheits- und Spaltungsgrund. Er waltet als Urgrund oder genauer als Ungrund vor aller Trennung. «Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht als Liebe; wie können wir es anders nennen als den Urgrund, oder vielmehr Ungrund» (SW VII, 406). «Ungrund» nennt die Ununterschiedenheit der Gegensätze von verschlossener Basis und sich offenbarer Existenz. Er ist wie das Licht, das noch nicht als Aufhellendes ist, im Zusammenfall mit einem Dunkel, das noch nicht als Verschließendes wirkt. So steht es mit der absoluten Liebe, sofern diese noch nicht als das Scheidende und noch nicht als das Einigende und alle Trennung Aufhebende waltet. Daher wird der Ungrund, der weder als gleichgültige Indifferenz noch als nachträglich zusammengefügte Identität unterschiedlicher Prinzipien vernommen werden kann, als alles durchziehende Eunoia oder absolute Liebe gedeutet. «Über dem Geist ist der

anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlwollen, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist» (SW VII,408). Mithin ist grundsätzlich festzuhalten: Ursein ist Wille, aber das, was der Wille will, ist, daß Leben und eine alles durchwirkende Liebe sei; das Höchste folglich ist Wille zur Liebe.

Daraus kann der Sinn des Urteilens geschöpft werden. «Der Ungrund theilt sich aber in die zwei ewig gleichen Anfänge, und damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d.h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey» (ebd.). Das sollte einleuchten. Wille ist Wirken (nach Begriffen). Er ist wirklich im Modus der Wirksamkeit. So ist auch der Wille der Liebe erst wirklich, wenn er in seiner einigenden und verbindenden Kraft wirkt. Das aber kann er nur, wenn es Entgegengesetztes gibt, das für sich sein könnte, aber doch ohne das andere nicht zu sein vermag. Ohne solche Zertrenntheit gäbe es das Geheimnis der Liebe nicht wirklich. «Dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solches verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere» (ebd.). Folglich will der Wille der Liebe nicht einfach vorhandene Einheit, sondern zuerst die Scheidung in Entgegengesetztes als Sphäre, in welcher die einigende Liebe wirken und so wirklich dasein kann. Schärfer zugespitzt: Die Liebe will, daß die Verschiedenen, die für sich sein könnten, auch verschieden sind und sich radikal gegeneinander wenden; denn da, wo die Entgegensetzung ins Äußerste kommt, erscheint auch die einigende Liebe in ihrer höchsten Kraft.

Der abgründige, gefährliche Tiefsinn dieser Überhöhung der Liebe über die Klarheit des Geistes und dessen existenter Selbstoffenbarkeit tritt da heraus, wo die Zweiheit von Grund und Existenz sich zum Bösen verkehrt. Das Böse nämlich ist der Geist, der will, daß der Wille des Grundes (der Eigen- oder Partikularwille) über den Willen des Verstandes (den Universal- oder Zentralwillen) Oberhand gewinnt. Das Böse findet seinen Boden im Menschen. Gott ist vom Bösen frei, da in ihm Grund und Existenz unzertrennbar und daher nicht verkehrbar sind. Im Wesen menschlicher Freiheit als dem Vermögen zum Guten und Bösen dagegen kann es geschehen, daß Partikularwille und Universalwille sich verkehren. Durch die Freiheit entfesselt, bringt das Böse Aufruhr und Zwiespalt in das Ganze der Welt. Und in der Versöhnung dieses Aufruhrs bezeugt sich der Ungrund, der Wille der Liebe und das alles durchdringende Wohlwollen, wirklich. Also ist die Liebe höher als der Geist; denn auch das Böse ist Geist, nämlich Geist der Entzweiung und Verkehrung des Ganzen. Der Geist versöhnender Einheit weht eben nur da, wo der Wille der Liebe in Wahrheit und Wirklichkeit ist. «Auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste» (SW VII, 406).

Das Unerklärliche und Unbegreifliche dieses Theologoumenons kommt zutage, wenn der Zusammenhang und Übergang zwischen der Einheit des Ungrundes und der Entzweiung in die Zertrenntheit von Entgegengesetzten transzendental-kritisch betrachtet wird. Wie steht es da mit der besagten Einheit? Als absolute Einheit müßte der Ungrund aller Zweiheit und Entzweiung vorausliegen. Das Sagen des Ungrundes aber widerspricht dem Sein des Gesagten; denn ausgesagt wird von ihm die Indifferenz eines Weder-Noch. In ihm seien weder der Grund als Grund noch die Existenz als solche herausgetreten. Aber diese Aussage kommt nicht dem absoluten Sein selbst, sondern unserem Wissen in der Form der Reflexion zu. Die Rede vom Grund als Basis und von der Existenz als Ins-Offene-treten macht doch schon Gebrauch von dem Disjunktionsglied des «Als». Jedes Setzen von etwas als etwas verdankt sich aber der Reflexion. Gerade die Reflexionsform aber ist in Schellings Aufklärung des Ungrundes unterschlagen. Darum bleibt auch der trennend-ver-

söhnende Übergang von der Einheit in die Zweiheit daseinsmäßig unausweisbar. Ein «Wille der Liebe» innerhalb der Selbstvermittlung eines indifferenten Absoluten bleibt spekulativ dubios. Er ist daseinsmäßig phänomenologisch nur dann zur Evidenz zu bringen, wenn sich seine Darstellung auf die Wechselliebe zwischen Gott (göttliche Lebensäußerung) und Mensch (endliche Reflexionsform) stützt. Das gerade ist der Ansatz in Fichtes Religionslehre.

Die Kraft absoluter Liebe und deren Erscheinen unter Menschen. (Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben)

Fichtes Religionslehre scheint den Gipfelsätzen neuzeitlicher All-Einheits-Systeme von Spinoza bis Hegel zu entsprechen: Die Liebe ist höher denn alle Reflexion, sie ist der Ursprung, der alle Realität durch alle Spaltungen und Entzweiungen hindurch zusammenbindet. «Nicht die Reflexion, e.V., welche vermöge ihres Wesens sich in sich selber spaltet und so mit sich selbst entzweit; nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit und aller Realität» (AsL; SW V, 540). Indessen, die Rede von der absoluten Liebe fügt sich bruchlos als Verbindungsglied in eine Seins- und Erscheinungslehre ein, die den transzendental ausweisbaren Standpunkt innehält.

Um das zu erhärten, ist an jenen Hauptwiderspruch anzuknüpfen, welcher für seine Auflösung die Annahme einer absoluten Liebe erzwingt. Er folgt aus jenen beiden Grundsätzen, welche Fichtes Seins- und Erscheinungslehre fundieren.

1. Das Sein ist da. Das in sich geschlossene Sein ist da und außer sich allein und einzig in der Lebendigkeit absoluten Wissens. Ohne dieses Dasein gäbe es weder das Wissen vom Sein noch ein lebendiges Wissen in jeglichem Wissen von etwas.

2. Das Sein ist da in der Form der Reflexion. Es erscheint damit unter den Spaltungsgesetzen (von Subjekt und Objekt, Einheit und Vielheit, sinnlichem Dingbestand und intelligiblem Werden), mit denen menschliches Bewußtsein das Seiende im ganzen zur Erscheinung bringt und die Welt erschafft.

Steht es so, dann folgt daraus ein Widerspruch. Das Sein tritt in die Form des Wissens ein, sonst würde das Wissen als leere Selbstbespiegelung ins Nichts versinken. Und es tritt nicht in die Form der Reflexion ein; denn dann wäre das Eine und Absolute in die Entzweiungen dieser Bewußtseinsform und die unendliche Vielheit seiner Raum-Zeit-Erscheinungen zersplittert. Nun gibt es aber doch faktisch außer dem absoluten Sein über aller Vielheit noch das Wissen davon als Evidenz einer ununterscheidbaren Einheit (von Subjektivität und Substantialität). Folglich muß es einen Zusammenhang geben, welcher die Entgegensetzung von in sich ununterscheidbarem Sein und der Reflexionsform des Unterscheidens und Entzweuens aufhebt, anders gesagt: den Graben zwischen Gott und Mensch überwindet. «Wie hängt denn nun das, in die Form schlechthin nicht rein eintretende Seyn dennoch mit der Form zusammen?» (AsL; SW V, 539).

Daß es ein Band gibt, welches absolutes Sein und Wissensform verbindet, ist faktisch evident. Wie, nach welchem Gesetz es aus dem Absoluten entsteht, bleibt für menschliches Bewußtsein unbegreiflich. Diese Einschränkung übt transzendente Besonnenheit aus. Wohl aber läßt sich eine dreifache Bestimmung angeben. Das anzusetzende Band ist höher denn alle Reflexion; es entspringt mithin aus keiner Reflexion; es erkennt die Reflexion nicht als Richter über seine Rechtmäßigkeit an. Das ist leicht einzusehen. Sofern das faktisch notwendige Band die Reflexionsform des Bewußtseins allererst mit dem Lebensursprung reinen Wissens verbindet, überragt es die Reflexion dem Seinsrange nach. Es braucht sich seine Befugnis nicht aus einer Reflexion auf das Ich-denke

zu besorgen, weil es selber die Reflexionsform dazu befugt, sich auf reales Wissen und Sein zu beziehen.

Gleichwohl bleibt die Frage drückend, in welchem Bewußtseinsmodus sich solches, die innigste Verbindung von Sein und Dasein, von Gott und Mensch stiftende Band bekundet; denn es ist zwar höher als die sich in Subjekt und Objekt entzweiende Reflexion, aber nicht außerhalb des Bewußtseins. Was also ist das für eine Bewußtseinsart, die Tieferes erschließt als die Verstandesreflexion, und die mit dieser mitgeht, ohne deren Spaltungen zu unterliegen? Fichtes Religionslehre gibt eine aufs äußerste komprimierte Antwort. «In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band Empfindung; und, da es ein Band ist, Liebe, und, da es das Band des reinen Seyns ist und der Reflexion, die Liebe Gottes» (AsL; SW V, 540). Empfindung meint in diesem Kontext natürlich nicht das sinnliche Gefühl empfundener Sinnesdaten, wie zum Beispiel die Rotempfindung des Augensinnes. Religiöse Empfindung ist tief. Sie reicht in die innigste Vereinigung von unentzweitem Sein und aufgebrochenem Selbstbewußtsein. Solche Empfindung heißt ihrer verbindenden Kraft wegen Liebe, und da sie die innige Verbindung menschlichen Daseins mit göttlichem Sein empfindet, kann sie «Liebe Gottes» heißen.

Soweit ist angegeben, was die absolute Liebe ist, nämlich das empfundene Band der Wechselliebe zwischen Gott und Mensch, transzendentalphilosophisch ausgedrückt: die ursprüngliche Synthesis des reinen Seins mit dem Zustande der Reflexion. Die weiterführende Frage aber steht noch aus, nämlich danach, was die Kraft einer absoluten Liebe vermag und wie sie ihr Vermögen ins Werk setzt. Nun ist von der Wesensbestimmung her klar: Ist Liebe wesenhaft von der Art eines vermittelnden Bandes, dann vermag sie eine Vermittlung und Verbindung. Handelt es sich überdies um die absolute Liebe und um ein ewiges Band, dann vermag die Liebe offenkundig die Vermittlung zwischen dem in sich geschlossenen göttlichen Sein, das nicht in die Reflexion eintritt, und der Welt, wie sie nach Gesetzen der Reflexion hingeschaut, ja geschaffen wird. Der transzendente Nachweis dieser Funktion orientiert sich an drei Fragen:

1. «Was ist es denn, das uns hinausführt über alles erkennbare und bestimmte Daseyn?» (ebd.);
2. «Was ist es denn, was uns Gottes gewiss macht?» (ebd.);
3. «Was ist es, das die Reflexion nirgends stillstehen lässt?» (SW V, 541).

Die erste dieser Grundfragen fragt nach dem Aufstieg über das Reich der Erscheinung und über die Schranken menschlicher Erkenntnis zum Absoluten. Solcher Überstieg über die ganze Welt der Reflexion, d.i. die Gebiete der praktischen und theoretischen Vernunft, der Sinnen- und Geisterwelt wird von der kritischen Generalregel gesteuert, die Schranken menschlicher Erkenntnis nicht zu überfliegen und den Glauben an das Übersinnliche nicht in mystische Schwärmerei zu verkehren. Die brennende Frage nach einem transzendental abgesicherten Transzensus läßt sich so stellen: Gibt es ein Vermögen, das über die zerteilte Welt der Reflexion zum unzerteilten Einen so aufsteigt, daß es dessen Verbindung mit der Reflexionsform empfindet, ohne sich auf mystische Erleuchtung im Augenblick oder auf spekulatives Begreifen im Prozeß der Dialektik zu berufen? Der Bescheid lautet: «Unsere, durch kein Daseyn auszufüllende Liebe ist es» (AsL; SW V, 540).

Liebe ist durch kein bestimmtes Daseiendes auszufüllen. Immer bleibt unsere Liebe zum Vergänglichen und endlich Bestimmten unerfüllt; denn Dasein bildet sich in der Reihe der Zertrenntheit des Vielen in Raum, Zeit und andauerndem Anderswerden. Daher entzieht sich im Laufe der Zeit das Geliebte, mit dem sich der Liebende doch auf ewig vereinigen wollte. Und daher ist endliche Liebe voll Unruhe und beseelt von einer unerfüllbaren Sehnsucht. Es ist solche Sehnsucht unbedingter Liebe, die uns über alles bestimmte Dasein hinausführt ins Unendliche, ins Ewige erfüllbarer Liebe. Das nennen alle Gott.

Aber was macht uns in zweifelssüchtiger Zeit Gott gewiß? Die Beweise der reinen Vernunft sind durch Kants Kritik der rationalen Theologie zerstört. Die Ontotheologie Hegels beweist lediglich, daß das zeitenthobene Ewige ewig ist. Und der Rekurs auf die religiöse Empfindung scheint die Gottesgewißheit einer bloß subjektiven, irrationalen Überzeugtheit auszuliefern. Dagegen spricht die Seligkeitsgewißheit unendlicher Liebe. Allein die unselige Liebe zum Vergänglichen schwankt zwischen Hoffen und Bangen. Absolute Liebe aber schwankt und fällt nicht dahin wie die Gestalten unserer Liebe, die sich zweifelnd-verzweifelt an Vergängliches und Zweifelhafes hängt. Absolute Liebe ruht in sich und bezeugt sich im Gefühl einer Seligkeit, die alles Schwanken machende Hoffen und Fürchten überstimmt. Absolute Liebe ist die Quelle der Gottesgewißheit.

Was die absolute Liebe in Respekt auf das reine Sein vermag, ist damit angezeigt. Sie führt über alles erkennbare Dasein zum unbegreiflichen göttlichen Daseinsgrund, und sie stellt den Zweifel am göttlichen Sein, Leben und Lieben still. Was aber vermag sie im Respekt auf das andere in ihr eingebundene Glied, die Form der Reflexion? Der merkwürdige Bescheid lautet, die Liebe sei «die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit» (AsL; SW V, 542); sie lasse die Reflexion nirgends stillstehen. Leben der Reflexion meint hier nicht den unaufhörlichen Übergang des Bewußtseins von einer Perzeption zur anderen im Nacheinander der Jetztfolge, sondern primär das Fortgehen von einem Erstrebten zum anderen unter der Maßgabe der idealbildenden Einbildungskraft. Nun ist die Wesensweise der produktiven Einbildungskraft ein synthetisierendes Schweben zwischen Entgegengesetzten. Die idealbildende Einbildungskraft schwebt zwischen dem Beschränkten, das der Lebensdrang der Reflexion und das endliche Streben jeweils erreichen, und dem unerreichbaren, idealen Ur- und Vorbild des Strebens. Die Reflexion darauf macht das Ungenügen gerade dann bewußt, wenn eine Schranke in der Zeit überwunden ist. Sie sieht, daß das schrankenlose Absolute, das doch erstrebt war, entflohen ist, weil dem Bewußtsein immer wieder notwendig eine neue Schranke entsteht. Aber was treibt sie trotzdem an, nirgends stillzustehen, die Zeit gleichsam in die Ewigkeit auszudehnen und damit Zeit als ins Unendliche auszudehnende Zukünftigkeit eigentlich erst bewußt zu machen? «Die unaustilgbare Liebe ist es zu dem, der Reflexion nothwendig entfliehenden, hinter aller Reflexion sich verbergenden, und darum nothwendig hinter aller Reflexion aufzusuchenden, reinen und realen Absoluten; diese ist es, welche sie fortreibt durch die Ewigkeit, und sie ausdehnt zu einer lebendigen Ewigkeit» (AsL; SW V, 541).

Soweit ist die Liebe als Wechselbestimmung gekennzeichnet, in welcher sich reines göttliches Sein und welt- wie zeithafte Reflexion innig verbinden. Indessen, diese Annahme einer absoluten Wechselliebe ist mit einem doppelten Vorbehalt belastet. Gott bedeutet in den neuzeitlichen Gipfelsätzen des Amor Dei kein personales Wesen. Der Abweis des Theismus ist Erbe Spinozas und des Pantheismus. Dazu gesellt sich Fichtes transzendental-kritische und moraltheologische Aufklärung. Unmöglich komme Gott Selbstbewußtsein und Selbstverhältnis zu; denn das würde die konstituierenden Momente des Selbstbewußtseins der Gottheit zumuten, nämlich Schranke, Unterschiedenheit, Endlichkeit. Gott nach dem Bilde der Selbstbezüglichkeit vorstellen, heißt, das wahrhaft Unendliche zu verendlichen. Also hat Gott keine Persönlichkeit und ist schon gar nicht eine besondere Substanz. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes macht das Unendliche zu einem Wesen unseresgleichen. Und seine Bestimmung als «Substanz» (im notwendig empirischen Gebrauch dieser Verstandeskategorie) versinnlicht Gott zu einem in Raum und Zeit existierenden Wesen.⁴

4 Wolfhart Pannenberg, «Fichte und die Metaphysik des Unendlichen», in: *ZphF* 46 (1992), 348-362 trägt Überlegungen vor, denen zufolge die christliche Theologie Fichtes heikle Kritik an der Vorstellung von Gott als einer durch Intellekt und Willen handelnden jenseitigen Persönlichkeit nicht einfach zurückweisen, sondern als berechtigte Kritik an einem allzu anthropomorphen Gottesbild ernstnehmen sollte. Das würde geschichtlich nicht nur an Herders Einwand gegen

Das bedeutet für die große Hypothese der Wechselliebe: Weder kann der homo religiosus vom Gott der Philosophen unter dem Titel des «Absoluten» personale Zuwendung und Gegenliebe erwarten, noch kann einer unendlich-schrankenlosen Gottheit ein Selbst-Verhältnis zugeordnet werden, in welchem sie sich selber liebt, und sei es im Durchgang durch jene Liebe, in welcher der Mensch andächtig in die Gottheit eingeht. Die Liebe gehört weder der göttlichen Person zu noch dem Menschen. Sie ist «nicht die seinige, noch die unsrige» (AsL; SW V, 540). Aber wo in aller Welt weist sich das Recht, von Liebe zu reden, aus, wenn kritische Vorsicht verbietet, einen persönlichen Gottesbezug zu unterstellen? «Liebe» verblaßt doch ohne personale Wechselliebe zum leeren Wort. (Und worin bestünde dann die behauptete Übereinstimmung mit der christologisch gedachten Liebe des Johannesevangeliums?)⁵

Es gibt moraltheologisch eine Offenbarung Gottes und einen Ausfluß der absoluten Liebe. Gott ist manifest in der «Geisterwelt», und die Liebe bildet den Lebensakt, der das Reich intelligibler Vernunftwesen zusammenbindet. Hier ist «Gott» verstanden als Leben, Prinzip und Gesetz einer übersinnlichen Weltordnung, und zwar in dreifacher reiner Energie: als tätiges Ordnen (ordo ordinans), als unendlicher Wille (der zugleich Tat und Produkt ist) und als alles bergende Liebe. Erscheinung und Prinzipiat dieser die Geister ordnenden und lenkenden Gottesliebe ist die Liebe des Menschen zum Menschen. In Gesinnung und Tat der Menschenliebe bezeugt das Band der Liebe seine einigende und reinigende Kraft in der Erscheinung.

Diese energische Manifestation einer lebendig gelebten, tätigen Liebe zum Nächsten und zur Menschheit läßt sich am klarsten charakterisieren, wenn sie mit ihrem Komplement, einer «heiligen Indignation», zusammengesehen wird. Beides prägt die Gesinnung des Religiösen gegenüber den Anderen. «Wiederfindend ihr Seyn in Gott, wird er ihr Seyn lieben; ihr Seyn ausser Gott hasset er innig» (AsL; SW V, 546). Menschenliebe darf um Gottes willen nicht mit jenem «gepriesenen gut seyn und immer gut seyn und alles gut seyn Lassen» (ebd.) verwechselt werden. Menschen zu lieben bedeutet keineswegs, all das verzeihend gut zu heißen und anzunehmen, was sie tun und wie sie existieren. Liebe ist nicht alles hinnehmende Gutherzigkeit. Wenn Fichte den Lobpreis einer allduldsamen Liebe ablehnt, wendet er sich weniger gegen die im 1. Korintherbrief empfohlene Agape, die das Böse nicht zurechnet und sich nicht erbittern läßt, sondern alles duldsam erträgt (1. Kor. 13,5-7), als vielmehr gegen das gegenwärtige Zeitalter vollendeten Eigennutzes, das alles Hassenswerte schön, um sich behaglich in der Welt einzurichten. Das erfüllt den Religiösen mit Unduldsamkeit. «Sehend auf das, was die Menschen seyn könnten, ist sein herrschender Affect eine heilige Indignation» (AsL; SW V, 547). Das verschärft sich zum Haß der Liebe wider einen Fanatismus, der mit der Kraft wertloser Begeisterung alles Wertvolle ins Unwesen verkehrt. «Sei-

Jacobi, Jacobis Rede vom persönlichen Gott sei eine anthropomorphe Verendlichung des Absoluten, anknüpfen, sondern auch Feuerbachs Atheismus ins Leere laufen lassen. Und selbst systematisch wäre eine Vereinbarung mit der christlichen Trinität nicht undenkbar: Zwar spreche die christliche Theologie von drei Personen in Gott, das Eine göttliche Wesen aber sei nicht noch einmal personhaft neben Vater, Sohn und Geist.

5 Erich Heintel, «Das Evangelium Johann Gottlieb Fichtes», in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19, (1987), 135-186 verfolgt aus einer Fülle philosophiegeschichtlicher Perspektiven und mit einem selten gewordenen, zugreifenden systematischen Ernst, wie der Gipfelsatz der Liebe im Zentrum einer Aneignung des Johanneischen Christentums steht. (Im Anfange –früher denn alle Zeit und absolute Schöpferin der Zeit– war die Liebe, und die Liebe ist in Gott und durch sie sind alle Dinge gemacht.) So suchte Fichte die Annahme eines unwandelbaren Absoluten außerhalb aller Innerweltlichkeit mit dem Glauben zu vereinigen, daß der Gott der Liebe sich im Wort, im menschgewordenen Jesus Christus, offenbarte. Dabei sieht Heintel klar, daß auch Fichtes «transzendentalphilosophische Mystik» (wie Hegels «Gnosis» oder Schellings theosophische «positive Philosophie») ihre Schwierigkeiten mit der Aneignung des Christentums hat. Und das gilt nicht nur für die Frage der Schöpfung, der Trinität und Personalität Gottes, sondern auch für die –nach Fichtes Verkündigung ewig fort in uns wirkende– Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

nen eigentlichen Hass erregt lediglich der Fanatismus der Verkehrtheit, welcher sich nicht damit begnügt, selbst in seiner eigenen Person nichtswürdig zu sein, sondern, soweit er zu reichen vermag, alles ebenso nichtswürdig zu machen strebt» (ebd.). Taucht hier nicht geschichtlich das Bild Napoleons auf, der in Fichtes Augen als ein von seiner Sendung begeisterter, wirkmächtiger, unsittlicher Agent der Weltgeschichte alles und alle zum Diener seines Eigenwillens macht?

So ragt mitten in eine Anweisung zur Seligkeit ein weltgeschichtlicher Aspekt hinein, nämlich als Gesinnung der Liebe und Indignation gegen Andere in unheiliger Zeit. Mitthematisch aber sind immer auch die «Grundbefindlichkeiten» in den Abstufungen der herausgegliederten Weltansichten; denn wahre Liebe verklärt alle Regungen der Seele, welche auf den anderen Vernunftstufen hervorbrechen.⁶ So herrscht auf der Stufe des Naturglaubens «Liebe zum Sein». Diese versteht aber unter Sein das «organisierte sinnliche Leben» und sucht daher alles einzuholen, was unser «organisches Dasein erhöht und belebt». (Leitend für diese Weltansicht ist sonach jene Perspektive, aus der Nietzsche gerade auch die Wahrheit des Übersinnlichen, vor allem der Moral, abschätzt, nämlich die Erhaltung und Steigerung des «organisierten sinnlichen Lebens».) Die Stufe des Rechts und einer «niederen Moralität» wird dagegen vom Grundgefühl der Achtung (Anerkennung) dominiert. Achtung wurzelt in einer Empfänglichkeit für das allgemeingültige Gebot, die Anderen in ihrem Eigenrecht und ihrer Würde nicht zu lädieren. Hier gewinnt Liebe den humanen Zug eines «Wohlgefallens» an einem vernunftgemäßen Leben von Menschen unter Menschen. Auf der Stufe der «höheren Moralität» erhält der Eros nicht zufällig jenen Grundzug zurück, den ihm Platon im «Symposion» auf der höchsten Stufe menschlicher Lebenshaltungen zugeordnet hatte, die «Liebe zur Idee» im Schauen des Schönen (Wahren, Guten). Wahre Gottesliebe jedoch gedeiht erst im Glauben, zuletzt in der Glaubensgewißheit von der («prästabilierten») Harmonie einer vom unendlichen Willen Gottes durchströmten Geisterwelt. Als Glieder eines ewigen Vernunftreiches fühlen wir uns der Fehlbarkeit und Kontingenz, der Nichtigkeit und Schwäche unseres endlichen Wollens über die Zeiten hinweg enthoben und in der Liebe Gottes geborgen. Das jedenfalls ist Fichtes unerschütterliches Credo.

Vom Primat des Fichteschen Gipfelsatzes

Das alles sind Hinweise auf Grundsätzliches. Sie weisen darauf hin, daß Fichtes Ansatz drei Klippen meidet, den Spinozismus, Indifferentismus und Mystizismus. Das soll am Ende nur so weit verfolgt werden, daß die transzendente Besonnenheit in Fichtes Rede von der absoluten Liebe als Zusammenhalt von Wissen und wahren Sein hervorsticht. Spinoza hat eine wirkliche Einheitsmetaphysik in die Welt gebracht. Das ist auch Fichtes Ansicht. Dessen Vernunftwissenschaft baue auf das lebendige Prinzip des *ens a se* und die Einheit des *hen kai pan*. In seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik hebt Fichte diese beiden Pfeiler des Spinozismus hervor. «Alles, was existiert, ist absolut eins durch sich selbst eins, ist demnach schlechthin weil es ist, u. was es ist, weil es einmal ist. Das ist das *ens a se* ... Das Einzige, was besteht, ist eben das Alles und Eins, *hen kai pan*» (VLM; GA IV,1,367). Freilich bedeutet solche Hochschätzung der «wahren Metaphysik» Spinozas nicht, daß Fichte, durch den Atheismusstreit bewogen, sich zu einem Spinozismus bekehrt habe, der dem endlichen Ich dogmatisch ein alleinheitliches *ens absolute infinitum* voraussetze, so daß die Wissenschaftslehre am Ende gerade denjenigen Überschnitt über das Ich vollziehe, den sie am Anfang als Grundfehler

6 Eine fundierte Interpretation der *Anweisung zum seligen Leben* und eine alle Vernunftstufen durchmusternde Theorie der Grundformen emotionaler Befindlichkeit unter dem Vorblick der Liebesthematik bietet Hartmut Traub, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, 167-286.

Spinozas getadelt hatte. Gegen Spinozas Einheitsdenken wendet sich nach wie vor die ganze Strenge transzendentaler Kritik. Spinoza und alle Systematisierungen des Hen kai Pan verfehlten den Übergangspunkt, an dem ersichtlich werde, wie das Eine zu Allem und das All zu Einem übergehe. Anders gesagt: Was fehle, sei die Angabe, in welchem Medium und nach welchen Gesetzen die unendliche Substanz zu jenen Bestimmungen komme, die sie im Endlichen habe. «Dieses ist die Crux aller Metaphysik; in der Wissenschaftslehre ist der Uebergang gezeigt» (VLM; GA IV, 1, 370).

Während Spinozas «Ethik» das Problem überspringt, weil sie die Freiheit zur Chimäre und das Ich zum empirischen Modus macht, verlegt eine spekulative Indifferenz- bzw. Identitätslehre den Übergang in das Absolute und dessen Selbstdifferenzierung und Selbstunterscheidung. Aber ist Hegels Auskunft transzendental nachprüfbar, die absolute Freiheit der Idee entschieße sich in der absoluten Wahrheit ihrer selbst, sich als Natur frei aus sich zu entlassen: «Das Übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selber frei entläßt» (Logik; ThW VI, 573)? Das ist für ein Bewußtsein, das sich an die Gesetze des Selbstbewußtseins und die Reflexionsformen gebunden weiß, ebenso unerfindlich, wie Schellings abgründig-theosophische Rede vom Ungrund und einer absoluten Selbstentzweiung der Indifferenz durch den Willen der Liebe.

Fichtes Wissenschaftslehre dagegen steht von Anfang bis zum Ende im Mittelpunkt eines selbstbewußten Wissens, das sich als Bild des Seins und Bildner der Welt durchdringt. Von diesem Einheits- und Disjunktionpunkt aus ergeben sich Gesetze des Begriffs (der Selbstvernichtung des Ich), aus denen einsichtig wird, warum eine Ontotheologie unmöglich ist. Und es bleiben jene Gesetze der Reflexion in Kraft, welche die Erscheinung des Seins aufbauen. Wird dieser Mittelpunkt (zwischen Gott und Welt) verfehlt, dann bleibt der Übergang aus dem Unendlichen ins Endliche menschlichem Verstehen unverständlich. Und auch der Gipfelsatz von der absoluten Wechselliebe hängt gleichsam in der Luft.

Nach transzendentaler Besinnung auf die Grenze des Begriffs und der Begriffssprache leuchtet das Absolute mithin ein, indem der Begriff sich selber setzt und als Prinzip vernichtet. So versinkt das endlich-beschränkte Wissen in der Tat in seinen unendlichen Lebens- und Lichtgrund. Aber das heißt eben nicht, daß Fichtes Philosophie der Tathandlung am Ende zum Mystizismus konvertiert. Die Anweisungen zur Sichvernichtung des Ich und zum seligen Leben in der Liebe Gottes bilden nicht das letzte Wort mystischer Verzückung. Mit ihnen beginnt die Transzendentalphilosophie als Erscheinungs- und Bildlehre des Absoluten. Und das Prinzip der absoluten Liebe hat, wie gesagt, sein Prinzipiat in «der Liebe Tun», die sich als Gesinnung und Tat gegen Andere in der Zeit und Weltgeschichte manifestiert. Also ist Fichtes Gipfelsatz vom Amor Dei privilegiert. Er vollendet nicht nur eine kritisch verfaßte Moraltheologie, er ist auf der Höhe transzendentaler Selbstbesinnung «der höchste reale Gesichtspunkt einer Seyns- und Lebens- und Seligkeitslehre, d.i. der Speculation» (SW; V, 542).⁷

(Septiembre, 1994)

⁷ Die übergreifende Dokumentation der philosophischen Theologie bei Fichte durch Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*. München 21972, Bd. I, 221-244 endet mit kritischen Erwägungen: Die Bemühungen Fichtes seit 1801, Wesen und Dasein Gottes durchsichtig zu machen und damit eine philosophische Theologie zu begründen, scheitern; Fichte versichere seine Rede von Gott weder durch Aufweisung des Denkens noch der Anschauung und Intuition, sondern am Ende einfach im Hinweis auf die Existenz religiöser (gottbegeisterter) Menschen. Und er begehe einen Zirkel, in welchem das Absolute im absoluten Wissen begründet werden solle, das seinerseits im Absoluten begründet sei. Aber das verkennt seltsamerweise 1. die ursprüngliche Erschließungskraft von Grundbefindlichkeiten, 2. die Vermittlungsposition der prima philosophia zwischen dem unmittelbar erscheinenden Absoluten und seinen vermittelten Erscheinungen, 3. die absolute Wechselliebe als Wurzel der Existenz. So wird nicht ontisch auf das Vorkommen eines homo religiosus verwiesen, sondern «existenzialontologisch» menschliches Dasein zwischen mundaner und numinoser Liebe aufgewiesen.