

Wie es sich für so genannte postmoderne Autoren geziemt, ertönen auch oder vielleicht gerade im Kontext religionsphilosophischer Überlegungen die bekannten Klagen über „den gewaltsamen Charakter des metaphysischen Essentialismus griechischen Ursprungs“, die letztlich zu der Ausrufung eines nach- bzw. nicht-metaphysischen Denkens führen. Das Negativbild einer verhärteten, substantialistischen, ja letztlich absolutistischen Metaphysik, deren Überwindung nach Gianni Vattimo die Rückkehr zur Religion einläutet, gründet sich bei ihm immerhin noch auf eine philosophische bzw. argumentativ fundierte Kritik. In deren Zentrum steht neben dem argumentativen Fundamentalismus der Metaphysik auch die rationalistische Subjektivität, die – im Hinblick auf Religion – mit der Schuld und dem Bösen überfordert sei. Auf diese pauschalisierende und – zumindest mit etwas historischem Differenzierungsvermögen – nicht nachvollziehbare Vereinheitlichung abendländischer Philosophie unter dem Titel *der* Metaphysik und *der* rationalistischen Subjektivitätstheorie gehe ich später noch ein.

Noch hysterischer stellt sich das Ende der großen metaphysischen Erzählungen bei dem Theologen Don Cupitt dar, der allerdings seinen eigenen Ausführungen in *Anti-Realist Faith*<sup>2</sup> zufolge kein Theologe im bekannten Sinne sein kann bzw. sein will. Cupitts Thesen zufolge ist Gott in jedem einzelnen Menschen, und somit ist jeder einzelne Mensch der Schöpfer seiner konkreten Lebensverhältnisse. Im Sinne des Anti-Realismus gibt es keine Realität, sondern nur verschiedene Perspektiven der jeweils aktuellen Lebensumstände. Cupitts Rolle als Theologe besteht dann lediglich darin, das Christentum zu modernisieren, denn „[t]oday, by contrast [mit der dogmatischen Vergangenheit; P.G.], human creativity confronts the flux. God has moved round to our side and looks through our eyes. Christian action is now at least liberated. The believer is like an artist. The material we have to work on is our world and our own lives.“<sup>3</sup> Ohne Cupitts Ambitionen, den Menschen einen eigenständigen Weltbezug zu attestieren, in Abrede stellen zu wollen, fragt es sich aber, wozu er überhaupt noch einen Gott braucht. Vattimo braucht die Religion nun schließlich, um den drohenden Nihilismus eines postmetaphysischen Zeitalters zu vermeiden.

Im Rahmen dieser Untersuchung möchte ich auf das beiden Denkern zugrunde liegende Negativbild des gewaltsamen absolutistischen Charakters der so genannten Metaphysik eingehen und dieses als ein simplifiziertes Verständnis kritisch in Frage stellen. Bei näherer Betrachtung zeigt es sich nämlich, dass dieses Negativbild seinen Zweck gar nicht erfüllt. Denn es muss nicht erst in hysterischer Manier die Postmoderne ausgerufen werden, um die Schwierigkeiten eines als absolut gesetzten substantiellen Seins zu überwinden. Die – im Gegensatz dazu so zu nennende – Moderne bietet selbst ein kritisches Potential, das vor den Gefahren einer gewaltsamen Seinsherrschaft schützt, ohne dabei den Abgründen des Nihilismus Tor und Tür zu öffnen.<sup>4</sup> Anhand von Fichtes – zunächst in der Wissenschaftslehre grundlegend ausgearbeiteten – transzendentalen Gottesbegriff, um den es mir geht, lässt sich

<sup>1</sup> Vattimo, Gianni, »Die Spur der Spur«, in: *Die Religion*. (Hg.) Jacques Derrida und ders. Frankfurt a. M. 2001, S. 123.

<sup>2</sup> Cupitt, Don, »Anti-Realist Faith«, in: *Is nothing sacred? The non-realist philosophy of religion. Selected essays*. (Hg.) ders. New York 2002.

<sup>3</sup> Cupitt, S. 45.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Kai Gregor in diesem Band.

sehr klar zeigen, dass das Negativbild, das die Postmetaphysik pauschalisierend zeichnet, ungenügend fundiert ist.

Im weiteren Verlauf nun werde ich den transzendentalen Gottesbegriff auf Grundlage der *Wissenschaftslehre 1805* vorstellen, um dann anhand der daraus bestimmten transzendentallogischen Funktion Gottes ein kritisches Metaphysikverständnis geltend zu machen, das einem religionsphilosophischen Diskurs nicht per se abträglich ist. Mit Bezug auf die Ausführungen Vattimos wird deutlich, dass ein religiöses Bedürfnis sicherlich nicht durch eine metaphysische bzw. in diesem Fall transzendente Grundlegung disqualifiziert werden muss. Vielmehr gilt es, ein *Grundlegungsdenken* und ein *Bedürfnisdenken* zunächst deutlich zu differenzieren, um dann mögliche Bezüge herstellen zu können.

### 1. Das Verhältnis von Philosophie und Religion im postmodernen Denken

Das Verhältnis von Philosophie und Religion wird in den postmodernen Entwürfen Vattimos und Cupitts vor dem Hintergrund der jüngsten historischen Entwicklung erörtert. Beiden gemeinsam ist die Rückführung philosophischer Wissensbildung auf eine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen kulturellen und sozialen Entwicklungen, die im bekannten postmodernen Tenor als multiperspektivisch interpretiert werden. Auf Basis der Befindungen des Alltagsbewusstseins bzw. der Alltagserfahrungen werden dabei die Konsequenzen für eine adäquate philosophische Theoriebildung gezogen. Im Folgenden werde ich die Ansätze Vattimos und Cupitts hinsichtlich deren Philosophieverständnis und der Rolle der Religion analysieren. Dabei wird zu zeigen sein, inwiefern bei beiden Autoren ein äußerst eingeschränktes Verständnis von dem, was Philosophie leisten kann bzw. können soll, zugrunde liegt.

In seinem Aufsatz *Die Spur der Spur* entwickelt Vattimo die These der Wiederkehr der Religion in der Philosophie als notwendige Besinnung der Philosophie auf ihre Ursprünge. Die Wiederkehr der Religion steht dabei im Kontext „unsere[r] heutigen Existenzbedingungen (christliches Abendland, säkularisierte Moderne, Endzeitstimmung der Jahrtausendwende mit ihrer Angst vor der Drohung unerhörter apokalyptischer Risiken).“<sup>5</sup> Vor dem Hintergrund realer weltpolitischer Bedrohungen (Proliferation, Gentechnik, Umweltgefahren und mittlerweile auch Terrorismus) und aufgrund einer „zumindest in den fortschrittlichen Gesellschaft [verbreiteten] Angst vor dem Verlust des Sinns der Existenz, vor jenem wahren *ennui*, der mit der Konsumgesellschaft unvermeidlich einherzugehen scheint“<sup>6</sup>, herrsche in der Öffentlichkeit eine grundlegende Ablehnung der Moderne vor. Dieser Verfallsprozess einstmaliger zivilisatorischer Errungenschaften führt in der Philosophie zu einem Widerspruch. Zum einen besteht ein Bedürfnis nach Fundamenten, „das durch die Wiederkehr der Religion im allgemeinen Bewusstsein zum Ausdruck kommt.“<sup>7</sup> Andererseits rückt die Religion aber auch „im Gefolge der Auflösung der metaphysischen Metaerzählungen“<sup>8</sup> wieder in das Zentrum des philosophischen Interesses, so dass sich die Wiederkehr der Religion im Spannungsfeld der Auflösung bestehender geistiger Fundamente

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 107.

<sup>6</sup> Ebd., S. 108.

<sup>7</sup> Ebd., S. 110.

<sup>8</sup> Ebd.

und eines gleichzeitigen Bedürfnisses nach neuen Fundamenten abspielt. Dieser Widerspruch soll mittels des Postulats eines „neue[n] philosophischen Denken[s]“<sup>9</sup> gelöst werden.

Die gemeinsame Wurzel beider Varianten der Wiederkehr liegt in ihrem „Bezug [...] auf die Moderne als das wissenschaftlich-technische Zeitalter“<sup>10</sup>. Wie die folgende Bestimmung des neuen philosophischen Denkens zeigen wird, spielt sich der gesamte Diskurs Vattimos vor einer extrem kulturkritischen bzw. noch eher kulturpessimistischen Bestimmung der Gegenwart ab. Der Philosophie kommt dabei die Aufgabe zu, die Wiederkehr der Religion zunächst im Alltagsbewusstsein zu deuten. Eine „authentische Interpretation des im allgemeinen Bewußtsein manifesten religiösen Bedürfnisses“<sup>11</sup> muss zunächst zeigen, dass dieses alltägliche Bedürfnis nicht durch eine Wiederaufnahme „einer ihrer ‚früheren‘ Konfigurationen“<sup>12</sup> erfüllt wird, da die früheren Konfigurationen, d. h. die klassische Metaphysik und Theologie, ja gerade in ihrer Auflösung begriffen sind. Vattimo bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Nietzsches Übermensch, der sich gerade nicht wie die Anhänger einer traditionellen Gottesmetaphysik vor der spätmodernen „Herausforderung [...] (betrachtet man die Transformationen, denen die individuelle und soziale Existenz in der Massenkommunikationsgesellschaft unterworfen ist)“<sup>13</sup> flüchtet, sondern die „Metaphysik durch ein nichtreaktives Hören auf das technische Schicksal des Seins [...] [bzw.] durch eine nicht bloß ‚reaktive‘ Antwort auf den Ruf des Seins“<sup>14</sup> überwindet. Zu dieser Bestandsaufnahme gäbe es einige Fragen zu stellen. Zunächst mutet der extreme Kultur- und Technikpessimismus doch eher dekadent an. Es zeigt sich darin eine einseitige Fokussierung lediglich auf die Unzulänglichkeiten der Moderne bzw. Spätmoderne. Ich möchte an dieser Stelle sicherlich nicht den technologischen Fortschritt zum Allheilmittel sämtlicher Existenzprobleme hypostasieren, aber doch zumindest darauf hinweisen, dass der technologische Fortschritt doch auch nicht wenige Konsequenzen hat, die wohl so ohne weiteres niemand missen möchte. Man denke an medizinische Versorgung, Verfügbarkeit und vor allem Auswahl von Lebensmitteln und nicht zuletzt auch an die kommunikative Infrastruktur, mittels derer wir Wissenschaft betreiben. Vielleicht geht das Bewusstsein für diese und andere Errungenschaften manchmal in einer allzu schnellen Bestürzung verloren. Für den hiesigen philosophischen Diskurs ist der extreme Kulturpessimismus im Hinblick auf das zugrundeliegende Verständnis von Philosophie noch von entscheidender Bedeutung. Wir werden darauf zurückkommen. Weiterhin bleibt anzumerken, dass das Konzept einer ‚authentischen Interpretation‘ fraglich ist, wenn man auf die weitere Konzeption der Philosophie bei Vattimo als Hermeneutik vorausschaut. Zuletzt ist der Rekurs auf das Heideggersche Sein erklärungsbedürftiger als es Vattimo dünkt. Auch wenn er damit auf ein nicht-einförmiges griechisches, sondern ein dynamisches Sein hinarbeiten will, ist der damit implizierte Seinsbegriff zu unscharf, wenn er explizit in einem postmetaphysischen Kontext der Metaphysikkritik gebraucht wird. Es ist zu fragen, inwiefern Heideggers Sein nicht metaphysisch ist.

Für eine Auseinandersetzung mit der Konzeption Heideggers ist hier allerdings nicht der Platz. Uns sollen die Postulierung des „neuen philosophischen Denkens“ und die darin liegende Rolle der Religion interessieren. Für Vattimo ist es die Konsequenz aus den

---

<sup>9</sup> Ebd., S. 113f.

<sup>10</sup> Ebd., S. 111

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., S. 112.

spätmodernen Auflösungserscheinungen, dass die Religion durch die „Zugehörigkeit zur Epoche des Endes der Metaphysik definiert wäre“<sup>15</sup>, weil ihr die „Figur der Wiederkehr – und also die Geschichtlichkeit – [...] wesentlich und nicht akzidentell ist.“<sup>16</sup> Sie kehrt gerade jetzt wieder, um die Auflösung der Moderne und das gleichzeitige Bedürfnis nach Fundamenten zu bewältigen. Der Philosophie kommt dabei die Aufgabe einer jüdisch-christlichen Hermeneutik zur Lösung dieses Widerspruches zu: „In dem Bemühen um Überwindung der Metaphysik, das dem Ruf der Epoche entspricht, in der sie sich endgültig als unhaltbar erweist [...], sieht sich die Philosophie – die auf diese Weise Hermeneutik wird, Gehör und Interpretation von überlieferten Verkündigungen (des *Ge-schicks*), anhörnde und interpretierende Hermeneutik geworden ist – zu einem Verzicht aufgerufen, zum Verzicht auf die beruhigende Unumstößlichkeit der Präsenz.“<sup>17</sup> Es gibt keine feststehenden Tatsachen oder dergleichen, die einen Maßstab für das Denken bieten würden. Das postmetaphysische Denken sieht sich dieser „unausweichlichen Hinfalligkeit“<sup>18</sup> seiner selbst ausgeliefert, wobei dieser Konzeption drei schwierige Voraussetzungen zugrunde liegen. Zunächst muss die „Metaphysik der Subjektivität“<sup>19</sup> genannt werden. Damit zielt Vattimo auf die so benannten „rationalistischen Gewißheiten“<sup>20</sup>, also die Idee als frei veranschlagten modernen Subjekts, ab, die vor dem Hintergrund der „typisch positiven Inhalte der religiösen Erfahrung“<sup>21</sup>, also Schuldgefühl, Sündenbewusstsein, Bedürfnis nach Vergebung, Wahrnehmung und Unerklärbarkeit des Bösen, ihrer Auflösung anheim fallen. Ich werde sogleich auf die Schwierigkeit dieser Voraussetzung zurückkommen. Weiterhin beruht die neue Konzeption des Denkens auf einer Abwendung vom „gewaltsamen Charakter des metaphysischen Essentialismus griechischen Ursprungs“<sup>22</sup>, also auf der Abwendung von einem als monolithisch unwandelbar veranschlagten Seins, das der Dynamik und noch viel mehr einer Sinnggebung der spätmodernen Welt nicht mehr genügt. Drittens spielt die „Erfahrung der Endlichkeit [...], [die] sich als Bedürfnis nach einem ‚Supplement‘ darstellt, das wir uns nur als etwas Transzendentes vorstellen können“<sup>23</sup>, die entscheidende Rolle. Vattimo beruft sich in seiner Argumentation lediglich auf existentielle Unausweichlichkeiten in deren Unausweichlichkeit und begründet somit schließlich eine „anthropologische Theorie der Endlichkeit, von der problematischen, den Sprung in die Transzendenz erfordernden Existenz“<sup>24</sup>. Diese Position ist von einer – um mich dem Duktus des Vattimoschen Textes anzupassen – existentiellen Weinerlichkeit, von der man sich fragen muss, ob sie einer philosophischen Ergründung des neu aufkommenden religiösen Bewusstseins in dieser Art förderlich ist. Was für ein Bild des Menschen, was für eine Anthropologie wird hier entworfen – so als ob der Mensch dazu verdammt sei, in den jüdisch-christlichen Abgründen seiner Endlichkeit zu versauern! Damit kommen wir auch zu dem oben angesprochenen Punkt des zugrundeliegenden Verständnisses von Philosophie zurück. Die Wiederkehr der Religion gründet sich bei Vattimo auf ein extrem pessimistisches Menschenbild, dem die Endlichkeit

---

<sup>15</sup> Ebd., S. 113.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd., S. 123.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., S. 116.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., S. 122.

<sup>23</sup> Ebd., S. 116.

<sup>24</sup> Ebd., S. 122.

nicht als Aufgabe, sondern als Ursache der Flucht zugrunde liegt. Niemand will bezweifeln wollen, dass beispielsweise die Endlichkeit in Gestalt des Bösen etc. der menschlichen Existenz genügend Schwierigkeiten in den Weg ihrer Entfaltung legt. Aber wie oben bereits in Bezug auf die technologische Entwicklung ausgeführt, gibt es nicht nur die Unfälle, Abgründe und allgemeine Wohlstandsdepressionen, sondern auch Errungenschaften und Verbesserungen. Sieht man den Menschen als ein fatalistisch geprägtes existentielles Unglück, können wir ihn auch gleich verabschieden.

Die These der Wiederkehr der Religion beginnt schließlich mit der Einsicht, dass „[d]ie Philosophie, die auf den Appell zur Überwindung der Metaphysik antwortet, aus der jüdisch-christlichen Tradition [kommt], und der Inhalt ihrer Überwindung der Metaphysik kein anderer [ist] als das Heranreifen des Bewusstseins von dieser Herkunft.“<sup>25</sup> D. h. mit den Worten Vattimos weiter, dass die Philosophie, die das Problem der Überwindung der Metaphysik stellt, dieselbe [ist], die die Positivität in der religiösen Erfahrung entdeckt.“<sup>26</sup> Es ist letztlich die Aufgabe der Philosophie mittels dieser Rückbesinnung auf ihre Ursprünge, die Aporie zu lösen, „vom Ereignis des Seins in einer Sprache [zu] sprechen, die immer noch von der Unveränderlichkeit des Wesens [bzw. des Seins; P.G.] geprägt ist.“<sup>27</sup> Das Ergebnis der Vattimoschen Analyse liest sich dann wie folgt: „Nur im Lichte der christlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes scheint es für die Philosophie möglich, sich selbst als jene Ausdeutung der Zeichen der Zeit zu verstehen, ohne die sie auf ein bloß passives Registrieren des Vergehens von Zeit reduziert wäre.“<sup>28</sup> Allerdings soll die Zeit nicht bloß als eine ziellose Anhäufung von Ereignissen angesehen werden. Vielmehr liegt der Zweck eines postmetaphysischen Denkens darin, dass die Menschwerdung Gottes der Geschichte den „Sinn einer erlösenden Offenbarung“<sup>29</sup> verleiht. Die Menschwerdung Gottes vollzieht sich aber gerade im „problematische[n] Verhältnis zwischen Philosophie und religiöser Offenbarung“<sup>30</sup> und bestimmt die Philosophie im Kontext der Erlösung als die Interpretation des Menschen und des Seins im Lichte der christlich-abendländischen Tradition, die uns letztlich wieder eingeholt hat, d. h. uns wieder mit den Abgründen des Daseins konfrontiert, die aber gleichzeitig in ihrer traditionellen Gestalt ausgedient hat.

Wie immer man auch zu dieser Ausdeutung unserer existentiellen Situation stehen mag – es lassen sich zunächst einige nüchterne Fragen stellen, ohne gleich den existentiellen Exodus einzuleiten. Beachtet man die beiden oben genannten ersten Voraussetzungen bezüglich der „Metaphysik der Subjektivität“ und des „griechischen Essentialismus“, dann fällt die zunächst historisch ungenügende Fundierung auf. Es ist schwer nachzuvollziehen, warum sich die gesamte abendländische Tradition – natürlich mit Ausnahme Heideggers – über den Kamm des monolithisch-absolutistischen Seinsbegriff scheren lassen sollte. Meine Erwiderung folgt im zweiten Teil, indem ich einen metaphysischen Gottes- und Seinsbegriff vorstellen werde, der nicht unter dieses Verdikt fällt. Darüber hinaus tritt in den Ausführungen Vattimos ein Bedürfnisdenken zu Tage, das sich den angemahnten Bedürfnissen unserer Zeit – sozusagen gnadenvoll – ausliefert. Die anthropologische Konsequenz, Endlichkeit als Aufgabe zu betrachten, wäre philosophisch und zur Überwindung und Verarbeitung zeitgenössischer Existenzfragen und Lebenstraumata wesentlich fruchtbarer als die Besinnung auf eine

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 119.

<sup>26</sup> Ebd., S. 120.

<sup>27</sup> Ebd., S. 121.

<sup>28</sup> Ebd., S. 122.

<sup>29</sup> Ebd., S. 123.

<sup>30</sup> Ebd.

christlich-jüdische Theologie und eine darauf basierte seinsbezogene Hermeneutik. Während die Philosophie als Wissenschaft bei Vattimo im herkömmlichen Sinn hier abdankt, soll im Folgenden die anti-realistische Konzeption Cupitts vorgestellt werden. Beide verbindet eine Skepsis gegenüber einer prinzipienorientierten Philosophie in Gestalt absolutistischer Seinsmetaphysik. Cupitt gestaltet die postmodernen Konsequenzen allerdings wesentlich positiver aus und verfällt nicht wie Vattimo in eine existentielle Krisenstimmung.

In *Anti-Realist Faith*<sup>31</sup> geht Cupitt von einem Anti-Realismus aus. Seit Kant wurde der konstruktive Charakter von Erfahrung (*experience*) expliziert, allerdings mit der Einschränkung, dass „this thinking machine of ours is timeless and necessary.“<sup>32</sup> Im Laufe der Zeit wurde dann vor dem Hintergrund, wie „people do, in fact, see the world and think of the world very differently in different societies and historical periods“<sup>33</sup> klar, „that all our thinking is historically conditioned.“<sup>34</sup> Im Anschluss an Nietzsche formuliert Cupitt somit die These des Anti-Realismus, der zufolge es kein allgemeingültiges Wissen über die Wirklichkeit gibt. Um überhaupt Erfahrung bzw. Wissen haben zu können, sei ein „practical slant, an interest, an angle, or a perspective“<sup>35</sup> notwendig, damit einzelne Dinge überhaupt bemerkbar werden: „So reality has now become a mere bunch of disparate and changing interpretations, a shifting loosely-held coalition of points of view in continual debate with each other. [...] We are all of us non-realists nowadays.“<sup>36</sup> Während wir ausgehend von der Alltagssprache und deren Funktionalität auf Basis feststehender Entitäten wie Gesetze, Standards, Werte und Begriffe auch in der Philosophie eine vermeintlich allgemeingültige und feststehende Realität veranschlagen, belehrt uns die Linguistik eines besseren. Verglichen mit einer Börse verändern sich Bedeutungen kontinuierlich: „All truths, beliefs, theories, faiths, perspectives become just individual stocks in the market. They rise and fall relative to each other as conditions change.“<sup>37</sup> Auch hier wären einige kritische Anmerkungen vonnöten, die das Thema dieses Aufsatzes allerdings bei weitem überfordern würden. Hingewiesen sei auch hier wieder auf eine mögliche kritische und vor allem fundierende Funktion von Philosophie. Neben einer reinen Wissenssoziologie bzw. -morphologie, d. h. einer Beschreibung der Entwicklung verschiedener Wissenswerte im Sinne des Marktes, bietet sich förmlich die Bestimmung der Strukturen und Gesetze dieses Marktes der Wissenswerte an. Die über eine rein beschreibende Tätigkeit hinausgehende Begründungstätigkeit würde die Bestimmung des Marktes und dessen Gesetze vornehmen, so dass überhaupt ‚ein‘ Markt veranschlagt werden kann.<sup>38</sup> Aber das ist ein anderes Thema.

---

<sup>31</sup> Cupitt 2002, S. 33-45.

<sup>32</sup> Ebd., S. 33.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd. Ohne diesen Punkt hier weiter vertiefen zu wollen, zeigt bei Cupitt sich eine Interpretation Kants, die das kritische Potential bzw. die kritischen Intention Kants massiv verfehlt. Die „timeless and necessary thinking machine“ zielt gerade nicht auf die Vereinheitlichung oder Einebnung der Spezifität der Empirie ab, sondern handelt zumindest in der *Kritik der reinen Vernunft* gerade nicht von der Empirie in Vielfalt, sondern von den transzendentallogischen Strukturen der Empirie; vgl. dazu vom Verfasser: Grüneberg, Patrick, »Kennt Kants Kritik der reinen Vernunft den menschlichen Körper?, in: *Das Harte und das Weiche. Körper - Erfahrung - Konstruktion*. (Hg.) Stache, Antje. Bielefeld 2006, S. 187-201.

<sup>35</sup> Cupitt 2002, S. 34.

<sup>36</sup> Ebd., S. 36.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Das Projekt einer transzendentalphilosophischen Grundlegung, wie es beispielsweise in der Wissenschaftslehre vorliegt, verfolgt darüber hinaus noch die Begründung dieses Wissensanspruches selbst.

Für Cupitt nun resultiert aus dieser anti-realistischen Basis der Wissensbildung eine paradoxe Situation: „In this shifting relativistic world of ours, we can still choose our values and fight for them, but our beliefs won't have the old kind of permanent anchorage in an unchanging ideal order.“<sup>39</sup> Es wird ihm zum Problem, dass wir in unserer gegenwärtigen Weltordnung auf keine objektiv fixierte, intelligible Realität rekurrieren können, sondern nur noch mit einem „bunch of chronic disagreements“<sup>40</sup> konfrontiert sind. Zur Verdeutlichung des Anti-Realismus vergleicht Cupitt traditionelle religiöse und philosophische Auffassungen des mittelalterlichen Christentums mit der „fully secularized and incarnational vision of things“<sup>41</sup> mit demselben ontologischen Ergebnis, nämlich dass es keine objektiv feststehenden Entitäten gibt, auf die man sich berufen kann.<sup>42</sup> Positiv ist hier das Emanzipationsbestreben zu nennen, das er aus der ontologischen Bestandsaufnahme folgert: „[W]e make our own history, we shape our own world, we together evolve norms to which life is subject.“<sup>43</sup> Allerdings beruht dieses Emanzipationsstreben unnötigerweise auf einem extrem eingeschränkten Philosophieverständnis: „The philosopher cannot claim the authority to act as culture-policeman. [Als wenn eine wohl verstandene Philosophie dies jemals beabsichtigen würde; P.G.] Instead, he'll have to be something more like an interpreter of the times, who seeks to show *both* the diversity of the possibilities at present before us *and* the family resemblance among all the perspectives and forms of life [...]. So I am not telling you how things are absolutely, but only offering you an interpretation of the way they seem, just now.“<sup>44</sup> Diese Bestimmung von Philosophie zielt letztlich in die gleiche Richtung wie bei Vattimo, nämlich auf ein Interpretieren der je gegenwärtigen Ereignisse. Mit Blick auf die Religion erwächst aus dieser Haltung eine anti-realistische Theologie, die sich nicht mehr an vermeintlich objektiven Glaubensinhalten orientiert, sondern mittels des genannten Emanzipationsstrebens eine christliche Ethik begründet, die „is more than mere obedience, an ethic of productive, world-changing, and value-realizing Christian action.“<sup>45</sup>

Von besonderem Interesse für die hiesige Untersuchung ist nun das beiden Autoren zugrundeliegende Verständnis von dem, was eine metaphysische Theoriebildung leisten kann. Auf den Punkt gebracht veranschlagen beide nämlich eine ausschließlich substantialistische Theoriebildung, die einen wie auch immer gearteten Platonischen Ideenhimmel als das Maß aller weltlichen Dinge normativ vorschreibt. Ohne hier nun der Rezeptionsgeschichten der beiden Autoren nachgehen zu können, dürfte es aber deutlich sein, dass beiden eine kritisch fundierte Metaphysik nicht bekannt ist. Als Reaktion auf den Generalvorwurf der absolutistischen Substantialität abendländischer Metaphysik präsentiere ich im Folgenden eine transzendentalphilosophische Grundlegung des Gottesbegriffs. Damit soll zweierlei erreicht werden: Zum einen die Explikation einer von beiden Autoren nicht mehr für möglich gehaltenen metaphysischen Grundlegung, die über die empirische Spezifität hinausgeht, ohne selbige einzuebnen. Zum anderen bereitet diese Grundlegung eine schließlich auch das

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 36f.

<sup>40</sup> Ebd., S. 37.

<sup>41</sup> Ebd., S. 39.

<sup>42</sup> Zur Verdeutlichung sei hier angemerkt: Eine transzendentalphilosophische Grundlegung bezieht sich überhaupt nicht auf einzelne (spezifische) Objekte der empirischen Wirklichkeit, sondern auf die Tatsache, dass *überhaupt* Objekte da sind.

<sup>43</sup> Ebd., S. 38.

<sup>44</sup> Ebd., S. 41.

<sup>45</sup> Ebd., S. 44.

Emanzipationsstreben Cupitts ermöglichende Konzeption von Religion vor, ohne in den Pessimismus Vattimos verfallen zu müssen.<sup>46</sup>

## 2. Gott in der Transzendentalphilosophie

### 2.1 Der transzendentalphilosophische Ansatz nach Fichte

Zwecks eines adäquaten Einstiegs in den Fichteschen Ansatz möchte ich zunächst den zentralen Begriff des Wissens klären, um dann Fichtes Vorgehensweise in der Wissenschaftslehre *grosso modo* darzustellen.

#### *Der transzendentalphilosophische Wissensbegriff*

Liest man die Wissenschaftslehre in den frühen *und* auch späteren Fassungen als eine durchgängig transzendente Theorie des Wissens – im Unterschied zu der Lesweise, die in Fichtes Spätphilosophie eine vielleicht sogar religiös motivierte Theorie des Absoluten findet –, dann gilt es grundlegend den *Begriff des Wissens* zu bestimmen. Das entscheidende Merkmal des transzendentalen Wissensbegriffes ist seine Totalität: er umfasst, wie Fichte sich 1794 ausdrückt, alle Handlungen „des menschlichen Geistes überhaupt“<sup>47</sup>. Darunter fallen demnach nicht nur propositional strukturierte Aussagen (also Wissen nach einem gegenwärtigen Verständnis), sondern jeglicher Bewusstseinsinhalt, d. h. jeder Inhalt, der von einem Subjekt vollzogen wird bzw. diesem zugeschrieben werden kann, also neben propositionalen Gehalten auch Gefühle, Handlungen, Voluntationen etc. Mittels dieses maximalen Wissensbegriffes ist es möglich, die Gesamtheit des empirischen Bewusstseins zu erfassen. Für eine begriffliche Analyse ist dabei die Subjekt-Objekt-Relation, der jeder Bewusstseinsinhalt unterliegt, entscheidend. Eine transzendente Analyse dieses Gesamtkomplexes der Subjekt-Objekt-Relation folgt nun zwei aufeinander aufbauenden Voraussetzungen. Zunächst wird kein Subjekt oder Objekt, aus dem dann das jeweils andere Glied abgeleitet würde, vorausgesetzt.<sup>48</sup> In einer naturalistischen Theorie würde man ein Objekt des empirischen Bewusstseins, gängigerweise das Gehirn, als dem Subjekt vorgängig bestimmen und die subjektiven Bewusstseinsstrukturen aus der Funktionsweise desselben erklären. Im umgekehrten Falle einer metaphysischen oder absolut-idealistischen Theorie, die vom Subjekt ausgeht, resultiert das Objekt im allgemeinen bzw. die gegebene endliche Wirklichkeit im besonderen aus den Konstitutionsleistungen des Subjekts.<sup>49</sup> Um den mit jeweils beiden Ansätzen einhergehenden Schwierigkeiten zu entgehen, bildet für den transzendentalen Ansatz die Relationen zwischen beiden Gliedern den Ausgangspunkt der

---

<sup>46</sup> Für eine nähere Bestimmung eines transzendental fundierten religionsphilosophischen Ansatzes siehe den Beitrag von Günter Zöller in diesem Band.

<sup>47</sup> GWL GA I, 2, 261.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu auch Fichtes Beurteilung: „Sie [die unkritische Philosophie; P.G.] hatte ein Subject ohne Object und ein Object ohne Subject, und das war eben die Aufgabe ihrer Philosophie, wie sie zusammen kommen sollten.“ (Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre 1812* (Hallesche Nachschrift; Fichte Gesamtausgabe II, 13, S. 71)

<sup>49</sup> Siehe hinsichtlich eines methodenkritischen Vergleiches einer naturalistischen und der transzendentalphilosophischen Position auch vom Verfasser »Grundlagen und Voraussetzungen der Leib-Seele- / Körper-Geist-Dichotomie in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes«, in: *Leiblichkeit - Interpersonalität - Anerkennung. Transzendentalphilosophie und Person.* (Hg.) Asmuth, Christoph. Bielefeld 2007, S. 23-40 und »Fichtes transzendentalphilosophische Methode und die Leib-Seele- / Körper-Geist-Dichotomie«, in: *ibd.*, S. 90-106.

Untersuchung. Im Sinne einer *Subjektobjektivität* wird eine sowohl dem empirischen Subjekt als auch der Sphäre der Objekte (also der diesem Subjekt objektiv gegebenen Wirklichkeit) logisch vorausgesetzte bzw. eine apriorische Tätigkeit<sup>50</sup> veranschlagt. Nicht die Gegenständlichkeit der Objekte und auch nicht das sich auf solche Objekte beziehende Subjekt, sondern die als Bedingung der Möglichkeit des Subjekts und Objekts konzipierte Tathandlung fungiert als das eigentliche Feld der transzendentalen Analyse, die zu erläutern bzw. zu erklären hat, wie die dichotome Struktur von Subjekt und Objekt in ihrem Einheits- und Differenzbezug entfaltet und somit das Wissen erklärt werden kann.

Als Relation des empirischen Bewusstseins und somit als Grundlage für das Bewusstsein des endlichen Vernunftwesens muss die Subjektobjektivität im Rahmen einer Grundlegungsphilosophie zunächst die irreduziblen Grundmomente<sup>51</sup> einer *jeden* Subjekt-Objekt-Relation bzw. eines *jeden* Wissensaktes umfassen. Als da wären: das subjektive bzw. ideale Vollzugsmoment und das objektive bzw. reale Bestimmungsmoment. Bevor ich auf Fichtes Vorgehensweise, die sich maßgebend aus diesen beiden Grundmomenten speist, eingehe, sei noch eine kurze Bemerkung zum generellen Anliegen der Wissenschaftslehre gestattet. Vor dem genannten Hintergrund, dass das Thema der transzendentalen Wissensanalyse in den Konstitutionsbedingungen eines jeden – also theoretischen und praktischen – Bewusstseinsvollzuges besteht, lässt sich vorab der textuelle Ort Gottes in Fichtes Grundlegungsphilosophie bestimmen. Thematisiert die Jenaer Philosophie insbesondere die Konstitutionsleistung der transzendentalen Subjektivität in Gestalt des absoluten Ich, erfolgt in den späteren Wissenschaftslehren eine Verschiebung zu Gunsten der Konstituierung dieser transzendentalen Subjektivität selbst. Wie wir gleich am Beispiel der Wissenschaftslehre 1805 sehen werden, findet dort dann auch der transzendente Gott seinen Platz.

### *Die Vorgehensweise in der Wissenschaftslehre*

Die Totalität des Wissens, die die ganze bekannte Vielfalt der Wirklichkeit enthält, wird zunächst in ihrer faktischen Wirklichkeit vorausgesetzt. Das Thema der Wissenschaftslehre als Lehre vom Wissen besteht nun darin, diesen empirisch-faktischen Gesamtbestand der dem Menschen als endlichem Vernunftwesen theoretisch und praktisch zugänglichen Wirklichkeit hinsichtlich seiner Möglichkeitsbedingungen zu befragen – also nicht zu fragen, ob Wissen oder Bewusstsein wirklich ist, sondern, wie solch ein Wissen, unter der Voraussetzung, dass es faktisch besteht, a priori möglich sein kann?

Um diese Frage zu beantworten, richtet sich Fichte nach den zwei genannten irreduziblen Strukturmomenten der empirischen Faktizität bzw. der Subjekt-Objekt-Relation. Das ideale Vollzugsmoment und das reale Bestimmungsmoment treten dazu in eine idealrealistische

---

<sup>50</sup> Nicht die Gegenständlichkeit der Objekte ist der Ausgangspunkt der transzendentalen Untersuchung, sondern das Konzept einer der empirischen Gegenständlichkeit zugrundeliegenden Tätigkeit, die jene als Produkt hervorbringt. Diese Tätigkeit ist daher auch gerade nicht Inhalt des empirischen Bewusstseins, sondern wird als Konstituens der Gegenständlichkeit abgeleitet werden müssen, wenn letztere begründet werden können soll. Denn schon allein aus rein argumentanalytischen Überlegungen ist es nicht möglich, Gegenständlichkeit mittels eines spezifischen Gegenstandes (beispielsweise des Gehirns) zu begründen. Ganz abgesehen vom praktischen Handlungsvermögen des Menschen, das ohne einen Rekurs auf Nicht-Gegenständlichkeit und damit Tätigkeit theoretisch nicht einholbar ist.

<sup>51</sup> Diese irreduziblen Grundmomente bilden die allgemeine Struktur eines jeden Wissensaktes unabhängig seines je spezifischen Inhaltes. Damit liegt dann keine historische oder soziologische, also auf die jeweiligen spezifischen Inhalte bezogene Thematisierung vor, sondern die Analyse dessen, was einen Wissensinhalt überhaupt der Form nach zu einem solchen macht. Vgl. dazu auch vom Verfasser 2007, S. 108f.

Dialektik ein, in der sie sich gegenseitig bestimmen – genauso wie es in jedem konkreten Bewusstseinsinhalt der Fall ist, in dem ein Subjekt sich immer auf einen gegebenen Inhalt bezieht. Das dialektische Verhältnis ist dabei ausschlaggebend, da beide sich jeweils für sich genommen ausschließen. In idealer Hinsicht ist die subjektive Tätigkeit des Vollziehens frei: es ist dem Subjekt überlassen, was es vollzieht. Diese Freiheit des Vollzuges schließt zunächst jegliche Fremdbestimmung aus. Demgegenüber definiert sich das reale Bestimmungsmoment dadurch, dass es etwas vom Subjekt Unabhängiges beinhaltet und somit die ideale Vollzugstätigkeit des Subjekts in ihrem freien Vollzug ausschließt. Für das menschliche endliche Bewusstsein ist es aber nun grundlegend, dass diese beiden Momente gerade in ein synthetisches, sich gegenseitig bestimmendes Verhältnis eingegangen sind und somit zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen, die nicht auf eine einseitige Reduktion hinausläuft. Dies leistet die idealrealistische Dialektik, indem sie keines der Momente auf Kosten des anderen absolut setzt, sondern sich der dialektischen Spannung zwischen diesen beiden Momenten bedient, um daraus die Struktur des Wissens genetisch abzuleiten. Das Ergebnis dieser Ableitung besteht daher immer in einer doppelten Argumentationsreihe, einer idealistischen und einer realistischen, die jeweils eines der Momente voraussetzen und auf die transzendente Notwendigkeit des anderen führen. In einem bestimmten Abschnitt dieser genetischen Ableitung rekurriert Fichte dann auch auf Gott, wenn es das reale Bestimmungsmoment zu explizieren gilt. Dazu steigen wir jetzt in die *Wissenschaftslehre 1805* ein.

## 2.2 Gott als transzendentallogischer Funktionsbegriff

In der 10. Stunde tritt in der *Wissenschaftslehre 1805* Gott auf. Um den Kontext seines Auftretens zu verdeutlichen, soll auf die Resultate der vorhergehenden Ausführungen zurückgegriffen werden.

Das Wissen als Totalität aller Wissensbestimmungen, d. h. aller theoretischen und praktischen Bestimmungen eines Subjekts in Bezug auf mögliche Objekte, bestimmt Fichte in der *Wissenschaftslehre 1805* als *Existenz*, genauer gesagt: *Existenz des Absoluten*. Vor dem Hintergrund, dass es in einer transzendentalphilosophischen Erörterung des Wissens nicht um einen vermeintlich ontologischen Status des Absoluten gehen kann, gilt die ganze Aufmerksamkeit der Untersuchung der Existenz, insbesondere der Beziehung ihrer Form zu ihrem Inhalt.

### *Die idealistische Argumentationsreihe*

Neben dem Begriff der Existenz spielt zudem der des *Lichtes* eine zentrale Rolle in der *Wissenschaftslehre 1805*. Das Licht wird in der siebten Stunde eingeführt, um im Kontext der idealen Argumentationsreihe die Unhintergebarkeit der Wissensform zu fixieren. Der Begriff des Lichts dient zur Beschreibung der wesentlichen, d. h. notwendigen, Voraussetzung der Existenz. Da in einer apriorischen Analyse nicht von einem Wissenden bzw. von (zumindest potentiell) gewussten Objekten ausgegangen werden kann – diese sollen ja gerade in ihrer Objektivität abgeleitet werden –, steht der relationale Charakter der Existenz bzw. des Wissens als „Beziehung, Relation“ (8v6)<sup>52</sup> bzw. als „drittes zwischen zweien“ (Ebd.), das sind die eigentlichen unterschiedenen Glieder der Wissensrelation (das Wissende und das

---

<sup>52</sup> Fichte, Johann Gottlieb, *Wissenschaftslehre 1805*. Hamburg 1984; die Angaben beziehen sich auf die Originalpaginierung und werden in Klammern jeweils im Text angegeben.

Gewusste), zentral. Das Licht als das synthetische (und auf dieser Basis die Analyse, also die Unterscheidung ermöglichende) Moment tritt somit als konstitutive Funktion für die Relata auf. Oder um es Kantisch auszudrücken: Damit überhaupt von zwei Gliedern als Relata gesprochen werden kann, muss eine vorgängige Synthesis angenommen werden. Mit dem Licht liegt somit zudem kein logischer, sondern ein transzendentaler Begriff der Relation vor. Der Unterschied besteht darin, dass der erstere eine Verbindung von zweien beschreibt, die aber erst das Resultat einer bereits vollzogenen Relation darstellt. Das Licht als die vorgängige, apriorische bzw. transzendente Synthesis beschreibt demgegenüber eine „WesensEinheit [...] in Identität“ (10r1), d. h. den synthetischen Einheitspunkt, der überhaupt erst die Beziehung der Relata ermöglicht, indem ihre Unterschiedenheit durch einen gemeinsamen Identitätspunkt begründet wird.

Der Wechsel der idealistischen in die realistische Argumentationsreihe, in der Gott dann als der Inbegriff von Realität auftreten wird, schließt an die weitere Analyse des Lichtes an. Für die folgenden Ausführungen ist die Überlegung leitend, dass es in Bezug auf das Licht (als der Grundform des Wissens) ein Sein braucht bzw. ein realistisches Ansich, an dem das Wissen sich bestimmt, damit es nicht Wissen von nichts ist. Dieses Sein ist also verstanden als Inbegriff alles möglichen objektiven Seins im Sinne der der Subjektivität gegenübergestellten Objektivität. Eine konsequent idealistische bzw. realistische Position würde nur jeweils eines der beiden Glieder absolut setzen und das jeweils andere als die Folge betrachten. Im Bereich der hiesigen Analyse sind diese Wege aber unmöglich geworden, da es gerade der transzendente Ansatzpunkt ist, keine Subjektivität in idealistischem Sinne bzw. eine Objektivität in realistischem Sinne vorauszusetzen, sondern überhaupt erst die Voraussetzungen für eine solche Unterscheidung zu explizieren. Dazu knüpft Fichte auch in der *Wissenschaftslehre 1805* wieder an das Theorem der Tathandlung an. Diesem transzendentalen Prinzip zufolge ist es nun gerade nicht notwendig, eine vorausgehende Subjektivität oder Objektivität zu veranschlagen. Die Tathandlung zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie ihr eigenes Sein erzeugt. Sie ist die zu Beginn genannte transzendente Tätigkeit, die der empirischen Gegenständlichkeit vorausliegt. Das Resultat dieser produktiven Tätigkeit ist schließlich das Sein im Sinne der Objektivität des Wissens und die Existenz bzw. der subjektive Grund des Wissens, die beide nur in Interdependenz zu veranschlagen sind. Das Sein ist nicht ohne die Erzeugung durch das Licht, „denn es ist [im Hinblick auf die Irreduzibilität der Wissensform; P.G.] nur in diesem Erzeugtwerden“ (12v1); allerdings geht das Licht auch nie ohne Erzeugung des Seins einher, „denn sie [die Erzeugung; P.G.] ist nur Erzeugung in Beziehung auf das Seyn“ (Ebd.). Erzeugung und Sein sind somit „in einem Schlage“ (Ebd.) – ganz gemäß der Tathandlung. Fichte kann somit von einer unmittelbaren Folge beider sprechen, d. h. es gibt keinen äußeren oder inneren Grund für den Zusammenhang von Erzeugung und Sein: Beide sind „nur in u. *durcheinander*, in lebendig-organischer Einheit.“ (Ebd.)

Aus dem genetischen Prinzip der Tathandlung ist damit ein Sein gesetzt – dieses Sein ist aber noch kein die Sphäre einer möglichen Vorstellung bestimmendes Ansich. Dazu bedarf es weiterhin der Form der Repräsentation bzw. Bildhaftigkeit des Wissen, damit das in der Tathandlung gesetzte Verhältnis von Erzeugung und Sein mit Blick auf die Struktur des empirischen Bewusstseins repräsentiert werden kann. Kurz gesagt: Es ist ein Sein an sich nötig, das dann repräsentiert werden kann. Dies geschieht mittels der Selbstvernichtung des Lichts, die darin besteht, dass das Licht „den Akt dieser Erzeugung [des Seins; P.G.] macht zu dem Akte eines fremden, Seyns an sich.“ (13v1) Diese Selbstvernichtung ist ebenso in

organischer Einheit mit der Selbsterzeugung anzusetzen. Nur indem das Licht quasi den Anspruch auf die Erzeugung seines Seins abtritt, kann dieses Sein als ein Ansich bestehen. Die Selbstvernichtung bürgt somit dafür, dass sich letztlich das Wissen nicht als das Reale sieht, sondern sich vom Gewussten als dem Realen unterscheiden kann.

Berücksichtigt man nun weiterhin, dass die „höchste Existenz“ (13v1) „die höchste Lichtbestimmung [als; P.G.] [...] die *Erzeugung* des Lichtes in ihm selber [ist]“ (Ebd.), stellt sich allerdings die Frage, welche Existenz noch übrig bleibt,<sup>53</sup> wenn sich das Licht als die höchste Existenz selbst vernichtet hat. Da in der Selbstvernichtung des Lichts dieses lediglich *formaliter* seine eigene Gültigkeit als des Erzeugers bzw. Urhebers des Seins aufgegeben hat, ist damit nicht die Realität des in der Tathandlung gesetzten Seins aufgehoben. Die durch die Tathandlung gesetzte Realität überhaupt gilt mittels der formalen Selbstvernichtung des Lichts als *an sich* gesetzte. Dieses Ansich des Seins ist aber eben nur möglich in Bezug auf das Licht, da dieses Sein einen Bezugspunkt braucht, demgegenüber es sich als an sich seiend konstituiert. Der Realitätsgehalt dieses gesamten Komplexes bezeichnet Fichte als das Absolute. Es bleibt also letztlich die Existenz des Absoluten selbst als die Totalität bzw. Realität des Wissens übrig.

Nun gilt es aber hinsichtlich der Selbstvernichtung der Gültigkeit und mit Blick auf das notwendige reale Bestimmungsmoment des Wissens festzuhalten, dass das Licht „in ihm selber [...] an sich gar nichts“ (13v2) ist, sondern „nur der äussere modus, u. die Form, die äussere *conditio sine qua non* der Existenz des absoluten“ (Ebd.) und nicht das Absolute darstellt. Für das Wissen bedeutet dies wiederum, dass es eben nur Wissen und nicht unmittelbar Sein ist. Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage nach dem Realitätsgehalt. Wie kann einer reinen Form Realität beigemessen werden, so dass letztlich das empirische Subjekt nicht nur leere Bilder vorstellt, sondern sich einer gegebenen, es selbst bestimmenden Realität gegenüber sieht?

#### *Realistische Berichtigung der bisherigen idealistischen Ansicht*

Nicht das Licht erzeugt sich selbst, sondern im Zusammenhang der Selbstvernichtung wird deutlich, dass das Absolute selbst „durch seinen freien, und ursprünglichen Akt, seine eigene Existenz erzeugt“ (13v2): das Licht selbst – obzwar der ideellen Setzung des Seins aus ihm – wird also im Ganzen wiederum selbst noch erzeugt, da es selbst lediglich die äußere Existenzform des Absoluten ist: das ist das realistische Argument. Dieses notwendige realitätsstiftende Moment wird nun durch Gott erfüllt: „[D]ie göttliche Erzeugung des Lichts (Erzeugung desselben aus Gott) ist die äussere Form der Existenz des absoluten“ (Ebd.), d. h. Gottes *Existenz* ist das Licht bzw. die Wissensform. Hinsichtlich der Selbstvernichtung bedeutet dies, dass „das Licht in seiner Wurzel ein sich selbst fremdes [ist]: es ist *Gottes Existenz*.“ (Ebd.) Fichte fasst den realistischen Zusammenhang zwischen Gott und Licht folgendermaßen zusammen: „Nicht Gott existiert, weil das Licht ist; sondern das Licht existiert, weil Gott existiert, u. *seine Existenz* nothwendig das Licht ist, oder die Lichtform trägt.“ (Ebd.) Mit dem Zusatz, dass Gott notwendig die Lichtform trägt, wird gleich wieder auf die idealistische Reihe verwiesen, der zufolge Gott eben notwendig existiert, d. h. nur in der Existenz- bzw. Wissensform ist. Realistisch sind damit zwar unser Gesetzsein und die Voraussetzung Gottes ausgesagt, aber jedoch immanent, d. h. nicht als transzendenter Gott, sondern als spezifische Funktion im Wissen, mittels derer das realistische Gegenstück zur idealen Wissensform bewahrt bleibt. Ansonsten läge ein absoluter Idealismus vor. Fichte will

---

<sup>53</sup> Vergleiche 13v2.

demgegenüber mit dem Gottesbegriff begründen, dass das Licht bzw. die jedem Wissensakt vorgängige Synthesis bzw. Identität einen materialen Gehalt hat, der allerdings – so verlangt es die Wissensform als zweistellige Beziehung von Wissendem und Gewusstem – in ein Differenzverhältnis zu sich selbst eintritt. Mit Blick auf die idealrealistische Grundstruktur muss nun einerseits die Selbstständigkeit der Wissensform bestehen bleiben und gleichzeitig reale Bestimmtheit dieser Wissensform möglich sein. Dazu tritt Gott mittels der Existenz- bzw. Wissensform des Lichtes in ein Selbstverhältnis ein. In Bezug auf das Ich kann Fichte diesen Zusammenhang folgendermaßen darstellen: „Gott selber unmittelbar ist im Ich; u. er ist das Ich; u. das Ich ist der nur ausgesuchte unmittelbare Berührungspunkt seiner selbst [materialiter; P.G.] u. seines Existirens [idealiter; P.G.].“ (21r1) Daher ist Gott hier auch nicht transzendent, sondern bürgt immanent für den Realitätsgehalt der Wissensrelation, indem er dem Wissensvollzug Materialität beibringt, die sich letztlich in der konkreten empirischen Bestimmtheit widerspiegelt. Darin liegt die Rolle Gottes als transzendentallogischer Funktionsbegriff.

#### *Resultat des Exkurses in die Wissenschaftslehre 1805: Was ist Gott?*

Aus dem bisher Gesagten lassen sich einige spezifische Merkmale des transzendentalen Gottes ableiten:

- wissensimmanent und damit nicht außerweltlich,
- nicht personal,
- nicht substantiell zu veranschlagen,
- kein Schöpfer<sup>54</sup>.

In transzendentaler Hinsicht verbürgt Gott für den materialen Realitätsgehalt überhaupt, d. h. nicht in erster Instanz für die Realität besonderer Objekte, sondern für die Realität des endlichen Vernunftwesens und der diesem zugehörigen (intelligiblen und empirischen) Wirklichkeit bzw. Welt. Einem unkritischen Metaphysikverständnis entgeht dabei völlig, dass eine derartige Konzeption über die empirische Spezifität hinausgeht, indem sie die fundamentale Frage nach *jedem einzelnen* empirischen Realitätsgehalt in die Frage aufnimmt, wie empirische Realität überhaupt begründet werden kann. Damit werden aber gerade keine totalisierenden Aussagen über die empirische Vielfalt gemacht, weil demgegenüber erst begründet wird, wie empirische Realität möglich ist. Man könnte die Transzendentalphilosophie höchstens dahingehend kritisieren, dass sie formal bleibt. Aber Formalität führt ihrerseits nicht gleich in eine absolutistische Seinsherrschaft.

### 3. Ein kritisches Metaphysikverständnis oder warum das Negativbild nicht funktioniert

Aus dem bisher Gesagten dürfte deutlich geworden sein, dass Gott zunächst im Grundlegungskontext der Wissenschaftslehre nicht als starr seiend, absolutistisch oder totalitär auftritt. Cupitts Wunsch nach einem Gott, der „moved round to our side“<sup>55</sup>, ist damit

---

<sup>54</sup> Zur Ablehnung von Schöpfungsfreiheit vgl. auch Pätzold, Detlev, »Fichte und Hegel über Spinoza und das Absolute«, in: *Jahrbuch für Hegelforschung*. 10/11 (2004), S. 87-119 sowie den Beitrag von Günter Zöllner in diesem Band.

<sup>55</sup> Cupitt 2002, S. 45.

zwar zunächst nicht auf individueller Ebene erfüllt – Fichte erörtert das Verhältnis Mensch-Gott dann in den konkreteren religionsphilosophischen Schriften –, aber doch immerhin soweit, dass Gott als der immanente Realitätsgrund in die Struktur des Wissens aufgenommen bzw. in seiner Notwendigkeit erwiesen ist. In Bezug auf das postmetaphysische Negativbild des „gewaltsamen Charakter[s]“<sup>56</sup> eines essentialistischen Seins sei daher nochmals auf die Tathandlung verwiesen. Mittels ihrer dynamischen Grundlegung gelangt Fichte in der *Wissenschaftslehre 1805* zu der Feststellung: „Objektivität des Seyns ist unmöglich.“ (23v1) Somit ist klar, dass von keinem Sein in einem absolutistischen Sinn die Rede sein kann, da das Sein nur im Vollzugzusammenhang des endlichen Vernunftwesens artikuliert wird, d. h.: die zunächst logische Notwendigkeit eines Seins gibt es nur auf Basis der Idealität des Wissens und damit nie als ein reines Ansich im Sinne eines absoluten Moments. Die transzendentalphilosophische Grundlegung berücksichtigt ihrerseits immer den epistemischen Status der verwendeten Begriffe und gelangt somit zu einem kritischen Seinsbegriff, der durch seine Einholung als Relationsbegriff (in Bezug auf das Licht bzw. die Existenz) gerade nicht in einem argumentativen Fundamentalismus führt. An dieser Stelle könnte man nun eine rezeptionsgeschichtliche Analyse der Untersuchungen Vattimos und Cupitts bemühen, um die Gründe darzulegen, warum die abendländische Philosophie in Gänze verworfen wird bzw. warum deren kritisches Potential überhaupt nicht gesehen wird. Entscheidender ist aber im Resultat, dass beide Autoren den drohenden Nihilismus des postmetaphysischen Zeitalters nur mittels eines – wie auch immer im Unterschied zur so genannten Tradition anders gearteten – Seinsbegriffes<sup>57</sup> vermeiden wollen und dabei die Befriedigung ihrer existentiellen Bedürfnisse mit einer argumentativen Grundlegung schlichtweg verwechseln. Es fragt sich dann nämlich, ob das postmetaphysische Bedürfnis darin besteht, die Endlichkeit des Menschen religiös zu überwinden. Dabei sollten aber die argumentativen Ansprüche an eine philosophische Abhandlung nicht gänzlich über Bord geworfen werden, d. h. einem begründeten Bedürfnisdenken sollte immer eine klare Grundlegung derjenigen Konstellation vorhergehen, die das vermeintliche Bedürfnis hervorruft, um schließlich angemessene Mittel zu einer Befriedigung zu finden. Diese an sich selbstverständlichen Ausführungen drängen sich aber bei dem argumentativen Niveau der hier behandelten zeitgenössischen Autoren leider in den Vordergrund, so dass sie wieder in Erinnerung gerufen werden müssen.

Hier ist nun nicht der Raum für eine Darlegung der religionsphilosophischen Konsequenzen der transzendentalen Konzeption Gottes, beispielsweise in Bezug auf die Schuld oder das Böse. Zumindest aber kann als deutliche Unterscheidung zu einem postmetaphysischen Bedürfnisdenken herausgestellt werden, dass die Transzendentalphilosophie das endliche Subjekt zunächst in seiner Endlichkeit (und damit auch in seiner Begrenztheit gegenüber einem Unendlichen) situiert und dort auf Basis der Idealität als ein freies Wesen veranschlagt. Diese Grundlegungskonzeption eröffnet dann erst diejenige Perspektive auf den umfassenden Lebenszusammenhang, die im postmetaphysischen Denken mittels eines Negativbildes gesucht wird, aber nie erreicht werden kann, weil jenes die Endlichkeit als Grund des Bedürfnisses gleich moralisch und ethisch auflädt und nicht erst einmal als Bedingung der Möglichkeit für Individualität, Subjektivität, Personsein überhaupt und damit auch von

---

<sup>56</sup> Vattimo 2001, S. 123.

<sup>57</sup> Vgl. dazu beispielsweise von Cupitt *The religion of being* (London 1998). Dort wird, wie bei Vattimo, ein Heideggerscher Seinsbegriff stark gemacht.

Schuld und dem Bösen thematisiert. Die transzendente und insofern metaphysische Grundlegung eröffnet demgegenüber eine Perspektive, zunächst unabhängig von konkreten moralischen Fragen das Feld abzustecken, auf dem eine religionsphilosophische Betrachtung stattfinden kann, ohne in die Hysterie eines Nihilismus oder individueller Unwichtigkeit zu verfallen.