BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 2008, HEFT 1

GUNTHER WENZ

Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848) Theologe, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator

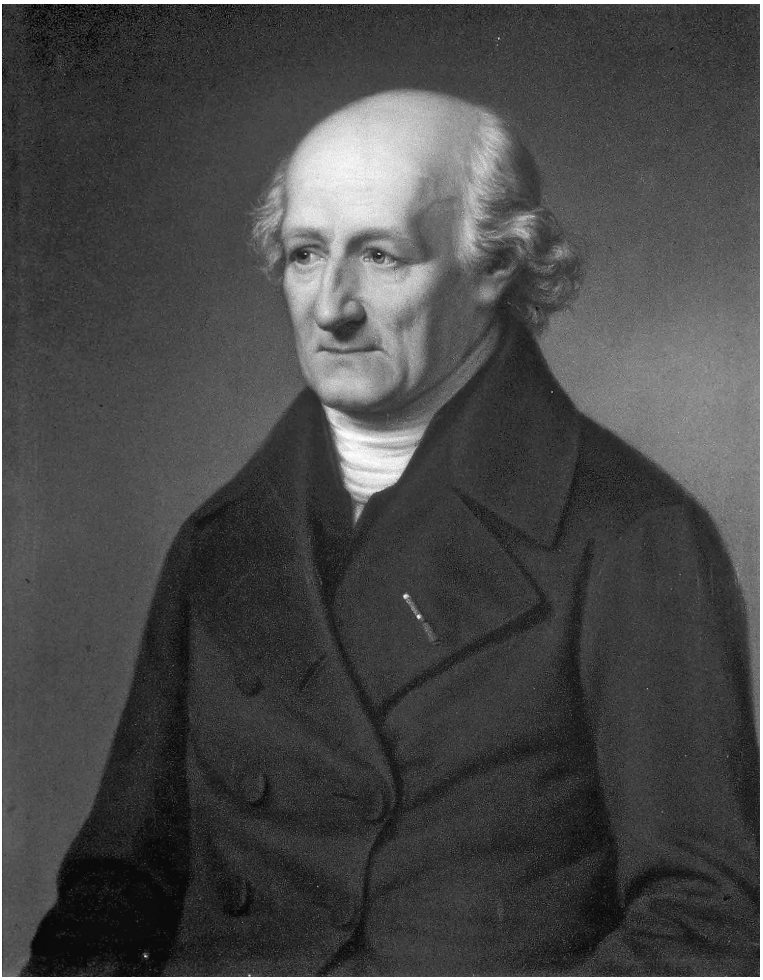
Vorgetragen in der Sitzung
vom 14. Dezember 2007

MÜNCHEN 2008

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEIM VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

ISSN 0342-5991
ISBN 978 3 7696 1645 3

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2008
Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany



Friedrich Immanuel von Niethammer
1766–1848

Aus: Bayerische Akademie der Wissenschaften, Geist und Gestalt, Dritter Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1959, S. 64.

Am 26. August 1808 ließ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) August Wilhelm Schlegel (1767–1845) in einem persönlichen Schreiben wissen, dass neuerdings Friedrich Immanuel Niethammer, ein gemeinsamer Bekannter aus Jenaer Zeit[1], Mitglied der Philosophisch-philologischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften geworden sei.[2] Er verbindet diese

1 Schelling war 1798 auf Veranlassung Goethes nach Jena berufen worden, wo Niethammer seit 1790 weilte. Man kannte sich aus dem Tübinger Stift. Bereits 1795 hatte Niethammer Schelling die Mitarbeit in dem von ihm herausgegebenen „Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten" angeboten. Bald ergab sich ein reger Schriftwechsel zwischen beiden. Aus der Zeit von 1795 bis 1798, in der Schelling als Hofmeister in Leipzig lebte, stammen über vierzig Briefe aus seiner Feder an Niethammer. (Vgl. G. Dammköhler, Schellings Beziehungen zu Niethammer vor seiner Berufung nach Jena. Nebst 46 unedierten Briefen Schellings aus den Jahren 1795–1798, Leipzig 1913. Nach Dammköhler hatte Niethammer erheblichen Anteil am Zustandekommen der Jenaer Berufung Schellings und an dessen „Aufstieg in die gelehrte Welt" [a. a. O., 14].) In der gemeinsamen Jenaer Zeit intensivierte sich der Kontakt und entwickelte sich zu einer Freundschaft, die sich auch in späteren Würzburger und Münchener Jahren trotz einer Reihe von schweren Belastungen und ungeachtet dessen erhalten konnte, dass sich der philosophische Einfluss von Schelling auf Niethammer in engen Grenzen hielt. Ein Freundschaftszeugnis von ergreifender Art ist Schellings Brief an Niethammer über den Tod Carolines (7. September 1809 in Maulbronn) vom 2. Oktober 1809 (vgl. F. W. J. Schelling, Briefe über den Tod Carolines vom 2. Oktober 1809. Kleine kommentierte Texte 1, Stuttgart/Bad Cannstatt 1975).
Gegenüber dem Jenaer Romantikerkreis um die Gebrüder Schlegel war Niethammer aufgeschlossen, ohne ihm anzugehören. Friedrich Schlegel logierte gelegentlich im Jenaer Hause Niethammers, obwohl seine anfängliche Meinung über den Gastgeber nicht eben günstig gewesen zu sein scheint, wie ein Brief an den Bruder vom 27. Mai 1796 belegt: „Er (sc. Niethammer) ist nach seinen Briefen zu urtheilen, ein unendlich dürftiger Mensch, und unter allen Sterblichen zur Herausgabe eines Journals leicht der ungeschickteste." (Friedrich Schlegel an seinen Bruder August Wilhelm, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. 23. Bd. Dritte Abteilung: Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel: Bis zur Begründung der romantischen Schule. 15. September 1788–15. Juli 1797, Paderborn/München/Wien 1987, 302)

2 Niethammer gehörte der Akademie seit 1808 als außerordentliches, seit 1822 als ordentliches Mitglied an. Zu dem 1808 gleichzeitig mit Niethammer in die

Mitteilung mit dem Wunsch, Schlegel selbst bald als Akademiekollegen begrüßen zu dürfen. Vorsorglich kündigt er ihm die Zusendung der Statuten der Akademie an, denen er entnehmen könne, „daß von Seiten derselben keine weiteren Fo(r)derungen an Sie gemacht werden, als dass Sie Ihren Namen ruhig unter eine Menge andrer, deren $^3/_4$ nichts taugen, stehen lassen“[3].

Akademie aufgenommenen, aber schon im Dezember 1810 wegen ständiger Attacken gegen die sog. Nordlichter aus ihrem engeren Kreis ausgeschiedenen und in seine Heimatstadt Gotha zurückgekehrten Niethammerfreund Friedrich Jacobs vgl. den Beitrag von R. Pfeiffer, Klassische Philologen, in: Geist und Gestalt. Biographische Beiträge zur Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vornehmlich im zweiten Jahrhundert ihres Bestehens. Erster Bd.: Geisteswissenschaften, hg. v. F. Baethgen, bearb. v. U. Thürauf, München 1959, 113–139, hier: 115f. „Des Hr. Friedr. Imanuel Dr. v. Niethammer K. b. Oberstudienrath. Personalact 1808. 1822“ ist im Archiv der Akademie unter Reg IX.92 zu finden. Der Antrag auf Wahl zum ordentlichen Mitglied wurde mit Schreiben vom 20. November 1821 durch Cajetan von Weiller begründet, einem ehemals entschiedenen schulpolitischen Gegner Niethammers. Von Weiller wurde Amtsnachfolger von Friedrich von Schlichtegroll, der von 1807 bis 1822 als Generalsekretär der Akademie und gleichzeitiger Sekretär der Philosophisch-philologischen Klasse (1812–1818; 1821/2) fungierte. Er hat die Protokolle der Wahl Niethammers unterzeichnet. Die königliche Ernennungsurkunde ist auf den 14. Februar 1822 datiert. Schriftstücke der Folgemonate verhandeln vor allem Rangordnungsfragen.

Der im Nürnberger Landeskirchlichen Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern vorhandene Nachlass Niethammers besteht im Wesentlichen aus einer einzigen Akteneinheit (Personen 2 [C: F. Buchrucker, Konsistorialrat] Nr. 5), die in drei Einzelvorgänge zerfällt: 1. Kommission für die evangelischen Studienanstalten, 1815–1817; 2. Schulreform und Organisation, ferner Pasigraphik, Philanthropinismus u. a. 1804–1818; 3. Korrespondenz 1808–1819, u. a. mit dem Kronprinzen von Württemberg, Hegel und Jean Paul (Richter). In Personen 51, einer Sammlung kleinerer Nachlässe, finden sich nach Hinweis von Herrn Archivrat Dr. Jürgen König noch einige Einzelschriftstücke wie Briefe an Paulus (vgl. Veröffentlichungen aus dem Landeskirchlichen Archiv 1,25f.), eine Jenaer Kriegssteuererklärung Niethammers vom 16. 5. 1795 sowie ein Mietvertrag mit J. Ph. Gabler aus dem Jahr 1804. Vorhanden ist ferner der Niethammer betreffende Personalakt (OKM Alte Nr. 00584) von 1819 bis 1839.

3 „Möchten Sie aber“ fährt Schelling fort, „dieser Klasse irgend einmal eine Mittheilung zukommen lassen: so erbiete ich mich um so eher zum Spediteur, als der Trockniß und Dürre derselben abzuhelfen ein wahres Werk der Menschenliebe wäre.“ (J. Körner [Hg.], Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis. Erster Bd., Bern/München ^{2}1969, 602–605, hier: 603. An-

Ob Schelling auch den Neuberufenen der nach seinem Urteil großen Mehrheit von Taugenichtsen in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zugerechnet hat, lässt sich nicht mehr in Erfahrung bringen. Offenkundig ist, dass Niethammer kein Denker allererster Klasse und keine Leuchte vom Range Fichtes, Schellings, Hegels oder Hölderlins war. Von den Historiographen der Geistesgeschichte seiner Zeit wird er daher in der Regel als bloße Begleitfigur wahrgenommen. Zu bedenken ist allerdings, dass diese Wahrnehmung für die unmittelbaren Zeitgenossen im ausgehen-

---

schließend lästert Schelling über den [von 1807–1812] amtierenden Akademiepräsidenten Friedrich Heinrich Jacobi [1743–1819].) Schelling war seit 1806 Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München. 1807 sprach er in einer öffentlichen Versammlung „zur Feier des 12ten Oktobers als des Allerhöchsten Namensfestes Seiner Königlichen Majestät von Baiern“ „Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur“ (F. W. J. Schelling, Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Mit einer Bibliographie zu Schellings Kunstphilosophie. Eingel. u. hg. v. L. Sziborsky, Hamburg 1983). Ein Kolloquium der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Internationalen Schelling-Gesellschaft e. V. zum 200. Jahrestag hat unlängst an dieses denkwürdige Ereignis erinnert. Kronprinz Ludwig war von der Akademierede und ihrer zentralen These, „daß in der Kunst nicht alles mit dem Bewußtsein ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Tätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß, und daß die vollkommne Einigkeit und gegenseitige Durchdringung dieser beiden das Höchste der Kunst erzeugt“ (a.a. O., 13), derart begeistert, „daß er seinen Vater veranlaßte, Schelling durch Verleihung der erledigten Stelle des Generalsekretärs der Akademie der bildenden Künste an München zu binden. Von 1818 bis 1821 war er auch Sekretär der Philosophisch-philologischen Klasse der Akademie der Wissenschaften. Nachdem die Universität nach München verlegt worden war, war Schelling von 1827–1842 Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Sein Vorgänger war von 1807–1812 der Religionsphilosoph Jacobi gewesen …; seine Schrift ‚Von den göttlichen Dingen‘, 1811, richtete sich gegen Schelling; der Streit mit Schelling und Schellings Kampf gegen ihn hatten 1812 seinen Rücktritt vom Präsidium der Akademie zur Folge. Von da ab bis 1827 blieb die Präsidentenstelle unbesetzt und der Generalsekretär vertrat die Akademie.“ (A. Wenzl, Die Vertreter der Philosophie in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom deutschen Idealismus bis zum kritischen Realismus, in: Geist und Gestalt, a. a. O., 50–62, hier: 50 f. Zu Schellings Akademierede vom 12. Oktober 1807 sowie über seine Besuche der Dresdener Kunstsammlungen im Kreise der Brüder Schlegel vgl. ferner: H. Jantzen, Die Kunstgelehrten, in: a. a. O., 279–298, hier: 279–286.)

den 18. und im beginnenden 19. Jahrhundert alles andere als selbstverständlich war. Um als Bezugsdatum 1798 – das Jahr des Erscheinens der deutschen Fassung von Niethammers theologischer Dissertation – zu wählen: „Hegels Namen kannte die Öffentlichkeit überhaupt noch nicht. Schelling war zwar schon literarisch hervorgetreten, hatte aber noch kein öffentliches Amt inne; er war Hofmeister der in Leipzig studierenden Barone von Riedesel und erhielt erst im Sommer 1798 die Berufung als außerordentlicher Professor der Philosophie nach Jena. … Nur Fichte scheint im öffentlichen Bewußtsein vor Niethammer rangiert zu haben. Dagegen stand Niethammer, was das Amt betrifft, über Fichte. Er war gerade … von der philosophischen in die theologische Fakultät übergetreten. Die Aufnahme in die theologische Fakultät ist nicht als schlichter Fakultätswechsel, sondern nach den Gepflogenheiten der Zeit durchaus als Aufstieg zu verstehen.“[4] Was hinwiederum Hölderlin (1770–1843) betrifft, so anerkannte er den kaum vier Jahre älteren Niethammer ausdrücklich als seinen philosophischen „Mentor“ und ehrte in ihm den Mann, „der sich nur meinen Freund nannte, da er doch auch mein Lehrer war“[5].

---

4 W. G. Jacobs, Offenbarung und Vernunft. Über Friedrich Immanuel Niethammers Religionskritik, in: PhJ 88 (1981), 50–69, hier: 51.

5 Vgl. Hölderlins Briefe an Niethammer vom 22. Dezember 1795 und vom 24. Februar 1796, in: F. Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). 6. Bd. Briefe, Stuttgart 1954, Nr. 111 und Nr. 117. Hölderlin kannte Niethammer, mit dem er weitläufig verwandt war, schon seit Tübinger Zeiten. Am 20. März 1790, kurz vor dessen Abreise nach Jena, hatte er dem Freund zum Andenken Verse Klopstocks ins Stammbuch geschrieben: „Oft erfüllet uns Gott, was das erzitternde / Volle Herz kaum zu wünschen wagt. / Wie von Träumen erwacht, sehn wir dann unser Glük / Sehn's mit Augen, und glauben's kaum.“ Von D. Henrich wurde der Eintrag zum Anlass eingehender Studien und Reflexionen zum Verhältnis zwischen Hölderlin und Niethammer genommen. (Vgl. D. Henrich, Über Hölderlins philosophische Anfänge, in: ders., Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie [1789–1795], Stuttgart 1991, 135–170; ferner: ders., Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken [1794–1795], Stuttgart 1992, bes. 113ff., wo die Diskussionslage während Hölderlins Aufenthalt in Jena unter besonderer Berücksichtigung Niethammers genauestens rekonstruiert wird. Briefe Niethammers an F. P. v. Herbert [2. Juni 1794] und J. B. Erhard [27. Oktober 1794] sind beigegeben.) Hölderlin reiste Anfang November 1794 in Begleitung Fritz von Kalbs nach Jena und logierte im Gar-

Wie immer man den geistigen Rang Niethammers beurteilen mag – dass er für einige der ganz Großen seiner Epoche einflussreich, ja mit nicht wenigen von ihnen in Freundschaft verbunden war, ist unbestreitbar. Neben den bereits Genannten[6] wäre des

---

tenhaus des Buchhändlers Voigt. Er verkehrte freundschaftlich mit Schiller, machte die Bekanntschaft u. a. Wilhelm von Humboldts und hörte nahezu täglich Fichtes Vorlesungen. Auch zu Niethammer nahm er bald Kontakt auf. Man pflegte vertrauten Umgang, und Niethammer bat den Dichter im Frühjahr 1795, an seinem eben erst gegründeten Philosophischen Journal mitzuarbeiten. Im Mai kam es im Niethammer'schen Haus im Beisein Fichtes zu einer persönlichen Begegnung Hölderlins mit Friedrich von Hardenberg (Novalis). Während dieses Treffens wurde, wie der Gastgeber in seinem Tagebuch notierte, „(v)iel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie hier noch viele Fragen offen bleiben" (F. Hölderlin, Sämtliche Werke VII/2, 27 [Nr. 152]). Kurz danach verließ Hölderlin Ende Mai Jena „urplötzlich und unvorbereitet" (P. Bertaux, Hölderlin, Frankfurt a. M. 1978, 61).

6 Die herzlichste Freundschaft verband Niethammer mit Hegel, den er wie Schelling und Hölderlin bereits aus dem Tübinger Stift kannte. Die Verbindung vertiefte sich, als Hegel als Privatdozent nach Jena kam. 1801 erschien seine Schrift über die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", 1806/07 vollendete er sein erstes großes Hauptwerk, die „Phänomenologie des Geistes", bei deren Drucklegung ihn Niethammer unterstützte. Bevor Hegel 1816 als Universitätsprofessor nach Heidelberg, 1818 schließlich nach Berlin berufen wurde, übernahm er 1807 vorübergehend die Leitung der Bamberger Zeitung und wirkte dann acht Jahre lang als Gymnasialdirektor in Nürnberg. Beide Male machte Niethammer seinen Einfluss vermittelnd geltend, wie er denn schon in den für Hegel eher kargen Jenaer Jahren immer wieder Hilfestellung leistete, nicht zuletzt in finanzieller Hinsicht. Hegel hat Niethammer dies lebenslang nicht vergessen, auch wenn dieser seinen spekulativen Gedankengängen ebenso zurückhaltend begegnete wie den Entwicklungen, die Fichte und Schelling nahmen. Entscheidende wissenschaftliche Abhängigkeiten lassen sich nirgends feststellen. Gleichwohl kann man sagen, dass Niethammer „unter Hegels Freunden wohl der treueste, probehaltigste und hilfreichste" (K. Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre. Erster Teil [1901, ^{2}1911], Darmstadt 1973, 67) war. Ein umfänglicher Briefwechsel von ungetrübter Herzlichkeit dokumentiert beider Freundschaft, in welche die Familien eingeschlossen waren. 1814 wurde Niethammer Pate von Hegels Sohn Thomas Immanuel Christian, dessen Vornamen der Vater dialektisch auf den Gegensatz von ungläubigem Zweifel und christlichem Glauben deutete, welcher im Patennamen, der für wohltemperierten Ausgleich der Extreme stehe und deren Indifferenzpunkt bilde, vermittelt und versöhnt werde. Niethammer hat sich diese Deutung gefallen lassen, wenngleich nicht ohne Bedenken.

Weiteren insbesondere Friedrich Schiller (1759–1805) zu erwähnen, der Niethammer entscheidend förderte.[7] Schiller dürfte es auch gewesen sein, der den Kontakt mit Goethe (1749–1832) vermittelte. Auch wenn die Beziehung zu diesem anders als im Falle Schillers nicht durch herzliche Freundschaft gekennzeichnet war, so verdient es doch bemerkt zu werden, dass sich der Olympier von Niethammer in der Zeit vom 5. September bis zum 3. Oktober 1800 einen Kurs zu Grundfragen aktueller Philosophie erteilen ließ.[8]

---

7 Niethammer hatte Schiller im Kreise Reinholds kennengelernt und nahm seine Hilfe mehrfach dankbar in Anspruch. Nach einigen Monaten auf einer Hofmeisterstelle in Gotha, die lediglich eine finanzielle Interimslösung bot, ermöglichte ihm Schiller im Dezember 1791 die Rückkehr nach Jena und verschaffte Gelegenheiten, als Hilfskraft mit Übersetzungen und Rezensionen für eigenen Erwerb zu sorgen, ohne den an einen Verbleib nach Auslauf des Stipendiums nicht zu denken gewesen wäre. Im letzten Quartal 1791 richtete Schiller einen Mittagstisch ein, an dem auch Niethammer teilnehmen konnte; man unterhielt sich „vorzüglich über die Kantische Philosophie, und diese war … ein nie versiegender Quell für gegenseitige Mitteilung“ (J. Chr. F. Schiller, Werke. Nationalausgabe, 42. Bd.: Schillers Gespräche, Weimar 1967, 144 [Nr. 235]). Später, im Jahre 1797/98, verwendete sich sein schwäbischer Landsmann bei Goethe dafür, Niethammer ein theologisches Extraordinariat zu verschaffen, das er auch erhielt. Weniger erfolgreich war Schillers Einsatz für den Freund bei der Wiederbesetzung des Lehrstuhls von Paulus, der Ende 1803 einen Ruf nach Würzburg angenommen hatte. Der lange gehegte Wunsch Niethammers, ordentlicher Professor für Theologie in Jena zu werden, ging nicht in Erfüllung. Trotz der bitteren Enttäuschung, die diese Entwicklung für ihn bedeutete, blieb das Freundschaftsverhältnis zu Schiller ungetrübt. Noch kurz vor seinem Tod erkundigte sich der Dichter mit rührender Anteilnahme nach Niethammers Befinden in Würzburg.

8 In Briefen an Schelling und an Schiller sowie in anderen Zusammenhängen kommt Goethe in dankbarer Anerkennung auf seine gedanklichen Fortschritte infolge der Kolloquia mit Niethammer zu sprechen, der, wie der Dichterfürst erinnert, „mit freundlichster Beharrlichkeit mir die Haupträtsel zu entsiegeln, die einzelnen Begriffe und Ausdrücke zu entwickeln und zu erklären trachtete“ (J. W. Goethe, Sämtliche Werke. Bd. 16: Naturwissenschaftliche Schriften. Erster Teil, (1950) Zürich 1977, 877). In späteren Jahren, schon in seiner Münchener Zeit, wollte Niethammer Goethe für zwei Projekte gewinnen, welche er mit Unterstützung der bayerischen Staatsregierung zu verwirklichen trachtete: „ein historisch religioses Volksbuch und eine allgemeine Liedersammlung zu Erbauung und Ergötzung der Deutschen. Beides wurde eine Zeitlang durchgedacht und schematisiert, das Unternehmen jedoch, wegen

Bezieht man das nahegelegene Weimar ein, so waren im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts wohl kaum an einem anderen Ort der Welt auf engstem Raum so viele hervorragende Geister und außergewöhnliche Menschen versammelt wie in Jena und im Umkreis der Salana. Die Anregungen, die Niethammer von den dortigen Gelehrtenzirkeln und insbesondere von den in ihnen mit großer Intensität geführten Kantdiskussionen empfing, prägten seine Theorie und Praxis zeitlebens. Sein eigener Beitrag zu den Jenaer Debatten im Kontext der Kant'schen Philosophie lässt sich unbeschadet der Unterscheidung von Phasen seiner Entwicklung insofern auf einen einheitlichen Begriff bringen, als er durchweg vom Bewusstsein eines Problems bestimmt ist, das auch fernerhin und über die Jenaer Zeit hinaus grundlegend sein sollte für Niethammers Denken und Handeln. Dieses Problembewusstsein beinhaltet zwei Konstanten, die niemals zur Disposition gestellt werden: Auf vernunftkompatible Weise erfassen lassen sich Bedeutung und Funktion von Religion und Offenbarung nur unter striktem Verzicht auf supranaturale Ansprüche, welche sich rationaler Kontrolle systematisch entziehen und allein auf das formale Geltendmachen von Autorität stützen. An diesem für sein Jenaer Schrifttum zentralen kritischen Grundsatz hat Niethammer zeitlebens festgehalten. Zeitlebens festgehalten hat er aber auch an der theologischen Überzeugung, dass die Vernunft um ihrer selbst willen der Religion bedarf, weil es Probleme gibt, die vernünftigerweise weder zu leugnen noch ohne religiöse Aufschlüsse auf vernunftentsprechende Weise zu bearbeiten sind. In der Jenaer Zeit war es

---

mancher Bedenklichkeit aufgegeben." (J. W. Goethe, Sämtliche Werke. Bd. 11: Italienische Reise. Tag- und Jahreshefte, (1950) Zürich 1977, 824. Vgl. auch Goethes „Antwort auf Niethammers Vorschlag eines deutschen ‚Nationalbuches, als Grundlage der allgemeinen Bildung der Nation'. 1808", in: ders., Sämtliche Werke. Bd. 14: Schriften zur Literatur, (1950) Zürich 1977, 460ff. Ferner: U. u. U. Münchhoff, Goethe, Niethammer, Döderlein. Das Bemühen um ein deutsches „Nationalbuch", in: W. Krehmer [Hg.], Von Herzen gern. Festschrift zum 240jährigen Bestehen des Gymnasiums Fridericianum Erlangen, Erlangen 1985, 174–195.) Der guten Beziehung Niethammers zu Goethe tat dies keinen Abbruch. Weimarbesuche in den Jahren 1816 und 1826 belegen es. Man bespricht aktuelle Entwicklungen, u. a. in Bezug auf die Lage der evangelischen Kirche in Bayern, und gedenkt im Übrigen unter Zusicherung gegenseitiger Verbundenheit vergangener Zeiten.

vor allem die kantische Problematik des Verhältnisses von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit, welche Niethammers Theoriebildungen herausforderte und u. a. die These provozierte, dass Religion zu haben sittliche Pflicht, d. h. aus Gründen praktischer Vernunft nicht nur möglich, sondern auch nötig sei.

Niethammers Konzept einer Vernunftreligion, die sich Vernunft und Religion gleichermaßen verpflichtet weiß, weil Religion nicht ohne Vernunft, Vernunft aber auch nicht ohne Religion zu sein vermag, blieb auch später, etwa in seinen pädagogischen Theoriebildungen, primär an der Frage orientiert, wie sich moralische Vernunftforderung und Glückseligkeitsverlangen des Menschen zum Ausgleich bringen lassen. Doch tritt allmählich, obgleich nur dezent und eher hintergründig, ein weiteres, mit dem Hauptthema zwar verbundenes, aber noch tiefer reichendes Problem zutage, welches es nicht allein mit der Frage des Übels bzw. der Hoffnung seiner endgültigen Behebung, sondern mit derjenigen des Bösen, der Sünde und der Schuld zu tun hat. Es war gewiss seine intensiver werdende Beschäftigung mit der reformatorischen Tradition und insbesondere der Theologie Martin Luthers, die Niethammer verstärkt mit der hamartiologischen Problematik konfrontierte. Doch konnte er auch in dieser Hinsicht Anhalt an Immanuel Kant finden, welcher in Tübinger und Jenaer Zeiten sein Leitstern wurde, um es fernerhin zu bleiben. Weder die frühen Begegnungen mit Fichte, Schelling oder Hegel noch die späteren Annäherungen an Luther konnten daran etwas Grundlegendes ändern.

1798 konstatierte der Weimarer Generalsuperintendent Johann Gottfried Herder unter Bezug auf Niethammers Doktordisputation und alle seine bisherigen Aufsätze, dieser sei ein „ganz u. gar Kantischer Philosoph“[9]. Dabei blieb es trotz erheblichen Wandels der äußeren Lebensumstände auch in späteren Jahren und Jahrzehnten. Nicht nur als Theologe und Religionsphilosoph, sondern auch als Schulreformer und Kirchenorganisator war Niethammer ein entschiedener Kantianer der traditionellen Art. Es ist die praktische Vernunft im kantischen Sinne, auf der Wirkpraxis und theoreti-

9 J. G. Herder, Briefe. Siebenter Bd.: Januar 1793 – Dezember 1798, Weimar 1982, 392 (Nr. 404).

sches Werk Niethammers gleichermaßen basieren. Insgesamt gilt der Grundsatz, dass Theorie bereits als solche praktisch bestimmt zu sein hat, wenn sie berechtigten Anspruch erheben will, vernünftig zu sein. In den Zusammenhang seines traditionellen Kantianismus gehört des Weiteren das entwickelte Bewusstsein, das Niethammer von den Grenzen theoretischen Begreifens und von der vernunftpraktischen Unverzichtbarkeit der Religion hatte. Dieses Bewusstsein verband ihn bleibend mit der Tübinger Schule Storrs, so dezidiert er ihren Offenbarungssupranaturalismus ablehnte.

1. WIDER DIE OFFENBARUNGSLEHRE DES TÜBINGER SUPRANATURALISMUS

Am 26. März 1766 im württembergischen Beilstein, einer nahe Heilbronn gelegenen Amtsstadt, als Spross eines alten Pfarrergeschlechts geboren[10], durchlief der heranwachsende Friedrich

10 Zur Biographie Niethammers vgl. im Einzelnen J. Döderlein, Unsere Väter. Kirchenrat Christof Döderlein, Oberconsistorialrat Immanuel von Niethammer und Hofrat Ludwig von Döderlein, Erlangen und Leipzig 1891, 18–37: Immanuel von Niethammer (Nach Aufzeichnungen von Adolf Freiherr von Lupin). Niethammer heiratete am 20. Oktober 1797 Rosine Eleonore Döderlein, geb. v. Eckardt, die Witwe eines verstorbenen Jenaer Kollegen (vgl. A.L. Bühler, Rosine Eleonore Niethammer. 1770–1832, in: Oberbayerisches Archiv 90 [1968], 158–163). Sie brachte ihren Sohn Ludwig Döderlein (1791–1862; Gymnasialprofessor und Rektor in Erlangen) mit in die Ehe, aus der Adolf Julius Niethammer (1798–1882; Jurist) hervorging. Eine detaillierte Skizze der Geschichte seines Privatnachlasses, die zugleich Einblicke gibt in die Geschicke seiner Familie und ihrer Nachkommen, findet sich in D. Henrich (Hg.), Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790–1792), Stuttgart 1997, 832–857: Verwicklungen in und um Niethammers Nachlaß. Eine wichtige Quelle für Niethammers frühe Jahre ist das „Curriculum vitae", das seiner theologischen Dissertation „De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo", Jena 1797, beigegeben ist. Vgl. ferner NND XXVI (1848), 291ff.; ADB XXIII (1886), 689ff.; DBETh 2 (2005), 982 = GBBE 2, 1400f. sowie W.G. Jacobs, Niethammer, Friedrich

Immanuel die zu seiner Zeit landesüblichen Stationen auf dem Weg, der ihn – wie viele seiner männlichen Ahnen zuvor – ins Pfarramt führen sollte. Nach Besuch der Lateinschule in Brackenheim bezog er anfangs die niedere Klosterschule in Denkendorf (1780–1782), später die höhere in Maulbronn (1782–1784). Von 1784 bis 1789 studierte er in Tübingen zunächst Philosophie, dann als Stiftsbewohner Theologie, um sich zum Geistlichen seiner Landeskirche heranbilden zu lassen. 1786 erlangte er den Magistergrad, 1789 beendete er sein Studium mit dem Konsistorialexamen.

Das Zentrum der frühen Gedankenarbeit Niethammers, der in den späteren Jahren kaum Vergleichbares zur Seite zu stellen ist, bildete das Problem der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung. Auf die Lösung dieses Problems waren seine seit Anfang der 90er Jahres des 18. Jahrhunderts in rascher Folge entstehenden literarischen Produktionen in ihrer überwiegenden Mehrzahl ausgerichtet. In dieser Zeit vollzog sich ein grundlegender Bedeutungswandel nicht nur der politischen Sprache, sondern auch der religiösen und theologischen Sinnbestimmungen. Besonders betroffen von diesem Wandlungsprozess war das christliche Offenbarungsverständnis.[11] Ihrem traditionellen Begriff zufolge ist

---

Immanuel, in: Neue Deutsche Biographie. Hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 19. Bd., Berlin 1999, 247. Das Geburtsdatum Niethammers wird in den biographischen Nachschlagewerken teils mit dem 6., teils mit dem 26. 3. 1766 angegeben. Nach Maßgabe des Taufregisters von Beilstein ist der 26. März die richtige Angabe. (Für einen entsprechenden Hinweis danke ich Frau Mareike Dreger vom Landeskirchlichen Archiv Stuttgart.) Einen Überblick über die Werke Niethammers bietet: G. Lindner, Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum, Nürnberg 1971.

11 Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Hg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg 1986, 173: „Alles, was nun seit Jacobis Zeit von Philosophen wie Fries und Theologen, auch in Schriften gesagt ist, ist dieses: Was wir von Gott wissen, wissen wir unmittelbar durch Anschauung, Uranschauung, intellektuelle Anschauung, unmittelbares Wissen vom Geistigen. Man nennt dies auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn als Offenbarung im theologischen Sinn, als die Kirche. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgeteiltes von außen nimmt; der Glaube im theologischen Sinn ist Glaube an etwas, was ein

Offenbarung die Mitteilung von übervernünftigen Wahrheiten über Gottes Wesen und Willen. In dieser Form begegnete Niethammer der Offenbarungsbegriff in der Dogmatik seines Tübinger Lehrers Gottlob Christian Storr (1746–1805)[12], des damals einfluss-

---

äußerlich Gegebenes ist durch Lehre, kein unmittelbares Wissen aus uns selbst. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier [der] Ausdruck von Offenbarung und Glaube gebraucht wird im philosophischen Sinne und wieder im theologischen Sinne."

12 Storr wurde 1777 außerordentlicher Professor der Philosophie und im Jahr darauf der Theologie. Von 1786 bis zu seiner 1797 erfolgten Ernennung zum Oberhofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart war er theologischer Ordinarius in Tübingen. Seine 1793 in lateinischer Sprache erschienene, bereits Jahre vorher in Vorlesungen traktierte Dogmatik „Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita" (deutsch 1803), die in Württemberg zeitweise als offizielles Lehrbuch Verwendung fand, hatte er ganz auf die systematische Entfaltung der biblischen Hauptlehren und ihre Verteidigung gegen Angriffe des Zeitgeistes angelegt. Apologetischen Zwecken diente insbesondere die Bezugnahme auf Kants Erkenntnistheorie, die beweisen sollte, dass philosophisches Wissen auf die endliche Sphäre der sinnlichen Welt beschränkt und daher zur Feststellung und Beurteilung übersinnlicher Offenbarungstatsachen weder befähigt noch befugt sei. Durch klare Einsicht in die Grenzen der Vernunft habe Kant Raum für den Glauben geschaffen, dessen – auf der Autorität der Heiligen Schrift und der in ihr beurkundeten Gottesoffenbarung basierende – Gewissheit vernünftigerweise durch kein Wissen infrage gestellt werden könne. Ein Recht zur Bibelkritik wird der Vernunft mithin dezidiert bestritten, weil die von der Schrift bezeugte übersinnliche Offenbarungswirklichkeit nicht in ihre Zuständigkeit falle. Statt die üblich gewordene Überheblichkeit der Vernunft, die aus mangelnder Einsicht in die eigenen Grenzen folge und daher nicht als aufgeklärt, sondern als unaufgeklärt zu beurteilen sei, weiter zu befördern, habe Kant sie zu heilsamer Selbstbeschränkung veranlasst. Halte sich die Vernunft in den Grenzen, die ihr durch Kant gesteckt seien, dann habe sie nicht nur von der Behauptung erwiesener Unmöglichkeit suprarationaler Offenbarung Abstand zu nehmen, sondern deren vernünftige Möglichkeit offen einzuräumen. Aufgabe der Theologie sei es dann, die übernatürliche Faktizität der Offenbarungswirklichkeit aufgrund des Zeugnisses der Heiligen Schrift aufzuzeigen und deren Gehalt lehrhaft zu ordnen. (Vgl. im Einzelnen D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena [1790–1794], 2 Bde., Frankfurt a. M. 2004, hier: I, 29–72; K.-H. Hinfurtner, Biblischer Supranaturalismus. Gottlob Christian Storr 1746–1805, in: F. W. Graf [Hg.], Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 1: Aufklärung. Idealismus. Vormärz, Gütersloh 1990, 113–127.)
Mit direktem Bezug auf Kants Religionsschrift hat Storr sein supranaturalistisches Programm in den „Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam

Kantii de religione doctrinam" entfaltet, die 1793 in Tübingen erschienen sind. Sein Schüler und späterer Nachfolger Friedrich Gottlieb Süskind, der ihn schon bei der Abfassung des Werkes unterstützt hatte, gab es im folgenden Jahr in deutscher Sprache heraus. Zugleich stand er seinem Lehrer sachlich dadurch bei, dass er seiner Übersetzung eine von Storr'schen Prämissen geleitete Auseinandersetzung mit Fichtes 1792 erschienenem „Versuch einer Critik aller Offenbarung" anhängte. (Vgl. D. Gottlob Christian Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Uebersezers über den aus Principien der practischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung, Tübingen 1794) Dass Kant die „Annotationes" in der Vorrede zur zweiten Auflage der Religionsschrift ausdrücklich begrüßte und den „gewohnten Scharfsinn" (I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hg. v. K. Vorländer, Hamburg ^{6}1956, 15 [XXIV]) ihres Verfassers belobigte, will nicht viel heißen, zumal sich die folgende Bemerkung, eine Entgegnung sei in Anbetracht der Beschwerden, „die das Alter, vornehmlich der Bearbeitung abstrakter Ideen, entgegen setzt" (ebd.), wohl kaum mehr zu erwarten, wenn nicht als höhnische Abfuhr, so doch als Signal mangelnden Interesses zu verstehen gibt. Tatsächlich scheint Storrs Schrift mit konstruktivem philosophischen Geist wenig gemein zu haben: „In einer minutiösen Kleinarbeit nach dem Vorbild der dicta-probantia-Methode zieht er (sc. Storr) Grenzaussagen aus Kants Kritik der praktischen Vernunft, seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und v. a. seiner Religionsphilosophie heran, um die Vereinbarkeit des biblisch begründeten Offenbarungsglaubens mit der kritischen Philosophie Kants als des Exponente(n) der Aufklärung darzutun." (W. Reich, Der Offenbarungsbegriff im Supranaturalismus. Eine überlieferungs- und wirkungsgeschichtliche Untersuchung, theol. Diss. München [maschinenschriftl.] o. J., 105; vgl. zum Verhältnis Storrs zu Kant bes. 104–139.) Die Schrift, deren historische Wahrheit weithin noch pauschal vorausgesetzt wird, vermittle allgemeingültige Belehrung über die göttlichen Dinge und ermögliche somit eine übernatürliche Erweiterung der von Kant zurecht als beschränkt gedachten menschlichen Erkenntnis. Die Möglichkeit solcher Erkenntniserweiterung könne nicht generell bestritten werden, da es unstatthaft sei, von der menschlichen Unfähigkeit, transzendente Wirklichkeiten zu erkennen, auf deren ontisch-ontologische Irrealität zu schließen: Storr versucht also unter Berufung auf Kant jenen metaphysischen Realismus wiederzubeleben, den zu bekämpfen dieser sich vorgenommen hatte. Angesichts solcher Ungereimtheiten verwundert das Ausbleiben einer Antwort des Philosophen nicht. Auch versteht man die kritische Vehemenz, mit der sich Niethammer gegen die supranaturalistische Offenbarungslehre abgrenzte. Dass er dabei seinen Tübinger Lehrer Storr vor Augen hatte, duldet keinen Zweifel; offenbar gab dieser nicht nur das exemplarische Anschauungsbeispiel, sondern auch den historischen Anlass für den Begriff, den Niethammer vom Supranaturalismus hatte.

reichsten Vertreters der lutherischen Orthodoxie in ganz Deutschland. Als Mitteilung göttlicher Wahrheiten hebt die Offenbarung zwar die Regeln menschlichen Denkens nicht einfachhin auf, sie geht aber über alle Vernunfteinsicht suprarational hinaus und findet ihre Beglaubigung vor allem in den wunderbaren, übernatürlichen Begebenheiten, die sie begleiten. Beurkundet ist das Wundergeschehen göttlicher Offenbarung in der Heiligen Schrift, die es vollmächtig bezeugt und an ihm insofern partizipiert, als sie als durch Gottes Geist inspiriert zu gelten hat. An diesem Offenbarungsverständnis, das von Storr nachdrücklich vertreten und von den Storrschülern[13] apologetisch abgesichert und fortentwickelt wurde, ist

---

Dennoch lassen sich bei Storr auch Motive namhaft machen, die konstruktiv in Niethammers Denken nachwirkten und Kontinuitätszusammenhänge durch alle Kritik hindurch zu erkennen geben. Dies betrifft insbesondere die These, dass ohne Religion, Gott und göttliche Offenbarung die Übereinstimmung und letztgültige Koinzidenz von Sittlichkeit und Sinnlichkeit nicht zur Gewissheit gebracht und garantiert zu werden vermöge. Ist Glückseligkeit eine notwendige Materie menschlichen Wollens und ein unveräußerliches Verlangen jeden endlichen Vernunftwesens, dann kann der Bestand der Moral nicht unter Absehung von ihrer Realisierung unter den Bedingungen sinnlicher Endlichkeit behauptet werden, welche ohne Religion und ohne offenbare Gründe berechtigter Hoffnung auf Gott nicht zu gewährleisten sei. Kurzum: Räume man im Unterschied zu einer rigoristischen Pflichtenethik, wie die Stoiker und Fichte sie vertreten, dem menschlichen Streben nach Glückseligkeit einen legitimen Platz in der praktischen Philosophie ein, indem man mit Kant das Verlangen nach Glück als einen unvermeidlichen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens jedes Menschenwesens anerkenne, dann führe an der Annahme des höchsten Guts und an der Akzeptanz der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Menschenseele und der Realisierbarkeit einer Welt der Freiheit praktisch kein vernünftiger Weg vorbei.

13 Zum engsten Kreis der sog. Älteren Tübinger Schule, deren Gründer und Haupt Storr gewesen ist, zählten Johann Friedrich Flatt (1759–1821), Friedrich Gottlieb Süskind (1767–1829) und Carl Christian Flatt (1772–1843), der Bruder von Johann Friedrich. Johann Friedrich Flatt lehrte seit 1785 als außerordentlicher Professor der Philosophie in Tübingen, wo er als erster Vorlesungen über Kant hielt. Literarische Früchte der Beschäftigung mit dem Revolutionär der Denkungsart waren die fragmentarischen Beiträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Kausalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Bezug auf die Kant'sche Philosophie von 1788, Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion von 1789 und „Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes" von 1792. Im selben Jahr wurde

Flatt außerordentlicher, 1798 ordentlicher Professor der Theologie. 1796 begründete er als Zentralorgan des Tübinger Supranaturalismus das „Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrag der Religion"; ab 1803 fungierte Süskind als Mitherausgeber.

Johann Friedrich Flatts Bruder Carl Christian gelangte erst auf Umwegen zum Tübinger Supranaturalismus. 1797/98 hatte er „Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott" vorgelegt, mit denen er einen Beitrag zur Entscheidung langanhaltender dogmatischer Streitfragen zu leisten hoffte. Dabei problematisierte er die traditionelle Theorie vom Strafleiden Christi. Die Zurücknahme dieser Auffassung soll ihm von Storr zur Bedingung seiner 1804 erfolgten Berufung auf eine Dogmatik-Professur in Tübingen gemacht worden sein. Faktum ist, dass C. C. Flatt die Grundgedanken seiner Versöhnungslehre in späteren Schriften und Vorlesungen nicht mehr vertreten, sondern sich ganz der von Storr und seinem Bruder vorgegebenen Richtung angeschlossen hat. 1803 hat er Storrs Lehrbuch der christlichen Dogmatik in einer deutschen Übersetzung mit Erläuterungen versehen herausgegeben.

Der Niethammer schon aus Altersgründen nahestehendste und persönlich vertrauteste Repräsentant der Tübinger Schule war Friedrich Gottlob Süskind. 1794 gab er seiner Übersetzung von Storrs lateinischer Abhandlung über Kants Religionslehre eine Studie bei mit dem Titel: „Über den aus Prinzipien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung". Drei Jahre später veröffentlichte Süskind im Flatt'schen Magazin einen Beitrag „Über das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung", der sich neben Kant vor allem mit Fichte auseinandersetzte. Kritische Texte zu Schellings Philosophie folgten. Süskinds Bemühen ging weniger dahin, das System Storrs, zu dem er sich seit 1794 öffentlich bekannte, materialiter auszubauen, als es in seinen fundamentaltheologischen Grundlagen zu sichern und zu verteidigen. Dies lässt sich aus seinen zahlreichen, zum Großteil anonym erschienenen Rezensionen ebenso ersehen wie aus den apologetischen und exegetischen Abhandlungen, die Süskinds Namen tragen. Sein Hauptinteresse richtete sich auf die Befestigung des Offenbarungsbegriffs in seiner supranaturalistischen Fassung. Detailliert dargestellt ist Süskinds Weg hin zur Tübinger Dogmatik und seine Entwicklung bis zu Beginn der Lehrtätigkeit als Tübinger Professor im Herbst 1798 bei D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1061–1188, wobei wiederholt auf Süskinds Verhältnis zu Niethammer Bezug genommen wird. In Süskinds Rezension der Disputationsschrift Niethammers zum Antritt seiner theologischen Professur in Jena sind die Einwände des Tübinger Supranaturalismus gegen dessen Denken in großer Ausführlichkeit dargelegt (vgl. F. G. Süskind, Rezension von: Friedrich Immanuel Niethammer, De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo, Jena 1797, in: TüA 27. St., 2. April 1798, 209–216; 28. St., 5. April 1798, 217–224; 30. St., 12. April 1798, 233–240). Werde die

Niethammer noch während seiner Tübinger Studienzeit irre geworden, was mit einer persönlichen Glaubenskrise und dem dringenden Bedürfnis verlässlicher Neuorientierung verbunden war. Niethammer erhielt sie vom Werk Immanuel Kants (1724–1804), das für seinen weiteren Denkweg von entscheidender Bedeutung wurde.

Wann genau Niethammer im Laufe seiner Zeit im Tübinger Stift Kants Philosophie kennengelernt hat, lässt sich nicht mehr feststellen; eine eingehendere Beschäftigung hat anscheinend erst nach Studiumsabschluss stattgefunden, wobei anfangs die praktische Philosophie im Zentrum des Interesses gestanden haben dürfte. Lektüreanleitungen und Verstehenshilfen empfing Niethammer,

---

Möglichkeit in Abrede gestellt, die Wirklichkeit des Daseins Gottes außerhalb der Idee, also über sein bloßes Gedachtsein hinaus als theoretisch begründet zu behaupten, entbehre eine Offenbarungslehre ihrer fundierenden Basis und verfalle der eigenen Bodenlosigkeit. Dass die objektive Wirklichkeit des Gottesidee rational erweisbar sei, hielt Süskind, der Suprarationalist, in gut rationalistischer Manier für ausgemacht und von der Kant'schen Philosophie nicht nur nicht widerlegt, sondern bestätigt. Wie schon Storr versuchte auch Süskind, Kant gegen diejenigen in Stellung zu bringen, die aus den Prämissen seiner Philosophie Folgerungen zogen, die den Tübinger Supranaturalisten als tendenziell oder manifest atheistisch gelten mussten. Als die Entwicklung des Denkens eine Richtung nahm, die über die Problemkonstellationen im unmittelbaren Umkreis der Kant'schen Schule hinauswies, stellte sich Süskind zwar auf die veränderte Lage ein, wie seine kritischen Auseinandersetzungen mit Schelling, de Wette und Schleiermacher belegen; aber das Ziel der Angriffe war dasselbe wie ehedem, und die Position, von der aus er sie führte, keine andere als die bereits bisher eingenommene. Gott ist weder jene absolute Alleinheit, deren transzendentale Anschauung gewahr zu werden vermeint, noch das Universum, in Anbetracht dessen sich das Gefühl ungeteilter Gänze des Daseins einstellt, sondern ein ichjenseitiges, transmundanes, in sich subsistierendes Wesen, das objektiv und in absoluter Unabhängigkeit vom menschlichen Denken und Trachten existiert sowie über Persönlichkeit, Bewusstsein und Willen verfügt. Göttliche Offenbarung hinwiederum hat nicht als ein Erschließungsgeschehen statt, in welchem dem Ich der Bestimmungsgrund seiner selbst und seiner Welt aufgeht und zu einer Gewissheit gelangt, die vernünftiger Einsicht und sich wissender Selbsttätigkeit gemäß ist; sie vollzieht sich vielmehr als ein von Wundern beglaubigter Vorgang übernatürlicher Belehrung, die Gott nach seinem Ratschluss und Willen ergehen lässt, damit sie von den Menschen aufgrund ihres göttlichen Ergangenseins für wahr gehalten und geglaubt werde.

der als Senior noch eine Weile im Stift verblieb, wahrscheinlich von seinem Stiftskollegen und Jahrgangsgenossen Immanuel Carl Diez (1766–1796)[14]. Wie immer es sich genau verhalten haben mag: Tatsache ist, dass es antisupranaturalistische Anhänger der Kant'schen Philosophie in Tübingen schon vor Hegel, Hölderlin und Schelling gab. Noch bevor diese das Stift bezogen, hatte dort die Revolution der Denkungsart bereits um sich gegriffen und eine Reihe von Anhängern gefunden, die den Helden der nachkantischen Philosophie das Feld bereiteten. Die Spannung zwischen der Philosophie Kants und der Lehre der Kirche erbrachte erhebliche Glaubenszweifel und Frömmigkeitskrisen. Im Falle von Diez führten sie zur erklärten Apostasie vom Christentum; für Niethammer ergaben sich andere Auswege, die jedoch nichts an seiner dezidierten Kritik des Tübinger Supranaturalismus änderten.

Die Genese des Standpunkts, den Niethammer nach seiner Tübinger Zeit als Religionsphilosoph und Theologe einzunehmen sich anschickte, konvergiert weitgehend mit der Emanzipation von Storr und seiner supranaturalistischen Schule. In Abkehr vom Storrismus nimmt Niethammers Denken eigenes Format an; seine Denkungsart ist wesentlich durch den Gegensatz zum Tübinger Supranaturalismus bestimmt, der in den Jenaer Jahren den zentralen Bezugspunkt seiner Kritik darstellte. In epischer Breite entfaltet hat Niethammer seine antisupranaturalistische Kritik vor allem in zwei seiner Werke, nämlich in der philosophischen Dissertation „De

14 Diez, der in der Literatur in der Regel als Vermittler der Kant'schen Philosophie im Stift dargestellt wird, „war nach dem Ende seines Studiums im Herbst 1788 als Magister im Stift geblieben. Repetent wurde Diez erst im Herbst 1790 zu Beginn des neuen Studienjahres. Er war auch zwischen Herbst 1788 und Herbst 1790 nicht andauernd in Tübingen; im Jahre 1789 lässt sich zweimal ein Aufenthalt in Bebenhausen nachweisen, im Frühjahr für vier Wochen, im Herbst auf unbestimmte Zeit. Die Lage dieses Ortes, wenige Kilometer von Tübingen entfernt, läßt durchaus häufige Begegnungen mit Niethammer oder auch anderen Stiftlern zu. Jedenfalls zeugt der nach Niethammers Abreise einsetzende Briefwechsel zwischen Diez und ihm von großer Vertrautheit." (Editorischer Bericht zu F. W. J. Schelling, Ueber Offenbarung und VolksUnterricht [1798], in: ders., Werke 4. Hg. v. W. G. Jacobs u. W. Schieche, Stuttgart 1988 [= Akademie-Ausgabe I/4, im Weiteren zitiert als AA I/4], 227–246, hier: 230) Zu Diezens Biographie und Werkgeschichte insgesamt vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich I, 93–934.

vero revelationis fundamento“ von 1792 und ihrer erweiterten deutschen Fassung, die noch im gleichen Jahr ebenfalls in Jena unter dem Titel „Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Eine philosophische Abhandlung“ erschienen ist[15], sowie in dem religionsphilosophischen Hauptwerk „Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden“, das 1795 in Neu-Strelitz publiziert wurde. Einschlägig für die Storrkritik sind jeweils die ersten Teile der beiden Schriften.

Den Ausgangspunkt der Kritik bildet eine formale Bestimmung des vom Tübinger Supranaturalismus vorausgesetzten und verteidigten traditionellen Offenbarungsbegriffs durch Zurückführung auf seine allgemeinsten Merkmale. Ihnen zufolge bezeichnet Offenbarung eine Ankündigung oder Bekanntmachung überhaupt, näherhin eine Bekanntmachung, die durch Gott geschieht und zwar nicht auf mittelbare, sondern auf unmittelbare Weise. „Offenbarung in eigentlicher Bedeutung ist also: unmittelbare Bekanntmachung durch die Gottheit.“[16] Genauer handelt es sich dabei um eine unmittelbare göttliche Bekanntmachung einer vorher noch nicht bekannten Wahrheit, „mit einem Wort: eine von Gott unmittelbar geschehene Belehrung“[17].

An die Bestimmung des supranaturalistischen Offenbarungsbegriffs nach Maßgabe seiner allgemeinsten Merkmale schließt die kritische Frage an, ob sich theoretisch, also in Gestalt objektiven Wissens erkennen lasse, dass eine gewisse Belehrung von Gott unmittelbar stattgefunden habe. Eine solche Erkenntnis kann sich nach Niethammer nicht allein in Form innerer Erfahrung, also in der Weise bloßer Selbsterkenntnis einstellen. Denn was durch innere Selbsterfahrung erkannt werde, habe für sich genommen keinen Anspruch darauf, supranaturales Offenbarungswissen im eigentlichen Sinne zu heißen. Um ein solches könne es sich nur für den Fall handeln, dass die innere Wahrnehmung von Offen-

15 Zu Einzelheiten der Veröffentlichungsgeschichte vgl. D. Henrich, a. a. O. II, 945.964 f.

16 F. I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Eine philosophische Abhandlung, Jena 1792, 18; bei N. teilweise gesperrt.

17 Ebd.; bei N. gesperrt.

barung „durch eine mit ihr in Verbindung stehende Erscheinung der äußeren Erfahrung legitimirt“[18] werde.

Basiert das supranaturale Offenbarungsverständnis auf der Annahme faktischer Realität einer – zum Zwecke der Vermittlung bzw. Beglaubigung vorher unbekannter Wahrheit – von Gott unmittelbar gewirkten Erscheinung in der äußeren Erfahrungswelt, dann lässt sich ein Verifikationsbeweis seiner wissenschaftlichen Geltung nach Niethammer nur unter Berücksichtigung zweier Komponenten führen: Zu beweisen sei erstens das Geschehensein der Offenbarungstatsachen als Tatsachen; diesen Beweis habe der Historiker auf der Basis geschichtlicher Zeugnisse zu erbringen. Zu beweisen sei zweitens, dass es sich bei den besagten, in ihrer Historizität zu verifizierenden Tatsachen tatsächlich und notwendig um übersinnliche Faktizitäten handle, die schlechterdings nicht auf natursächliche Weise zu erklären seien; diesen Beweis habe der Philosoph zu leisten. Erst wenn beide Beweise erbracht seien, dürfe das supranaturalistische Offenbarungsverständnis als wissenschaftlich fundiert gelten.[19]

---

18 A. a. O., 19. Nur wenn die innere Erfahrung durch eine unmittelbar von Gott gewirkte Erscheinung der äußeren Art erschlossen sei, könne im eigentlichen Sinn von Offenbarung supra naturam et supra rationem die Rede sein. Um eine im Inneren wahrgenommene Kundgabe aus der übersinnlichen Welt als solche zu beglaubigen, müsse ihr daher eine nachweisbare Tatsache aus der sinnlichen Welt zur Seite treten, die sich in der äußeren Erfahrungswelt erkennbar manifestiere. Ansonsten verfalle der Offenbarungslaube dem Verdacht fiktiver Einbildung. Eine wahrhaft begründete Überzeugung vom göttlichen und nicht lediglich menschlichen Ursprung einer Religion sei möglich nur, „wenn sich unwidersprechlich erweisen läßt, daß zur Bestätigung einer solchen Religion Thatsachen aus der übersinnlichen Welt wirklich geschehen seien“ (F. I. Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, Neu-Strelitz 1795, 22).

19 Für diesen Fall hätte die Theologie insgesamt nur eine einzige Aufgabe: nämlich das gegebene Ganze der durch Tatsachen von historisch erwiesener Faktizität und philosophisch verifizierter Übersinnlichkeit beglaubigten Offenbarungswahrheit in einem System zu vereinen oder doch zumindest in einem Aggregat zusammenzuordnen. Andere Grundsätze, den Inhalt einer gegebenen Religion zu bestimmen, müssten hingegen als heterolog ausgeschieden werden. Dies gelte sowohl für das Prinzip, demzufolge der positive Gehalt einer Religion aus deren Allgemeinbegriff zu deduzieren sei, als auch für dasjenige,

Folgt man dem Urteil Niethammers, dann ist faktisch weder der eine noch der andere Beweis je geleistet worden noch je zu leisten. Zwar sei die Möglichkeit einer Offenbarung logisch nicht ausgeschlossen, sofern ihr Begriff nicht in sich widersprüchlich sei und seine Merkmale sich nicht wechselseitig ausschlössen. Unbestimmt real möglich, wie Niethammer sagt, ist eine Offenbarung dann, wenn sie den allgemeinen Bedingungen möglicher Erfahrung, also den Anschauungsformen von Raum und Zeit und den kategorialen Bestimmtheitsweisen bzw. den begrifflichen Grundlagen der Verstandeserkenntnis entspreche. Als bestimmt real möglich habe sie dann zu gelten, wenn ihr Ergehen den Gesetzen der Erfahrung und dem Sittengesetz nicht nur nicht widerspreche, sondern von beiden aus Gründen empirischer Realisierung der Moral nahegelegt werde. Fichte hat in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" von 1792 einen solchen Fall hypothetisch eingeführt, um

---

wonach ein allgemeiner Gottesbegriff die Basis der Inhaltsbestimmung einer gegebenen Religion bilde. Um den Inhalt einer positiven Religion zu bestimmen, verbleibe im angegebenen Fall nur das Prinzip schieren Gegebenseins übersinnlicher Offenbarungsfaktizität. Aus dem Begriff solchen Gegebenseins muss sich nach Niethammer von selbst die oberste und einzige Regel ergeben, die beim Aufstellen des inhaltlichen Ganzen einer positiven Religion nach traditioneller Offenbarungslehre wissenschaftlich zu befolgen sei: „daß alles bloß historisch" (F. I. Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft, 59), will heißen: als ein durch die reine Faktizität seines göttlichen Gegebenseins Beglaubigtes zu behandeln sei. Das Gegebensein einer gegebenen Religion ist unter diesen Bedingungen nach Niethammer als absolute Positivität zu behaupten. Eine andere Begründung als die mit der schieren Faktizität der Offenbarungstatsache gegebene, auf deren Positivität allein positive Religion zurückzuführen sei, könne und dürfe nicht unternommen werden, wenn konsequent verfahren werde. Niethammer zögert nicht, dem supranaturalistischen Biblizismus seiner Zeit, wie er ihm in Gestalt Storrs und seiner Schule in Tübingen begegnete, solche innere Konsequenz dort zu bescheinigen, wo dieser sich buchstäblich an den Wortlaut der Heiligen Schrift als der allein durch ihre eigene Autorität beglaubigten Offenbarungsurkunde positiven Christentums hält. Vorausgesetzt, dass sich der absolut göttliche Ursprung der christlichen Religion biblisch-reformatorischer Prägung als Faktum historisch erweisen lasse, sei dieses Verfahren folgerichtig und alternativlos; der Inhalt des reformatorischen Christentums müsse dann allein nach dem Buchstaben der Schrift bestimmt werden, an dem der Sinn christlichen Glaubens unmittelbar hänge. Dieser Sinn habe die Gestalt strikten Literalsinnes, wohingegen von philosophischen Gesichtspunkten geleitete Allegoresen fernzuhalten seien.

an ihm die vernunftapriorische Denkbarkeit einer durch Sinnlichkeit und Empirie mediatisierten Offenbarung zu exemplifizieren. Auch Niethammer erkennt eine nicht nur logische oder unbestimmt reale, sondern eine bestimmt reale Möglichkeit von Offenbarung an. Doch ändert dies nichts an seiner grundsätzlichen Überzeugung, „daß wir auf einen objektiven Ueberzeugungsgrund von dem Dasein einer Offenbarung auf immer Verzicht thun müssen“[20].

Das philosophische Zugeständnis, dass ein prinzipieller Beweis der Unmöglichkeit von supranaturaler Offenbarung nicht nur nicht zu erbringen, sondern die Annahme ihrer Möglichkeit grundsätzlich möglich sei, trägt nach Niethammers Urteil zum Erweis ihrer Realität nichts bei, da die Möglichkeit als bloße Möglichkeit ein vollkommen Leeres und Irreales sei. Ein faktischer Realitätsbeweis von übernatürlicher Offenbarung aber könne in theoretischer Hinsicht nicht nur tatsächlich, sondern prinzipiell nicht erbracht werden, da die historische Wissenschaft, auch wo sie das wirkliche Geschehensein außerordentlicher Begebenheiten zu konstatieren habe, in den empirischen Rahmen sinnlicher Erfahrung eingebunden bleibe, den sie prinzipiell nicht zu transzendieren vermöge. Tatsachen aus der übersinnlichen Welt sind ihr daher nach Niethammer prinzipiell nicht zugänglich. Wo aber der Historiker eine außerordentliche sinnliche Begebenheit als Wirkung einer übersinnlichen Ursache zu deuten sich anschicke, habe es das Geschäft des Philosophen zu sein, beharrlich daran zu erinnern, dass ein entsprechender Schluss nicht notwendig sei, da die Möglichkeit einer naturursächlichen Erklärung niemals ausgeschlossen werden könne.

Ist ein theoretischer Faktizitätsbeweis supranaturaler Offenbarung tatsächlich nicht nur nicht erbracht, sondern grundsätzlich nicht zu erbringen und ein Wissen von ihrer Wirklichkeit aus objektiven Gründen heraus generell nicht zu erlangen, so hat die Offenbarungsrealität entweder als nicht gegeben und damit als faktisch unmöglich zu gelten oder sie ist durch praktische Vernunftgründe zu fundieren und zur Gewissheit zu bringen. Nur auf der Basis praktischer Vernunft lässt sich nach Niethammer, wenn

20 F. I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 36.

überhaupt, ein realer Offenbarungsglaube und eine theologische Wissenschaft begründen, die ihren Namen verdient. Einziger Grund und einziges Fundament jedes vernünftigen Glaubens an das Dasein übersinnlicher Gegenstände ist das Sittengesetz. Was mit ihm notwendig verbunden zu denken ist, von dem lässt sich erwarten, dass ihm ein wirklicher Gegenstand entspricht. „Wenn zur vollständigen Erfüllung des Sittengesezes Offenbarung erfordert wird, so läßt sich erwarten, daß eine Offenbarung wirklich sei. … Ist dieser praktische Überzeugungsgrund hinreichend, einen vernünftigen Glauben an die Wirklichkeit einer Offenbarung zu begründen: so folgt die reale Möglichkeit derselben daraus von selbst; und es ist zur Befestigung unserer Ueberzeugung vollkommen hinreichend, daß die reale Unmöglichkeit aus objektiven Gründen nicht erwiesen werden kann.“[21]

2. RELIGIONSPHILOSOPHIE UND THEOLOGIE IM ANSCHLUSS AN KANT

Niethammer befand sich in seinem letzten Studienjahr, als Hegel und Hölderlin 1789 im Tübinger Stift ihr erstes absolvierten; Schelling rückte im Herbst 1790 ein und bezog mit den beiden Genannten eine Stube.[22] Eine intensive Kantdebatte war damals

21 A. a. O., 48.

22 Zu den Tübinger Verhältnissen der damaligen Zeit vgl. H. Fuhrmans, Schelling im Tübinger Stift, in: F. J. W. Schelling, Briefe und Dokumente. Bd. 1, Bonn 1962, 9–40. Dort finden sich auch interessante Informationen zu Storr und seiner Schule, zum Stiftsephorus Chr. F. Schnurrer sowie zu der sich anbahnenden Verbindung Schellings zu Niethammer, der ihn noch vor Abschluss seines Examens im Spätsommer 1795 aufforderte, am Philosophischen Journal mitzuarbeiten. Das Ergebnis waren die „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“. Ihr anonymes Erscheinen hatte, wie A. Pieper in ihrem Bericht zur Edition der Briefe in der von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Auftrag gegebenen historisch-kritischen Schellingausgabe vermerkt (F. W. J. Schelling, Werke 3. Hg. v. W. G. Jacobs u. W. Schieche, Stuttgart 1982 [= AA I/3], 3–44, hier: 9), „seinen Grund darin, daß Schelling sein theologisches Examen noch nicht abgeschlossen hatte und

bereits im Gange, bei der sich insbesondere C. I. Diez[23] hervortat. Wahrscheinlich mit seiner Hilfe gelangte Niethammer zu Einsichten, die ihm einen Ausweg anzeigten aus den als eng und beklemmend empfundenen Banden des Storr'schen Systems. Allerdings scheint sich Niethammers kritisches Bewusstsein schneller entwickelt zu haben als sein konstruktives Vermögen. Dass ein evidenter Beleg für das reale Geschehen einer Offenbarung in der äußeren Erfahrungswelt nicht nur bisher nicht erbracht, sondern grundsätzlich nicht zu erbringen sei, da sich ein theoretischer Beweis übersinnlicher Tatsachen und ihrer Faktizität prinzipiell nicht führen lasse, war Niethammer rasch klar. Weniger rasch scheint er Klarheit bezüglich der Frage gewonnen zu haben, welche konstruktiven theologischen und religionsphilosophischen Konsequenzen aus Kants Denken zu ziehen sind. Hilfreiche Aufschlüsse in dieser Hinsicht erhoffte er sich von dem durch einen glücklichen Umstand ermöglichten Wechsel nach Jena Mitte April 1790 und insbesondere vom dortigen Studium bei Karl Leonhard von Reinhold (1757–1823)[24], dem seinerzeit wichtigsten Interpreten und Multiplikatoren des Kant'schen Denkens.

---

es sich deshalb nicht leisten konnte, eine Schrift unter seinem Namen zu veröffentlichen, die eine so heftige Polemik gegen die Tübinger Theologen enthielt. Er mußte befürchten, vom Examen ausgeschlossen zu werden, wenn das vernichtende Urteil über die kantianisierenden Theologen vorzeitig als das seine bekannt wurde."

23 Zu Diezens Kritik am Tübinger Supranaturalismus vgl. im Einzelnen D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich I, 122–226. Ferner: ders., Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings, in: ders., Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991, 171–213.

24 Wenngleich Reinhold mit seinem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" von 1789 „(n)ur für wenige Jahre im Zentrum der Entwicklung der nachkantischen Philosophie gestanden" (D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich I, 227) hat und sein Einfluss mit Beginn der Lehrtätigkeit Fichtes „beinahe instantan zum Erlöschen gekommen" (a.a. O. I, 119 Anm. 107) ist, so war doch gerade diese Zeit für Niethammers philosophisch-theologische Selbstverständigung von grundlegender Bedeutung. Dies gilt mutatis mutandis auch für seinen Freund Diez, der entscheidend zur Herbeiführung von Reinholds Systemkrise im Sommer 1792 beigetragen und eine Revision des elementarphilosophischen Konzepts erzwungen hat. Dies ge-

Auch wenn Niethammer dem Reinhold'schen Versuch, den Kantianismus elementarphilosophisch fortzubilden, bald skeptisch und reserviert begegnete, waren die frühen Jenaer Jahre[25] für ihn

---

schah, noch bevor die Aenesidemus-Schrift von Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik, Helmstedt 1792) und deren Rezension durch Fichte (in: ALZ, Nr. 47, 48 und 49, 11.-13. Februar 1794, Sp. 369–374, 377–383 u. 385–389; vgl. FGA I/2, 41–67) erschienen waren, in der sich Fichte den Einwänden Schulzes gegen Reinhold in nicht unwesentlichen Punkten anschloss. Das einzige Buch, das zur Verteidigung der Reinhold'schen Elementarphilosophie gegen Aenesidemus-Schulze geschrieben wurde, hat Niethammer 1795 im zweiten Band seines Theologischen Journals in einer Weise rezensiert, die deutlich macht, dass er den gegen Reinhold vorgebrachten Einwänden tendenziell zustimmte. (Vgl. F.I. Niethammer, Rezension von: J.C.C. Visbeck, Die Hauptmomente der Reinholdischen Elementarphilosophie in Beziehung auf die Einwendung des Aenesidemus untersucht, Leipzig 1794, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Zweiter Bd. [1795], 237–262)

25 Mit einem Stipendium ausgestattet zog Niethammer über Nürnberg, Erlangen, Gotha, Erfurt und Weimar vom Neckar an die Saale. Am 7. Mai ließ er sich beim Prorektor inskribieren. Durch seinen Landsmann H.E.G. Paulus wurde er bei Reinhold eingeführt, in dessen Kreis er bald auch Friedrich Schiller kennen lernte, dem er wiederum die Bekanntschaft einer Reihe weiterer mehr oder minder berühmter Zeitgenossen verdankte. Zu nennen sind vor allem Baron Herbert aus Klagenfurt oder Johann Benjamin Erhard. Die innere Mitte der Jenaer Gelehrtenzirkel bildete die Kant'sche Philosophie. Anlässlich eines Kurzbesuches in den Herbstferien 1790 lernte Niethammer auch die Göttinger Szene kennen. Als er im April 1791 seine durch den Ertrag von Indexarbeiten angereicherten Stipendienmittel aufgebraucht hatte, übernahm er für acht Monate eine Hauslehrerstelle bei dem Buchhändler Carl Wilhelm Ettinger in Gotha. Die Tätigkeit ließ ihm Zeit zu literarischer Arbeit. So konnten neben einer Übersetzungsprobe aus den drei Büchern des Sextus Empiricus von den Grundlehren der Pyrrhoniker Rezensionen für die Gothaer Gelehrten Anzeiger entstehen, deren Redaktion Niethammer zu übernehmen beabsichtigte. Die Zeitschriftenpläne scheiterten aber einstweilen. Im Dezember 1791 erfolgte die Rückkehr nach Jena. Schiller hatte Möglichkeiten bereitgestellt, gegen Entgelt tätig zu werden. Niethammer fertigte Übersetzungen an und arbeitete für die Zeitschrift „Neue Thalia". Am 24. Februar 1792 kam es zur akademischen Nostrifikation. Der Tübinger Magistergrad, den Niethammer durch zwei Specimina und eine Dissertationsverteidigung erlangt hatte, wurde für die Jenaer Universität anerkannt, und Niethammer erhielt die venia legendi. Als für die Lehrerlaubnis erforderliche Qualifikations-

schrift legte er die bereits besprochene Studie „De vero revelationis fundamento. Pars I“ vor. Erst am 24. August erfolgte die öffentliche Disputation über die mittlerweile zweiteilige Schrift, bei der Forberg, Paulus und Reinhold als Opponenten fungierten. Die Lehrveranstaltungen, die Niethammer seit Sommersemester 1792 anbot, waren entweder sehr schwach besucht oder kamen mangels Teilnehmer überhaupt nicht zu Stande. Seine finanzielle Lage war entsprechend prekär. Der Privatdozent strebte danach, eine außerordentliche Professur in der philosophischen Fakultät zu erhalten. Obwohl er erst seit drei Semestern und noch dazu mit sehr geringem Erfolg lehrte, wurde ihm die gewünschte Ernennung zum Extraordinarius bereits 1793 zuteil. Die Verpflichtung wurde am 18. November in der Wohnung des amtierenden Prorektors vollzogen. Trotz seiner eben erst vollzogenen Ernennung zum außerordentlichen Philosophieprofessor in Jena folgte Niethammer im Dezember 1793 einem Angebot seines Freundes, des Klagenfurter Industriellen Franz de Paula von Herbert und reiste über Württemberg nach Kärnten, wo er bis zum Frühjahr 1794 blieb, um dann allerdings nach einer unerfreulichen Begegnung mit österreichischem Militär fluchtartig nach Jena zurückzukehren. Dort angekommen beschloss er, nach erneut ausgebliebenen Lehrerfolgen, ein Journal zu begründen in der Absicht, sich auf diese Weise die nötige akademische Anerkennung zu verschaffen. Motiviert war dieses Bestreben u. a. durch die Hoffnung, als Gelehrter mit einem höheren Bekanntheitsgrad gegebenenfalls eine Lehrstelle in der württembergischen Heimat zu erhalten. Doch die Erwartungen erfüllten sich nicht. Gleichwohl verfolgte Niethammer den Plan der Edition einer Zeitschrift weiter. Im Mai 1795 erschien das erste Stück des „Philosophischen Journals“, das trotz erheblicher organisatorischer und finanzieller Schwierigkeiten zu beachtlichem Erfolg und Ansehen geführt werden konnte. Niethammers akademische Ambitionen erfüllten sich immerhin insoweit, als seinem Antrag auf ein theologisches Extraordinariat in Jena stattgegeben wurde. Die zu diesem Zweck erstellte Dissertation „De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo“ erschien 1798 in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Versuch einer Begründung des vernünftigen Offenbarungsglaubens“. Am 10. März 1798 fand die Installation als außerordentlicher Professor für Theologie statt. Das ersehnte theologische Ordinariat wurde Niethammer in Jena hingegen nicht zuteil, was sicher mit den Geschehnissen im Zusammenhang des Atheismusstreits zu tun hatte. 1804 nahm Niethammer einen Ruf nach Würzburg an und zog von der Saale an den Main. (Genauer beschrieben ist Niethammers akademische Karriere in Jena in dem Beitrag von H.-W. Nowitzki, „Geh hin und predige das neue Evangelium“. Friedrich Philipp Immanuel Niethammers Weg von der Nostrifikation zur Renuntiation als außerordentlicher Professor der Philosophie in Jena, in: F. Strack [Hg.], Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte, Stuttgart 1994, 94–123. Der Titel der Studie zitiert einen auf Mk 16,15 anspielenden Eintrag Schillers in

intellektuell in hohem Maße anregend. „Jena wurde sein Glückstern."[26] In rascher Abfolge entwarf er religionstheoretische und moralphilosophische Konzeptionen auf kantischer Basis und in engem Kontakt mit der Jenaer Gelehrtenwelt. Das erste größere literarische Werk, das Niethammer in Jena vorlegte, war die bereits mehrfach erwähnte Dissertation „De vero revelationis fundamento", mit der er sich im August 1792 für eine akademische Laufbahn in der philosophischen Fakultät qualifizierte; zunächst Adjunkt wurde er im November 1793 zum außerordentlichen Professor der Philosophie in Jena ernannt. Niethammers philosophische Qualifikationsschrift besteht aus zwei Hälften: Die ursprünglich lateinisch verfasste erste Hälfte enthält eine kritische Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff des Tübinger Supranaturalismus, die zweite, die als Grundlage der fälligen Disputation diente, schließt an Fichtes Schrift „Versuch einer Critik aller Offenbarung" an, die Ostern 1792 anonym in Königsberg erschienen war und anfangs für ein Werk Kants gehalten wurde. Die deutsche Buchfassung seiner philosophischen Doppeldissertation hat Niethammer Anfang Oktober 1792 fertiggestellt und unter dem Titel „Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung" in Jena publiziert, wobei der lateinische Dissertationsteil im Zuge der Übersetzung geringfügig modifiziert und erweitert, im Übrigen aber in die Gesamtkonzeption umstandslos integriert wurde.[27]

Niethammers Stammbuch von 1791, der zu dezidiertem Kantbekenntnis aufruft [vgl. a. a. O., 94 Anm. 1].)

26 J. Döderlein, Unsere Väter, 20.

27 Dass Fichte in Niethammer jedenfalls zeitweise einen entschiedenen Bundesgenossen sah, beweist u. a. sein Schreiben vom 28. März 1793, in dem er ihn auffordert, gegen eine Rezension in der „Neuen Allgemeinen Deutschen Bibliothek" (Zweiter Bd. Erstes Stück. Heft 1–4 [1793], 3–48) Stellung zu beziehen, die ihrer beider Offenbarungskritik attackiert hatte (vgl. J. G. Fichte, Briefwechsel 1775–1793. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1968 [= FGA III/1], 380–382 [Nr. 137]). Einen interessanten Kommentar zu Niethammers „Versuch einer Ableitung des Sittengesetzes aus der Form der reinen Vernunft", von dem noch zu reden sein wird, hat Fichte unter Bezug auf den neu konzipierten zweiten Paragraphen der Zweitauflage seiner Offenbarungsschrift (vgl. J. G. Fichte, Werke 1791–1794. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1964 [= FGA I/1], 135 ff.) in einem Brief vom 6. Dezember 1793 gegeben. In ihm beklagt er gegenüber Niethammer

Vorangegangen waren der ersten selbständigen Publikation Niethammers einige literarische Gelegenheitsarbeiten, zu denen er sich vor allem aus Gründen der Unterhaltssicherung veranlasst sah. Er erstellte Indices[28], fertigte die „Probe einer Übersetzung des Sextus Empiricus" an, die Ende Juli 1791 abgeschlossen war und in den von G. G. Fülleborn herausgegebenen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1792 erschien[29], schrieb und redigierte fernerhin Rezensionen im Auftrag des Verlegers der „Gothaischen gelehrten Zeitungen", in dessen Haus er zeitweise als Lehrer tätig war, und bekam schließlich von Schiller weitere Redaktions- und Übersetzungsarbeiten angeboten, die ihm die Finanzmittel für einen dauer-

---

den aktuellen Zustand der kritischen Philosophie, mit der er „schlecht zufrieden" sei: „Meiner innigen Ueberzeugung nach hat Kant die Wahrheit blos angedeutet, aber weder dargestellt, noch bewiesen. Dieser wunderbare, einzige Mann hat entweder ein Divinations-Vermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewußt zu seyn; oder er hat sein Zeitalter nicht hoch genug geschätzt, um sie ihm mitzutheilen; oder er hat sich gescheut, bei seinem Leben die übermenschliche Verehrung an sich zu reißen, die ihm über kurz oder lang doch noch zu Theil werden mußte. Noch keiner hat ihn verstanden; die es am meisten glauben, am wenigsten; keiner wird ihn verstehen, der nicht auf seinem eignen Wege zu Kant's Resultaten kommen wird, und dann wird die Welt erst staunen." (J.G. Fichte, Briefwechsel 1793–1795. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1970 [= FGA III/2], 19–22 [Nr. 169], hier: 20f.) Fichte fährt fort: „Es giebt nur Eine ursprüngliche Thatsache des menschlichen Geistes, welche die allgemeine Philosophie, und die theoretische und praktische, ihre zwei Zweige begründet: Kant weiß sie gewiß, aber er hat sie nirgends gesagt; wer sie finden wird, wird Philosophie als Wissenschaft darstellen. Der Erfinder wird keiner von denen seyn, welche geeilt haben, ihr System nach dem Studium der bloßen Kritik der reinen Vernunft abzuschließen; und ich fürchte, daß keiner von diesen ihn je verstehen wird." (A. a. O., 21; zu Fichtes Einschätzung der Verhältnisse in Jena nach seiner Berufung auf Reinholds Stelle vgl. etwa a. a. O., 118.)

28 Vgl. Dissertationes Philologico-Criticae singulas primum nunc cunctas edidit Christianus Friedericus Schnurrer Prof. Tubingensis, Gothae, apud C. W. Ettingerum, 1790. Näheres bei D. Henrich (Hg.), Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen – Jena (1790–1792), Stuttgart 1997, 398f. (A3/74).

29 G. G. Fülleborn (Hg.), Beyträge zur Geschichte der Philosophie. I. u. II. Stück. Neue überarbeitete Auflage, Züllichau/Freystadt 1796, 197–234: Probe einer Übersetzung aus des Sextus Empirikus drei Büchern von den Grundlehren der Pyrrhoniker. Ein Anhang zu der am 28. Juli 1791 vorgelegten Arbeit enthält Erläuterungen zur Übersetzung (235–238).

haften Aufenthalt in Jena verschafften. Zu nennen sind neben dem Beitrag „Das Gastmahl von Platon oder Gespräch über die Liebe" in Schillers „Neue(r) Thalia" von 1792 Texte über „Merkwürdige Rechtsfälle"[30], die vom französischen Rechtsgelehrten Francois Gayot de Pitaval (1673–1743) überliefert wurden, dessen Name später allgemein zur Kennzeichnung von Strafrechtsfallsammlungen Verwendung fand. Wichtig ist aber vor allem die von Niethammer besorgte deutsche Bearbeitung der Geschichte des Malteserordens nach Vertot.[31] Schiller, der sich mit dem Plan eines Dramas über die Malteser seit 1788 bis in seine letzten Lebensjahre immer wieder beschäftigt hat, ohne ihn je zu realisieren, versah die Ausgabe in seiner Eigenschaft als Herausgeber mit einer Vorrede[32], in der er die Maltesergeschichte als ein – trotz aller Beigaben abgeschmacktester Superstition – erhabenes Schauspiel einer über alle Sinnenreize erhabenen Überzeugung rühmte. „Was der Verfasser der Einleitung", so Schiller, „zu nachstehender Geschichte jenem Zeitalter als ein wichtigen Vorzug anrechnet – jene praktische Stärke des Gemüths nehmlich, das Theuerste an das Edelste zu setzen und einem bloß idealischen Gut alle Güter der Sinnlichkeit zum Opfer zu bringen, bin ich sehr bereit, zu unterschreiben."[33] Wer der Ver-

30 Merkwürdige Rechtsfälle als ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit. Nach dem Französischen Werk des Pitaval durch mehrere Verfasser ausgearbeitet und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Schiller. Erster Teil, Jena 1792. Zweiter Teil, Jena 1792. Dritter Teil, Jena 1793. Vierter Teil, Jena 1795. In seinem Vorwort zu dem anlässlich der Ostermesse 1792 erschienenen ersten Teil empfahl Herausgeber Schiller die Textsammlung als eine „Auswahl gerichtlicher Fälle, welche sich am Interesse der Handlung, an künstlicher Verwicklung, und Mannigfaltigkeit der Gegenstände bis zum Roman erheben, und dabei noch den Vorzug der historischen Wahrheit voraus haben" (Erster Teil, 3).

31 Geschichte des Malteserordens nach Vertot von M. N. bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Schiller. Erster Bd., Jena 1792. Zweiter Bd., Jena 1793.

32 A. a. O., Erster Bd., III-XVI.

33 A. a. O., VI. In seiner nicht namentlich gekennzeichneten, aber aufgrund der Titulatur des Übersetzungswerkes unschwer mit seinem Namen zu verbindenden Einleitung (vgl. a. a. O., 1–41) hat Niethammer die heroische Maltesergeschichte zum Anlass allgemeiner religionstheoretisch-moralphilosophischer Erwägungen genommen. Höchster Zweck der Religion sei es, so wird konstatiert, den Geboten der Sittlichkeit Geltung zu verschaffen. „Aber die menschliche Vernunft, in ihrer Kindheit noch zu schwach um ihre eigene vollgültige

fasser der Einleitung ist, duldet keinen Zweifel. Niethammers Text, nach Henrich der in sprachlicher Hinsicht möglicherweise beste von seiner Hand[34], nimmt philosophisch den „Standpunkt einer kantisch begründeten Vernunftlehre“[35] ein, den er in seiner Gesamtanlage rein zum Ausdruck bringt und „mit einer Theorie der Religionen als Medien der Selbstentwicklung der Vernunft“[36] verbindet.

Vom Standpunkt einer kantisch begründeten Vernunftlehre aus ist auch Niethammers zweite selbständige Hauptschrift konzipiert, die ebenfalls bereits genannte Monographie „Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden“. Sie ist Baron Franz de Paula von Herbert gewidmet, den Niethammer im Jenaer Schillerkreis kennen gelernt und in dessen Klagenfurter Besitzungen er Ende 1793/Anfang 1794 mehrere Wochen zugebracht hatte. Die Schrift wurde im Winter 1794/95 fertiggestellt und im Mai 1795 in Neustrelitz publiziert. Wie die Doppeldissertation gliedert sie sich in einen kritischen und in einen konstruktiven Teil: Der kritische bestreitet, dass ein Beweis für den göttlichen Ursprung einer Offenbarung im supranaturalistischen Sinne tatsächlich erbracht und überhaupt zu erbringen sei, der konstruktive versucht, unter Bezug

---

Sanktion ihrer Geseze zu erkennen, nahm ihre Zuflucht zu einem höhern Gesetzgeber, von dem sie, gleichsam durch eine Selbsttäuschung, ihre eignen Geseze ableitete, um die Verbindlichkeit derselben auf das äussere Ansehen dieser höheren Macht zu gründen. So wurden ihre Forderungen in willkürliche Befehle einer Gottheit verwandelt; so wurde die Art sich den höchsten Gesetzgeber zu denken von den verschiedenen Idealen einer Gottheit, welche die Phantasie durch willkürliche Verbindungen sich erschaffen hatte, abhängig gemacht; so wurde die *Einheit* des Gesezgebers, der *in allen* derselbige war und in allen *allein* sprach, in eben so viele verschiedene Gesezgeber zertheilt, als die Verschiedenheit der Völker, der Umstände, der Klimate oder anderer äusserer Eindrücke Gottheiten erzeugt hatte.“ (2) Wolle man diesem Entwicklungsprozess und seinem Resultat, wie es in der Gegebenheit positiver Religionen vorliege, konstruktiv begegnen, müsse man deren Fortbildung zu vernünftiger Religiosität befördern und bis auf Weiteres rechtlich geordnete Toleranz wahren und jeder Partei die Gerechtigkeit zukommen lassen, die ihr gebühre. Am Verhältnis von Christentum und Islam wird diese Forderung exemplifiziert.

34 Vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 957.

35 A. a. O. II, 960.

36 Ebd.

auf Kant und dessen 1793 erschienene Religionsschrift eine Begründung und Explikation von Religion und Glauben auf vernunftapriorischer Basis zu erbringen.

Das gilt entsprechend auch für das dritte religionsphilosophische Hauptwerk Niethammers, mit dem er die Voraussetzung für seine Aufnahme als außerordentlicher Professor in die Jenaer theologische Fakultät[37] schuf, wo er bis zur Übernahme eines Ordinariats in Würzburg im Sommer 1804 lehrte. Die am 28. Oktober 1797

37 Gab es bis zu Beginn des letzten Viertels des 18. Jahrhunderts an der Theologischen Fakultät zu Jena noch entschiedene und eifrige Verfechter der Orthodoxie, so wurde seit 1775 die aufgeklärte Richtung der Neologie bestimmend. In diesem Jahr folgte Johann Jakob Griesbach einem Ruf an die Salana, wo er bis zu seinem Tod am 24. März 1812 erfolgreich als theologischer Ordinarius mit einem Forschungsschwerpunkt auf neutestamentlicher Textkritik tätig war. Sein stattliches Domizil am Löbdergraben mit angebautem Auditorium und sein Sommerhaus im umfangreichen Gartengrundstück nördlich der Stadtmauern wurde ein beliebter Treffpunkt gelehrter Gesellschaften. Neben Griesbach wirkte der ebenfalls 1775 berufene Johann Gottfried Eichhorn an der philosophischen Fakultät als historisch-kritischer Exeget; 1780–1783 erschien die dreiteilige Erstauflage seiner „Einleitung ins Alte Testament". Im Jahr 1782 kam Johann Christoph Döderlein als Theologieprofessor nach Jena, dessen Witwe Niethammer später ehelichte, ein Jahr darauf Johann Wilhelm Schmid, der damals bereits dezidierter Anhänger der kantischen Philosophie war, die er theologisch fruchtbar zu machen suchte. In der Konstellation Griesbach, Döderlein und Schmid fand Niethammer die theologische Fakultät der Salana vor, als er 1790 von Tübingen nach Jena wechselte. Drei Jahre später wurde der Rationalist H. E. G. Paulus zum Nachfolger Döderleins ernannt, nachdem er vorher bereits in der philosophischen Fakultät gelehrt hatte. An die Stelle J. W. Schmids trat 1798 Karl Christian Ehrhard Schmid, der wie sein Namensvetter theologisch ganz von Kant her geprägt war. Der Fichte'schen Fortbildung des Kantianismus stand er indes äußerst kritisch gegenüber, wofür er vom Ichphilosophen heftig abgestraft wurde. Niethammers Wunsch, seinerseits Paulus zu beerben, der im Wintersemester 1803/04 einem Ruf an die Universität Würzburg gefolgt war, ging trotz Fürsprache Schillers nicht in Erfüllung. Paulusnachfolger wurde Johann Philipp Gabler. Niethammer, seit 1798 a.o. Professor an der Jenaer theologischen Fakultät, ersuchte daraufhin um Entlassung aus seinem Dienstverhältnis, die ihm mit Wirkung vom 3. August 1804 gewährt wurde. Auch er ging, wie Paulus zuvor, nach Würzburg. (Zu den näheren Umständen von Niethammers Abschied aus Jena sowie zur Charakteristik der erwähnten Theologen und Philosophen, die während seiner Zeit an der Salana wirkten, vgl. im Einzelnen K. Heussi, Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena, Weimar 1954, 182–222, bes. 211 ff.)

verteidigte Disputationsschrift „De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo“ erhielt für den Buchhandel den Titel „Doctrinae de Revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae Periculum“ und wurde 1798 in ihrer deutschen Fassung mit der Überschrift versehen: „Versuch einer Begründung des Vernunftmäßigen Offenbarungs-Glaubens“.[38]

38 Vgl. hierzu Schellings Aufsatz „Ueber Offenbarung und VolksUnterricht“ (in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Achter Bd. Zweites Heft [1798], 149–163; jetzt in: F. W. J. Schelling, AA I/4, 249–256), in dem sich dieser in Übereinstimmung mit Niethammer gegen das supranaturalistische Verfahren verwahrt, durch die Hintertür der kantischen Philosophie wieder einzuführen, was durch die Vordertür soeben erst hinausgeschafft wurde. Schelling kommt zu dem Schluss: „Sobald erwiesen ist, daß die Bedingungen der Construction eines Begriffs falsch oder unmöglich sind, muß er aus dem System der Begriffe verschwinden. – Seine *scientifische* Dignität kann der OffenbarungsBegriff ferner nicht behaupten. Dies hatte der oben genannte Verf. (sc. Niethammer) früher schon, in der Schrift *Ueber Religion als Wissenschaft*, unwiderleglich dargethan, dadurch, daß er zeigte: jener Begriff, zum *Princip* erhoben, zerstöre allen VernunftGebrauch. Das aber eben ist die Probe, ob ein Begriff scientifische Realität habe; denn jeder Begriff muß, (so wie jede rechtliche Maxime zum allgemeinen Gesetz des Handelns) zum allgemeinen Princip des Wissens ohne Gefahr erweitert werden können, wenn er ein wahrer, und reeller Begriff ist. Soll nun aber deswegen der OffenbarungsBegriff völlig aus der Welt verschwinden? Diese Frage hat der Verf. jetzt in der obengenannten Schrift beantwortet, und gezeigt, daß er, wenn er in einem System des Wissens nicht mehr Platz findet, dagegen eine sichre Stelle in der MethodenLehre des VolksUnterrichts finden werde.“ (AA I/4, 256) Im editorischen Bericht zur kritischen Ausgabe der zitierten Schellingschrift finden sich Hinweise auf ihre Entstehungsgeschichte (vgl. AA I/4, 238–244) sowie auf die Geschichte ihrer frühen Rezeption (vgl. AA I/4, 244–246), die u. a. zeigen, dass der Atheismusstreit bereits seinen Schatten vorauswirft. Dies ist auch an der Rezeptionsgeschichte von Niethammers Dissertation zu belegen, etwa an ihrer erwähnten (vgl. Anm. 13) Besprechung in TüA (27. Stück 2. April 1798, 209–216; 28. Stück 5. April, 217–224; 30. Stück 12. April, 233–240), wo es heißt: „es läßt sich, wenn man sich mehrerer ähnlicher Erklärungen anderer kritischer Philosophen aus den neuesten Zeiten erinnert, wohl schwerlich läugnen, dass die neueste kritische Philosophie eine immer sichtbarere Tendenz zu einem *skeptischen Atheismus* zeigt, insofern man unter dieser Benennung von jeher, und zwar mit allem Recht, dasjenige System verstanden hat, welches alle Möglichkeit, die *Wirklichkeit des Daseyns Gottes ausser der Idee* durch gültige theoretische oder practische Gründe zu behaupten, läugnet.“ (A. a. O., 218)

Die Entwicklung, die Niethammers religionsphilosophisches und theologisches Denken seit seinen Jenaer Anfängen bis zum erfolgten Wechsel nach Würzburg nahm, vollzog sich in unterscheidbaren Phasen.[39] Unbeschadet dessen lässt sich ein Kernbe-

39 Nach D. Henrich gibt es vier solcher Phasen: In einer ersten, deren Überzeugungsstand am ausführlichsten in der im Frühjahr 1792 verfassten Einleitung in die deutsche Bearbeitung der Geschichte des Malteserordens von Vertot dokumentiert sei, vertrete Niethammer, um es zu wiederholen, den kantisch begründeten Standpunkt eines Rationalismus der praktischen Vernunft, der „mit einer Theorie der Religionen als Medien der Selbstentwicklung der Vernunft verbunden" (D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 960) werde. Mit der Wirklichkeit von Offenbarungen rechnet Niethammer nach Henrich in dieser Phase nicht. Diese gelten unter den Bedingungen reiner Vernunftreligion nicht nur als entbehrlich, sondern als unmöglich. Von der vernunftreligiösen Möglichkeit faktischer Offenbarung wurde Niethammer nach Henrich erst durch Fichtes „Versuch einer Critik aller Offenbarung" überzeugt. Die Fichteschrift habe ihn wie viele andere ihrer Leser „darauf gebracht, der Offenbarungsglaube der Menschen möchte doch aus Gründen hervorgehen, die auch von der Kantischen Position aus eine andere Art von Aufmerksamkeit als die einer historisch-psychologischen Erklärungen verdienen" (a.a. O. II, 963). Lasse sich ein menschheitsgeschichtlicher Zustand denken, in welchem der Bestand der Moral nicht anders als durch eine göttliche Offenbarung in der Erfahrungswelt hergestellt und gewährleistet werden könne, sei auch ihre Möglichkeit prinzipiell gegeben und ihre empirische Faktizität immerhin denkbar.
Auch unter den Bedingungen der Fichte'schen Offenbarungsschrift von 1792, welche nach Henrich die zweite Phase der Religionstheorie Niethammers bestimmt, bleibt Fundament einer möglichen Theorie tatsächlicher Offenbarung allein die praktische Vernunft. Der gegenüber der ersten Phase vollzogene Wandel hält sich damit in engen Grenzen. Im Übergang von der zweiten zur dritten Phase der Jahre 1795/96 überwiegen ebenfalls die Kontinuitätsmomente die Momente der Diskontinuität. An der Möglichkeit einer Relevanz der Offenbarungsthematik für eine an Kant orientierte Religionsphilosophie hält Niethammer fest, wenngleich er die eigentümliche These, mit der Fichte die Denkbarkeit faktischer Offenbarung 1792 begründet hatte, im Verein mit diesem aufgibt. Niethammer ist in der dritten Phase seiner Entwicklung nach Henrich vor allem damit beschäftigt, der Vernunftreligion, auf deren Basis allein verlässlich über Möglichkeit und Wirklichkeit von Offenbarungen zu urteilen sei, einen Gehalt zuzudenken, der diese nicht nur als vernünftig, sondern auch als religiös erscheinen lasse. Unter Wahrung ihrer Grundlagen werde die kantische Religionstheorie in dem Interesse rezipiert und fortentwickelt, der Religion genau jene Lebensbedeutung zu sichern, „von der mit den Tübinger Dogmatikern auch viele andere meinten, sie müsse mit

stand seiner Theoriekonzeption identifizieren, der sich – abgesehen von Variationen in einer bestimmten Hinsicht – systematisch kompakt und einheitlich präsentiert. Er ist in den Werken von 1792 bis 1798 ausgebildet worden. Wie immer man die Überzeugungskraft der in der damaligen Zeit entwickelten Argumente beurteilen mag, sie wirken in sich konsistent und weisen in Kritik und Kons-

---

dem konsequenten Kantianismus dahinschwinden" (a.a.O. II, 1003f.). Dabei gelange Niethammer zu einer Neubestimmung des Offenbarungsbegriffs, die von der supranaturalistischen charakteristisch unterschieden und zugleich kennzeichnend sei für den Bedeutungswandel, den der Begriff der Offenbarung in weiten Teilen der nachkantischen Philosophie erfahren habe. Als wichtigstes philosophisch-offenbarungstheologisches Problem, das durch den Atheismusstreit nur umso dringlicher wurde, erwies sich für Niethammer gemäß Henrich die epistemologische Frage, wie von der Einsicht in die Notwendigkeit, einen fundierten Grund von Selbst und Welt denken zu müssen, zur Erkenntnis fortzuschreiten sei, dass es sich bei diesem Grund nicht lediglich um eine gesetzte Voraussetzung, sondern um eine sich selbst voraussetzende Voraussetzung handele, der Wirklichkeit an sich selbst zugesprochen werden könne. Im Übrigen lasse Niethammers Interesse an der Methodologie der Religionstheorie nach, und zum Hauptzweck seiner religionstheoretischen Schriften werde der Aufweis der Bedeutung der Vernunftreligion für das konkrete Selbstverständnis und die Lebenspraxis von Menschen. Die Vernunftreligion erfülle eine sittliche Funktion, welche praktische Vernunft allein und ohne sie nicht zu erfüllen vermöchte; insofern sei Religion zu haben sittliche Pflicht.

Den Charakter der Religion als sittliche Pflicht hat Niethammer mit Nachdruck herauszustellen versucht. Zu einem stimmigen Konzept, das seinen eigenen Anforderungen an eine überzeugende Religionstheorie entsprochen und die unveräußerliche Bedeutung der Religion für vernünftige Subjektivität und Selbsttätigkeit durchschlagend erwiesen hätte, gelangte er nach Henrichs Urteil dabei allerdings nicht. Durch die Wirren des Atheismusstreits zusätzlich irritiert und verunsichert, stellte Niethammer seine schriftstellerische Tätigkeit für geraume Zeit ein, um erst zu Beginn seiner Würzburger Zeit 1804 mit zwei kleineren Texten wieder an die Öffentlichkeit zu treten, die nicht aus akademischem, sondern aus Anlass seines pfarramtlichen Dienstantritts konzipiert wurden. Eine deutliche Abkehr von Fichte und eine terminologische Nähe zu Jacobi und Schleiermacher lässt sich nach Henrich in dieser vierten und letzten Phase unschwer erkennen. Im Übrigen sind die beiden Beiträge ihrem Entstehungsanlass gemäß eher erbaulicher Rede als präziser Begriffssprache verpflichtet. Religionstheoretische Aufschlüsse von hinreichender Präzision lassen sich aus ihnen nicht gewinnen. Auch später hat sich Niethammer am philosophisch-religionstheoretischen Diskurs seiner Zeit nicht mehr oder nur noch marginal beteiligt.

truktion interne Schlüssigkeit auf. Noch vergleichsweise unscharf sind die positionellen Konturen der diversen Texte, die vor der Anfang September 1792 bei Christian Heinrich Cunos Erben in Jena erschienenen philosophischen Doppeldissertation entstanden sind. Dieser Sachverhalt ist wesentlich dadurch bedingt, dass es sich dabei durchweg um Gelegenheitsschriften handelt, die noch keinen entwickelten Konzeptionsentwurf von systematischer Eigenständigkeit bieten, wenngleich der eingenommene Standpunkt eindeutig als kantisch bestimmt und die Abkehr von der supranaturalistischen Position als vollzogen zu identifizieren ist. Dies lässt sich insbesondere der Einleitung in die von Schiller veranlasste Bearbeitung der Geschichte des Malteserordens von Vertot entnehmen, die Niethammer im Frühjahr 1792 verfasst hat. Einen Sonderstatus nehmen des Weiteren die Würzburger Andachtsreden von 1804 ein; sie stellen ebenfalls Gelegenheitsschriften dar, die nach einer langen Phase der Publikationsabstinenz aus einem aktuellen pfarramtlichen Anlass heraus entstanden sind, ohne einen strengen systematischen Konzeptionsanspruch zu erheben. Trotz ekklektizistischer Anleihen bei Jacobi und Schleiermacher und trotz einer klaren Distanzierung von Fichte dokumentiert sich in ihnen weniger ein konzeptioneller Neuanfang als vielmehr der späte, in erbauliche Form gefasste Reflex einer Schaffenskrise, die jedenfalls äußerlich durch den Atheismusstreit veranlasst ist. Obwohl der Streit einen für ihn glimpflichen Ausgang nahm, markieren die Jahre 1798/99 eine einschneidende Zäsur in Niethammers Entwicklung. Eigenständige systematische Beiträge zum religionstheoretischen Diskurs, wie sie in den Jahren 1792 bis 1798 in rascher Folge vorgelegt wurden, hat er in der Folgezeit nicht mehr geleistet.

Orientiert man sich am Zentralbestand des religionsphilosophisch-theologischen Werkes Niethammers, das im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in kaum mehr als fünf Jahren entstanden ist, dann überwiegt trotz einer offenbarungstheologischen Variante der Eindruck positioneller Geschlossenheit. Die Abkehr vom supranaturalistischen Standpunkt ist seit geraumer Zeit vollzogen, der mit Storr assoziierte Offenbarungsbegriff in seiner Substanz zersetzt. Nach Maßgabe des auszugsweisen Kommentars und der Paraphrase, die Niethammer ihr im Rahmen seiner philosophi-

schen Dissertation gegeben hat, hat die Offenbarungsschrift Fichtes[40] den Tübinger Supranaturalismus nicht etwa rehabilitiert, sondern die Einsicht seiner Unhaltbarkeit bestätigt, zu der man im Tübinger Stift bereits unabhängig von Fichte gelangt war. Niethammer hat den „Versuch einer Critik aller Offenbarung“[41], der

40 Von seiner vormaligen deterministischen Weltsicht zur Transzendentalphilosophie wurde Fichte im Sommer 1790 in Leipzig bekehrt. Ein Jahr später reiste er für kurze Zeit nach Königsberg, um sich der gewonnenen Einsicht durch persönliche Begegnung mit Kant zu versichern. An Ort und Stelle arbeitete er in wenigen Wochen den „Versuch einer Critik aller Offenbarung“ aus, um ihn als Gesellenstück dem Meister zu überreichen. Die erste Auflage des Textes erschien 1792 anonym und hat nicht nur in F. I. Niethammer einen dankbaren Rezipienten gefunden (vgl. M. Kessler, Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines „Versuchs“ von 1792, Mainz 1986, 359–371). Den Versuch einer eigenständigen systematischen Grundlegung der Transzendentalphilosophie unternahm Fichte sodann in seinen zwischen November 1792 und Januar 1794 abgefassten elementarphilosophischen Meditationen (J. G. Fichte, Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie“, in: J. G. Fichte, Nachgelassene Schriften 1793–1795. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1971 [= FGA II/3], 3–266). Nachdem er von Februar bis April 1794 im Züricher Hause Lavaters vor einer kleinen erlesenen Hörerschar transzendentalphilosophische Vorlesungen gehalten und für die ALZ Schulzes „Aenesidemus“ rezensiert hatte, ließ Fichte als Basistext seiner beginnenden Jenaer Lehrveranstaltungen zur Jubiläumsmesse 1794 eine Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen“ (J. G. Fichte, Werke 1793–1795. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1965 [= FGA I/2], 91–154) im Buchhandel erscheinen. Zur Michaelismesse desselben Jahres folgten die ersten beiden Lieferungen der „Grundlage“, deren Vorrede zusammen mit der Grundlegung des praktischen Komplexes erst Ende Juli/Anfang August 1795 erschien. Der Terminus „Wissenschaftslehre“ ist erstmals Anfang März 1794 nachweisbar. Er ersetzt den Reinhold'schen Begriff der Elementarlehre bzw. Elementarphilosophie, bestimmt Philosophie als sich wissendes Wissen und führt ihren Grund auf die ursprüngliche Tathandlung zurück, in welcher das Ich sich selbst und sich selbst ins Verhältnis zu dem setzt, was es nicht unmittelbar selbst ist. („Die Frage der Vollständigkeit der ‚Wissenschaftslehre‘ im Zeitraum von 1793–1796“ wird erörtert in dem gleichnamigen Beitrag von R. Lauth, in: ders., Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis, Neuried 1994, 57–120; 104 ff. ist auf Niethammer Bezug genommen.)

41 J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792). Hg. u. eingel. v. H. J. Verweyen, Hamburg 1983. Hiernach wird gemäß Paragraphennummerie-

im Frühjahr 1792 in Königsberg anonym erschien, analog zur „Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung“ anfangs wohl für die erwartete Religionsschrift Kants gehalten, bis dieser selbst den bislang unbekannten Kandidaten der Theologie mit beifälliger Hochachtung als Verfasser benannte und damit Fichtes frühen Ruhm begründete.

Durch Fichte und seine Schrift, die man zu den denkwürdigsten Erscheinungen der Zeit zu rechnen habe, sei „der ganzen Wissenschaft der Offenbarung eine andere Form und ein anderes Fundament gegeben“[42], heißt es bei Niethammer. Es ist vermutet worden, dieses emphatische Urteil beziehe sich primär auf die Hypothese, die Fichte damals zur Begründung der Möglichkeit

---

rung zitiert. Der zur Ostermesse 1792 zunächst sowohl ohne Namen des Verfassers als auch ohne Vorwort erschienene „Versuch einer Critik aller Offenbarung“ (FGA I/1, 17–162) ist das erste publizierte Werk Fichtes. Der Text des Entwurfs- und Handexemplars findet sich in J. G. Fichte, Nachgelassene Schriften 1791–1794. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1967 (= FGA II/2), 27–123; er ist in Königsberg im Juli/August 1791 entstanden und von Fichte am 18. 8. selbigen Jahres mit einem Begleitschreiben an Kant gesandt worden. Zur Jubilatemesse 1793 kam eine Zweitauflage auf den Buchmarkt; sie gibt Fichte als Verfasser zu erkennen. Nachdem dieser die Offenbarungsschrift innerhalb von sechs Wochen 1791 im Wesentlichen zum Abschluss gebracht hatte, war er nach eigenen Angaben „herzlich misvergnügt“ (FGA I/1, 5 Anm. 4). Der entscheidende Grund der Unzufriedenheit ist wohl in der nur bedingt gegebenen Übereinstimmung der Schrift mit dem ichphilosophischen System zu suchen, dessen Grundidee Fichte damals schon vorschwebte, wenngleich noch auf unbestimmte Weise. Je bestimmtere Gestalt die Lehre vom Ich annahm, desto mehr distanzierte sich Fichte von seinem „Versuch einer Critik aller Offenbarung“. Welches Echo der Text bei den Zeitgenossen hervorgerufen hat, zeigt die Auswertung einschlägiger Rezensionen durch M. Kessler, Kritik aller Offenbarung, 322–357. Fichte wurde von Gegnern nicht nur vorgeworfen, er habe „die Kantische Manier mit Fleiß nachgeahmt“, um sich „mit dem Publikum einen Spaß zu machen“ (Brief an G. Hufeland in Jena vom 28. März 1793, in: J. G. Fichte, FGA III/1, 377–380 [Nr. 136], hier: 378), seine Deduktion des Offenbarungsbegriffs im Anschluss an Kant wurde zugleich als Versuch eines theoretischen Beweises für die objektive Gültigkeit der Offenbarungswirklichkeit missinterpretiert, was doch, wie Fichte in einem dem zitierten Brief an Hufeland beigegebenen Schreiben an Niethammer vermerkte, „meinen Worten, dem Geiste meiner Abhandlung, und meinen nachherigen Behauptungen geradezu widerspricht“ (Brief an F. I. Niethammer in Jena, a. a. O., 380–382 [Nr. 137], hier: 381). Niethammer hat Fichte gegen beide Unterstellungen entschieden verteidigt.

42 F. I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 5.

einer Faktizität göttlicher Offenbarung im Medium der Sinnlichkeit eingeführt hatte. Danach sei eine sinnliche Offenbarung Gottes und seiner übersinnlichen Wirklichkeit vernunftapriorisch unter der Voraussetzung denkbar, dass zur Sittlichkeit bestimmte Wesen ohne diese nicht zu ihrer moralischen Bestimmung gelangen könnten. Mit Fichte zu reden: „Wenn … endliche moralische Wesen, d.i. solche Wesen, welche außer dem Moralgesetze noch unter Naturgesetzen stehen, als gegeben gedacht werden; so läßt sich, da das Moralgesetz nicht bloß in demjenigen Teile dieser Wesen, der unmittelbar und allein unter desselben Gesetzgebung steht (ihrem obern Begehrungsvermögen), sondern auch in demjenigen, der zunächst unter den Naturgesetzen steht, seine Kausalität ausüben soll, vermuten, daß die Wirkungen dieser beiden Kausalitäten, deren Gesetze gegenseitig ganz unabhängig voneinander sind, auf die Willensbestimmung solcher Wesen in Widerstreit geraten werden. Dieser Widerstreit des Naturgesetzes gegen das Sittengesetz kann nach Maßgabe der besondern Beschaffenheit ihrer sinnlichen Natur der Stärke nach sehr verschieden sein, und es läßt sich ein Grad dieser Stärke denken, bei welchem das Sittengesetz seine Kausalität in ihrer sinnlichen Natur entweder auf immer, oder nur in gewissen Fällen, gänzlich verliert. Sollen nun solche Wesen in diesem Falle der Moralität nicht gänzlich unfähig werden, so muß ihre sinnliche Natur selbst durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen.“ (§ 5)[43]

43 Fichte deklariert die beschriebene Situation ausdrücklich als hypothetische Annahme. Aber die Hypothese, derzufolge es moralische Wesen geben könne, welche ohne Offenbarung des sittlich Gebotenen im Medium der Sinnlichkeit unfähig zur Moralität sein würden, genügt ihm als Basis vernunftapriorischer Denkbarkeit möglicher Offenbarung. Was die Tatsächlichkeit denkmöglicher Offenbarung betrifft, so darf nach Fichte ein empirischer Faktizitätsnachweis von der Philosophie vernünftigerweise nicht erwartet werden. Er kann aus Vernunftgründen generell nicht geliefert werden. Vernünftig begründbar ist nicht die empirische Faktizität eines Offenbarungsereignisses, wohl aber die Möglichkeit des im Begriff der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums, oder die, wie Fichte sagt, „physische Möglichkeit“ (§ 7) von Offenbarung. Lässt sich hypothetisch denken und anhand empirischer Wahrnehmung wahrscheinlich machen, es sei möglich, dass, wenn auch nicht die Menschheit insgesamt, so doch einzelne Menschen oder Menschengruppen der Kausalität und Wirkkraft des Sittengesetzes wegen ihrer Verfallenheit ans

Das Gewicht dieses ominösen Arguments und der Eindruck, den es auf Niethammer gemacht hat, sollten nicht allzu hoch veranschlagt werden. Zwar hat er es ausdrücklich rezipiert und sich zu eigen gemacht – doch nicht, ohne das Recht eines möglichen supranaturalistischen Gebrauchs dezidiert in Abrede zu stellen. Verwendung findet das Argument wie bei Fichte nur in einem eindeutig antisupranaturalistischen Kontext und auf der Basis rein vernunftapriorischer Deduktion von Religion und Offenbarung.

Sinnliche faktisch entbehren, so ist damit auch die Möglichkeit denkbar, ja als denkbare Möglichkeit sittlich gefordert, dass die sinnliche Natur durch sinnliche Antriebe dazu bestimmt werden kann, sich durch das Gesetz praktischer Vernunft bestimmen zu lassen. Da nun aber die Möglichkeit sittlichen Verfalls und moralischer Verkommenheit von Menschen keineswegs auszuschließen ist, ist auch der Fall denkbar, dass sie nicht anders zur Sittlichkeit zu führen sind als durch Religion und zu Religion nicht anders als durch Offenbarung des göttlichen Gesetzes im Medium der Sinnlichkeit. Als Prüfmittel, welches darüber richtet, ob eine Offenbarung wirklich von Gott und mithin eine Religion göttlichen Ursprungs sei, fungiert nach Fichte allein die praktische Vernunft, an deren Autorität sich die Autoritätsansprüche von Religion und Offenbarung zu bemessen haben. Nur eine Offenbarung, die dem Sittengesetz entspricht, kann von Gott sein, nur eine Religion, welche die Moralität befördert, hat Anspruch auf menschliches Gehör. Aus diesem Grundsatz entwickelt Fichte am Schluss seiner Offenbarungsschrift einen Katalog von Kriterien, gemäß denen sich über die Göttlichkeit einer Offenbarung jeweils konkret ihrer Form, ihrem Inhalt und der möglichen Darstellung dieses Inhalts nach befinden lässt.

Niethammer nimmt in seiner philosophischen Abhandlung „Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ ausführlich auf diese und die Folgepassagen Bezug. Nachdem er im zweiten, von Anfang an auf Deutsch vorliegenden Teil seiner Doppeldissertation zunächst vom Dasein einer Offenbarung überhaupt gehandelt hatte, um im Anschluss an Fichte deren begriffliche Möglichkeit aufzuweisen, zeichnet er in einem weiteren, dem konkreten Glauben an eine bestimmte Offenbarung gewidmeten Abschnitt (vgl. F.I. Niethammer, a. a. O., 93–117) die Kriteriologie der Fichte'schen Kritik aller Offenbarung minutiös und ohne Anspruch auf Originalität nach, um die nötigen Beurteilungsgrundsätze zu fundieren und in eine übersichtliche systematische Ordnung zu bringen. Dabei schließt er sich der von Fichte geforderten Revision des Offenbarungsbegriffs vorbehaltlos an, wonach „der einzig zweifelsfreie und vernunftmäßige Weg zur Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes – der so genannte moralische Überzeugungsgrund vom Dasein Gottes – auch der Weg zur vernunftmäßigen Überzeugung von der Göttlichkeit einer Offenbarung ist“ (M. Kessler, Kritik aller Offenbarung, 369).

Jede andere Verwendungsart gilt Niethammer als unstatthaft.[44] Was hinwiederum Fichte angeht, so hatte die hypothetische Annahme, wonach es einer durch sinnliche Erfahrung vermittelten Offenbarung intelligibler Wahrheit göttlicher Idealität bedürfe, wenn Menschen durch ihre Verfallenheit ans Sinnliche vernünftiger Einsicht in das sittlich Gebotene entbehrten, in seiner Religionsphilosophie eine eher marginale und randständige als zentrale Bedeutung. Bald

44 Im Blick auf die Form der Offenbarung als einer Ankündigung Gottes als moralischer Gesetzgeber durch eine übernatürliche Erscheinung in der Sinnenwelt ist nach Niethammer äußerlich zu unterscheiden zwischen den Umständen, unter welchen, und den Mitteln, durch welche diese Ankündigung geschah, um sodann das Innere der Offenbarungsform ins Auge zu fassen, nämlich die Ankündigung selbst. Hieraus ergeben sich vier kriteriologische Grundsätze: 1. „Es muss zur Zeit der Entstehung einer Offenbarung dieses Bedürfnis wirklich da gewesen, und nicht schon eine andere Offenbarung unter eben den Menschen, denen diese sich bestimmte, vorhanden, oder ihnen durch natürliche Mittel leicht mitzutheilen gewesen sein." 2. „Jede Offenbarung, die sich durch unmoralische Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, ist sicher nicht von Gott." 3. „Nur von derjenigen Offenbarung, welche keinen andern Zweck hat, als uns Gott als moralischen Gesezgeber anzukündigen, können wir aus moralischen Gründen glauben, dass sie von Gott sei." 4. „Jede Offenbarung, die uns durch andre Motive als die Heiligkeit Gottes, z. B. durch angedrohte Strafen, oder versprochene Belohnungen, zum Gehorsam bewegen will, kann nicht von Gott sein." (F. I. Niethammer, a. a. O., 94–96; bei N. gesperrt) Was den Inhalt der Offenbarung angeht, so stellt sich die Frage, ob diese unsere Einsicht ins Übersinnliche oder unsere Kenntnis von sittlich gebotenen Pflichten erweitert. Beide Fragen sind zu verneinen. Der Offenbarungsinhalt reichert weder unser theoretisches Wissen noch das Sittengesetz an, da eine Offenbarung, die als göttlich und damit als ihrem Begriff entsprechend gelten darf, nichts anderes als eben dies lehrt, „worauf die praktische Vernunft uns auch a priori führt: a) ein Moralgesetz, und b) die Postulate derselben." (A. a. O., 100) Aus dieser Einsicht, derzufolge „Glaube an Gott nichts anderes ist, als Glaube an das Moralgesetz in concreto" (a. a. O., 103), resultieren eine Reihe von weiteren Grundsätzen, von denen der folgende der wichtigste ist, weil er alle weiteren in sich enthält: „Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, welches mit dem Princip der praktischen Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott sein." (A. a. O., 101; bei N. gesperrt) Was offenbarungstheologisch über Gott, Freiheitswelt und Unsterblichkeit der Menschenseele zu lehren ist, hat diesem Kriterium zu entsprechen, an dem sowohl der Inhalt der Offenbarung als auch die Art und Weise seiner Darstellung ihr Maß finden.

wurde sie ganz aufgegeben – wohl auch unter dem Eindruck spöttischer Kritik, die sie auf sich zog[45], sowie ihres Missbrauchs im Interesse einer Restauration supranaturalistischen Offenbarungsverständnisses. Niethammer schloss sich dem Verzicht widerspruchslos an und verzichtete seinerseits auf das ominöse Argument. Der Versuch, die vernünftige Möglichkeit sinnlich erfahrbarer Offenbarungsfaktizität durch Verweis auf den denkbaren empirischen Fall vollkommener menschlicher Sinnlichkeitsverfallenheit zu plausibilisieren, spielt in seinen Folgeschriften keine Rolle mehr.[46] Umso

45 In seinen autobiographischen Aufzeichnungen aus dem Jahr 1840 „Lebenslauf eines Verschollenen", die im Verlag der Keßelring'schen Hofbuchhandlung zu Hildburghausen und Meiningen erschienen sind, berichtet Friedrich Karl Forberg, der Mit-, wenn nicht Hauptinitiator des Jenaer Atheismusstreits, dass ihm Reinhold nach Lektüre der Fichte'schen Kritik aller Offenbarung mit der Frage erschreckt habe: „(S)ind Sie nu(n) ein Christ? Wenn das Christenthum, sagte ich, nichts als eine Art philosophischer Moral sein will, so habe ich nie aufgehört, ein Christ zu sein, will es aber Offenbarung sein, so fühle ich noch zur Zeit das empirisch bedingte Bedürfniß nicht, unter dessen Voraussetzung der Glaube daran der Kritik zufolge allein verzeihlich sein soll. Reinhold schwieg und es war davon nie wieder die Rede." (A.a.O., 46f.) Die ironische Bemerkung Forbergs ist kennzeichnend für die Art und Weise, in der „kritische" Kantianer die Fichte'sche Offenbarungsschrift rezipierten. Zu vergleichen ist dazu u.a. der aufschlussreiche Briefwechsel zwischen Schelling und Hegel in den Anfangsmonaten des Jahres 1795, wie er etwa in den „Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen" (hg. v. M. Frank/G. Kurz, Frankfurt a.M. 1975, 117ff.) dokumentiert ist: Schelling ist mit Hegel einig, „daß, solange jene Schlußart, die Fichte in der *Kritik aller Offenbarung* – vielleicht aus Akkomodation oder um seine Freude mit dem Aberglauben zu haben und den Dank der Theologen lachend einzustecken – wieder aufbrachte, noch als gültig angesehen wird, der philosophischen Torheit kein Ende ist" (a.a.O., 126). Als Schelling diese Zeilen am 4. Februar 1795 an Hegel schrieb, hatte Fichte die Position seiner Offenbarungsschrift bereits hinter sich gelassen.

46 Man wird davon ausgehen dürfen, dass Niethammers Reserve bzw. Zurückhaltung in diesem Punkt „nicht ohne eine Verständigung mit Fichte" (D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 983) erfolgt ist. Fürderhin bekräftigt er nicht nur seine wiederholte Feststellung, dass der Beweis der Faktizität einer sinnlichen Manifestation des Übersinnlichen, wenn er sich denn überhaupt führen lasse, jedenfalls noch nicht befriedigend geführt sei; er verzichtet generell auf jeden Versuch, die tatsächliche Möglichkeit und mögliche Tatsächlichkeit göttlicher Offenbarung im Medium der Sinnlichkeit durch empirische Bezüge plausibel zu machen. Die Überlegung, im denkbaren und erfahrungsmäßig nicht nur nicht auszuschließenden, sondern naheliegenden

entschiedener hat Niethammer an der von Fichte im Sinne Kants vorgenommenen vernunftapriorischen Deduktion des Religionsbegriffs festgehalten, ohne die nach seinem Urteil auch von Offenbarung nicht vernünftig die Rede sein kann.[47]

Kants Revolution der Denkungsart beinhaltet eine Kritik traditioneller metaphysischer Psychologie und Kosmologie sowie eine Verabschiedung der überkommenen rationalen Ontotheologie. Zwar muss die theoretische Vernunft als das Vermögen, die Verstandesregeln unter Prinzipien zu vereinen, die idealen Begriffe der Menschenseele, des Weltganzen und Gottes ausbilden. Aber sie kann von ihnen keinen objektiven, sondern lediglich einen regulativen, also einen solchen Gebrauch machen, der keinerlei Gegenstandsanschauung assoziiert. Weder lässt sich die durch das transzendentale Ich repräsentierte Einheit des Bewusstseins als immortale Seelensubstanz vorstellig machen, noch die Welt als ein an sich existierendes Ganzes in Erfahrung bringen. Wie das die Einheit des Bewusstseins identifizierende „Ich denke" nur Einheit im Denken ohne gegebenen Anschauung ist, so benennt der Begriff der Welt als des Inbegriffs aller Erscheinungen nichts anderes als die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge. Auch alle Versuche klassischer Ontotheologie, mit dem Gottesbegriff objektives Dasein zu verbinden, müssen nach

menschlichen Falle völliger Moralvergessenheit und sittlicher Verwahrlosung sei es nicht nur möglich, sondern aus Gründen praktischer Vernunft wünschenswert, ja sittlich erforderlich, dass das göttliche Gesetz sinnlich offenbar werde, hat sich ohne erkennbare Verlustanzeigen erledigt. Nicht erledigt hat sich hingegen das Problem, das dem Verhältnis von Sittlichkeit und Sinnlichkeit intern und um dessen Wahrnehmung und Bewältigung willen nach Niethammers Urteil Religion samt Offenbarung erforderlich ist.

47 Nach Auffassung Emanuel Hirschs ist der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" insgesamt „nur eine Episode im Fichteschen Denken" gewesen: die „eigentliche Geschichte der Fichteschen Religionsphilosophie" beginne erst mit der Konzeption der Wissenschaftslehre. (E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen 1914, 15; bei H. gesperrt.) Dieses Urteil findet in der Fichteforschung bis heute weitgehend Zustimmung. Was für Fichte zutreffend war, gilt nicht für Niethammer: Für seine Religionsphilosophie und Ethikotheologie blieb Fichtes Offenbarungsschrift unter Voraussetzung der benannten Modifikation zusammen mit Kants Schrift über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" grundlegend.

Kant scheitern. Physikoteleologische, kosmologische und ontotheologische Gottesbeweise haben gleichermaßen als unschlüssig zu gelten.[48]

Nach Kant entbehren Psychologie im Sinne von Seelenmetaphysik, metaphysische Kosmologie und Ontotheologie einer durch Gründe theoretischer Vernunft fundierten objektiven Basis. Wie die Idee des Ich und des Weltganzen muss auch die Idee Gottes als eines höchsten Wesens für den theoretischen Vernunftgebrauch ein bloßes, wenngleich fehlerfreies Ideal bleiben, ein Begriff, dessen Realität zwar nicht widerlegt, aber ebenso wenig bewiesen werden kann wie die auf Freiheit hin angelegte Zweckmäßigkeit der natürlichen Welt oder die Unsterblichkeit und Ewigkeitsform der Menschenseele. Zu beheben ist dieses Defizit theoretischer Vernunft nur durch praktischen Vernunftgebrauch und eine ihm entsprechende Moral- bzw. Ethikotheologie, welche zusammen mit der unsterblichen Menschenseele und der Realität bzw. Realisierbarkeit einer intelligiblen Welt der Freiheit auch das Dasein Gottes zu postulieren berechtigt und befähigt ist.

Postulate sind nach Kants eigener Definition praktische Sätze von unmittelbarer Gewissheit; theoretisch betrachtet handelt es sich um Hypothesen, die in praktischer Vernunftabsicht notwendig sind. Weil moralische Freiheit nach Kant der einzige Begriff des

48 Während er 1763 um der Denkbarkeit der Dinge willen die Existenz eines ens realissimum noch meinte annehmen zu müssen, was bei aller vorhergehenden Kritik auf eine Erneuerung des ontologischen Arguments hinauslief, genügte Kant 1781 die bloße Idee eines Inbegriffs aller Realität als Voraussetzung der inneren Möglichkeit und Denkbarkeit der Dinge, ohne dass von Existenz und objektiver Realität dieser Idee sinnvoll die Rede sein könnte. Die Annahme, die dem Verstand zur durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vorauszusetzende Voraussetzung sei ein wirkliches Wesen, entbehrt nach dem Urteil der Kritik der reinen Vernunft jedes ausweisbaren Grundes. Wie an allen Gottesbeweisen, so sei denn auch am ontologischen als dem gründlichsten von ihnen „alle Mühe und Arbeit verloren“ (KrV B 630): „für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste; unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung; und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.“ (KrV B 629)

Übersinnlichen ist, welcher nicht nur die subjektive Evidenz seiner Geltung, sondern zugleich den Anspruch objektiver Realität unmittelbar mit sich führt, Natur durch spontanes Handeln zweckmäßig gestalten und durchdringen zu können, darf und muss sich praktische Vernunft in der Lage wissen, das Dasein Gottes, die Beständigkeit des intelligiblen Ich sowie die schließliche Wirklichkeit einer Welt realisierter Freiheit als theoretische Hypothesen mit praktischer Vernunftgeltung zu postulieren. Während die theoretische Vernunft unvermögend ist, ihrem Verlangen nach einer absoluten Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten objektive Geltung zu verschaffen, ist die der theoretischen – aus Gründen zu fordernder Selbstentsprechung der Vernunft – kanonisch vorzuordnende praktische Vernunft mit Vernunftnotwendigkeit dazu bestimmt, die unbedingte Totalität ihres Gegenstandes als conditio sine qua non ihrer selbst in Anschlag zu bringen.[49]

---

49 Kants Primärbezeichnung für die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft ist das höchste Gut. Fungiert als oberstes Gut der Sittlichkeit Tugend als Würdigkeit zur Glückseligkeit, so beinhaltet das höchste und vollendete Gut die Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Dabei bleibt die Tugend als das oberste Gut die Bedingung des höchsten Gutes insofern, als die vollendete Einheit von Tugend und Glückseligkeit nur nach Maßgabe der Tugendhaftigkeit gedacht werden kann; ein praktischer Ungedanke, der tendenziell der Unsittlichkeit zuneigt, wäre nach Kant indes nicht nur die Forderung einer nicht tugendbedingten Glückseligkeit, sondern auch die metaphysische Annahme beständiger Inkongruenz von Tugend und Glückseligkeit. Um sie zu vermeiden, ist praktische Vernunft nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, die Idee des höchsten Gutes und mit ihr diejenige Gottes, der unsterblichen Seele und der intelligiblen Welt realisierter Moral auszubilden. Die Idee der Existenz Gottes ist ein konstitutives Implikat der Idee des höchsten Gutes, da nur ein Wesen, das absoluter Sittenrichter und allmächtiger Herr der sinnlichen Welt zugleich ist, die Übereinstimmung von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Glückseligkeit und Tugend zu gewährleisten vermag. Aus diesem Grund ist es moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Das moralische Postulat Gottes als eines höchsten ursprünglichen Gutes hinwiederum ist mit demjenigen einer die Intelligibilität der Freiheit gewährleistenden und die Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit realisierenden Welt untrennbar verbunden. Diese wird als abgeleitetes höchstes Gut in der Idee eines Reiches Gottes vorstellig, in welcher Natur und Sitte vollkommen (also nach Maßgabe der Sittlichkeit) eins sind. Zusammen mit dem höchsten Wesen Gottes und einer intelligiblen Welt hat schließlich auch die Unsterblichkeit der Menschenseele als Postulat der reinen

Ganz analog zu Kant verfährt Fichte in seiner Deduktion von Begriff und Wesen der Religion, wie sie in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ unternommen ist. Durch die Gesetzgebung der Vernunft ist schlechthin a priori und ohne Beziehung auf irgendeinen ihr äußeren Zweck ein Endzweck aufgegeben, nämlich das höchste Gut als die Einheit höchster sittlicher Vollkommenheit und höchster Glückseligkeit zu wollen. Da nach den Gesetzen theoretischen Erkennens die Möglichkeit dieses Endzwecks ebenso wenig zu erfassen ist wie seine Unmöglichkeit, muss die Möglichkeit des höchsten Guts geglaubt und seine Realität um der Realisierbarkeit der Sittlichkeit willen praktisch, also aus Gründen der Moral, postuliert werden. Dabei gilt, dass die Annahme der Wirklichkeit Gottes als eines existierenden Wesens, in dem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt und sonach das höchste Gut realisiert ist, völlig übereinkommt mit der genuinen Überzeugung, dass der Endzweck des Moralgesetzes möglich und realisierbar sei. Die Idee Gottes beinhaltet keine objektive Erkenntnis, sondern bezeichnet die Bedingung möglicher Realisierung des höchsten Guten als Endzweck der Sittlichkeit, die moralisch erforderlich und dem sittlichen Subjekt aus Gründen praktischer Vernunft glaubensgewiss ist. Damit unter den Voraussetzungen irdischen Menschendaseins in der sinnlichen Erfahrungswelt die reale Möglichkeit bzw. Realisierbarkeit des sittlich Gesollten gewiss werde, was an sich selbst moralisch geboten ist, hat die religiöse Annahme der Existenz Gottes als des höchsten Gesetzgebers und des Garanten möglicher Verwirklichung des Endzwecks des Moralgesetzes als sittlich obligat zu gelten. Zwar fundiert die Annahme der Existenz Gottes und der Realität des höchsten Gutes nicht eigentlich die Verbindlichkeit des Moralgesetzes, dessen Achtung derjenigen Gottes vielmehr insofern vorausgeht, als alle Achtung für Gott sich auf dessen anerkannte Übereinstimmung mit dem praktischen Vernunftgesetz gründet. Doch leistet die Religion der Moral in concreto, will

praktischen Vernunft Anspruch auf moralische Objektivität, sofern nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Ichexistenz verlässlich auf eine letztendliche Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit gehofft werden kann, die den Gesetzen der Pflicht gemäß ist.

heißen: unter den Bedingungen leibhaften Daseins intelligibler Wesen in der sinnlichen Welt einen unverzichtbaren Dienst, indem sie mit dem Glauben an die Postulate der praktischen Vernunft zugleich den menschlichen Willen befestigt, dem sittlich Gebotenen gegen Widerstände der äußeren und inneren Natur konsequent zu folgen.

Diese Grundsatzbestimmung verbindet Fichte mit einer nachfolgenden Differenzierung, indem er zweierlei Arten von Religion unterscheidet, um sie an seinem allgemeinen, aus dem apriorischen Gesetz praktischer Vernunft deduzierten Religionsbegriff zu bemessen. Die religio naturalis als die eine Art von Religion setzt das übernatürliche Prinzip ihrer Geltung in die Vernunftnatur des Menschen, in der das Göttliche unmittelbar vernommen wird. Die geoffenbarte als die andere Art von Religion rechnet mit einer externen Manifestation Gottes bzw. assoziiert mit der göttlichen Offenbarung das Vermittlungsmoment einer die Vernunft fundierenden Externität und unterscheidet zwischen göttlichem Gesetzgeber und dem Gebot praktischer Vernunft, wobei zwei Weisen der Inbeziehungsetzung des Unterschiedenen denkbar sind: „(E)ntweder die Ankündigung des Gesetzgebers außer uns verweist uns an unsere vernünftige Natur zurück, und die ganze Offenbarung sagt, in Worten ausgedrückt, nur soviel: Gott ist Gesetzgeber; das euch ins Herz geschriebene Gesetz ist das Seinige; oder sie schreibt uns auf eben dem Wege, auf dem sie Gott als Gesetzgeber bekannt macht, noch sein Gesetz besonders vor." (J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, § 3)

Letztere Form von Offenbarungsreligion ist nach Fichtes Urteil nicht nur nicht vernunftkonform, sondern der Vernunft zuwider, da ein unter Berufung auf übernatürliche Offenbarungsautorität vorgetragener Anspruch transrationaler Gesetzgebung die Rechte praktischer Vernunft verletzt und ihre kriteriologische Funktion in Religionsangelegenheiten aushebelt. Ist mithin überhaupt nur jene Form von Offenbarungsreligion vernunftkompatibel, deren Begriff göttlicher Manifestation an die Vernunft und das Sittengesetz rückgebunden bleibt, so drängt sich die Frage auf, ob mit einer von der religio naturalis unterschiedenen Offenbarungsreligion überhaupt zu rechnen ist. Die Dringlichkeit dieser Frage wird durch den erwähnten Umstand verstärkt, dass Fichte die vernünftige Möglich-

keit einer in der sinnlichen Wirklichkeit durch übernatürliche Kausalität gewirkten Offenbarung Gottes bzw. göttlicher Gesetzgebung nur kurzzeitig durch Hinweis auf den denkbaren Fall zu plausibilisieren versuchte, dass die Bestimmungsgründe reiner Moralität auf andere Weise nicht an den Menschen gebracht werden können. Mit der Aufgabe dieses Versuchs scheint der Offenbarungsbegriff aufgelöst und die Offenbarungsreligion ganz auf die religio naturalis zurückgenommen zu sein. Ja, es hat darüber hinaus den Anschein, als solle die religio naturalis als Vernunftreligion recht eigentlich gar nichts anderes sein als reine praktische Vernunft, mit der sie im Grunde und ihrer Sinnbestimmung nach eins und zwar unmittelbar eins sei. Wenn Fichte eine unmittelbare Koinzidenz von religio naturalis und reiner praktischer Vernunft gleichwohl in Abrede stellt, so ist dies in der Annahme begründet, dass auch die religio naturalis wie alle Religion in concreto nicht ganz rein von Sinnlichkeit sei und sein könne, weil sich Religion überhaupt auf eine Beziehung zu sinnlichen Bedürfnissen gründe. Trotz wesentlicher Einheit sei die Vernunftreligion von der reinen praktischen Vernunft insofern unterscheidbar und unterschieden, als sie das Sittengesetz auf die Sinnlichkeit beziehe bzw. auf deren Bezug zur Sinnlichkeit bezogen sei, von dem um der Realisierung der Moral willen nicht abgesehen werden könne.

Genau diese Argumentationsfigur, in der sich Fichtes frühe Deduktion des Religionsbegriffs zusammenfasst, bleibt für Niethammer religionsphilosophisch und theologisch entscheidend und die Grundlage seiner weiteren Theoriebildung nach 1792, die sich zwar in Teilen die Selbstkritik des Autors der Offenbarungsschrift aneignete, ohne den prinzipientheoretischen Konsequenzen zu folgen, welche dieser aus ihr zog. Mit Fichtes eigenem Fortgang von der Offenbarungsschrift zur Wissenschaftslehre ist die Theorieentwicklung Niethammers allenfalls insofern vergleichbar, als auch für sie das Problem der Anwendbarkeit des Sittengesetzes auf die sinnliche Natur bzw. dasjenige der Realisierungsfähigkeit der Moral unter den Bedingungen der Sinnlichkeit zentral blieb. Nicht erst die Verwirklichung der Moral durch sittliches Tun, sondern bereits die moralische Gesinnung des Menschen sei realiter möglich nur unter der Voraussetzung einer Mediatisierung des Sittengesetzes praktischer Vernunft und des sinnlichen Verlangens, welche ohne

Religion und das sie fundierende Erschließungsgeschehen göttlicher Offenbarung nicht gewährleistet werden könne. Diese Annahme ist die Quintessenz der in der Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft" von 1795[50] entwickelten These, dass Religion zu haben sittlich geboten und die Annahme der Existenz Gottes um der Realisierbarkeit und Realität des Sittlichen willen moralische Pflicht sei.

Um Religion als Wissenschaft, also Religionswissenschaft vernünftig zu begründen, ist es erstens erforderlich, den Begriff der Religion durch Nachweis seines ursprünglichen Angelegtseins in der Natur menschlichen Geistes mit objektiver Geltung zu versehen, um ihn dann zweitens näher zu bestimmen, damit Inhalt und Grenzen der Religionswissenschaft angegeben werden können. Was die erste Aufgabe betrifft, so löst sie Niethammer mit Kant auf der Basis der praktischen Vernunft, genauer: auf der Basis der praktischer Vernunft wesentlich eigenen Forderung, durch welche den Menschen die Realisierung des Ideals des höchsten Guts als moralischer Endzweck aufgegeben ist. Um die Möglichkeit dieser Forderung und die Realisierbarkeit des Endzwecks menschlicher Sittlichkeit einzusehen, verlangt sich die Vernunft die Lösung eines Problems ab, welche bereit zu stellen spezifische Aufgabe der Religionswissenschaft ist. Sie erfüllt diese Aufgabe, indem sie zeigt, dass das durch die Forderung praktischer Vernunft theoretisch gestellte Problem nicht „anders als vermittels der Idee der Gottheit" (105; bei N. teilweise gesperrt) gelöst werden kann. Ohne die Idee der Gottheit ist die Möglichkeit einer Realisierung des höchsten Guts nicht denkbar, wie die praktische Vernunft sie

50 F. I. Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, Neu-Strelitz 1795. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Niethammers religionsphilosophisches Hauptwerk ist erklärtermaßen durch den Wunsch motiviert, einen Beitrag zum angemessenen Verständnis von Kants Religionsschrift zu leisten. Zwar liefert Niethammer keinen Kommentar oder Teilkommentar zu Kants Werk, wie er es im Falle der philosophischen Abhandlung über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung in Bezug auf Fichte getan hatte. Doch ist seine religionstheoretische Gedankenentwicklung eindeutig an Kants Vorgaben orientiert. „Die Linienführung der Argumentation von Niethammers Schrift ist … auf eine Rechtfertigung von Kants Verfahrensweise ausgerichtet." (D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 991)

erfordert. Der Gottesidee ist deshalb aus Forderungsgründen praktischer Vernunft, auf deren Primat alle Religionstheorie basiert, Objektivität zuzuerkennen.

Steht der Grundsatz fest, an dem zu zweifeln wider die Gewissensgewissheit der Moral und damit unsittlich wäre, dass nämlich schlechthin möglich sein muss, was die praktische Vernunft gebietet, so ist die theoretische Vernunft in Gestalt der Religionswissenschaft berechtigt, die Realität der Gottesidee anzunehmen, weil ohne die Realität dieser Idee die Verwirklichung des Endzwecks der Sittlichkeit undenkbar wäre, wie sie durch praktische Vernunft moralisch gefordert ist. Kann die theoretische Vernunft „eine bestimmte Möglichkeit, wie jene Forderung des Gesetzes von uns erfüllt werden könne, einsehen d. h. kann sie eine Voraussetzung denken, vermittelst welcher sie die Möglichkeit der Erfüllung einer solchen Forderung begreifen kann; und sieht sie noch dazu ein, daß die angenommene Voraussetzung die einzige ist, die sie aufstellen kann: so erhält sie … ein Recht, diese Voraussetzung (welche an sich bloße Hypothese wäre) als die einzig mögliche, unter der sie etwas absolutnothwendiges (eine Forderung des Sittengesetzes) als bestimmt möglich denken kann, als allgemeinsubjektiv, d. h. als objektiv gültig anzunehmen.“ (105 f.; bei N. teilweise gesperrt)

Mit dem durch praktische Vernunft begründeten Recht theoretischer Annahme allgemeinsubjektiver Gültigkeit der Gottesidee ist nach Niethammer die Objektivität des Zentralgegenstands der Religionswissenschaft und damit deren eigene objektive Geltung im Verein der Wissenschaften gesichert. Darf der Glaube an das Dasein Gottes um der praktischen Vernunft und der Forderungen des Sittengesetzes willen als theoretisch fundiert gelten, so ist damit auch der Religionstheorie, deren Grundbegriff die Gottesidee ist, ihre wissenschaftliche Geltung verschafft. Dabei ist implizit vorausgesetzt, dass dem auf eine Forderung praktischer Vernunft gebauten religiösen Glauben an Gott keineswegs der theoretische Status bloßen Meinens zukommt. Weit davon entfernt, eine bloß individuelle Überzeugung zu sein, ist der Gottesglaube vielmehr von allgemeinsubjektiv-objektiver Verbindlichkeit, obzwar die Objektivität seines Gegenstandes nicht unmittelbar, sondern nur auf eine durch praktische Vernunft vermittelte Weise theoretisch erkannt werden kann. Glauben ist zwar nach Niethammer

kein Wissen von der Art von Gewissheit, wie sie den transzendentalen Wahrheiten eignet, welche als ursprüngliche Gesetze des menschlichen Geistes zu erkennen sind. Im Unterschied zu unmittelbar gewissem Wissen transzendentaler Wahrheiten ist das Glaubenswissen nur auf vermittelte Weise gewiss, so dass es sinnvoll erscheint, Glaube und Wissen zu unterscheiden. Aber diese Unterscheidung darf nicht als Trennung missverstanden werden, da auch dem Glauben, wenngleich auf vermittelte Weise, Wissen eignet.[51]

Mit dem zwar differenzierten, aber untrennbaren Zusammenhang von Wissen und Glauben ist die Möglichkeit einer Glaubens- und Religionswissenschaft gegeben und zugleich ihr Verhältnis zur Philosophie geklärt. Der Grundsatz, der die Religionswissenschaft fundiert, dass nämlich das praktische Gesetz die bestimmte Forderung, das Ideal des höchsten Gutes zu realisieren, allgemeinverbindlich ergehen lässt, ist nicht religionswissenschaftlich, sondern philosophisch zu beweisen. Auf der Basis dieses philosophischen Beweises ist die Glaubens- und Religionswissenschaft dann allerdings durchaus in der Lage, sich als eine eigene Wissenschaft von zwar nicht völliger, aber doch relativer Eigenständigkeit zu etablieren, die wie für die universitas litterarum so auch für die Philosophie unverzichtbar ist.

---

51 Die Glaubens- bzw. Religionswissenschaft, deren Inbegriff die Theologie als Lehre von Gott ist, hat zwar keinen unmittelbaren, wohl aber einen mittelbaren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. Ihr Gegenstand gründet einerseits nicht unmittelbar in den Gesetzen der Subjektivität, gilt vielmehr als außer dem Subjekt vorhanden; das Dasein Gottes ist daher nicht unmittelbar gewiss. Doch ist die Glaubensüberzeugung göttlicher Existenz auf eine unmittelbare Gewissheit, wie sie dem Subjekt durch praktische Vernunft in Form des Sittengesetzes gegeben ist, mittelbar gegründet, insofern sich zeigen und erkennen lässt, „daß die theoretische Vernunft, um sich eine bestimmte Forderung der praktischen als möglich denken zu können, durchaus die objektive Realität jener Idee (sc. der Gottesidee) voraussetzen müsse, und daß diese die einzig mögliche Voraussetzung sei, bei der sie sich beruhigen könne“ (F. I. Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft, 108). Der Glaube an das Dasein der Gottheit ist daher keine lediglich individuell-subjektive Überzeugung, die auf zufällige Beschaffenheiten oder Eigentümlichkeiten spezifischer Einzelsubjekte zurückzuführen sei, sondern von allgemeinsubjektiver und allgemeingültiger Valenz. Vom Wissen kann der Glaube daher nicht geschieden werden, auch wenn glaubensgewisses Wissen nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar gewisses Wissen ist.

Inhalt und Umfang der Religionswissenschaft werden auf der Basis des wissenschaftlichen Begriffs der Religion von Niethammer in zweifacher Weise bestimmt, in praktischer zunächst und dann in theoretischer. Der praktische Teil der Religionswissenschaft hat zu zeigen, „1) was wir zu thun haben, um selig zu werden; 2) daß wir selig werden, so wir dieses thun“ (111; bei N. teilweise gesperrt). Unter ersterem Aspekt werden die sittlichen Pflichten als göttliche Gebote vorgestellt, welche im gewissen Glaubensbewusstsein der Objektivität des höchsten Guts als der Bedingung möglicher Realisierung des sittlich Gesollten unter sinnlichen Gegebenheiten verwirklicht werden sollen. Für das religiöse Bewusstsein, wie es von praktischer Religionswissenschaft thematisiert wird, ist primär der Grundsatz bestimmend: Du kannst, denn du sollst. Das Vermögen des Menschen, das Gesollte zu realisieren, den zugleich sinnlich und vernünftig bestimmten Willen zur Heiligkeit zu erheben und eine moralische Ordnung in der äußeren Welt aufzurichten, ist durch praktische Vernunft erschlossen und erbaut sich an der religiösen Gewissheit, die eine konsequente Folge praktischer Vernunft darstellt, dass nämlich Gott, dessen Idee von allgemeinsubjektiver und insofern objektiver Gültigkeit ist, intelligible und sensible Welt verbindet und die Übereinstimmung von Sittengesetz und Naturgesetz, Kausalität aus Freiheit und Kausalität aus Notwendigkeit gewährleistet. Aus dieser vernunftreligiösen Glaubensgewissheit ergibt sich zugleich die Hoffnung auf eine künftige Seligkeit, die der, welcher sich immer strebend um die Realisierung des moralisch Gebotenen bemüht, nach Maß seiner Sittlichkeit zu erwarten berechtigt ist. Der praktische Teil der Religionslehre besteht also nicht nur darin, Pflichten als göttliche Gebote aufzustellen, sondern er enthält auch Verheißungen. Niethammer erinnert in diesem Zusammenhang an die traditionelle reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium, nicht ohne freilich hinzuzufügen, dass nach Maßgabe seiner Religionslehre die gesetzliche Pflichterfüllung die Voraussetzung und oberste Bedingung dafür ist, in den Genuss der evangelischen Verheißung zu kommen.

Bildet ihr praktischer Teil, den zu kennen für den gewöhnlichen Religionsunterricht völlig hinreicht, die Grundlage der Religionswissenschaft, so ist deren Inhalt doch nicht in vollem Umfang expliziert, wenn nicht ein theoretischer Teil hinzutritt, den sich die

praktische Religionswissenschaft voraussetzt. Diesen Teil nennt Niethammer Metaphysik der Religion, also diejenige Gestalt von Religionswissenschaft, die auf der Basis der praktischen, aber dennoch als „eine eigne Wissenschaft für sich" (112) die theoretische Möglichkeit aufzuweisen hat, das Ideal des höchsten Guts praktisch zu realisieren. „Der Theil dieser Wissenschaft, welcher die Möglichkeit im allgemeinen zu zeigen hat, macht die Vorbereitungslehre der Religionswissenschaft aus, und führt, indem er den Begriff der Gottheit als den einzig möglichen Erklärungsgrund jener Möglichkeit aufweist, zur Theologie." (Ebd.; bei N. teilweise gesperrt) Dass die Theologie, obwohl als theoretische Religionswissenschaft deklariert, auf der praktischen Religionswissenschaft basiert und damit selbst wesentlich praktischer Natur ist, bestätigt Niethammer durch den ausdrücklichen Hinweis, die ganze Theologie sei als Moraltheologie zu kennzeichnen. Das gilt für die Lehre vom Dasein Gottes ebenso wie für die theologische Eigenschaftslehre und alle sonstigen Themen der Dogmatik. Dogmatische Theologie ist zwar von theologischer Moral, nicht aber von Moraltheologie zu unterscheiden, mit der sie vielmehr identisch ist, wenn sie kritisch und nicht in einer spekulativen Weise betrieben wird, die nur dialektischen Schein erzeugt. Dieser wird dort hervorgerufen, wo von der Gottesidee und allem, was ihr zugehört, ein unmittelbarer und nicht ein praktisch vermittelter Gebrauch gemacht wird. Um dies zu verhindern, ist dem dogmatischen Part theoretischer Religionswissenschaft ein kritischer zur Seite zu stellen, welche beiden Teile erst zusammen ein Ganzes bilden.[52]

52 Nur wenn theoretische Religionswissenschaft ein kritisches Bewusstsein dafür hat, dass das Recht, der Gottesidee und allen mit ihr verbundenen theologischen Gedanken objektive Realität beizumessen, nur in praktischer Beziehung besteht, kann sie ihre dogmatische Aufgabe konstruktiv erfüllen. Zu solcher Aufgabenerfüllung gehört es, die theoretischen Gehalte der Religionswissenschaft, die nur in praktischer Beziehung von objektiver Gültigkeit sind, nun tatsächlich in praktischer Beziehung zur Geltung zu bringen und auf diese Weise einen Beitrag zu gesteigerter Sinnerfüllung vernunftreligiöser Praxis zu leisten. „Ist der Glaube an das Dasein Gottes gewiß, so ist er nicht mehr bloß eine *willkürliche* Vorstellung, unsere Pflichten als göttliche Gebote zu denken. Nein!", sagt Niethammer, „was in unserm Gewissen spricht, ist die Stimme der Gottheit selbst, die uns ihren Willen offenbart. Durch die Stimme des Gesetzes in uns unseres Daseins in einer übersinnlichen Welt uns bewußt, hören

Die Frage, wie unter den Voraussetzungen, die im Rahmen der allgemeinen Religionswissenschaft für die Religion überhaupt entwickelt wurden, gegebene Religionen zu behandeln und zu beurteilen sind, lässt sich kurz beantworten, wenn man sich an das Grundsätzliche hält. Kriterium jeder positiven Religion ist die Vernunftreligion, an deren Gehalt die Traditionsbestände der gesamten Religionsgeschichte den Maßstab ihrer Wahrheit und Gültigkeit finden. Die Inhalte einer historisch gegebenen Religion sind also kritisch und konstruktiv so zu bestimmen, dass sie den Grundannahmen der Vernunftreligion nicht widersprechen, sondern ihr konform sind. Der Grad der Vollendung positiver Religion bemisst sich am Grad ihrer Übereinstimmung mit der Vernunftreligion, zu der zu erheben das Ziel der Religionsgeschichte insgesamt ist. Entsprechend sind die gegebenen Religionen in Rücksicht auf die Auslegung ihres Sinnes zu behandeln. Sie sind philologisch-historisch zu interpretieren, um ihren positiven Sinn zu erfassen, der daraufhin auf seine Übereinstimmung mit der Vernunftreligion zu überprüfen ist. Im Falle des Christentums und seiner traditionellen Lehrbestände hat Kant diese Aufgabe in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nach Niethammer vorbildlich erfüllt und damit die vernünftige Methode aufgezeigt, „die Religion nach einer gegebenen Urkunde zu lehren" (130).[53]

---

wir in ihr die Gottheit selbst, zu der wir durch sie uns erhoben fühlen. So wird mit dem Bewußtsein des Sittengesetzes als Offenbarung des Willens Gottes das Leben ein Wandel vor Gott, unsre Moralität Religion, das Bewußtsein der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Willens mit jenem Gesetze, Bewußtsein eines göttlichen Gerichts, das Bewußtsein eines nothwendigen Verhältnisses zwischen Rechtthun und Wohlbefinden, Bewußtsein einer göttlichen Gerechtigkeit." (F. I. Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft, 119) Vernunftreligiöse Praxis ist nach Niethammer weit davon entfernt, nur so zu tun, als ob Gott existiere. Die Annahme moralischer Pflichten als göttlicher Gebote erachtet sie nicht als künstliches Produkt wohlwollender Willkür, sondern als eine praktische Gewissheit, die das Bewusstsein gänzlicher Abhängigkeit unseres Daseins und unserer sittlichen Bestimmung vom allmächtigen und heiligen Gott in sich schließt.

53 Mit diesem erneuten Hinweis auf Kant endet Niethammers Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft". Sie hat „sehr bald ein vielfältiges und überwiegend zustimmendes Echo" gefunden und das Ansehen ihres Autors „befestigt und

In seinem 1798 publizierten „Versuch einer Begründung des Vernunftmäßigen OffenbarungsGlaubens“[54] hat Niethammer dieses Urteil und den sonstigen Gehalt seiner Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft“ bestätigt, wobei er sich dezidiert von einer über Kant hinausgehenden Theorie der Tat absetzt, wie das bereits vorher in den Briefen über Religions-Indifferentismus geschehen ist.[55]

---

gesteigert“: „(M)an kann sagen, daß sie den Höhepunkt seiner Wirkung als von Kant ausgehender Autor auf dem Gebiet der Religionstheorie markiert.“ (D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1004) Als Rezensent der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung hat Johann Benjamin Erhard in ihr nicht weniger als den Versuch zu einem „Organon der Theologie“ erblickt und Niethammers Werk über die Wissenschaft der Religion „über alle anderen bisher erschienenen Schriften derselben Ambition (gestellt), Fichtes *Critik aller Offenbarung* eingeschlossen“ (a.a.O. II, 981, 1006 unter Verweis auf J.B. Erhard, Rezension von: F.I. Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, Neu-Strelitz 1795, in: ALZ, Nr. 241, 5. September 1795, Sp. 489–493, hier: Sp. 490).

54 F.I. Niethammer, Versuch einer Begründung des Vernunftmäßigen OffenbarungsGlaubens. Nach dem Lateinischen. Mit einem Anhang, der eine Darstellung des Gesichtspunkts enthält, aus dem diese Begründung aufgefasst werden muß, Leipzig/Jena 1798. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

55 F.I. Niethammer, Philosophische Briefe über Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe. An den Herrn Stadtschreiber Krais in Beilstein, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Vierter Bd. Erstes Heft (1796), 1–80. Vierter Bd. Zweites Heft (1796), 93–184. „Wäre der Mensch eine reine Intelligenz, den Schranken der Zeit enthoben, und an die Gesetze des Daseins in der Zeit nicht gebunden, so würde bei ihm das Wollen nicht so, wie es jetzt ist, von der Ausführung getrennt sein, er würde jederzeit mit seinem Wollen das Gewollte selbst durch die That vollbringen.“ (A.a.O., 61; bei N. teilweise gesperrt) Realiter indes, so Niethammer, koinzidieren Sollen und Sein, Wollen und Vollbringen keineswegs. Vermessenheit sei es, „wenn jemand unbedingt seinem Willen eine absolute Macht beimißt“ (62) und sich schwärmerisch das Vermögen zuerkennt, das sittliche Ideal unmittelbar aus eigener Kraft und alleine von sich aus realisieren zu können. Ein moralischer Hochmut dieser Art sei nicht nur nicht sittlich, sondern moralisch kontraproduktiv und das Gegenteil dessen, was er zu sein vorgibt. Gerade um die Differenz von Sollen und Sein, Wollen und Vollbringen nicht zu fixieren und faktisch auf Dauer zu stellen, sei ihre momentane Anerkennung um der Realisierung des Idealen willen obligat. Damit unter den Bedingungen der Endlichkeit das Unendliche tatsächlich erstrebt werden könne, bedürfe die Sittlichkeit der Vermittlung von Religion. Ohne religiöse

Was über die Notwendigkeit einer gültigen Begründung des Offenbarungsglaubens (vgl. 4–11) und den Gesichtspunkt gesagt wird, von dem die Untersuchung der Offenbarungslehre ihren Ausgang zu nehmen hat (vgl. 12–28), wiederholt nur bereits Bekanntes. Nichts Neues enthält auch der Hinweis, das Bedürfnis des Offenbarungsglaubens (vgl. 28–87) könne stets nur ein praktisch-vernünftiges sein mit der Folge, dass von Offenbarung nirgends als von einer Beglaubigungsinstanz des Sittengesetzes, also nicht im Sinne eines Glaubens an Offenbarung bzw. an durch Offenbarung unmittelbar von Gott mitgeteilte Lehren und Informationen, sondern stets nur als von einem Erscheinungsmedium der Moral und Hilfsmittel ihrer Realisierung die Rede sein dürfe. Die Offenbarungsthematik stellte sich mithin im Vergleich zur Tradition sachlich ganz anders und völlig gewandelt dar: „(Es) ist lediglich das alte *Wort*, gar nichts von dem alten *Begriff* beibehalten." (IV) Nicht mehr auf die durch sinnliche Wunder beglaubigte Mitteilung übervernünftiger göttlicher Lehrwahrheiten, die auf Autorität hin zu glauben sind, ist der Offenbarungsbegriff bezogen; er bezeichnet vielmehr das Geschehen der Erschließung religiöser Glaubensgewissheit einer im Grunde bestehenden und im Endzweck realisierten Koinzidenz von Sittlichkeit und Sinnlichkeit nach Maßgabe praktischer Vernunft.[56]

Gesinnung hingegen bleibe Moral unter irdischen Verhältnissen zwangsläufig auf der Strecke und ein hoffnungsloses Unterfangen.

56 Offenbarungsglaube ist wesentlich Vorsehungsglaube, welcher Glaube der Vernunft nach Niethammer gänzlich gemäß ist, wenn er in Form einer moralisch motivierten Teleologie expliziert wird. Religiöser Vorsehungsglaube beansprucht nicht, an die Stelle naturwissenschaftlicher Welterklärung zu treten, um diese zu ersetzen. Aber er vermag natürliche Welterfahrung mit einem Sinn zu versehen, den diese nicht – jedenfalls nicht in eindeutiger Weise – zu generieren vermag. Zwar nimmt auch der Vorsehungsglaube auf bruta facta Bezug, aber deren Sinn geht nicht unmittelbar aus ihrer Faktizität, sondern aus der Art und Weise ihrer Beurteilung im Lichte vernunftreligiöser Betrachtung hervor. Was unter äußeren Erfahrungsgesichtspunkten lediglich als eine bloße Begebenheit nach Naturgesetzen erscheint, kann in ethikotheologischer Perspektive mit vernünftigem Recht als ein Geschehen beurteilt werden, das unter der Leitung göttlicher Vorsehung steht, die für den Gang der Dinge sowohl im Einzelnen als auch und vor allem im Ganzen sorgt, auf dessen Sinn sich glaubensgewisse Moral verlassen kann.

3. KANTIANISMUS UND GRUNDSATZPHILOSOPHIE

Das Werk Kants, das mit dem Erscheinen der „Kritik der Urteilskraft" im Jahr 1790 in seinen wesentlichen Elementen vorlag[57], weist unbeschadet seiner überragenden Bedeutung offenkundige Architekturprobleme auf und gibt zu methodischen Fragen Anlass, die nicht die schlechtesten seiner Interpreten zweifeln ließen, ob es aus sich heraus als konsistentes System wahrgenommen, rekonstruiert und gestaltet werden könne. Es waren, wenn man so will, gerade die Aporien Kant'scher Philosophie, die im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts jenen Aufbruch des Denkens bewirkten, dessen innere Kraft die Welt des Geistes in einer kaum je gekannten Weise bewegte. In der Zeit zwischen dem Erscheinen der letzten Kant'schen Kritik und dem Ende des Jahrhunderts „hat sich fast alles abgespielt, was in der deutschen Philosophie vorbildlos und bedeutend war – ja, man kann sogar sagen, daß die Würfel in

57 Kants Hauptschriften wurden seit dem 1781 (^{2}1787) erfolgten Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft", die in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" von 1783 populär nachbereitet wurde, in rascher Abfolge veröffentlicht: Die Grundlegung einer rein rationalen, auf synthetischen Urteilen a priori basierenden Naturwissenschaft wurde 1786 in den „Metaphysische(n) Anfangsgründe(n) der Naturwissenschaft" vorgenommen. Das Programm der praktischen Philosophie, die es im Unterschied zur theoretischen nicht mit den Gesetzen der Natur, sondern mit denen der Freiheit zu tun hat, ist in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" von 1785, in der „Kritik der praktischen Vernunft" von 1788 und später in der „Metaphysik der Sitten" von 1797 realisiert. Die Schrift über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" von 1793 gehört in diesen Zusammenhang. Die „Kritik der Urteilskraft" von 1790 thematisiert Ästhethik und Teleologie und bildet das Zwischenstück theoretischer und praktischer Philosophie. Das unvollendet gebliebene opus postumum (ab 1796) setzt das Werk der Begründung und Entfaltung kritischer Philosophie fort, deren Anfang die Forschung in der Regel durch die Schrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" von 1770 markiert sieht, die bereits Kants revolutionäre Lehre von Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen enthält.

den Jahren zwischen 1792 … und 1796 … gefallen waren. Ein solcher Aufgang weltumspannender und ungemein gründlicher, auch unerhört schwieriger und unter den Kohärenzdruck systematischen Abschlusses sich stellender Spekulation ist in der Geschichte des europäischen Denkens vollkommen ohnegleichen."[58] An Tiefe und Produktivität ist die Denkepoche nach Auffassung vieler allenfalls mit derjenigen des klassischen Athen vergleichbar.[59]

Welches waren die tatsächlichen oder vermeintlichen Defizite und Aporien des mit der „Kritik der Urteilskraft" im Wesentlichen abgeschlossenen Werkes Kants? Zu welchen Nachfragen gab das vorliegende Triptychon seinen Kritikern hauptsächlich Anlass? „Es waren nach einhelliger Ansicht vor allem die beiden folgenden, die freilich eng miteinander zusammenhängen. Erstens mangele es dem kritischen Gesamtunternehmen an systematischer Fassung, und zwar einer solchen, die auch durch die Ausarbeitung konkreter Realphilosophien nicht auszuräumen sein würde. Und zweitens fehle der kritischen Philosophie ein Prinzip, aus dem die versprengten Teile seines Denkens als Teile eines *Ganzen* einsichtig würden. Man könnte das auch so formulieren: Der Mangel an Systematizität sei im Mangel eines eigenen obersten Prinzips begründet. Denn nach Kants eigener Definition ist ein ‚System' die Versammlung einer Masse von Erkenntnissen unter *einer* leitenden Hinsichtnahme, eben einem Prinzip (*KrV* A 832 = B 860). Oder in noch anderen Worten: Der Grundmangel des kantischen Kritizismus liege buchstäblich im Grundsätzlichen, nämlich im Fehlen eines alle Bereiche des Geistes und der Wirklichkeit gemeinschaftlich, aus einer gemeinsamen Wurzel, begründenden Prinzips."[60]

Den grundsatzphilosophischen Mangel des Kantianismus zu beheben, sah sich neben Friedrich Heinrich Jacobi und Salomon Maimon[61] als einer der ersten der Jenaer Lehrer Niethammers Karl

58 M. Frank, „Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt a. M. 1997, 46.

59 Vgl. a. a. O., 46 f. Anm. 22 f.

60 A. a. O., 48 f.

61 Vgl. bes. den „Versuch über die Transzendentalphilosophie" von 1790. Zu Maimons (1753–1800) Kantstudium und zur Charakteristik seiner eigenen Arbeiten vgl. das sechste Kapitel des zweiten Buches der von ihm selbst geschriebenen und von Karl Philipp Moritz, dem Autor des Romans „Anton

Leonhard Reinhold[62] berufen, der noch vor Erscheinen der letzten

Reiser“ und Editor des „Magazins für Erfahrungsseelenkunde“, 1792 herausgegebene „Lebensgeschichte“ (neu hg. v. Z. Batscha, Frankfurt a. M. 1984, hier: 201 ff.). Charakteristisch für Maimons Denken ist die schroffe Akzentuierung der Differenz zwischen dem Ideal vernünftigen Erkennens und den gegebenen Daten der Erkenntnis: „(u)nsere Erkenntnis hat manches *Reine* und manches *Reelle*, nur zum Unglück *ist das Reine nicht reell und das Reelle nicht rein*. Das Reine (Formelle) ist die *Idee*, der man sich im Gebrauch des Reellen immer (durch Induktion) mehr nähert, die man aber nie erreichen kann.“ (A.a.O., 211) Strenge Erkenntnis ist nach Maimon nur in den logischen und mathematischen Formen des theoretischen Bewusstseins möglich. Den Kant'schen Ding-an-sich-Begriff lässt er lediglich im grenzwertigen Sinne eines Bewusstseinsideals gelten, nämlich als Anfangs- bzw. Endpunkt eines vom gänzlich unbestimmten Sein anhebenden bzw. zum Nichts hin abnehmenden Bewusstseinsinhaltes.

62 Reinholds Intellektualgeschichte ist durch eine Reihe von Paradigmenwechseln gekennzeichnet. Anfangs Jesuitennovize wurde der geborene Wiener nach Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 übergangsweise Barnabit, also Regularkleriker des hl. Paulus, um später zum Protestantismus zu konvertieren und den Standpunkt einer moderaten Aufklärung einzunehmen, den er vorher noch scharf attackiert hatte. Die Wendung zu Kant erfolgte Mitte der 80er Jahre und darf bei Beginn der Lehrtätigkeit in Jena 1787 als vollzogen vorausgesetzt werden. Ein Zeugnis hierfür ist die 1789 zuerst im „Teutschen Merkur“ erschienene, dann als Vorrede zu Reinholds „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ erneut abgedruckte Abhandlung „Über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie“. Vorangegangen waren seit der Augustausgabe des „Teutschen Merkur“ von 1786 die „Briefe über die Kantische Philosophie“, deren Buchausgabe 1790/92 erfolgte. In den ersten Jahren seiner Jenaer Zeit galt Reinhold als Deutschlands berühmtester Kantinterpret. Ziel der Reinhold'schen Interpretationen war es, Kants Vernunftkritik zu systematisieren und in einem obersten Grundsatz zu fundieren, dem sog. Satz des Bewusstseins. Neben der erwähnten Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens hat Reinhold seine Elementarphilosophie in Abhandlungen des ersten Bandes seiner „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse unter den Philosophen“ von 1790 sowie in einer dem Freiherrn von Herbert gewidmeten Schrift „Ueber das Fundament des menschlichen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens“ von 1791 entfaltet. Den Satz vom Bewusstsein hat er dabei in unterschiedlichen Fassungen vorgetragen, wobei stets sowohl das Differenzmoment des Bewusstseinsphänomens, also der Unterschied von Vorstellendem und Vorgestelltem, als auch der synthetische Charakter der Vorstellungsbildung hervorgehoben wurde, im Übrigen aber die Tendenz dahin ging, die Synthetisierungsleistung und damit den Vollzug von Unterscheidung und Inbeziehungsetzung dem Subjekt zuzuschreiben. Entsprechend heißt es im ersten

Kant'schen Kritik mit einem eigenen Systementwurf hervorgetreten war. Durch prinzipientheoretischen Rekurs auf den elementarphilosophischen Grundsatz, wonach im Bewusstsein die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und zugleich auf beide bezogen werde, sollten die unvermittelten Dualismen, an denen der Systematizitätsmangel Kant'scher Philosophie besonders zu Tage trete, behoben und Theorie und Praxis in ein und derselben Vernunftbasis vereint werden, die allem Denken und Sein zugrunde liege und Sinnlichkeit und Rationalität umfasse.

Obwohl die Reinhold'sche Elementarphilosophie heftig attackiert wurde und sich schon bald eine Systemkrise einstellte[63], hat

---

Paragraphen der „Neuen Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie" im ersten Band der „Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse unter den Philosophen": „Im Bewusstseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen." (C. L. Reinhold, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse unter den Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790. Zweiter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend, Jena 1794, hier: I, 167. Reinholds Weg vom „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" zum ersten Band der „Beyträge" ist von dessen Herausgeber F. Fabbianelli eingehend kommentiert worden, der zudem wertvolle Hinweise auf zeitgenössische Rezensionen der Werke Reinholds sowie sonstige bibliographische Angaben bietet [Hamburg 2003; vgl. ders., Von der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Elementarphilosophie. Reinholds Satz des Bewußtseins und die Auseinandersetzung über das Ding an sich, in: M. Bondeli/A. Lazzari [Hg.], Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds, Basel 2004, 39–56.]. „Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803" bietet ihrem Untertitel gemäß die Monographie von M. Bondeli, Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold, Frankfurt a. M. 1995.)

63 Sie wurde durch prinzipielle, also ihren Grundsatz betreffende Einwendungen gegen die Reinhold'sche Philosophie veranlasst, wie sie namentlich G. E. Schulze in seinem Buch „Aenesidemus, oder über das Fundament der von dem Hrn. Prof. Reinhold gelieferten Elementar-Philosophie" vorgetragen hatte (hg. v. M. Frank, Hamburg 1996). Die Schrift des Helmstedter Philosophen und nachmaligen Lehrers Schopenhauers war 1792 anonym und ohne Angabe des Druckorts erschienen. Nach Schulze besitzt der Satz des Bewusstseins, so wie er in der Reinhold'schen Elementarphilosophie als höchstes Prin-

zip alles Philosophierens aufgestellt wurde, keineswegs alle Vollkommenheiten, die Reinhold selbst von einem solchen Grundsatz verlangt. Er habe erstens als kein absolut erster Grundsatz zu gelten, da er dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch untergeordnet sei, wonach nichts, was gedacht werden solle, widersprechende Merkmale enthalten dürfe. Zweitens sei er kein durchgängig durch sich selbst bestimmter Satz, da er bereits Bestimmungen der in ihm verwendeten Begriffe voraussetzt, um als bestimmt gelten zu können (vgl. a. a. O., 51 ff.). Mit diesen und vergleichbaren Argumenten bestritt Schulze-Aenesidemus Reinholds Anspruch, der Satz vom Bewusstsein sei selbstevident und geeignet, als Deduktionsprinzip aller einsichtigen philosophischen Sätze zu fungieren. Weder das eine noch das andere könne gelten, da der vermeintliche Grundsatz voraussetzungshaltig sei und auf Prämissen beruhe, die erst nachträglich begründet würden.

Die Kritik von Schulze-Aenesidemus verfehlte ihre Wirkung nicht, zumal sie schon im Jenaer Umfeld Reinholds durch Männer wie Diez, Erhard oder auch Forberg vorbereitet war. Von den interessierten Zeitgenossen wurden die gegen Reinhold vorgebrachten Einwände vielfach selbst dann positiv aufgenommen, wenn man dem Skeptizismus von Aenesidemus die Gefolgschaft versagte. Was Reinhold selbst angeht, so akzeptierte er im Wesentlichen die gegen seinen prinzipientheoretischen Grundsatz vorgebrachten Einwände. Aenesidemus habe, so bekennt er, „mit befriedigender Klarheit (gezeigt), daß der Satz des Bewusstseyns, um in dem Sinne, in welchem derselbe von seinem Urheber entwickelt und gebraucht wird, verstanden und wahr befunden zu werden, Bedingungen und Bestimmungen voraussetze, welche, in dem Begriffe, den jener Satz ausdrücken soll, keineswegs schon enthalten sind, und welche daher wiederum auf andere und höhere Begriffe zurückweisen. Nach diesem Erweise verstand es sich von selbst, dass der Satz des Bewusstseyns kein durch sich selbst bestimmter Satz ist, und eben darum auch nicht der erste Grundsatz der Philosophie seyn kann.“ (Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen. Zweyte Abtheilung. Von 1781 bis 1800, in: Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts. Hg. v. C. L. Reinhold. Zweites Heft, Hamburg 1801, 39; bei R. teilweise gesperrt.)

Aus seiner Systemkrise sah sich Reinhold erst durch Fichte befreit, dessen ichphilosophische Wendung er zumindest geraume Zeit mitvollzog. (Zum Thema Reinhold und Fichte vgl. R. Lauth, Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfange ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797, in: ders. [Hg.], Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefekatalog aus Anlass seines 150. Todestages, Bonn 1974, 129–159.) Von Fichte wurde der „Aenesidemus“ eigens rezensiert: Entschieden wandte er sich gegen Schulzes Skeptizismus, nahm Reinhold in Schutz und lobte den prinzipiellen Ansatz seiner Philosophie, sprach sich aber zugleich gegen die Fassung ihres obersten Grundsatzes aus, dessen lediglich faktisch konstatierte Grundsätzlichkeit er

Fichte ihr Programm auf seine Weise konsequent fortgeführt. Zwar kritisierte er die Art, in der Reinhold die Bestandteile der Kant'schen Philosophie aus einem Grundsatz heraus zum System zu fügen versuchte. Doch missbilligte er deshalb keineswegs den prinzipientheoretischen Ansatz als solchen, den er mit seiner ichphilosophischen Freiheitslehre lediglich basaler und fundierter begründen wollte.[64]

---

durch die Grundsatzhandlung ursprünglicher Tat substituiert wissen wollte, in der das Ich sich selbst und mit sich die Differenz von Ich und Nichtich setzt. Die Lösung des nach seinem Urteil auch noch bei Reinhold ungelösten Ding-an-sich-Problems sowie anderer Probleme, die aus Kants problematischer Stoff-Form-Korrelation hervorgingen, ergab sich ihm hieraus. Reinhold ließ sich von Fichte überzeugen und folgte dessen Entwicklung bis zu einem erneuten Umschwung in seiner Intellektualbiographie und einer Hinwendung zum logischen Realismus von Christoph Gottfried Bardili (1761–1808), die einer fortschreitenden Entfremdung von Fichte parallel lief. Die affirmative Rezeption der rationalen Metaphysik Bardilis, wie dieser sie in seinem „Grundriß der Logik" von 1800 entfaltet hat, war nicht die letzte Phase in Reinholds Denkentwicklung, sondern erneut nur eine vorübergehende: In seinem Spätwerk entwickelte er eine sprachphilosophisch orientierte Theorie des Erkennens. (Vgl. insgesamt: H. Adam, Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel, Heidelberg 1930)

64 Fichtes Aenesidemusrezension, in der sich erkennbar der Standpunkt der Wissenschaftslehre ankündigt, ist im Februar 1794 in der Jenaer „Allgemeinen Literatur-Zeitung" erschienen (vgl. FGA I/2, 41–67). Intensiv studiert hatte Fichte Schulzes Reinholdverriss im Herbst 1793 in Zürich. Er bekräftigte in ihm die Auffassung, dass die Philosophie vom Zustand einer Wissenschaft noch weit entfernt und ihre evidente wissenschaftliche Basis erst auf einem Fundament gewinnen könne, welches tiefer gelegt sei als dasjenige der Reinhold'schen Elementarphilosophie. Fichte entdeckte dieses Fundament im ichphilosophischen Prinzip der Tathandlung, in dem theoretische und praktische Philosophie übereinkommen. Den einen philosophischen Grundsatz des absolut selbsttätigen Ich und das aus ihm heraus zu entwickelnde System der Philosophie als Wissenschaft hat er sodann in Zürich im Rahmen von Vorlesungen im Hause Lavaters in Grundzügen skizziert und nach seiner Berufung nach Jena auch schriftlich zur Darstellung gebracht. Als unbestimmte Idee war ihm das Prinzip seiner im Ich grundgelegten Philosophie der Freiheit wohl bereits 1791 präsent. Evidente Bestimmtheit und klares Format nahm es hingegen erst im Winter 1793/94 an. „Von da an arbeitete Fichte mit aller Energie am Ausbau seines neuen Systems." (FGA I/2, 177) Einen Beleg dafür stellen neben der Aenesidemusrezension (zu ihren Entwürfen vgl. FGA II/2, 287–314) die unveröffentlichten „Meditationen über ElementarPhilosophie" (vgl. FGA II/3, 21–177) dar, die in dem ebenfalls nicht publizierten Manu-

Während der junge Schelling bald schon Anschluss an Fichtes Ichphilosophie gesucht und gefunden hat[65], gingen die Niet-

skript der „Practische(n) Philosophie“ (vgl. FGA II/3, 181–266) fortgeführt wurden. Zu erwähnen sind ferner die für die Jenaer Studenten entworfene Programmschrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“ von 1794 sowie das Werk zur „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95, welche beide zu Fichtes Lebzeiten mehrere Auflagen erfuhren. Gemäß ihrer Erstauflage sind sie wiedergegeben in: FGA I/2, 91–172 bzw. 173–451.
Im ersten Text entwickelt Fichte den zunächst hypothetisch aufgestellten (§ 1) Begriff der Wissenschaftslehre (§ 2) als einer Wissenschaft der Wissenschaft, um ihn dann im Einzelnen zu erörtern (§ 3–7) und die als Wissenschaftslehre begriffene Philosophie in ihre Teile zu gliedern (§ 8). Als Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre fungiert, wie es in der gleichnamigen Schrift heißt, das Prinzip absoluter Selbsttätigkeit, also der Grundsatz, welcher die unter den empirischen Bedingungen nie anzutreffende, aber allem Bewusstsein zugrundeliegende Tathandlung ausdrückt und in der Formel umschrieben ist: „(I)ch bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich.“ (FGA I/2, 260; bei F. teilweise gesperrt.) Das ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein setzende Ich ist der fundierende Inbegriff alles Wissens und erstes, unbedingtes Prinzip der Wissenschaftslehre (§ 1), dem die nach Gehalt und Form bedingten Grundsätze des Entgegensetzens (§ 2/3) zugeordnet sind, welche die Differenz von Ich und Nichtich erfassen. Stehen die Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre fest, ist zunächst die Grundlage des theoretischen Wissens (§ 4), sodann diejenige der Wissenschaft des Praktischen (§ 5 ff.) zu entwickeln und zu klären, inwiefern sich Ich und Nichtich wechselseitig bestimmen bzw. was es heißt, wenn gesagt wird, dass das Ich sich sowohl als durch das Nichtich bestimmt als auch das Nichtich bestimmend setzt. In dem Ende Juli 1795 als Handschrift für seine Zuhörer erschienenen „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rüksicht auf das theoretische Vermögen“ (J. G. Fichte, Werke 1794–1796. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1966 [= FGA I/3], 137–208) ist das System der Tatsachen im Einzelnen, wenngleich in fragmentarischer Weise, ausdifferenziert, das mit dem für den theoretischen Teil der Wissenschaftslehre grundlegenden Faktum gegeben ist, dass das Ich sich als durch das Nichtich bestimmt setzt. Dabei geht es vor allem um die Ableitung des Mannigfaltigen in seiner Besonderheit durch Deduktion der Empfindung und der Anschauung bis hin zur Deduktion von Zeit und Raum, mit welcher der Text endet.

65 Unter den heute bekannten ersten fünf Publikationen des frühreifen Denkers, die im ersten Band der Werkreihe der im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen historisch-kritischen Ausgabe enthalten sind, ist neben der philosophischen Magisterdissertation „De malorum origine“ von 1792 die im Spätsommer oder Frühherbst 1794 erschienene Abhandlung „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (AA I/1, 263–300) von besonderer Wichtigkeit. Sie

steht in sachlicher Beziehung zur ersten Fassung von Fichtes Wissenschaftslehre, obwohl Schellings Studium derselben damals noch nicht wirklich gründlich war, wie aus einem Schreiben an Niethammer vom 22. Januar 1796 hervorgeht (vgl. H. Fuhrmans [Hg.], F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente. 3 Bde., Bonn 1962/73/75, hier: I, 60 [59–62]). In einem anonymen Aufsatz im „Philosophischen Journal", der ihren ersten Teil paraphrasiert, konnte die Schellingschrift dennoch als eine Hilfe zum Verständnis der Fichte'schen Wissenschaftslehre anempfohlen werden (vgl. Apologie der Versuche, durch ElementarPhilosophie und Wissenschafts-Lehre die kritische Philosophie zur Wissenschaft *kat' exochen* zu erheben, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, Bd. 6 Heft 3, Jena/Leipzig 1979, 239–298. 253–267, hier: 257).

Nach Schelling muss die Philosophie, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft sein soll, durch einen Grundsatz von schlechthinniger Absolutheit fundiert sein, der die Bedingung sowohl all ihrer Inhalte als auch all ihrer Formen enthalten muss, um sie begründen zu können. Dieser Grundsatz lautet: „*Ich ist Ich*." (AA I/1, 280) Das Ich ist schlechthin und ursprünglich durch sich selbst gesetzt und in seinem Gesetztsein durch nichts außer ihm bestimmt. Mit dem ersten und obersten Grundsatz ist dem Inhalt und der Form nach ein zweiter gesetzt: „*Nichtich ist nicht Ich*" (AA I/1, 281). Schelling erläutert ihn wie folgt: „Das Ich ist gesezt durch sich selbst. Durch dasselbe Ich aber ist ein Nichtich gesezt, mithin würde das Ich sich selbst aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, dass es ein Nichtich sezt, sich selbst sezte. Da es aber selbst *ursprünglich unbedingt* gesezt ist, also nicht *ursprünglich* (in sich selbst) dadurch, daß etwas anderes gesezt wird, gesezt seyn kann, so kann diß nur *ausser ihm*, in einem *Dritten* geschehen, das gerade dadurch entsteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich sezt, sich selbst sezt, in welchem also das Ich und Nichtich beide nur insofern gesezt sind, als sie wechselseitig einander ausschliessen." (AA I/1, 282 f.) Aus diesen und den Folgeüberlegungen ergibt sich ein dritter Grundsatz, welcher, indem er demjenigen Rechnung trägt, was durch Ich und Nichtich gemeinschaftlich bedingt ist, die Theorie des Bewusstseins und der Vorstellung unmittelbar zu begründen vermag. Erst im Verein der zwei Grundsätze, welche die Urform alles Wissens in sich enthalten, nämlich „die Form der *Unbedingtheit*, der *Bedingtheit* und der durch *Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit*" (AA I/1, 285), sei die Begründung der Philosophie als Wissenschaft gegeben, welche Reinholds elementarphilosophische Theorie des Bewusstseins und des Vorstellungsvermögens für sich genommen noch nicht zu leisten vermochte. Genauer expliziert und gegen Einwendungen verteidigt hat Schelling seine Argumentation in dem 1795 publizierten Werk „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder Über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (AA I/2, 67–175). Sie enthält die Deduktion eines letzten Realgrundes des Wissens überhaupt, der durch den Begriff des Unbedingten bestimmt und im absoluten Ich gefunden wird, dessen Urform der Identität und dessen Differenzgestalten anschließend kategorial hergeleitet werden.

hammerfreunde Diez und Erhard auf deutliche Distanz sowohl zu Reinholds Elementar- als auch zu Fichtes Ichphilosophie.[66] Für

66 Was die von D. Henrich im Einzelnen rekonstruierten Aspekte und Argumentationszüge von Diez' Reinholdkritik anbelangt (vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich I, 251 ff.), so betreffen sie Implikationen bzw. Konsequenzen des sog. Satzes des Bewusstseins, und zwar in Bezug auf das Verhältnis von Mannigfaltigkeit und Einheit, Rezeptivität und Spontaneität sowie Aposteriorizität und Apriorität von Vorstellungen einschließlich des Ding-an-sich-Problems. Als kritisches Resultat ergibt sich, dass der Begriff des Vorstellungsvermögens für eine elementare Grundlegung der Philosophie im Sinne Kants nicht geeignet sei. Dazu bedürfe es des Rekurses auf sich wissende Subjektivität und Selbsttätigkeit. Das Prinzip der Philosophie sei im Selbstbewusstsein erschlossen. Ausgegangen werden müsse daher vom Ich, das am ehesten geeignet sei, der Philosophie als Fundament zu dienen. Damit scheint Diez in die Nähe des Ansatzes der Fichte'schen Wissenschaftslehre gelangt zu sein. Allerdings war er nicht bereit, mit dem Prinzip des sich wissenden Ich und seiner Selbsttätigkeit den Gedanken absoluter Freiheit im Sinne der frühen Selbstsetzungslehre Fichtes zu verbinden. Zwar kann die Gegebenheit eines Gegebenen nicht ohne Bewusstsein und dieses nicht ohne Beziehung auf sich wissende Selbsttätigkeit verstanden werden. Doch ist selbsttätiges Selbstbewusstsein realiter niemals ohne Bezug auf Bewusstseinsgegebenheiten, die seine Freiheit relativieren.
In seinem „Entwurf zu einer Theorie der ersten Gründe aller Philosophie" (vgl. a. a. O. I, 441–679) von 1791 wollte Diez dies näherhin explizieren. Sein eigentümliches Profil gewinnt der unausgeführte Plan einer philosophischen Metatheorie durch die erwähnte Zentralstellung, die dem Prinzip der Selbsttätigkeit sich wissender Subjektivität für die Begründung aller philosophischen Erkenntnis sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht zugedacht wird. Die Grundlegung der Philosophie aus dem Ich ist bei Diez zumindest ansatzweise ins Visier genommen (vgl. a. a. O. I, 21). Die Ergebnisse seiner philosophischen Bemühungen sowohl in Auseinandersetzung mit dem Tübinger Supranaturalismus als auch im Anschluss und in Kritik an Reinhold konvergieren „allesamt darin, daß sie in ihrem jeweiligen Gebiet zur Einsicht in die Gründe dafür führen, die Selbsttätigkeit … als das Prinzip anzuerkennen, von dem man ausgehen und an dem man sich orientieren muß" (a. a. O. I, 662). Doch verbindet Diez mit der philosophisch zentralen Stellung sich wissender Selbsttätigkeit in seinem Theorieentwurf im Unterschied sowohl zu Reinhold als auch zu Fichte nicht den Anspruch einer Grundsatzphilosophie. Philosophie lässt sich nach seinem Urteil nicht aus einem Prinzip, auch nicht aus demjenigen selbsttätigen Sich-Wissens von Subjektivität als dem Ausgangspunkt aller Erkenntnis deduzierend entwickeln, da die selbstbewusste Selbsttätigkeit des Ich nicht als absolut frei, sondern als notwendig mit Abhängigkeiten verbunden zu denken ist. „Sie ist auf eine Domäne von gegebenen Vorstellungen verwiesen und angewiesen. In dieser Domäne haben auch Prin-

Niethammers eigene Positionierung war die Haltung der Freunde von erheblicher Bedeutung. Zwar scheint er eine Weile mit grundsatzphilosophischen Ansätzen und einer prinzipientheoretischen Fortentwicklung des Kantianismus sympathisiert zu haben. Insbesondere sein 1793 in dem von Schmid und Snell edierten „Philosophische(n) Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl" veröffentlichter „Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft"[67] lässt Tenden-

---

zipien einen eigenständigen Ursprung, welche in der Philosophie als Gründe anzuerkennen sind, die nicht auf die innere Einheit der Selbsttätigkeit zurückgeführt werden können." (A. a. O. I, 671 f.)

Diezens Argumentation weist sachliche Berührungspunkte mit einschlägigen Überlegungen Johann Benjamin Erhards auf, der sich ablehnender noch als zu Reinholds Elementarphilosophie zu den Fichte'schen Bemühungen verhielt, das Ich als absolutes Prinzip in Anschlag zu bringen, um aus seinem Grund das Gesetz sittlicher Freiheit herzuleiten. In der frühen Wissenschaftslehre vermochte er nicht mehr zu entdecken als einen subjektiven Spinozismus bzw. Ichismus, der mit der Ichwirklichkeit realer Subjekte nichts gemein habe, die Schranken theoretischer Vernunft in sträflicher Weise verkenne und den Kant'schen Primat der praktischen Vernunft auflöse. Sich wissendes Wissen und Selbsttätigkeit zum absoluten Prinzip zu erheben, läuft nach Erhard auf eine Destruktion kritischer Vernunftphilosophie hinaus, die selbsttätiges Selbstbewusstsein niemals von konkreten Wissens- und Handlungsvollzügen abstrahiert habe. Sich als absolutes Ich und als schlechthinnige Freiheit zu wissen, sei dem Selbstbewusstsein in concreto unmöglich. Reales Selbstbewusstsein nehme sich zwar als selbstbestimmt wahr, werde aber in jedem Vollzug von Selbstbestimmung und sich wissender Selbsttätigkeit seiner Bestimmbarkeit und relativen Bestimmheit durch dasjenige inne, was es nicht unmittelbar selbst ist. Im Unterschied zu Fichte intendierte Erhard eine Theorie endlicher Freiheit unter dem Primat der praktischen Vernunft. Dabei verkannte er nicht die Bedeutung, die dem Bewusstsein „Ich denke" und dem Bewusstsein der Selbsttätigkeit in der Transzendentalphilosophie Kants zukam. Doch weigerte er sich, dessen Auffassung vom transzendentalen Ich im Sinne von Fichte fortzubilden, dessen Lehre vom sich selbst setzenden Ich er als hypertrophe, mit kritischer Philosophie inkompatible Anmaßung verurteilte. Vom bloßen Bewusstsein des „Ich denke" zu einem sich wissenden Ich von absoluter Selbsttätigkeit überzugehen, um von ihm her eine Lehre der Wissenschaft aufzubauen, galt Erhard als Irrweg, der nicht über Kant hinaus, sondern hinter diesen zurückführe.

67 F. I. Niethammer, Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes, aus der Form der reinen Vernunft, in: Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl. Zweiter Bd. Zweites Heft (1793), 1–72. In diesem Beitrag bemüht sich Niethammer, den Grundsatz des Sittengesetzes in seiner ab-

zen in dieser Richtung erkennen. Doch verfolgte Niethammer diesen Weg nicht weiter, sondern kehrte sich von ihm ab. Er anerkannte Erhards Kritik, wonach die Vorstellung unrichtig sei, dass sich das sittliche Bewusstsein aus einem ihm vorhergehenden Wissen bzw. Formprinzip der Vernunft ableiten lasse.[68] Der ansatzweise

---

soluten Notwendigkeit und Allgemeinheit apriorisch zu deduzieren und zu beweisen, dass eine verbindliche Regel moralischer Praxis von der Vernunft nicht aus Erfahrung und durch empirieorientierte Pragmatik, sondern nur gewonnen werden könne, wenn sie das Gesetz, nach dessen Maßstab sich der Wille in Rücksicht eines Begehrens selbst zu bestimmen hat, „von aller Erfahrung unabhängig bloß aus sich selbst schöpft" (45). Liegt das so beschriebene Unternehmen im Rahmen der Kant'schen Philosophie, so scheint das Ansinnen, das moralische Gesetz aus der Form der reinen Vernunft abzuleiten, darüber hinaus auf eine Grundsatzphilosophie zu verweisen, wie Reinhold und in kritischem Anschluss an diesen Fichte sie vertreten haben. Die Form der Vernunft, die ihre Vernünftigkeit ausmacht, besteht nach Niethammer in der absoluten Einheit, welche aller Differenz vorauszusetzen und in allem Mannigfaltigen zur Geltung zu bringen das ursprüngliche Gesetz vernünftiger Tätigkeit ist. Praktische Gestalt nimmt das Formgesetz der Vernunft in der Maxime an, welche die Vernunft aus sich selbst heraus dem Willen überhaupt vorschreibt, nämlich absolut eins sein zu sollen und seine absolute Einheit in allen Willensvollzügen dadurch unter Beweis zu stellen, dass diese verallgemeinerungsfähig gestaltet werden. Konkret bedeutet dies, dass die Regeln, nach welchen jedes wollende Subjekt sich zu bestimmen hat, so beschaffen sein müssen, dass sie gleichermaßen für alle wollenden Subjekte gelten können. Der kategorische Imperativ als das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist damit aufgestellt, welches nach Niethammer nichts anderes ist als das auf den Willen angewendete Grundgesetz der reinen Vernunft selbst.

68 Am 26. Juli 1793 hatte Niethammer unter Bezug auf seinen „Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft" den Freund brieflich wissen lassen, er wolle Einheit in das Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie bringen und Erkenntnis- und Begehrungsvermögen auf einen gemeinsamen Wurzelgrund zurückführen (vgl. W. Baum [Hg.], Friedrich Immanuel Niethammer. Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis. Mit einer Ergänzung: Franz de Paula von Herbert, Mein Abtrag an die Welt, Wien 1995, 60–65, bes. 64). Erhard widersetzte sich diesen Bestrebungen, wie aus seinem Antwortschreiben vom 9. August 1793 (vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1329 f.) hervorgeht. Das Wissen des Guten, das den Ausgangspunkt aller Philosophie im Sinne Kants bilde, könne aus keinem anderen Wissen und aus keinem theoretischen oder praktischen Prinzip deduziert werden, das ihm vorhergehe. Statt von anderwärts hergeleitet zu werden, sei es im sittlichen Bewusstsein unmittelbar zu ergreifen und auf seine Voraussetzungen, Implikationen und Folgen hin zu analysieren.

unternommene Versuch einer prinzipien- bzw. metatheoretischen Herleitung des Sittengesetzes wurde im Sinne des anerkannten Primats praktischer Vernunft und einer zu akzeptierender Unüberbietbarkeit der orientierenden Evidenz des moralischen Bewusstseins aufgegeben. Niethammer hält sich fortan an Erhards Grundannahme, wonach die Gehalte der Philosophie aus der Evidenz der sittlichen Grundeinsicht und in Abhängigkeit vom praktisch-moralischen Bewusstsein auf analytische Weise zu gewinnen und nicht aus einem Prinzip zu deduzieren seien, welches dem Unterschied von theoretischer und praktischer Vernunft als spekulative Prämisse vorangehe. Auch teilt er die Auffassung des Freundes, ohne sie in vergleichbarer Drastik wie dieser auszusprechen, dass nämlich Fichtes Wissenschaftslehre „als verfehlt und als mit Kant

---

Niethammer, der seit 1791 eng mit Erhard befreundet war und häufig mit ihm korrespondierte, blieb von dieser Argumentation nicht unbeeindruckt. Er hat den Einwand des Freundes akzeptiert und sich korrigieren lassen, wie ein Brief an Erhard vom 8. November 1793 beweist (vgl. W. Baum [Hg.], a. a. O., 69 f.). Die Ableitung des Moralgesetzes aus der reinen Form der Vernunft sei verfehlt. Das sittliche Bewusstsein, durch welches Philosophie unmittelbare Orientierung erhalte, könne durch keinen Deduktionsbeweis substituiert werden.

Erhard war nicht nur in Bezug auf Niethammers Entwicklung, sondern für die geistige Situation seiner Zeit insgesamt von großer Bedeutung. Im letzten Jahrzehnt des achtzehnten Jahrhunderts zählte er ohne Zweifel zu den interessantesten und einflussreichsten Gestalten der philosophischen Szene. Dies haben die Forschungen D. Henrichs zur Vorgeschichte des Deutschen Idealismus ergeben, durch die Erhard der allgemeinen Vergessenheit entnommen wurde, der er anheimgefallen war. (Vgl. D. Henrich, a. a. O. II, 1189–1392, hier: 1377: Erhard „war derjenige unter den Kantianern, dem zugetraut wurde, an Kants Lehre ohne alle Verschiebungen festzuhalten und dennoch mit einer Kraft … in die philosophischen Debatten einzugreifen, die nicht hinter denen von Fichte zurückblieben. Er gelangte zu der Zeit von Reinholds höchstem Ruhm nach Jena und wurde dort der Freund derer, die ihm die zugleich auch besten Möglichkeiten zur philosophischen Publikation eröffneten und durch die uns auch wichtige Teile seiner philosophischen Korrespondenz bewahrt worden sind. Zweimal beeinflußte er die weitere nachkantische Entwicklung: im Zusammenwirken mit Immanuel Carl Diez durch die Systemkrise, in die Reinhold im Frühsommer 1792 kam, und durch die Formierung des Widerstandes gegen Fichtes Wissenschaftslehre, den er aufgrund seiner Gegenwart in Fichtes Züricher Vorlesungen als einer der ersten erklären und zu dem er andere ermutigen konnte.“)

nicht vereinbar“[69] zu beurteilen sei, weil sie die benannte methodische Regel missachte: „Das setzende Ich“, so Erhard, „kann setzen was es mag, ich werde mich nur hüten nicht darein zu tretten.“[70]

Von prinzipientheoretischen Ansätzen einer Grundsatzphilosophie hat Niethammer unter dem Eindruck der Kritik seiner Freunde Diez und Erhard dezidiert Abstand genommen. Folgt man Manfred Frank, dann hat er „die Erschütterung des Modells einer Deduktion aus oberstem Grundsatz als Ermutigung zu einem skepsisfreundlichen und grundsatzfeindlichen Philosophieren verstanden …, das in unendlicher Progression einem Prinzip sich nur entgegenarbeitet, ohne seine Erreichung für möglich zu halten“[71].

---

69 D. Henrich, a. a. O. II, 1299.

70 Brief Erhards vom 2. November 1794, in: W. Baum (Hg.), a. a. O., 112.

71 M. Frank, „Unendliche Annäherung“, 406. Während Dieter Henrich Niethammers Versuche der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts in die philosophiegeschichtlich üblicherweise verfolgte Entwicklungslinie einordnet, die von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel führt, werden sie von Manfred Frank vorrangig als Entwürfe wahrgenommen, welche die philosophierende Frühromantik vorbereiten halfen, die ihre Hauptvertreter in Novalis und Friedrich Schlegel gefunden habe und der auf seine Weise auch Hölderlin zuzurechnen sei. Der Beitrag dieser Denker zur Entstehung der nachkantischen Philosophie dürfe „nicht als Sommernachtsspuk oder fantastische Marginalie zum kometenhaften Aufstieg der Fichteschen, Schellingschen und Hegelschen Philosophie betrachtet werden“ (a.a. O., 17). In Abkehr von einer Grundsatzphilosophie, die aus einem evidenzgesicherten Prinzip und auf ein entsprechendes Ziel hin ihre Gedanken formuliert, ist für die frühromantische Philosophie nach Frank die Sehnsucht nach dem Unendlichen und das Bewusstsein kennzeichnend, Grund und Telos des Denkens nur im Prozess unendlicher Annäherung erstreben, nicht aber in Form absoluten Wissens erfassen zu können. Stellte für Henrich die Krise der an Kant anschließenden Elementarphilosophie Reinholds, die nicht zuletzt für Niethammers Intellektualbiographie weichenstellend war, ein Durchgangsmoment auf dem Weg zu einem konsequent ausgebildeten spekulativen Idealismus dar, sieht Frank in ihr primär das Scheitern idealistischer Absolutheitssysteme antizipiert. Indes erschöpfe sich die Frühromantik nicht in antigrundsatzphilosophischer Skepsis, sondern nehme eine Zwischenstellung ein zwischen skeptischer Grundsatzkritik und jener Sehnsucht nach dem Unendlichen, die als die treibende Kraft ihres nie zum Stillstand gelangenden, auf unendlicher Fahrt sich befindenden Denkens fungiere. Frühromantisches Denken weiß nach Frank um die Unvordenklichkeit des Absoluten. Dadurch unterscheide es sich von radikalen, auf ihre Weise ebenfalls grundsatzphilosophischen Formen des Skeptizismus ebenso wie von Systementwürfen eines idealistischen Absolutismus, denen der Begriff des Un-

Insofern habe Niethammer als ein Wegbereiter frühromantischen Philosophierens zu gelten, dessen charakteristisches Kennzeichen die Sehnsucht nach dem Unendlichen sei, das unter den Bedingungen der Endlichkeit wohl durch unendliche Annäherung zu erstreben, nicht aber zu ergreifen und auf den Begriff zu bringen sei. Namentlich Hölderlin habe überhaupt erst durch Niethammers Vermittlung Reinholds Theoriekrise rezipiert und zu einer auch Fichte gegenüber kritischen Position gefunden, wie sie in

---

begreiflichen abhanden gekommen sei und deren Anspruch auf absolutes Wissen mit der Transzendenz des Absoluten auch die eigentümliche Kontingenz immanenter Weltverhältnisse und ihrer Ungewissheitsmomente entgehe.

Franks in Vorlesungsform konzipierte Studien zu den Anfängen der philosophischen Frühromantik behandeln nach einführenden Bemerkungen zur frühromantischen Grundkonstellation und zur Methodendiskussion im Reinhold'schen Schülerkreis zunächst die Versuche, die offengebliebenen Probleme der kantischen Philosophie durch einen radikalen Idealismus zu lösen. Neben Jacobi, Aenesidemus-Schulze und Maimon gilt dabei die besondere Aufmerksamkeit Fichte, der den Maimon'schen Idealismus aufgenommen und überboten habe. Philosophiere Fichte auf der Basis eines absoluten Gewissheitsgrundes, den er im selbsttätigen Ich gefunden zu haben glaubte, um von dort her das kantische Ding an sich und mit ihm jede subjektjenseitige Realität idealistisch zu liquidieren, bleibe die Frühromantik einer realistischen Grundüberzeugung verpflichtet, die auch Kant nicht aufzugeben bereit war mit der Folge, dass er Fichte nur sehr bedingt als authentischen Interpreten seines Werkes habe anerkennen können. Mit Kant seien die frühromantischen Philosophen der Auffassung, dass sich das Sein des Seienden nie in reine Idealität überführen und in Gedanken auflösen lasse. Zwar könne vom Seienden ebenso wenig auf abstrakt materialistischer Weise die Rede sein, da Sein ohne Bewusstsein keinen Bestand habe, von dem auch nur Existenz ausgesagt werden könnte. Gleichwohl enthalte das Sein des Seienden als solches einen Hinweis darauf, dass das Denken selbst auf einem unvordenklichen Einheitsgrund basiere, der ihm unverfügbar sei und im Denkvollzug immer schon vorausgesetzt werden müsse. Wohl sei das sich wissende Ich in dem es auszeichnenden Selbstbewusstsein dieses Einheitsgrundes inne, ohne deshalb in der Lage zu sein, ihn an sich selbst und als solchen urteilend zu erfassen und mit der Urteilsgleichung Ich = Ich gleichsetzen zu können. Der Grund des Ich und seiner Einheit könne von keinem Ich und keinem sich wissenden Selbstbewusstsein identisch repräsentiert werden. Die Voraussetzung, die in allem Setzen des Ich vorausgesetzt werde, sei dem Selbstbewusstsein genauso wenig verfügbar wie das Ziel, auf das selbstbewusste Tätigkeit sich ausrichte. Der Gedanke der unendlichen Annäherung, auf den der Titel des Frank'schen Buches bezogen ist, ergibt sich hieraus von selbst.

dem Fragment „Urtheil und Seyn“ vom April oder Mai 1795 dokumentiert sei.[72]

72 Darin wird gegen das Ichprinzip der Wissenschaftslehre Fichtes geltend gemacht, dass die unendliche Tätigkeit dem erst selbstreflexiv zu sich kommenden Ich als eine absolute Seinseinheit zugrunde liegt, die dem Bewusstsein von Selbst und Welt entzogen ist. Das Absolute ist eine transreflexive Einheit vor aller Selbstbeziehung. Es „Ich“ zu nennen, muss daher als widersinnig erscheinen, wenn anders von Ich sinnvoll nur im Sinne einer durch Subjekt-Objekt- oder besser: Ich-Selbst-Relation bestimmten Größe die Rede sein kann. Von einem absoluten Ich zu reden, ist infolgedessen eine contradictio in adiecto, da die Identität des Ich konstitutiv durch Entgegensetzung bestimmt ist. Einen vorkritischen Dogmatismus wollte Hölderlin mit seiner Annahme eines absoluten, transreflexiven Seins indes keineswegs beleben. Das Sein schlechthin, in dem Subjekt und Objekt in ungeteilter Einheit eins sind, kann weder auf reflexive, noch gar auf gegenständliche Weise erkannt werden. Es erschließt sich in seiner absoluten Unteilbarkeit und unteilbaren Absolutheit allein intellektualer Anschauung. Diese ist nicht nur von Welt-, sondern auch von Selbsterkenntnis prinzipiell zu unterscheiden und daher ich- bzw. selbstbewusstseinsphilosophisch unerschwinglich, weil in ihr dasjenige sich offenbart, was nicht nur der praktischen Ur-Teilung, in welcher das Ich sich dem Nichtich, sondern auch der theoretischen vorherliegt, in der sich das Ich sich selbst entgegensetzt. Die Identität, die in der Gleichung Ich = Ich ausgesagt ist, kann daher dem absoluten Sein nicht gleichgesetzt werden.
Zu Hölderlins Verhältnis zur Fichte'schen Philosophie in den Jahren 1794–1800 vgl. neben D. Henrichs Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus „Hölderlin über Urteil und Sein“ (in: Hölderlin-Jahrbuch 14 [1965/66], 73–96) die Monographie von V. L. Waibel, Hölderlin und Fichte. 1794–1800, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000. Unter der Überschrift „Skepsis gegenüber dem Systembegriff der Philosophie“ (vgl. a. a. O., 110 ff.) kommt Waibel ausführlich auf Niethammer zu sprechen, dessen Begegnung mit dem Skeptizismus er mit der Übersetzung des Sextus Empiricus als gegeben, keineswegs aber als abgeschlossen ansieht, wie die Stellungnahme zu Fichtes Selbsteinschätzung, mit der Wissenschaftslehre die Philosophie als Wissenschaft begründen zu können, im Vorbericht zum Philosophischen Journal aus dem Jahr 1795 beweise. Allem Anschein nach habe sich Hölderlin damals der Annahme Niethammers angeschlossen, dass die Vollendung der Philosophie als Wissenschaft eine nur annäherungsweise zu realisierende Idee sei. In der Überzeugung der Unvollendbarkeit eines wissenschaftlichen Systems der Philosophie seien sie sich einig gewesen. Gegen die Fichtekritik Niethammers und Hölderlins ist nach Waibel einzuwenden, „daß sie ein Verständnis der Philosophie als vollendetes System trifft, das nicht mit dem Selbstverständnis Fichtes übereinkommt. Fichtes Überzeugung war es, mit seinem Begriff vom Ich dasjenige Prinzip entdeckt zu haben, durch das Gewißheit von Wissen garantiert ist. Ein System des Wissens ist für Fichte auf zweierlei Weise gegeben. Zum

einen ist es das Verfügen über ein Prinzip, das den inneren Zusammenhang allen Denkens, Anschauens, Erkennens garantiert. Davon zu unterscheiden ist die Darstellung und Durchführung dieses Systems in seiner Grundlegung und seiner Anwendung." (A. a. O., 111) Mag auch, so Waibel, die Darstellung und Durchführung des philosophischen Systems zu keinem endgültigen Abschluss gelangen, so bleibt doch davon der Grundsatz Fichte'scher Philosophie unberührt, demzufolge gewisses Wissen seiner Form nach abschließend zu bestimmen sei: „Über die Form gewissen Wissens verfügt, wer sich der Kraft der Vernunft, der Einbildungskraft, der moralischen Urteilskraft, kurz, wer sich des reinen Begriffs vom Ich nicht als Begriff, sondern als vollendeter Form geistigen Handelns bemächtigt hat, wer kraft seiner erkennt und denkt." (Ebd. Zu Niethammers Aufsatz „Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie" vgl. a. a. O., 113 f. sowie 262 f.)

Die Einwände, die Waibel in Bezug auf die skeptischen Vorbehalte Niethammers gegen Fichte geltend macht, kommen sachlich mit der Kritik überein, die R. Lauth am Fehlverständnis der Wissenschaftslehre als eines subjektiven Spinozismus übt. (Vgl. R. Lauth, Das Fehlverständnis der Wissenschaftslehre als subjektiver Spinozismus, in: ders., Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis, Neuried 1994, 29–54) Die zu seiner Zeit verbreitete These, Fichtes Wissenschaftslehre sei subjektiver Spinozismus in Form eines philosophischen Egoismus bzw. Ichismus, findet sich auch bei Niethammer, wie u. a. ein Brief an Erhard vom 27. Oktober 1794 beweist, wo zu lesen steht: „Fichte hat mit dem Subjekt vorgenommen, was Spinoza mit dem Objekt vorgenommen hatte. Dieser steckte alles ins Objekt, jener steckt alles ins Subjekt; der eine macht das Objekt, der andre das Subjekt zur Gottheit. – So weit bin ich mit dem Resultat meiner Untersuchung des Systems vom *Ich* und *NichtIch*, welches mir *nichtig* in jeder Rücksicht vorkommt." (E. Fuchs [Hg.], Fichte im Gespräch, Bd. I-VI, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978 ff., hier: VI, 72, Nr. 187 a) Dieser Kritik liegt nach Lauth das Missverständnis zugrunde, als sei das transzendentale Ich Fichtes wie ein realistisches Ich an sich anzusetzen. Davon aber könne nicht die Rede sein. Fichtes Ichphilosophie beanspruche als Wissenschaftslehre nicht, alles Wirkliche als einen Modus des sich wissenden Subjekts zu erklären, um es aus diesem ableiten zu können. Philosophie ist nach Fichte „Erkenntnis aller *prinzipiellen* Konstituentien des wirklichen Wissens. Sie maßt sich nicht an, das konkret Konkrete zu deduzieren oder deduzieren zu können." (A.a. O., 47) Zwar trifft es nach Lauth zu, dass das, was das Ich nicht ist, nur am Ich bzw. an der freien, in einer ursprünglichen Tathandlung gründenden Selbsttätigkeit des Ich auftreten kann, doch bleibe das Nichtich in seiner das Ich betreffenden und hemmenden Besonderheit unableitbar und sei in seiner Empirizität nicht deduktiv, sondern nur induktiv erfassbar.

Dass das anfänglich von ihm geteilte Verdikt, Fichtes Wissenschaftslehre sei subjektiver Spinozismus, nicht Hölderlins letztes Wort über den Ichphilosophen geblieben ist, versucht W. Janke zu zeigen (Hölderlin und Fichte. Ein

In der Tat spricht manches dafür, dass Friedrich Hölderlin von Niethammer wichtige Anregungen erhalten hat. Namentlich das Programm des „Philosophischen Journals" scheint ihn beeindruckt zu haben. Den Inhalt des Niethammer'schen Einleitungsaufsatzes „Von den Ansprüchen des gemeinen Menschenverstands an die Philosophie" hat der Dichter wahrscheinlich schon vor dem Publikationstermin im Mai 1795 in Diskussionen mit dem Autor kennengelernt. In dem Text wird der Überzeugung öffentlicher Ausdruck gegeben, dass, wie es Niethammer in einem Brief an von Herbert vom 2. Juni 1794 formulierte, ein höchster und einziger Grundsatz alles Wissens nicht nur nicht zu finden, sondern auch entbehrlich sei.[73] Damit war nach Frank nicht nur dem Reinhold'schen, sondern auch dem Fichte'schen Versuch, philosophisches Wissen auf ein Prinzip zu gründen, der Abschied gegeben. „Originell war der Gedanke damals übrigens nicht mehr, und er kann auch nicht für eine ursprüngliche Einsicht Niethammers gelten: Niethammers Brief bildet lediglich den Schlußpunkt einer Korrespondenz, die von Herbert (6. Mai 1794) und von Erhard (19. Mai 1794) angestoßen worden war und die Niethammer breit, aber wenig selbständig zusammenfaßt."[74] Wie auch immer: Niethammers Zweifel an Programmen einer Begründung der Philosophie aus einem obersten Prinzip haben sich möglicherweise zu-

---

Bivium zum unbekannten Gott [1794–1805], in: A. Mues [Hg.], Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, Hamburg 1989, 294–312). Noch in den Monaten in Jena sei der Umschwung erfolgt. „Indem sich Hölderlin während des Jenaer Halbjahres der Fichte-Begeisterung von Anfang November 1794 bis Ende Mai 1795 tiefer in die Sache hineindenkt, durchstreicht er den Dogmatismus- und Spinozismus-Verdacht." (A. a. O., 297 f.) Schon die mit dem Titel „Urtheil und Seyn" versehene Programmnotiz vom April 1795 sei nicht als Absage an Fichtes Grundgedanken, sondern als konsequentes Weiterdenken bestimmter Fichte'scher Annahmen zu deuten (vgl. a. a. O., 297 Anm. 3 und 298 f.). Hölderlins These, dass das absolut Eine mit dem selbstidentischen, sich vom Nichtich unterscheidenden Ich zwar zusammenhänge, nicht aber gleichzusetzen sei, weil das Sein schlechthin nicht mit der im Grundsatz „Ich bin Ich" benannten Identität identisch ist, denkt Fichtes Wissenschaftslehre nach Janke genau in der Richtung fort, in der sie sich später selbst fortentwickelt habe.

73 Vgl. W. Baum (Hg.), a. a. O., 86.

74 M. Frank, „Unendliche Annäherung", 423 unter Verweis auf W. Baum (Hg.), a. a. O., 75 ff.

mindest in Bezug auf Hölderlin als wirkungsgeschichtlich bedeutsam erwiesen, der seinerseits nicht unwesentlich auf die Denkentwicklung seiner Zeit eingewirkt hat. Was wiederum die Konsequenzen betrifft, die Niethammer selbst aus seiner Grundsatzskepsis zog, so ergeben sie sich nach Frank aus der Überzeugung, der sie entsprechen, dass alles Denken und alle gedanklichen Gehalte vorläufig und niemals endgültig seien. „Das folgt einfach aus der Ungesichertheit eines Weges, der nicht durch einen selbstgewissen Grundsatz fundiert ist. Werden anfängliche Annahmen nicht aus ihrer eigenen Evidenz, sondern erst rückwirkend aus später erworbenen Einsichten gerechtfertigt (aber nie letztgültig), so ähnelt das Philosophieren einer unendlichen Progression ohne absehbares Ende – gerade so, wie Kant den Weg der Verwirklichung des kategorischen Imperativs beschrieben hatte.“[75]

Von der Problematik dieser Charakteristik bleibt die Tatsache unbetroffen, dass Niethammer weder Reinholds Elementarphilosophie noch Fichtes Grundlegung der Philosophie aus dem Ich konsequent zu folgen bereit war, sondern in kritischer Distanz zu prinzipienphilosophischen Ansätzen, die über Kant hinausstrebten, nichts anderes sein und bleiben wollte als ein genuiner Kantianer, der nur das praktisch-moralische Prinzip, das sich im Bewusstsein des Gesollten zur Gewissheit bringt, als Kandidaten für grundsätzliche Evidenz gelten ließ. Darin ist er mit seinem Freund Erhard eins, der ihm am 19. Mai 1794 im Zusammenhang der Feststellung, dass Kants Philosophie bei seinen angeblichen Jüngern noch gar nicht herrschend geworden sei, weil diese von der Vernunft einen konstitutiven, prinzipientheoretischen Gebrauch machen wollen, u. a. Folgendes schrieb: „Das höchste Princip ist die moralische Natur des Menschen, wer dieß bewiesen haben will, für den giebt es keine Philosophie. Das ganze System des menschlichen Geistes läßt sich auch wohl noch aufstellen, allein wenn man glaubt daß man es durch ein Prinzip finden und daraus ableiten könne, so klingt es mir gerade so, als wenn man aus der Anziehungskraft, nach deren Gesetzen sich das ganze Weltsystem seinen Bewegungen nach erklären läßt, die Weltkörper, in so ferne sie

75 A. a. O., 430.

Materie besitzen, ableiten wollte."[76] Von der moralischen Gewissensgewissheit zu einer ichphilosphischen Selbstbewusstseinstheorie mit prinzipiellem Anspruch auf Grundlegung der Philosophie zu gelangen, hielten Niethammer und Erhard für unmöglich. Wo dieser Weg beschritten werde, zeitige dies zwangsläufig kontraproduktive Folgen, die nicht über Kant hinaus, sondern hinter diesen zurückführten. Die These einer „Rekantianisierung der idealistischen Philosophie"[77], die Frank bezüglich des frühromantischen Denkens von Novalis und Schlegel registriert hat, findet an Niethammer also durchaus einen Anhalt, ohne dass dieser deshalb ein Vertreter der Frühromantik genannt werden könnte.

4. DER ATHEISMUSSTREIT

Niethammers moralphilosophisch-ethikotheologisches Unternehmen ist wesentlich durch das nach seinem Urteil von der Sittlichkeit selbst geforderte Streben bestimmt, die Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes nicht nur in idealer, sondern realer Allgemeinheit, also für das allgemeine Bewusstsein der Zeit zum Zuge zu bringen. Das Ziel, den gemeinen Menschenverstand kritisch über sich selbst hinaus zur Vernunft zu führen, sei dabei nur zu erreichen, wenn die Vernunft sich konstruktiv einlasse auf die Bewusstseinsformationen, deren Selbsttranszendierung sie zu bewirken habe. Solche Selbstentäußerung schulde Vernunft ihrer ureigenen Bestimmung, nicht in bloßer Theorie zu verharren, sondern vernünftige Praxis zu sein. Gelehrsamkeit, so Niethammer, ist kein Wert an sich, sondern wertvoll nur, sofern sie der Realisierung des moralischen Endzwecks der gesamten Menschheit dienlich ist. Wer vornehm tut und sich zu schade ist, als Pädagoge und Erzieher des Menschengeschlechts zu wirken, hat keinen Anspruch darauf, ein Philosoph oder gar ein Theologe zu heißen.

---

76 W. Baum (Hg.), a. a. O., 79.
77 M. Frank, a. a. O., 502.

Das „Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten", das Niethammer ab 1795 zunächst allein, seit 1797 zusammen mit Fichte[78] herausgab, sollte nach seinem Verständnis wesentlich dazu dienen, den Gegensatz von wissenschaftlicher Vernunft und gemeinem Menschenverstand aufzuheben. In seinem Vorbericht über das Ziel ihrer Einrichtung hat Niethammer die Aufgabe der Zeitschrift programmatisch dahingehend beschrieben, zum einen im Anschluss an Kants kritische Philosophie und gegen deren dogmatistische und skeptizistische Bestreitung an der Vollendung der Philosophie als Wissenschaft mitzuarbeiten, zum anderen

78 Bevor er als Mitherausgeber auftrat, was offiziell seit Anfang 1797, faktisch schon einige Monate vorher der Fall war (vgl. J. G. Fichte, Briefwechsel 1796–1799. Hg. v. R. Lauth und H. Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt 1972 [= FGA III/3], 27, 5 ff.), hatte Fichte im „Philosophischen Journal" bereits mehrere Beiträge veröffentlicht, nämlich die Abhandlung „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache" (FGA I/3, 97–127), die „Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre" (FGA I/3, 235–271) sowie eine Rezension der Kantschrift „Zum ewigen Frieden" (FGA I/3, 221–228). Fichtes Journalbeiträge von Anfang 1797 bis Mitte 1798 sind mit Ankündigungen zu anderen Artikeln und sonstigen die Zeitschrift betreffenden Notizen wieder abgedruckt in (J. G. Fichte, Werke 1797–1798. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1970 [= FGA I/4], 167 ff. Der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" von 1797/98 (vgl. FGA I/4, 183–281), der in Heften des fünften bis siebten Bandes des „Philosophischen Journals" erschienen ist, zeichnet sich durch ein weit höheres Maß an Fasslichkeit der Konstruktion als der Erstentwurf aus, blieb aber unvollendet. Vollständig bekannt ist diese Fassung der Wissenschaftslehre – Fichte selbst nennt sie Wissenschaftslehre nova methodo – nur aus zwei Kollegnachschriften, von der die eine in J. G. Fichte, Kollegnachschriften 1796–1804. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978 (= FGA IV/2), 17–266, die andere separat veröffentlicht worden ist: J. G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. F. Krause 1798/99, hg. v. E. Fuchs, Hamburg 1982. Fichtes Versuch einer neuen Darlegung seiner Wissenschaftslehre fand im Publikum große Resonanz. Dies gilt in bestimmter Weise auch für den Beitrag „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung" (J. G. Fichte, Werke 1798–1799. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977 [= FGA I/5], 347–357), der im ersten Heft des achten Bandes des „Philosophischen Journals" abgedruckt ist und zusammen mit Forbergs Artikel zur „Entwickelung des Begriffs der Religion" den Atheismusstreit auslöste. Gegen die Anklage des Atheismus hat sich Fichte u. a. mit seiner „Appellation an das Publikum" (FGA I/5, 415–453) verteidigt.

die Grundsätze und Grundbegriffe des Wissens für die Einzelwissenschaft in Anwendung zu bringen, um so zwar nicht unmittelbar, aber auf mittelbare Weise einen Beitrag zur Popularisierung der Philosophie zu leisten. Während der Versuch, Philosophie durch direkte Akkomodation ihrer Vernunftprinzipien an den gemeinen Verstandesgebrauch für diesen nutzbar zu machen, zwangsläufig scheitern müsse, könne die einzig zweckmäßige Art, Philosophie zu popularisieren, nur darin bestehen, die notwendigen und allgemeinen Wissensprinzipien in den Einzelwissenschaften dergestalt zur Anwendung zu bringen, dass von dort aus diejenige Wirkung hervorgebracht werde, „welche die Philosophie (nach dem praktischen Interesse auf den Endzweck der Menschheit bezogen) hervorbringen soll: die Menschheit im Ganzen durch Wissenschaft ihrem Ziele näherzubringen“[79]. Dass dies ohne sittliche Pflege der Religion nicht möglich sei, war für Niethammer klar.

Hält man sich den programmatischen Vorbericht über Sinn und Zweck des „Philosophischen Journals“ und die Beiträge vor Augen, die Niethammer selbst in ihm publiziert hat, dann muss es verwundern, dass die Edition des ersten Heftes des achten Bandes den Herausgeber 1798/99 dem peinlichen Verdacht aussetzte, ab-

79 F. I. Niethammer, Vorbericht über Zweck und Einrichtung dieses Journals, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Erster Bd. Erstes Heft. (1795). Ohne Paginierung. Welche Ansprüche der gemeine Verstand berechtigterweise an die Philosophie habe, wurde von Niethammer sodann eigens im Eröffnungsbeitrag des Ersten Bandes des Journals thematisiert, an dem bedeutende Männer der Zeit – neben Fichte u. a. Erhard, Hufeland, Humboldt, Maimon, Reinhold und Schiller – mitzuarbeiten versprachen (vgl. F. I. Niethammer, Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie, in: a. a. O., 1–45). Dass Niethammer an einer intensiven Beziehungspflege zwischen Philosophie und gemeinem Menschenverstand gelegen war, lässt sich auch den „Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Theoretisch und Praktisch und Theorie und Praxis“ entnehmen, die er dem vierten Heft des dritten Bandes seines Journals beigab (vgl. F. I. Niethammer, Einige Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Theoretisch und Praktisch und Theorie und Praxis, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Dritter Bd. Viertes Heft [1796], 321–351; Beachtung verdient in diesem Zusammenhang ferner folgender Text: ders., Versuch einer Darstellung des Vernunftmäßigen in den materialen MoralPrincipien, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Fünfter Bd. Zweites Heft [1797], 117–160.).

sichtlich zur Verbreitung atheistischen Gedankenguts beigetragen zu haben. In orthodoxen Kreisen seiner Württembergischen Heimat geriet Niethammer im Zuge des nachfolgenden gerichtlichen Verfahrens gar in den Verruf, selbst ein Gottloser zu sein, was seinen Vater zu der besorgten brieflichen Anfrage veranlasste, „ob er wirklich einen Atheisten zum So(h)n habe“[80]. Man wird annehmen dürfen, dass diese Rückfrage von Niethammer sen. bei Niethammer jun. Betroffenheit und Betrübnis hervorgerufen hat. Hatte er sich doch seit geraumer Zeit redlich darum bemüht, dem Religionsindifferentismus entgegenzutreten, Religion zur moralischen Pflicht zu erklären und Argumente für die sittliche Unentbehrlichkeit des Offenbarungsglaubens beizubringen.[81]

Niethammers Ethikotheologie, wie er sie in mehrfachen Anläufen zu entfalten suchte, nahm ihren Ausgang, wie gezeigt, stets bei der mit Kant geteilten Annahme, dass die praktische Vernunft um ihrer selbst willen auf das höchste Gut als den Endzweck sittlichen Handelns ausgerichtet ist, in welchem höchste

---

80 J. Döderlein, Unsere Väter, 26. Der Sohn beruhigte den Vater „alsbald schriftlich, dann bei einem Besuch in der Heimat, wie durch seine Tätigkeit als Professor der Theologie“.

81 Vgl. F. I. Niethammer, Philosophische Briefe über Religion-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe. An den Herrn Stadtschreiber Krais in Beilstein, in: Philosopisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Vierter Bd. Erstes Heft (1796), 1–80. Vierter Bd. Zweites Heft (1796), 93–184. Die dem Stadtschreiber Krais aus seinem Geburtsort Beilstein dedizierten Briefe wollen der in frommen Kreisen verbreiteten Klage entgegentreten, die kritische Philosophie Kant'scher Provenienz habe den Religionsindifferentismus befördert und damit jene kaltsinnige Gleichgültigkeit gegen die Religion verschuldet, wie sie für die gegenwärtigen Zeiten kennzeichnend sei. In Anbetracht dieses Vorwurfs gibt Niethammer zu bedenken, dass Religionsindifferentismus mit tatsächlicher Gleichgültigkeit gegen Religion nicht eo ipso gleichzusetzen und der mögliche theoretische Grund solcher Gleichgültigkeit nur dann sei, wenn er lehre, dass Religion nicht Pflicht sei. Was geleistet werden müsse, um einer religionsindifferentistischen Vergleichgültigung von Religion entgegenzutreten, sei demnach der Nachweis, dass Religion durchaus Pflicht und mitnichten nicht Pflicht sei. Just dieser Nachweis könne unter den Voraussetzungen der kritischen Philosophie Kants unschwer geführt werden, die – weit davon entfernt, auf Religionsverachtung hinauszulaufen – in religiöser Hinsicht „dem Geiste der Aufklärung eine andere, wohlthätige, Richtung gegeben“ (a. a. O., 15) habe.

moralische Vollkommenheit und höchste Glückseligkeit koinzidieren. Die Verwirklichung des Endzwecks praktischer Vernunft hinwiederum ist möglich nur unter der Voraussetzung der Existenz eines Wesens, in dem höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit vereinigt sind. Zwar kann das Dasein dieses Wesens, als das kein endliches Subjekt, sondern allein Gott in Frage kommt, theoretisch ebenso wenig erwiesen werden wie die reale Möglichkeit bzw. die mögliche Realität des Endzwecks sittlichen Handelns. Doch hat die praktische Vernunft ein durch sich selbst legitimiertes Recht, das höchste Gut und Gott als die Voraussetzung seiner Realisierbarkeit als gegeben zu postulieren, um die in sich unsittliche Annahme zu vermeiden, die Moralität sei unter den gegebenen Bedingungen von Menschheit und Welt nicht zu verwirklichen.

Soll durch die Faktizität des Seins das sittliche Sollen nicht depotenziert und die Moral der Sinnlichkeit unterworfen werden, ist die Annahme der Existenz eines die Realisierbarkeit des höchsten Gutes gewährleistenden göttlichen Wesens alternativlos und zwar trotz und unbeschadet der theoretischen Unerweisbarkeit seines Daseins. Es genügt und muss der praktischen Vernunft für ihre – im Endzweck des höchsten Guts übereinkommenden – sittlichen Zwecke genügen, dass die Annahme des Daseins Gottes einerseits der reinen Vernunft nicht zuwider, also theoretisch nicht unmöglich, andererseits von der Moralität unbedingt gefordert ist. Weil die praktische Vernunft nach Maßgabe ihres eigenen Gesetzes kategorisch nicht wollen kann und nicht wollen darf, dass ihr Endzweck unrealisierbar ist, soll und muss sie wollen, dass Gott sei.

Gottes Sein steht sittlich nicht zur Wahl, seine Annahme ist moralisch unbedingt gefordert. Auf dieser argumentativen Basis meinte Niethammer nicht nur als akademischer Theologe, sondern auch als Schriftsteller bestehen zu können, der sich die religiöse Unterweisung wenn nicht des ganzen Volkes, so doch der Gebildeten angelegen sein ließ. Zwar sind in seiner Position Religion und Theologie in die Ethik integriert und versehen der Moral gegenüber eine subsidiäre Aufgabe. Auch der Gottesgedanke ist Resultat der Reflexion auf die impliziten Voraussetzungen des Sittengesetzes und nicht deren unmittelbare Basis. Doch hielt sich Nietham-

mer gegen jeden Fiktionsverdacht hinreichend durch den Hinweis gesichert, dass der religiöse Gottesglaube, dessen gedanklich-wissenschaftliche Form die Theologie darstellt, zwar subsidiär, in seiner subsidiären Funktion für die Moral aber unverzichtbar und insofern konstitutiv sei. Gottlosigkeit widerstreitet nach seinem Urteil dem Gesetz praktischer Vernunft und ist daher sittenwidrig. Mit Atheismus wollte Niethammer seine Auffassung unter keinen Umständen in Verbindung gebracht wissen. Die Ereignisse der Jahre 1798/99 verliefen daher nicht nur für den äußeren, sondern auch für den inneren Menschen Niethammer dramatisch und brachten mannigfache Anfechtungen sowohl rechtlicher als auch moralisch-religiöser Art mit sich.

Ausgelöst wurde der Konflikt, der unter dem Namen Atheismusstreit in die Geistesgeschichte einging, durch einen Aufsatz des Saalfelders Konrektors und Fichteschülers Friedrich Karl Forberg (1770–1843)[82], der im Frühjahr 1798 unter dem Titel „Entwickelung des Begriffs der Religion" im ersten Heft des achten Bandes des „Philosophischen Journals" trotz anfänglicher Bedenken der Editoren publiziert wurde.[83] Forberg bestimmt darin den Begriff der Religion als praktischen Glauben an eine moralische Weltregierung und die Gottheit als den erhabenen Geist, der die Welt nach dem Gesetz der Sittlichkeit regiert. Einen anderen Gottesbegriff als diesen, in dem sie die einzige Bedingung ihrer Möglichkeit

82 Zu Person und Werk Forbergs vgl. die Hinweise bei D. Henrich (Hg.), Immanuel Carl Diez, 438f. (A6/16). Aufschlussreich ist der Kommentar, den Forberg als Siebzigjähriger zum Verlauf des Atheismusstreits abgab: „Wenn man wie gewöhnlich unter Gott sich ein ausserweltliches, substanzielles, persönliches Wesen vorstellt, das durch Verstand und Willen die Welt geschaffen hat und regiert, so war unsere Lehre allerdings atheistisch, und unsere Ankläger hatten vollkommen Recht. Wir konnten uns gegen die Anklage nur dadurch rechtfertigen, dass wir den Begriff von Gott in einem ganz andern, dem großen Publicum unbegreiflichen Sinn nahmen und in diesem Sinn einen Gott gelten ließen, was wir denn auch thaten, freilich aber niemand von unserer Unschuld überzeugten, wie wir auch, sobald einmal von Anklage die Rede war, gar nicht erwarten durften." (F. K. Forberg, Lebenslauf eines Verschollenen, Hildburghausen/Meiningen 1840, 54f.)

83 F. K. Forberg, Entwickelung des Begriffs der Religion, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Achter Bd. Erstes Heft (1798), 21–46. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

finde, habe Religion nicht nötig. Der theoretische Gegensatz von Wahrheit und Irrtum, sagt Forberg, geht die Religion nichts an, deren Wesen rein praktischer Natur ist. In praktischer Hinsicht zwar sei die Religion Pflicht und alles andere als gleichgültig. Denn es sei sittlich geboten und moralisch verbindlich, an die Realisierbarkeit des höchsten Guts und an Gott als moralischen Weltregierer und Garanten des sittlichen Endzwecks zu glauben. Aber ein theoretisch verbindlicher Anspruch sei mit dem praktischen Glaubensbegriff keineswegs zu assoziieren. „Mit andern Worten: es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische WeltRegierung oder ein Gott, als moralischer WeltRegent existirt, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte." (38; bei F. hier und ff. teilweise kursiv) Mit dieser und ähnlichen Aussagen, die „mutwillig"[84] zu nennen in mehrfacher Hinsicht Anlass besteht, weil sie den Fiktionsverdacht nicht nur zur zwangsläufigen Folge haben, sondern förmlich und bewusst herbeireden, hat Forberg erheblichen Anstoß erregt, wobei die Anstößigkeit durch eine Reihe, wie er selbst notierte, verfänglicher Fragen verstärkt und zugesteigert wurde, die er zum Schluss seiner Abhandlung auf den von ihm entwickelten Begriff der Religion bezog, um sie von dort her zu beantworten. „Ist ein Gott? Antwort: Es ist und bleibt ungewiss." „Kann man jedem Menschen zumuthen, einen Gott zu glauben? Antwort: Nein!" „Kann man rechtschaffen seyn, ohne einen Gott zu glauben? Antwort: Ja." „Kann ein Atheist Religion haben? Antwort: Allerdings." „Ist die Religion Verehrung der Gottheit? Antwort: Keineswegs." (41 ff.) Die jeweils in Klammern angegebenen Begründungen der Antworten heben durchweg auf den fundamentalen Unterschied zwischen theoretischen Überzeugungen, die auf unausweisbaren Spekulationsannahmen basierten und recht eigentlich Aberglaube seien, und Religion als einer Willensmaxime und Forderung praktischer Vernunft ab. Spezifische Inhalte – und sei es die Existenz Gottes – für wahr zu halten, fordere die Religion niemandem ab; sie weise derlei Forderungen im Gegenteil kategorisch zurück. Religiös zu fordern ist nach Forberg ausschließlich die Anerkennung dessen, was im Gebot des Sittengesetzes begründet und für die

84 Vgl. F. Medicus, Art. Atheismusstreit, in: RGG^2 I, Sp. 609 f., hier: 609.

Möglichkeit der Realisierung von Moralität unabdingbar ist. Dabei gilt, dass Religion recht eigentlich nicht zur Tugend, sondern nur zu Tugenden verhilft, in denen die rein in praktischer Vernunft fundierte Tugendhaftigkeit sich verwirklicht.

Weil es nach Forberg wohl göttliche Pflicht, aber keine Pflichten gegenüber Gott gibt, besteht nach seinem Urteil zwischen praktischer Religiosität im Sinne moralischen Vernunftglaubens und theoretischem Atheismus kein grundsätzlicher Widerspruch. Es sei im Gegenteil so, dass ein tugendhafter Atheist, der die Existenz Gottes aus menschlichen Gründen bis hin zu gänzlicher Leugnung in Abrede stelle, wahrhaft Religion haben, theoretischer Gottesglaube hingegen, der dann freilich nichts als Aberglaube sei, mit praktischem Unglauben und tatsächlicher Irreligiosität zusammen bestehen könne. Bleibt zu fragen, ob der von ihm entwickelte Begriff eines praktischen Glaubens nicht „mehr ein spielender, als ein ernsthafter philosophischer Begriff" (46) ist. Diese Fangfrage stellt sich Forberg am Schluss seiner Abhandlung selbst, um sie in dem philosophischen Ernst, den er für geboten hält, an den geneigten Leser weiterzugeben, welchem die Antwort auf sie und damit zugleich das Urteil zu überlassen sei, „ob der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes am Ende auch wohl mit ihm nur habe spielen wollen" (ebd.).

Die verantwortlichen Herausgeber des „Philosophischen Journals" hatten zwar, wie gesagt, anfängliche Bedenken gegen eine Veröffentlichung, stellten diese dann aber aus grundsätzlichen Erwägungen zurück und beschlossen, Forbergs Aufsatz lediglich mit einem vorhergehenden Beitrag Fichtes zu versehen, im Übrigen aber unverändert und unkommentiert zu publizieren.[85] Sollte Fichtes Text „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche

85 Vgl. zum Prozedere im Einzelnen: Der Herausgeber des Philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Hg. v. J. G. Fichte, Jena 1799 (J. G. Fichte, Werke 1799–1800. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1981 [= FGA I/6], 29–144). In einem ersten Teil (1–120; FGA I/6, 27–89), den Fichte verfasst hat, wird zu beweisen gesucht, dass der erhobene Atheismusvorwurf sachlich unbegründet sei, in einem zweiten Teil (121–192; FGA I/6, 93–119), der auf Niethammers Autorschaft zurückgeht, soll die Sorgfalt nachgewiesen werden, mit der die Herausgeber editorisch verfahren sind.

WeltRegierung“[86] je intendiert haben, die befürchtete Aufregung über Forbergs Thesen in Schranken zu halten, so wurde diese Absicht im Ergebnis jedenfalls gründlich verfehlt und das umso mehr, als der Autor dezidiert in Abrede stellte, Gott könne Person bzw. ein Wesen für sich und eine in sich subsistierende besondere Substanz genannt werden. Die Anwendung des Person- und Substanzbegriffs auf Gott sei im Gegenteil unstatthaft, weil sie das Unendliche verendliche und das Unbedingte Bedingungsverhältnissen unterwerfe.

Kaum waren Fichtes und Forbergs Beiträge im Oktober 1798 im Philosophischen Journal erschienen, da entbrannte um sie eine heftige Fehde, in die sich bald kirchliche und staatliche Obrigkeiten einschalteten. Bereits am 29. Oktober erstattete das Dresdener Oberkonsistorium Anzeige gegen Forbergs Aufsatz und wandte sich mit dem Ersuchen um Intervention an den Kurfürsten von Sachsen. Am 8. November wurde von sächsischer Seite die Konfiszierung des gesamten Journalheftes ministeriell verfügt. Weiter aufgeheizt wurde die Stimmung durch das „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus“; der anonyme Verfasser des Schreibens ist am ehesten im Umkreis Friedrich Nicolais zu suchen, der in seinem Pamphlet „Lehre und Meinungen Sempronius Gundibert's, eines deutschen Philosophen“ (1798) heftig gegen Fichte polemisierte, um dessen Philosophie der Lächerlichkeit preiszugeben.

---

86 J. G. Fichte, Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Achter Bd. Erstes Heft (1798), 1–20 (vgl. FGA I/5, 347–357). Eine detailgenaue Interpretation bietet unter Berücksichtigung der Platner-Vorlesungen und der Basisgedanken des transzendentalen Systems F. Wittekind, Religiosität als Bewußtseinsform. Fichtes Religionsphilosophie 1795–1800, Gütersloh 1993. Im Zentrum der Arbeit steht „die historisch-systematische Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaftslehre und Religionsphilosophie in Fichtes philosophischem System in den Jahren vor 1800“ (21; vgl. dazu vom selben Autor: Von der Religionsphilosophie zur Wissenschaftslehre. Die Religionsbegründung in Paragraph 2 der zweiten Auflage von Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in: W. H. Schrader [Hg.], Anfänge und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre, Amsterdam/Atlanta 1997 [Fichte-Studien 9], 101–113).

Nachdem das kursächsische Requisitionsschreiben bereits an mehrere protestantische Höfe mit der Bitte ausgegangen war, sich dem Verbot anzuschließen, traf es zu Weihnachten 1798 in Weimar ein. Daraufhin wurden Fichte und Niethammer aufgefordert, sich gegenüber der Klage gerichtlich zu verantworten. Eine offizielle Aufforderung, entsprechende Verantwortungsschreiben zu erstellen und einzureichen, erging am 10. Januar 1799 durch den Prorektor der Universität Jena, Paulus. Fichte hatte damals schon den Plan gefasst, sich mit einer Appellationsschrift direkt an die Öffentlichkeit zu wenden. Diese Schrift wurde umgehend erstellt und unter folgender Überschrift vertrieben: „J. G. Fichtes, des philosophischen Doktors und ordentlichen Professors zu Jena, Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen." Der Titel war mit dem Zusatz versehen: „Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert." Das Erscheinen der Appelation löste ab Mitte Februar 1799 eine breite, kontrovers und hitzig geführte Debatte und eine Flut von Stellungnahmen aus.[87] Am 18. März reichten Fichte und Niethammer sodann gemeinsam ihre einverlangten Verantwortungsschriften ein, die Anfang Juni im Druck erschienen. Im November folgte Forbergs „Apologie seines angeblichen Atheismus", die zuvor in Teillieferungen beim zuständigen Konsistorium in Altenburg eingereicht worden war.

Hatte Fichte bereits in seiner „Appellation an das Publikum" die Rolle des Angeklagten mit derjenigen des Anklägers vertauscht, so setzte er dieses Verfahren für seinen Teil auch in der offiziellen Verteidigungsschrift gegenüber der Universitätsleitung zu Jena bzw. dem Weimarer Hof fort, wohingegen Niethammer ungleich moderater agierte und seine Apologie lediglich auf den formalen Nachweis adäquaten Herausgeberverhaltens beschränkte, inhaltliche Auseinandersetzungen aber vermied. Diese Zurückhaltung zahlte sich insofern aus, als Niethammer mit einem milden amt-

87 Sie sind dokumentiert in dem von W. Röhr herausgegebenen Sammelband: Appellation an das Publikum … Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer, Jena 1798/99, Leipzig 1991, 127–177. Die zweite Auflage von Fichtes Appellation findet sich a. a. O., 84–126.

lichen Verweis davonkam, wohingegen Fichte der Atheismusstreit seine Jenaer Professur kostete.

Der Jenaer Atheismusstreit von 1798/99 hat nach Urteil von Emanuel Hirsch „in der Geschichte des deutschen Geistes eine ähnlich aufweckende Bedeutung wie auf anderm Gebiete der von Lessing entfesselte Fragmentenstreit“ [88] gehabt. Die Vorstellung Gottes als eines persönlichen Wesens von besonderer Substanz war durch Fichtes Kritik auch vielen Theologen obsolet geworden. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes wird zur Disposition gestellt, weil er in den Schranken des Endlichen befangen bleibe, und an seine Stelle tritt die gänzlich entgegenständlichte Idee eines geistigen Grundes von Selbst und Welt, die von der überkommenen Gottesvorstellung auch und gerade der aufklärerischen Tradition selbst dann noch charakteristisch unterschieden ist, wenn der fundierende Grund von Selbst und Welt, auf den sich das religiöse Verhältnis richtet, Gott genannt wird. „So wird im Atheismusstreit die idealistische Gottesidee an den Tag des öffentlichen Bewußtseins geboren.“[89] Dass es, wie Hirsch fortfährt, „vielerlei Versuche gekostet (hat), sich mit der neuen Gottesanschauung zurechtzufinden“[90], belegt auf seine Weise auch Niethammer, wenngleich nicht durch literarische Produktionen, sondern im Gegenteil dadurch, dass er diese für geraume Zeit aus Gründen tiefreichender Verunsicherung einstellte.

Bis zu seiner Berufung nach München hat Niethammer kein wissenschaftliches Werk mehr veröffentlicht, weder in der der Gestalt eines Buches noch in der Form eines Aufsatzes. Für die Würzburger Zeit liegen lediglich zwei geistliche Erbauungsschriften vor, nämlich die „Andachtsrede zum Antritt seines Amtes als Oberpfarrer der Protestantischen Gemeinde zu Würzburg gehalten am ersten Adventsfeste 1804“[91] sowie die „Ankündigung der Feyer

88 E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Vierter Bd., Gütersloh ^{5}1975, 359.

89 A. a. O., 360.

90 Ebd.

91 F. I. Niethammer, Andachtsrede zum Antritt seines Amtes als Oberpfarrer der Protestantischen Gemeinde zu Würzburg gehalten am ersten Adventsfeste 1804, Würzburg/Bamberg 1805.

des neubeginnenden Kirchenjahres“[92], die sich auf dasselbe Ereignis bezog, in dem die Andachtsrede vorgetragen wurde. In der Ankündigungsschrift entwickelt Niethammer in konfessionspolitischer Absicht und unter Bezug auf die bayernspezifischen Verhältnisse Grundzüge einer ökumenischen Theologie versöhnter Verschiedenheit, die sowohl den Vorzügen der protestantischen als auch denjenigen der katholischen Religionspartei Rechnung tragen und dadurch den Willen zu wechselseitiger Bereicherung und Ergänzung fördern möchte.[93] In der Andachtsrede selbst wird das

92 F. I. Niethammer, Ankündigung der Feyer des neubeginnenden Kirchenjahres am 1sten Adventsfeste 1804, Würzburg 1804.

93 Der konfessionstypologische Schlüsselsatz der Verhältnisbestimmung von Katholizismus und Protestantismus als charakteristisch geprägter christlicher Religionsparteien lautet: „Beyde beten Gott an ihm Geiste; im *Gefühl* die eine, im *Gedanken* die andere.“ (F. I. Niethammer, Ankündigung, 9) Ohne Gefühl, wie es kennzeichnend und bestimmend sei nicht nur für die Anfänge des Christentums, sondern für die ursprüngliche menschliche Religion überhaupt, kann Frömmigkeit nach Niethammer kein Dasein gewinnen. So wie ein Mensch naturgemäß als Kind auf die Welt komme, so hebe Religion ihrem Wesen nach im Gefühl an. „Aber der Mensch, weder im Einzelnen noch im Ganzen, soll nicht in dem Zustand der Kindheit beharren: wie bey dem einzelnen Menschen, so bey ganzen Nationen, reift unaufhaltsam die Periode des Mannesalters heran; mit ihr kommt auch eine andere Gestalt der Religion.“ (10 f.) Ihre Gegenstände werden von nun an denkend ergriffen und in ihrer Wahrheit zu gedanklicher Geltung gebracht. Beim bloßen Gefühl allein kann es nicht länger sein Bewenden haben, es wird entweder als infantile Anfangs- oder als eine abergläubische Schwundstufe der Religion beurteilt. Insbesondere über die im Laufe der Zeiten erfolgte gedankenlose zeremonielle Erstarrung anfänglichen Fühlens, das in einem früheren Menschenalter seine Berechtigung hatte, „schwingt der zum freyen Denken herangereifte Menschengeist das Racheschwerdt“ (12). Niethammer räumt der mündigen Kritik an jeder menschlichen Geistesformation, die auf ein Anfangsstadium religiöser Entwicklung fixiert bleibt, nicht nur ein unanfechtbares gedankliches Recht ein; er erklärt diese Kritik sogar zur vernünftigen Pflicht, warnt aber zugleich davor, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Während in der Religionsgeschichte des Christentums durch „die welthistorische Begebenheit der Reformation“ (13) das religiöse Gefühl zwar in die Sphäre der Gedanken erhoben worden, in dieser aber zugleich bewahrt und erhalten geblieben sei, habe der Aufklärungsprotestantismus das lebendige Fühlen vielfach verschmäht und tendenziell aus der christlichen Religion verdrängt, um an seine Stelle „ein frostiges Begreifenwollen“ (15) treten zu lassen, was in der Gottesdienstgestaltung besonders deutlich und schmerzlich zutage trete. „Wer von uns hat nicht

Thema christlicher Ökumene erneut aufgegriffen. Katholisches Fühlen und protestantisches Denken müssten aus ihrem Gegensatz heraustreten und sich als Momente einer vernünftigen Religion bestimmen, in der ursprüngliches Empfinden und kritische Reflexion vereint seien und die Einsicht um sich greife, dass einerseits das Gefühl des Gedankens bedürfe, um sich selbst zu begreifen, und dass andererseits dem Denken das religiöse Gefühl für die Unbegreiflichkeit seines Grundes nicht abhanden kommen dürfe, damit es wahrhaft vernünftig sei und bleibe. Bezüge zur Religonstheorie Jacobis und insbesondere Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers[94] lassen sich erkennen, ohne sachlich ausgeführt zu wer-

---

schon klagen gehört, und wohl auch selbst geklagt, über den trocknen herzlosen Inhalt unserer Andachts-Betrachtungen?“ (16) Gefühlloses Verstandesdenken, das sich in prosaischer Begriffsspalterei ergeht, ist nach Niethammer zu einer Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit noch weniger fähig als reines Fühlen. Ein vernünftiger Gottesdienst und eine entsprechende gottesdienstliche Gestaltung könne von bloßer Verständigkeit nicht erwartet werden. Diese bringe lediglich Entartungsformen zustande. Anstatt zum Glauben leite sie zum Klügeln und Zweifeln an, „anstatt zur lebendigen Anschauung des Ewigen nur zum geistlosen Auffassen des endlosen Endlichen“ (17). Konfessionstheologisch zieht Niethammer aus der gegebenen Analyse den Schluss, dass Katholizismus und Protestantismus bei aller Unterschiedenheit und trotz des Entwicklungsgefälles, das zwischen ihnen waltet, keine intransigenten religiösen Gegensätze darstellen, sondern aneinander gewiesen sind. Der Katholizismus bedürfe des Protestantismus, um aus dem religiösen Kindheitsstadium herauszutreten, in dem unter Bedingungen des Erwachsenseins zu verharren Unmündigkeit bedeute. Der Protestantismus hinwiederum habe den Katholizismus nötig, um das religiöse Gefühl ursprünglicher Gotteskindschaft nicht zu verlieren, ohne welches er zu einer kalten Verstandesreligion erstarren müsste, die es nicht wirklich verdiene, Religion zu heißen. Nur wenn er vom Gefühl über den Verstand zur Vernunft und zu jener vernünftigen Religion fortschreite, in welcher der Gegensatz von ursprünglichem Fühlen und kritischer Reflexion zum Moment herabgesetzt sei, vermöge der Protestantismus die ursprüngliche Einsicht der Reformation zu wahren und ihr Vermächtnis zu realisieren.

94 Es war Schleiermacher, der in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ von 1799 deutlich aussprach, dass es einer vorbegrifflichen, selbsttätig nicht zu genetisierenden und daher nur religiös erfassbaren Einsicht bedarf, um des Grundes des Ich gewahr zu werden, da das Ich, welches seines Grundes inne wird, zugleich über sich hinaus auf das schiere Datum seines Sich-Gegebenseins verwiesen wird, das weder theoretisch noch praktisch begründbar ist, weil es in allem Denken und Tun schon als Voraus-

den. Dezidiert kritisch stellt sich das Verhältnis zu Fichte und seiner Philosophie der Tat dar.[95]

---

setzung mitgesetzt ist. Der Ursprung der dem Ich sich erschließenden Ichgewissheit ist ichhaft und ichtranszendent zugleich. Der Grund der Freiheit ist ohne Bezug auf Selbsttätigkeit nicht zu denken und zugleich aller freien Selbsttätigkeit vorausgesetzt. Er ist nur mittels des Selbstbewusstseins zu begreifen und doch in diesem nur auf unvordenkliche und aller Praxis zuvorkommenden Weise gegeben. Theorie und Praxis bedürfen daher der Religion, die weder durch Denken noch durch Handeln substituierbar ist.

Dass mit der These theoretischer und praktischer Nichtsubstituierbarkeit der Religion, wie Schleiermacher sie in Kenntnis der frühen Wissenschaftslehre und in kritischem und konstruktivem Anschluss an sie in einer Weise entwickelt hat, die Konvergenzen mit Fichtes späterem Denken ebenso wie mit der Spätphilosophie Schellings erkennen lässt, keine Restauration traditioneller Offenbarungs- und Gotteslehre intendiert ist, geht aus den „Reden über die Religion" (F. D. E. Schleiermacher. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799) deutlich hervor. Unter spöttischer Anspielung auf den Atheismusstreit (a.a. O., 124: „Damit Ihr aber nicht denket ich fürchte mich ein ordentliches Wort über die Gottheit zu sagen, weil es gefährlich werden will davon zu reden, bevor eine zu Recht und Gericht beständige Definition von *Gott* und *Dasein* ans Licht gebracht und im deutschen Reich sankzionirt worden ist …") spricht Schleiermacher offen aus, „daß eine Religion ohne Gott beßer sein kann, als eine andre mit Gott" (a. a. O., 126). Durch die Annahme theoretischer und praktischer Unersetzbarkeit der Religion, der eine eigene Provinz im menschlichen Gemüt zuzuerkennen sei, ist also Fichtes Kritik an dem Gedanken der Substantialität und Persönlichkeit Gottes nicht revoziert. Die metaphysische Idee Gottes als besonderer Substanz und bewusster Person gilt auch dem religiösen Redner als in sich widersprüchlich, da sie das Absolute relativiere und das Unendliche verendliche.

95 Die in der Andachtsrede attackierte Auffassung, dass der moderne Mensch des Gottesdienstes und der Versammlung zum Zwecke gemeinsamer religiöser Übung im Grunde nicht mehr bedürfe, ist nach Niethammer Folge einer falschen Aufklärung, deren glänzendste Scheingründe nicht etwa aus Unbildung, sondern aus den tiefsten und allgemein als überzeugend empfundenen Prinzipien zeitgenössischer Bildung stammen. Der diese Prinzipien fundierende und zur Einheit zusammenschließende Grundsatz, dessen blendend-verblendender Reiz nachgerade darin liege, den Geist der Zeit genau auf den Begriff gebracht zu haben, besage, „daß der Mensch, zum Handeln nur geboren, der Kraft in seinem Innern sich bewußt, die einzige Bestimmung habe, die ganze Natur der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen, und daß er, auf keine andre Macht vertrauend oder wartend, alles Gute, das sein Geist ihm als Bedürfniß zeige, durch eigne Kraft ins Daseyn rufen solle" (F. I. Niethammer, Andachtsrede, 9). Diese Lehre habe ihre die Religion vergleichgültigende Wirkung auf den Zeitgeist deshalb so mächtig ausgeübt, weil sie aus dessen innerstem

Man kann darüber streiten, ob es sich bei der Andachtsrede des neuen protestantischen Oberpfarrers von Würzburg um eine christliche Predigt gehandelt hat. Nach Urteil von D. Henrich ist der Gottesdienst, dessen Mitte sie bildete, ein „philosophischer …, gewiß kein christlicher gewesen“[96]. Kaum weniger problematisch als der christliche Charakter der religiösen Rede Niethammers ist indes die philosophische Fassung, die er ihr gab. Theoretisch geurteilt ist sie eher ein Dokument der seit dem Atheismusstreit virulenten Verunsicherung Niethammers als ein Zeugnis gedanklicher Bewältigung vormaliger Irritationen.[97]

Grunde hervorgehe und seinem Wesen gemäß sei. „Niemand will mehr vertrauen, glauben, hoffen; nur Thätigseyn, Streben, Ringen. … Der Mensch mit seinem Willen und mit seiner Kraft soll Alles schaffen. Nach Innen und nach Außen ununterbrochen wirken: in sich, Herrschaft über seine Neigungen Begierden Leidenschaften erringen, einen reinen heiligen Sinn bilden, in reger Liebe alles Guten und Schönen zu höchstem Ideal emporstreben; außer sich, alles Nützliche Treffliche Große und Edle mit fester Bekämpfung aller Hindernisse darstellen, kein Unglück und keine Untugend in seinem Kreise dulden, die ganze Welt um sich her nach den hohen Idealen eines seeligen Zustandes, wie er sich ihre vollendete moralische Ordnung denkt und wünscht, mit rastloser Thätigkeit und unerschütterlichem Muth ausbilden, und so den Himmel erschaffen auf der Erde – dies ist die hohe Foderung, nach jener Lehre als das höchste Ziel des Menschen aufgestellt.“ (9f.) Es ist unschwer zu erkennen, dass die beschriebene aktionistische Denkungsart „nach Fichteschen Zügen modelliert“ (D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1057) ist. Zwar blieb Niethammer dem Philosophen der Tat auch nach dem Ende, die ihre Zusammenarbeit infolge der Entlassung Fichtes aus dem Universitätsdienst in Jena gefunden hatte, freundschaftlich verbunden. Doch was dieser im Jahre 1800 unter dem Titel eines einst sehr beliebten Textes des Neologen Joachim Spalding als abschließendes Wort zum Atheismusstreit zu Papier gebracht hatte, stimmte mit seiner eigenen Auffassung bei weitem nicht überein. Niethammers Gedanken „Über die Bestimmung des Menschen“, wie er sie in seiner Würzburger Andachtsrede vortrug, waren nicht nur anderer Art, sondern direkt, wenn auch unausdrücklich, gegen Fichte gerichtet, den er nun unter der Hand selbst der Verbreitung von Grundsätzen beschuldigte, die zwangsläufig zu einem Ende der Religion führen. „Da, wo der Mensch mit seiner Kraft Alles in Allem seyn soll; wo er, sich selbst allein vertrauend und genügend, nur sich selbst sieht und sein Werk: da ist nicht bloß kein Gottesdienst, da ist gar keine Religion.“ (11)

96 D. Henrich, a. a. O. II, 1058.

97 Nach dem Urteil D. Henrichs (vgl. bes. a. a. O. II, 1049) war die seit dem Atheismussstreit offen zutage tretende Verunsicherung Niethammers nicht

5. THEORIE UND PRAXIS HUMANISTISCHER BILDUNG

Nachdem man ihn entgegen anders lautender Versprechen unter Verweis auf sein durch den Atheismusstreit beschädigtes Ansehen nicht zum Ordinarius der Theologie hatte aufrücken lassen, verließ Niethammer Jena nach knapp eineinhalb Jahrzehnten nicht ohne Bitternis[98], um einem Ruf an die Universität Würzburg zu folgen,

---

lediglich von außen bewirkt, sondern seit geraumer Zeit in seiner eigenen geistigen Verfassung angelegt. Trotz redlichen und rastlosen Bemühens in den Jahren seit 1792 sei er mit seinem Bestreben, auf der Basis Kant'scher Vorgaben eine Theorie der Religion zu entwerfen, welche seinen Vernunftansprüchen ebenso wie seinen frommen Bedürfnissen entsprach, zu keinem seinen eigenen Erwartungen gemäßen Ergebnis gelangt. Mit der Einsicht in die religionstheoretischen Aporien, die er trotz mehrerer konzeptioneller Anläufe nicht zu beheben vermochte, scheint in ihm nach Henrich auch das Bewusstsein gewachsen zu sein, sie aus eigener Kraft nicht bewältigen zu können. Faktum ist, dass Niethammer noch in der Jenaer Zeit die Versuche abgebrochen hat, ein eigenes System der Religionstheorie auszuarbeiten. Dieses Unternehmen überlässt er von nun an anderen, deren Religionstheorien bereits vom Grundsatz her in eine neue Richtung weisen und deren Impulse er fernerhin für die eigenen Gedankenentwicklungen lediglich eklektisch fruchtbar macht, ohne von sich aus weitere konstruktive Systementwürfe anzustreben.

98 Niethammers „Verdruß über den Kaltsinn", mit dem namentlich Goethe seine Jenaer Berufungsangelegenheiten behandelt hatte, war groß und wurde erst „diesseits des Thüringer Waldes", also in der Würzburger Zeit gemildert (Brief Niethammers an Schiller vom 17. 12. 1804, in: J. Chr. F. Schiller, Werke. Nationalausgabe, 40. Bd., Teil 1: Briefwechsel. Briefe an Schiller 1. 1. 1803–17. 5. 1805 [Text], Weimar 1987, 262f. [Nr. 307], hier: 263). Statt Niethammer wurde der von Goethe und Christian Gottlob Voigt am Weimarer Hof favorisierte Johann Philipp Gabler als Paulusnachfolger auf die zweite ordentliche Professur an der Jenaer theologischen Fakultät berufen. Er sollte im Senat der Universität ein Gegengewicht zu J. J. Griesbach bilden, war im Übrigen aber auch einer der bekanntesten Theologen im damaligen Deutschland und ein Bahnbrecher für eine von dogmatischer Bevormundung befreite biblische Theologie. (Vgl. K.-W. Niebuhr/Chr. Böttrich [Hg.], Johann Philipp Gabler. 1753–1826 zum 250. Geburtstag, Leipzig 2003. A. a. O., 147–150 findet sich das Denominationsgutachten der Fakultät, in dem Gabler erst an vierter Stelle der auswärtigen Berufungsvorschläge genannt wird. Zu Niethammer und dem

wo er ab Wintersemester 1804/05 als „öffentlicher ordentlicher Lehrer für das Fach der Sittenlehre und Religionsphilosophie" tätig war.[99] Gleichzeitig wurde er zum kurpfalzbayerischen Konsistorialrat und Oberpfarrer der kleinen Würzburger evangelischen Gemeinde ernannt. Mit Wirkung vom 3. April 1805 übernahm er zudem das Amt eines protestantischen Oberschulkommissars für Franken, was für Niethammers weiteren beruflichen Werdegang insofern bedeutsam wurde, als er in besagtem Amt als bayerischer Staatsbeamter verbleiben konnte, nachdem Würzburg infolge des Pressburger Friedens von Bayern als Großherzogtum an die Sekundogenitur des Hauses Habsburg gefallen war und für protestantische Theologen an Ort und Stelle keine akademische Verwendung mehr bestand. Ab März 1806 war Niethammer für kurze Zeit in seiner schulkommissarischen Funktion in Bamberg tätig, bis er im Jahr darauf von der bayerischen Staatsregierung zum Zentralschulrat protestantischer Konfession ernannt und Ende Februar 1807 nach München versetzt wurde, wo er die zweite Hälfte seines Lebens verbrachte.

Gemäß seiner Dienstanweisung lag der Schwerpunkt der beruflichen Tätigkeiten Niethammers in München zunächst im schulischen Bereich. Unter Maximilian Graf von Montgelas (1759–1838), der in Bayern seit 1799 als Geheimer Staats- und Konferenzminister die Innen- und Außenpolitik bestimmte und die maßgebende Persönlichkeit der napoleonischen Zeit war, arbeitete er mit hohem persönlichen Engagement an der Reform der öffentlichen Unterrichts- und Erziehungsanstalten. Wichtigstes Ergebnis seiner Reformarbeit war das „Allgemeine Normativ für Bayern", das am

Inhaber der dritten ordentlichen Professur Carl Christian Erhard Schmid vgl. a. a. O., 148.)

99 Niethammer erhielt den Würzburger Ruf, nachdem der Heidelberger Theologe Karl Daub abgelehnt hatte. In der protestantischen Abteilung der theologischen Sektion wirkten neben ihm Paulus, der Dogmen- und Kirchengeschichtler Christoph Martini und der ehemalige Militärprediger und spätere Oberkonsistorialrat Karl Fuchs. Schleiermacher versuchte man vergeblich für Würzburg zu gewinnen. (Vgl. im Einzelnen G. Lindner, Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum, Nürnberg 1971, 157–162; zum Abschied von Würzburg und über die Zeit in Bamberg vgl. a. a. O., 180 ff.)

3. November 1808 Gesetzeskraft erlangte, wenngleich nur für kurze Zeit. Der Aufbau des Bildungswesens sieht danach neben der Volksschule den eigenständigen Typ sog. Studienschulen vor, deren primäre Stufe, die für geeignete Volksschüler zugänglich ist, vom 8. bis 12. Lebensjahr für die höhere Allgemeinbildung vorzubereiten hat. Es überwiegt der Sprachunterricht; verbindliche Fremdsprache ist Latein. In der Sekundärstufe der Studienschule gabelt sich das System in einen progymnasialen und einen realschulischen Zweig, wobei der Übergang von der Volksschule nur noch in den letzteren möglich ist. An die bereits zweigeteilte Sekundarschule schließen sich die sog. Studieninstitute an, die jeweils vier Jahre umfassen: das naturwissenschaftlich-neusprachliche Realinstitut einerseits und das Gymnasialinstitut mit den klassischen Sprachen als Kernfächern andererseits.[100]

---

100 Zur Auswahl der einzelnen gymnasialen Bildungsstoffe nach Maßgabe des Allgemeinen Normativs vgl. E. Hojer, Die Bildungslehre F. I. Niethammers. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhumanismus, Frankfurt a. M./Berlin/Bonn 1965, 138 ff. A. a. O., 135 findet sich eine schematische Übersicht über den organisatorischen Aufbau des Bildungswesens von 1808. Die Geschichte seiner Auflösung wird a. a. O., 143–161 auf der Grundlage eines erstveröffentlichten Schreibens Niethammers an Minister Montgelas vom 21. Dezember 1810 unter genauer Berücksichtigung der Begleitumstände dargestellt. Insbesondere von drei Seiten wurde Niethammer attackiert: in der Studiensektion des Innenministeriums von dem erprobten Schulmann und Katholiken Joseph Wismayr, der als wichtigster Verfasser des „Lehrplan(s) für alle kurpfalzbayerischen Mittel-Schulen" von 1804 zu gelten hat und dessen Pädagogik durch die Prinzipien eines aufgeklärten, an Brauchbarkeit und Gemeinnützigkeit orientierten Philanthropinismus mit starker Traditionshaftung bestimmt war; im schulischen Bereich selbst insbesondere durch den Studiendirektor und Leiter (1809–1823) des Münchener Wilhelmsgymnasiums Cajetan von Weiller, einem erbitterten Gegner des Niethammer'schen Normativs; schließlich von Seiten der altbayerischen Gelehrtenopposition, deren Widerstand mit der Neubegründung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ihren Anfang nahm und in den sog. Aretinischen Händeln und dem missglückten Attentat auf Thiersch einen betrüblichen Höhepunkt erreichte. Der Widerstand gegen das Niethammer'sche Normativ, der vor allem der Gestaltung der Realinstitute galt, blieb allerdings nicht auf die genannten Gegner beschränkt, sondern dehnte sich auch auf die neuhumanistische Gruppe aus, die auf innere Widersprüchlichkeiten aufmerksam machte und mangelnde Konsequenz kritisierte.

Obwohl das Niethammer'sche Normativ bald schon Opfer des seit langem im Gang befindlichen, zu laufenden Ordnungsänderungen im Erziehungswesen führenden bayerischen Schulkampfes wurde[101], hat sich die innovative Idee, höhere Schulen in einen klassisch-humanistischen Gymnasialzweig und in ein sog. Realinstitut unterzugliedern, längerfristig behauptet. Längerfristige Wirkung erzielte der Pädagoge Niethammer ferner durch die spezifische Prägung, die er in seiner – das „Normativ" theoretisch fundierenden – Schrift „Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit" [102] von 1808 dem aus dem Neulateinischen stammenden

101 In der Zeit seit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 und dem Lehrplan von Friedrich Thiersch im Jahre 1830, der dem Neuhumanismus schließlich den Sieg erbrachte, gab es in Bayern nicht weniger als acht Umgestaltungen des Erziehungswesens. Kaum war ein Schulplan eingeführt, wurde er bereits durch den nächsten ersetzt oder grundlegend modifiziert. Über „Die Entwicklung des Schulkampfes in Bayern bis zum vollständigen Sieg des Neuhumanismus" informiert detailliert die gleichnamige Studie von H. Loewe (Berlin 1917). Die Entwicklung des Niethammer'schen Bildungsideals bis 1807 ist durch M. Schwarzmaier (Friedrich Immanuel Niethammer, ein bayerischer Schulreformator, Diss. München 1937), seine pädagogische Wirksamkeit in der Zeit danach in der erwähnten Studie von E. Hojer umfassend zur Darstellung gebracht. Dass der bayerische Schulkampf gelegentlich sogar Gefahren für Leib und Leben der Beteiligten mit sich bringen konnte, zeigt das bereits erwähnte – zumindest indirekt durch den Fanatismus der Gegenpartei motivierte – Attentat auf Thiersch am 28. Februar 1811. Den streitbaren Neohumanisten traf „der Dolchstoß eines Mörders, als er aus einer Abendgesellschaft von Jacobi zurückkehrte und die Türe zum Schulgebäude geöffnet hatte, mit solcher Gewalt, daß er in das Innere des Hauses geworfen wurde. Nur durch einen glücklichen Zufall entging Thiersch dem Verderben. Die Waffe hatte die Hirnschale nur gestreift und war schräg in die Halsmuskeln eingedrungen." (H. Loewe, Friedrich Thiersch. Ein Humanistenleben im Rahmen der Geistesgeschichte seiner Zeit. Die Zeit des Reifens, München/Berlin 1925, 320)

102 F. I. Niethammer, Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit, Jena 1808. Niethammers Erziehungstheorie ist von einem traditionellen Kantianismus geprägt. Zu möglichen Einflüssen Schillers vgl. R. Thomas, Schillers Einfluss auf die Bildungsphilosophie des Neuhumanismus. Untersuchung zum ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen Schillers philosophischen Schriften und F. I. Niethammers Erziehungsentwurf, Diss. Stuttgart 1993. Zur bildungspolitischen Gesamtsituation der Zeit vgl. M. Liedtke (Hg.), Handbuch

Humanismusbegriff gegeben hat, „um der Betonung der griechischen und lateinischen Klassiker auf den höheren Schulen im Gegensatz zu dem wachsenden Bedürfnis nach einer mehr praktisch und naturwissenschaftlich ausgerichteten Bildung Ausdruck zu verleihen“[103]. Statt auf Details der bei Friedrich Frommann in

---

der Geschichte des bayerischen Bildungswesens. Zweiter Band, Geschichte der Schule in Bayern. Von 1800 bis 1918, Bad Heilbrunn/Obb. 1993, sowie P. Euler, Pädagogik und Universalienstreit. Zur Bedeutung von F. I. Niethammers pädagogischer „Streitschrift“, Weinheim 1989.

103 P. O. Kristeller, Humanismus und Renaissance. Bd. 1, hg. v. E. Keßler, München 1974, 16. Vgl. ferner den Artikel „Menschheit, Humanität, Humanismus“ von H. E. Bödeker, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 3, hg. v. O. Brunner, Stuttgart 1982, 1063–1128, bes. 1098. Dort wird Niethammers Erziehungslehre und die von ihr herausgestellte Differenz von humanistischer Bildung zu vollkommener Ganzheit und einer an Brauchbarkeit orientierten Ausbildung in einen Zusammenhang gebracht mit der pädagogischen Theorie der Zeit. U. a. E. A. Evers Traktat „Über die Schulbildung zur Bestialität“ (Aarau 1807) dürfte nicht nur durch die Art seiner Begrifflichkeit auf Niethammer eingewirkt haben. Zu Pestalozzi und Humboldt vgl. 1099 f. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Bemerkung, „daß der Begriff ‚Humanismus‘ bei Niethammer nicht allein die Verteidigung der ‚Humaniora‘ der Gelehrtenschule umfasst, sondern als ein Grundprinzip der gesamten Erziehung verstanden werden muss, insofern sie sich zum Ziele gesetzt hat, die Menschenbildung gegen alle unangemessenen Verkürzungen in Schutz zu nehmen“ (1121). Man darf also nach Niethammer humanistische Bildung nicht den Gelehrten oder einer sozialen Oberschicht vorbehalten und gegen die Berufsausbildung der Gewerbsleute oder Handwerker etc. ausspielen. Pädagogischer Humanismus, der diesen Namen verdient, behebt vielmehr den Gegensatz der geistigen Innenwelt und der materiellen Außenwelt bei Wahrung ihres Unterschieds. Ohne sie einem abstrakten Philanthropinismus zu überlassen, ist humanistische Bildung daher für berufsorientierte Ausbildung durchaus offen. Ansonsten verfällt sie selbst demjenigen, was Niethammer einen abstrakten Idealismus nennt. Mit einer abstrakt idealistischen Scheingelehrigkeit samt ihren sozialen Implikationen und Folgen wollte er erklärtermaßen nichts zu tun haben. Humanistische Bildung ist ein Gut, zu dem unbeschadet notwendiger Arbeitsteilung prinzipiell alle Menschen Zugang haben müssen. Gebildete Gelehrsamkeit ist daher sozialpflichtig; ansonsten verstößt sie gegen das sittliche Prinzip der Verallgemeinerbarkeit. Dies will bedacht sein, damit aus Niethammers Kritik der überkommenen Aufklärungspädagogik, die nach seiner Auffassung „Entgeistung“ bewirkt, keine falschen Schlüsse gezogen werden. Der Pädagoge Niethammer ist aufklärungskritisch, aber kein restaurativer Antiaufklärer. (Vgl.

Jena erschienenen Streitschrift näher einzugehen, sei ihr Inhalt in Form der Kurzanzeige wiedergegeben, die Hegel ihr am 17. Juni 1808 in der Bamberger Zeitung hat zuteil werden lassen: „Der Hr. Vf. begreift unter *Philanthropinismus*, die von den Philanthropinen ausgegangene Ansicht des Erziehungwesens, welche den Zweck des Erziehungsunterrichts nur in eine Bildung des Menschen für seinen zeitlichen Beruf, in eine Ausrüstung mit recht vielen brauchbaren Kenntnissen, Erwerbung technischer Fertigkeiten u. s. f. setzt; unter *Humanismus* dagegen die Ansicht, welche die allgemeine Bildung des Menschen, die Bildung des Geistes an und für sich zum Zwecke macht. Dieser Gegensatz der Pädagogik, der zunächst in Ansehung des Gymnasialunterrichts in allgemeinere Anregung gekommen ist, wird in der angezeigten Schrift in seiner Allgemeinheit untersucht, und in einem besondern Abschnitt in seiner Anwendung auf die verschiedenen Arten des Erziehungsunterrichts betrachtet. Es erhellt, wie interessant und wichtig eine solche Untersuchung zu einer Zeit ist, wo von deren Entscheidung die Art und Weise der gesammten Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten von ganzen Ländern, und somit die Wohlfahrt von Generationen abhängt.“[104]

Zu ergänzen ist, dass Niethammer das Verhältnis von Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Bildungswesens seiner Zeit nicht als abstrakten Gegensatz aufgefasst haben will, sondern auf Vermittlung bedacht ist. Den antiaufklärerischen Anklagen gegen das überkommene Erziehungssystem eine neue Beschuldigung hinzuzufügen, ist erklärtermaßen ebenso wenig seine Absicht wie eine Rückkehr zu den Gelehrtenschulen vor der Aufklärungszeit. Als aufgehobenes Element soll der Philanthropinismus erhalten bleiben, dessen Abkehr vom ständisch geprägten Bildungs-

---

dazu: H. Stuke, Art. Aufklärung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1, hg. v. O. Brunner, Stuttgart 1979, 243–342, hier: 311)

104 G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke. Bd. 5: Schriften und Entwürfe (1799–1808), hg. v. M. Baum u. K. R. Meist, Hamburg 1998, 435 [Nr. 169]. Im Folgejahr veröffentlichte Schelling eine günstige Rezension von Niethammers bildungstheoretischer Schrift in der „Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung“ (vgl. Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Abt. 1. Bd. 7: 1805–1810, Stuttgart/Augsburg 1860, 511–534).

wesen affirmiert wird. Es ist nicht lediglich schulpolitische Taktik, sondern durch die Grundsätze seiner Erziehungslehre selbst bedingt, wenn Niethammer im Wesentlichen nur zwei Aspekte philanthropinistischer Pädagogik mit harscher Kritik überzieht: „erstens das dem Nützlichkeitsdenken der Aufklärung entspringende Bestreben, den geistigen Gehalt des Bildungsgutes (bonum) zum einseitig zweckbestimmten, brauchbaren Konsumgut (utile) zu entwerten, ein pädagogischer Utilitarismus, aus dem sich nach Niethammer das Übergewicht des Sachunterrichts vor dem Sprachunterricht erklären läßt; und zweitens die Tendenz zur Einheitsschule.“[105] Beide Ausrichtungen haben nach Niethammers Urteil zum Niedergang der Philanthropine entscheidend beigetragen, der außerhalb Bayerns bereits allenthalben zu beobachten sei. Im Übrigen ist er durchaus bereit und willens, bleibende Verdienste des Philanthropinismus anzuerkennen und sie gegen drohende Einseitigkeiten des Neuhumanismus geltend zu machen, dessen Bildungstheorie er im Grundsatz teilt.

Ebenso wenig wie Humanismus und Philanthropinismus stehen für Niethammer Allgemeinbildung und Berufsbildung in einem antithetischen Gegensatz. Auch darf nach seinem Urteil unbeschadet der Notwendigkeit gesellschaftlicher Arbeitsteilung Allgemeinbildung nicht dem Berufsstand von Gelehrten vorbehalten werden, da sie ein allgemeines Menschenrecht darstellt, auf das alle Gesellschaftskreise einen Anspruch haben. Da alle Menschen ihrer Bestimmung nach Vernunftwesen sind, darf vernünftige Bildung nicht auf ausgewählte Stände beschränkt werden. Damit ist keineswegs gesagt, dass jeder Mensch zum professionellen Gelehrten herangebildet werden müsse. Die der Universität vorbehaltene Gelehrtenbildung kann nicht Maßstab allgemeinbildender Schule einschließlich des Gymnasiums sein, dessen humanistisches Ideal sich primär in allgemeiner Humanitätsbildung zu erfüllen hat. Besteht der Skopus allgemeiner Schulbildung darin, den heranwachsenden Menschen zur Realisierung ihrer humanen Bestimmung als vernünftige Wesen zu verhelfen, so kann der wesentliche Sinn und Zweck der sog. Allgemeinbildung nicht in der enzyklopädischen Anhäufung von Wissen bestehen. Das Streben nach Allwisserei erzeugt Einbil-

105 E. Hojer, a. a. O., 49.

dung, nicht Bildung, die grundlegender Elementarisierung bedarf. Weniges ganz zu wissen, ist besser, als vieles nur halb. Die Bedeutung der sprachlichen Bildung ergibt sich aus dieser Maxime von selbst, insofern Sprache das Mediatisierungsprinzip allen Wissens ist, ohne deren Beherrschung nichts wirklich gewusst werden kann. Dabei verdient es bemerkt zu werden, dass Niethammer den klassischen Bildungswert der Sprache nicht nur und nicht in erster Linie durch Pflege der antiken Sprache zu nutzen sucht, sondern primär auf muttersprachliche Weise, nämlich durch beständige Einübung in den rechten Gebrauch der Muttersprache sowie der Konzentration auf deren hervorragende Produkte. Die sprachtheoretische Abhandlung „Ueber Pasigraphik und Ideographik“[106] ge-

106 Nürnberg 1808. Pasigraphik ist der Sammelbegriff für die zu Niethammers Zeiten, aber auch zuvor schon mehrfach unternommenen Versuche, eine allgemeine Zeichenschrift zu kreieren, die Begriffe und Gedanken unabhängig von jeder lautsprachlichen Ausdrucksgestalt so an sich selbst zu bezeichnen vermag, dass diese allen Menschen gleich welcher Sprachzugehörigkeit verständlich werden. Analog zu internationalen Verkehrszeichen oder zu einem Zahlensystem, das für jedermann ohne spezifische Sprachkenntnisse zu entziffern ist, soll eine Ideenschrift entwickelt werden, deren Ideogramm unmittelbar, ohne sprachenspezifische Vermittlung und daher ohne zusätzliche Übersetzungsleistungen verständlich ist. Angestrebt wird, „ein allgemeines Communicationsmittel zu erfinden, das alle Nationen der Erde zu wechselseitigem Verständniß führen soll“ (6; bei N. teilweise gesperrt). Um auf gleiche Weise zu bezeichnen, was auf gleiche Weise gedacht wird, beabsichtigt die Pasigraphik ein universelles Denk- und Begriffszeichensystem zu entwickeln, damit kosmopolitische Kommunikation ermöglicht werde. Was die Sprachschrift nicht nur nicht leiste, sondern buchstäblich verhindere, habe die zu entwerfende Gedankenschrift zu leisten, nämlich das Allgemeine des Begriffs, ohne es sprachlich zu besondern, auf schlechterdings verallgemeinerungsfähige Weise zu benennen, um so aller Sprachenverwirrung auf Erden ein Ende zu bereiten. Es ist nicht nötig, die weitverzweigten Überlegungen Niethammers zur Pasigraphik in alle ihre Verästelungen zu verfolgen und zu erörtern, was er über Hörzeichen und Sehzeichen, buchstäbliche Sprachschrift und formalisierte Zeichensysteme, über mimische Gebärden und die hohe Kunst des Gedankenlesens etc. ausführt. Es genügt, das Ergebnis, wonach Pasigraphik als Rückfall in die Hieroglyphik zu beurteilen sei, und seine Begründung anzugeben. Ein Geheimnis, „das bis jetzt noch keine Sprachphilosophie aufgedeckt hat“ (28), liegt nach Niethammer in dem Übergang verborgen, in dem das Denken begriffen ist, wenn es seine Gedanken sprachlich und gegebenenfalls schriftlich zum Ausdruck bringt. Der „Zusammenhang des Denkens und der Schemate, in denen es sich abdrückt

hört ebenso in diesen Zusammenhang wie die bereits erwähnten Bemühungen um ein „Deutsches Nationalbuch“, die bemerkenswert bleiben, auch wenn sich der Plan eines Kanons klassischer deutscher Dichtung nicht realisieren ließ.

Als elementare Bildung hat Allgemeinbildung vor allem zum Heimischwerden in der eigenen Sprache zu verhelfen, um auf diese – methodisch besonders durch Gedächtnisbildung bestimmte – Weise Kommunikationskompetenzen und mit ihnen Potenzen geistiger Produktion und Rezeption zu erschließen. Im Übrigen muss eine auf Elementarisierung angelegte Allgemeinbildung nach Niethammer beständige Rücksicht nehmen auf das Individuum und seine spezifischen Begabungen, woraus sich sachgemäße Diversifikationen der Unterrichtung in methodischer und inhaltlicher

---

und darstellt“ (ebd.), ist kaum zu fassen und zu begreifen. Niethammer versucht dies auch gar nicht. Mit der Kant'schen Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, wie produktive Einbildungskraft sie ausformt, setzt er, ohne die komplexe Lehre näher zu entfalten, lediglich dieses voraus, „daß die Einbildungskraft, in jeder Bezeichnungsart des Denkens, durch feste Grundgesetze des Schema, (es sey akustisch, optisch, oder mimisch,) in welchem sie ihr Zeichen auszuprägen und den Gedanken darzustellen hat, gebunden ist“ (32). Werde diese Bindung missachtet, müsse die Gedankenbezeichnung unausweichlich misslingen, wie das bei der Pasigraphik der Fall sei. Der pasigraphische Versuch, eine sprachlose Gedankenschrift auszubilden, verkenne „das Gesetz des Schemas“ (33), wonach optische Zeichen sprachliche Verständigung nicht ersetzen können, weil sie selbst der Deutung durch Sprache bedürfen, um verstanden und als Gedankenausdrücke wahrgenommen zu werden. Entsprechend lasse sich der Buchstabe als das Schreibzeichen für den Sprachlaut nicht prinzipiell durch sprachlautindifferente Zeichen verdrängen, wenn es zu gedanklicher Verständigung kommen soll. Während durch das Setzen des Buchstaben bzw. der Buchstabenreihen zunächst der Laut der Sprache und dann mittelbar der Gedanke erinnert werde, gebe der Anblick von Zeichen, die sich nicht in Sprache rückübersetzen lassen, kaum etwas zu denken. Eine sprachindifferente Gedankenschrift muss daher als ein Unding gelten. Vernünftiges Denken ist, wie Niethammer sagt, an Wortsprache als das Schema seines Eintritts in die Erscheinung wesentlich gebunden. In den Kontext der Sprachphilosophie Niethammers gehören auch die – nicht lediglich lokalpatriotische Interessen verfolgenden – „Bemerkungen über das der schwäbischen Mundart vorzugsweise eigne Unterscheiden in der Aussprache der Doppellaute“, die in den Jahresberichten der Königlich Bayer'schen Akademie der Wissenschaften 1829–31 erschienen sind.

Hinsicht ergeben, die dann auch eine den jeweiligen Fähigkeiten und Interessen entsprechende berufsorientierte Ausbildung mit sich führen. Dass im Kontext berufsvorbereitender Ausbildung Realien die nötige Aufmerksamkeit zuzuwenden ist, versteht sich von selbst. Doch haben die Realien ihren Platz im Unterricht nach und neben den sprachlichen Fächern auch aus einem prinzipielleren Grund, der sich mit der Kant'schen Formel umschreiben lässt, wonach Anschauungen ohne Begriffe zwar blind, Begriffe ohne Anschauungen aber auch leer sind.

Mit dem Hinweis auf Kant lässt sich am besten die Stellung markieren, die Niethammers Bildungstheorie im Rahmen der Pädagogik und der Erziehungslehre seiner Zeit einnimmt. Sicherlich sind die vielfältigen Beiträge zu den Selbstverständigungsdebatten, in denen das zeitgenössische Bildungswesen Klarheit über sich selbst zu erlangen suchte, von ihm zumindest teil- und auswahlsweise zur Kenntnis genommen worden. Doch dürfen die Einflüsse aus dieser Richtung nicht überschätzt werden. Kaum weniger distanziert als zu Johann Bernhard Basedow, dem Vater der Philanthropine, ist Niethammers Verhältnis zu Johann Heinrich Pestalozzi, den er nach seiner Anhängerschaft beurteilt, ohne sein Schrifttum im Original genauer zu kennen. Aber auch die Anregungen, die er aller Wahrscheinlichkeit nach von Johann Friedrich Herbart empfangen hat, dessen „Allgemeine Pädagogik" 1806, also zwei Jahre vor der Niethammerschrift, erschienen war, halten sich in engen Grenzen. Im Großen und Ganzen ist Niethammers Bildungslehre eine Konsequenz seines Kantianismus oder, genauer gesagt, jenes religionsphilosophisch geprägten Kantverständnisses, das er während seiner Jenaer Zeit ausgebildet hat. Dieses stellt die entscheidende Voraussetzung für eine historische Würdigung des pädagogischen Werkes von Niethammer dar, das dieser im Übrigen sehr eigenständig entwickelt hat. In ihm einen bloßen Eklektiker oder popularisierenden Mitläufer des Neuhumanismus zu sehen, wie das in der Historiographie der Pädagogik gelegentlich bis heute der Fall ist, beruht auf einer Fehleinschätzung.

Dass Niethammer auch als Pädagoge derjenige Kantianer blieb, als der er sich in seinen religionsphilosophisch-theologischen Werken erwiesen hatte, geht am deutlichsten aus der Anthropologie seiner pädagogischen Streitschrift hervor, welche die anschließende

Erziehungstheorie fundiert. Intelligibilität und Sensibilität bilden im Menschen einen zwar differenzierten und eindeutig gerichteten, aber gleichwohl untrennbaren Zusammenhang. Obgleich seiner Art nach ein intelligibles Vernunftwesen ist der Mensch doch nicht reiner Geist, sondern eine leibhafte Seele in einer sinnlich gegebenen Welt. Zwar sind die sinnliche Körperwelt und der eigene Leib der Vernunft des Menschen gemäß Niethammers Urteil eindeutig nach- und untergeordnet; anderes zu behaupten, wäre wider die menschliche Wesensnatur. Die Vernunft zu einer bloßen Verstandesfunktion im Dienste leibhafter Selbsterhaltung in der Sinnenwelt oder gar zu einer bloßen Funktion menschlicher Sinnlichkeit herabzusetzen, müsste als tendenziell animalisch, ja bestialisch bewertet werden. Die Vernunft ist das Formprinzip des Menschen, sein Leib und die Körperwelt das zu Formende. Doch wäre es einseitig, abstrakt und in sich widersprüchlich, um der idealen Form willen alles Reale und alle Realien zu meiden. Nur als gestaltete Form und in Formgestalten vernünftig geprägter Leiblichkeit nimmt der Menschengeist nach Niethammer Format an und entspricht seiner inneren Bestimmung. Für das Erziehungswesen folgt daraus, dass der Gegensatz von Humanismus und Philanthropinismus aufzuheben sei und zwar so, dass der Humanismus als Anwalt der geistigen Bestimmung des Menschen die Oberhand behalte, aber auf philanthropinistische Weise sich dadurch expliziere, dass er sich der Realien annehme, um sie ideal zu durchwirken.

Die primäre Aufgabe der Erziehung ist Erweckung und Bildung zur Vernunft. Das Bildungsziel lediglich an äußeren Zwecken zu orientieren und auf den Erwerb von Verstandeswissen und sinnlichen Fähigkeiten abzustellen, muss daher als kontraproduktiv abgewiesen werden. Doch lassen sich Bildung der Vernunft bzw. vernünftige Bildung ebenso wenig unter Absehung von den äußeren Belangen des Daseins erreichen. Pädagogische Rücksichtslosigkeit bezüglich der äußeren Daseinsverhältnisse des Menschen ist nicht nur ein Zeichen mangelnder Sensibilität, sondern auch unvernünftig. Kurzum: Niethammers Neohumanismus sollte besser philanthropinistischer Humanismus genannt werden, um deutlich zu machen, dass er den Gegensatz von Humanismus und Philanthropinismus in sich aufzuheben gewillt ist, ohne deshalb das unumkehrbare Richtungsgefälle zwischen beiden zur Disposition zu stellen.

6. EVANGELISCHE KIRCHENVERFASSUNG IM KONFESSIONSPARITÄTISCHEN STAAT

Unter der Regierung Maximilians IV. (I.) Joseph (1799–1825; seit 1806 König) und unter der politischen Leitung Montgelas' (1799–1817) entwickelte sich Bayern fortschreitend von einem spätfeudalen zu einem absolutistischen Gemeinwesen aufgeklärt-liberalen Zuschnitts. Für die Religionspolitik waren die Prinzipien allgemeiner Toleranz einerseits sowie staatlicher Kirchenhoheit im Sinne des Territorialismus andererseits grundlegend. Die Umgestaltung Bayerns zu einem konfessionsparitätischen Staat vollzog sich auf dieser Basis. Durch den Zuwachs traditionell evangelischer Gebiete, wie er vor allem seit dem Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803 erfolgte, wurde dieser Transformationsprozess nicht unwesentlich forciert. War das bayerische Kurfürstentum bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein nahezu einheitlich katholisches Land, so betrug der evangelische Anteil der Gesamtbevölkerung 1816 bereits ein knappes Drittel.

Die zivile Gleichstellung der evangelischen Bürger war, auch wenn sie sich realpolitisch nur schrittweise verwirklichen ließ, von Anfang an erklärtes Ziel der Konfessionspolitik Montgelas'. Diese den Aufklärungsideen der Gewissens- und Religionsfreiheit verpflichtete Politik kam der evangelischen Bevölkerung naturgemäß entgegen, setzte der Ausbildung eines selbständig verfassten protestantischen Kirchenwesens aber zugleich enge Grenzen, sofern sie im absolutistischen Sinne unbeschränkter Staatssouveränität zu erfolgen hatte. Zwar fand das Recht, das eigene Bekenntnis selbst zu bestimmen und die Religion nach Maßgabe der jeweiligen Konfessionszugehörigkeit ungehindert auszuüben, mehr und mehr Anerkennung. Die Freiheitsgewähr, Mischehen einzugehen oder konfessionsunabhängigen Zugang zu Staatsämtern zu finden, war grundsätzlich gegeben. Auch wurde es den Protestanten seit Sommer 1801 gestattet, sich in Altbayern niederzulassen, nachdem sich zuvor schon im Zuge der Einheirat der lutherischen Prinzessin Karoline Friederike Wilhelmine von Baden, mit welcher der baye-

rische Kurfürst seit 1797 in zweiter Ehe verbunden war, eine protestantische Hofgemeinde in München gebildet hatte.

Mit dem Edikt vom Januar 1803 war noch vor dem Reichsdeputationshauptschluss und der Erhebung Bayerns zum Königreich auf dem Papier volle Religionsfreiheit für die Protestanten erreicht, und der planmäßigen Gestaltung einer gemeinsamen kirchlichen Verfassung für sie stand rechtsgrundsätzlich nichts mehr im Wege. Die Dringlichkeit entsprechender Maßnahmen wurde, wie erwähnt, durch die territoriale Entwicklung mit Zugewinnen überwiegend von Protestanten bevölkerter Ländereien weiter gesteigert. Doch erwies sich der staatliche Absolutismus bei der Durchführung dieser Maßnahmen insofern als ein Hemmnis, als er seinen Anspruch auf uneingeschränkte Souveränität auch in Religionsangelegenheiten im Falle der Protestanten über die äußere Ordnung hinaus auf innere Belange auszudehnen versuchte. Während die volle staatliche Kirchenaufsicht in Bezug auf die katholische Kirche aus realpolitischen Gründen nicht zu erreichen war, suchte man sie im Hinblick auf den bayerischen Protestantismus konsequent durchzusetzen. Folgerichtig wurde dieser von Seiten der zuständigen Staatsbehörde nur als eine Vereinsgröße betrachtet, die sich aus der Summe örtlicher Religionsgesellschaften ergibt, nicht aber als eine ihrem inneren Wesen gemäß gestaltete Institution von staatsdifferenter Eigenständigkeit.

Es ist eines der wichtigsten Verdienste, die sich Niethammer um die Entstehung eines verfassten evangelischen Kirchenwesens in Bayern erworben hat, diesen staatspolitischen bzw. staatskirchenrechtlichen Trend im Interesse voller Realisierung der im Prinzip bereits in den Jahren 1799–1803 zur Durchsetzung gebrachten konfessionellen Parität und im Interesse kircheninstitutioneller Konsolidierung und Etablierung des bayerischen Protestantismus mit dem ihm eigenen diplomatischen Geschick entgegengearbeitet zu haben. Nachdem er in den Jahren seit 1804 seinen Teil zur Vorbereitung der künftigen evangelischen Kirchenverfassung auf Provinzebene beigetragen hatte, wirkte er ab 1807 entscheidend an der Vereinheitlichung der evangelischen Kirchengebiete und an der inneren und äußeren Ausgestaltung der protestantischen Gesamtgemeinde in Bayern mit, bis in den Jahren 1817 bis 1819 der Durchbruch gelang, ihr eine selbständige konsistorial-synodale

Verfassung zu geben, womit ein entscheidender Abschluss der Entwicklung hin zu einer wesentlich nach Maßgabe selbstbestimmter Prinzipien verfassten evangelischen Kirche in Bayern erreicht war.

Zwar ließ die rechtliche Stellung der Kirchenleitung gegenüber den staatlichen Behörden noch manches zu wünschen übrig, doch war der Selbstständigkeitsstatus der evangelischen Kirche in Bayern zu Beginn der 20er Jahre des 19. Jahrhunderts im Wesentlichen gesichert, und man konnte sich, nachdem ihre äußere Gestalt relativ festen Bestand gewonnen hatte, ihrem inneren Ausbau zuwenden. Auch hierzu hat Niethammer u. a. durch sein Engagement für die seit 1823[107] üblicherweise in vierjährigem Turnus in Ansbach und Bayreuth tagende Generalsynode wichtige Beiträge geleistet. Auf Antrag der ersten Generalsynode wurde die bisherige Bezeichnung „Protestantische Gesamtgemeinde“ durch „Protestanti-

107 Vgl. F. I. Niethammer, Eröffnungsrede bei der General-Synode zu Ansbach, in: Oeffentliche Nachricht von der ersten Versammlung der Generalsynoden der protestantischen Kirche in Baiern disseits des Rheins im Jahr 1823, Sulzbach 1824, 231–238. Niethammers Eröffnungsrede vermittelt einen bemerkenswerten Eindruck von der Art und Weise, in der er geistliche Probleme erörtert und zum Entscheid gebracht sehen wollte. Gegen die Forderung derer, die Heterodoxie und Glaubensabweichung in der Kirche mit der „Waffe gesezlicher Strafmittel oder irdischer Gewalt“ (233) bekämpft sehen möchten, wird geltend gemacht, dass die rechtlich geordnete Macht, wider Willen zu zwingen, dem Staat vorbehalten sei, wohingegen die Kirche über eine solche Zwangsgewalt gemäß ihrer Bestimmung nicht verfüge. „Die einzige Waffe, die die Kirche kennt, ist die Waffe des Geistes, und diese soll auch bei uns sicher nicht versäumt werden.“ (Ebd.) Um mit den Waffen des Geistes gerüstet zu sein, müsse man zuallererst fühlen und wissen, was der Grund des Glaubens und der Kirche sei. Dazu seien Unterricht und Erziehung notwendig sowie Predigten, die nicht „den Verstand finster und das Herz kalt lassen“ (234). Sosehr sich Niethammer dagegen wendet, staatliche Rechtsmittel bei der Regelung innerer Angelegenheiten der Kirche in Anwendung zu bringen, weil diese nur geistlich, „sine vi, sed verbo“ zu regeln seien, so klar ist doch andererseits die Absage, die er, der Förderer der Synode, dem „Demokratismus der Kirchenverfassung“ (235) erteilt. Zwar seien die Prinzipien der Religions- und Gewissensfreiheit sowie der Nichtidentifikation von Staat und Kirche obligat. Wer aber der evangelischen Kirche angehören wolle, wozu ihn niemand zwinge, der habe die Grundsätze ihrer Lehre und Verfassung zu achten. Dies gelte nicht nur, aber in besonderer Weise für Amtsträger.

sche Kirche“ ersetzt. War hiermit ein weiterer Schritt zur Konsolidierung evangelischen Kirchenwesens getan, so hat Niethammer die Realisierung seines Vorschlags einer allgemeinen Einführung von örtlichen Kirchenvorständen, mit denen er die kirchliche Binnenverfassung im Sinne gemeindlicher Partizipationsrechte fortgestalten wollte, nicht mehr erlebt. Dieser Vorschlag wurde erst 1850, zwei Jahre nach seinem Tod, verwirklicht.[108]

Die kirchenorganisatorische Leistung Niethammers wird durch die Tatsache nicht geschmälert, sondern eher gesteigert, dass er dem im Spätherbst 1808 mit Sitz in München errichteten Generalkonsistorium seiner Kirche bis zur Emeritierung im Jahr 1845 nie in einem obersten Leitungsamt, sondern stets nur in „untergeordneter Funktion“[109] angehörte. Zwar konnte er sich 1808 berechtigte Hoffnung auf die Ernennung zum ersten protestantischen Rat machen, als welcher er öffentlich bereits bezeichnet worden war. Doch wurde er übergangen und an seiner Stelle Heinrich Karl Alexander Haenlein bestellt.[110] Offiziell Fuß gefasst hat Niet-

108 Zur Entstehungsgeschichte einer evangelischen Kirche in Bayern sowie zum Beitrag Niethammers hierzu vgl. im Einzelnen: H. Böttcher, Die Entstehung der evangelischen Landeskirche und die Entwicklung ihrer Verfassung (1806–1918), in: G. Müller/H. Weigelt/W. Zorn (Hg.), Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern. Zweiter Bd.: 1800–2000, St. Ottilien 2000, 1–29, bes. 9 ff.; M. Simon, Evangelische Kirchengeschichte Bayerns. Zweiter Bd., München 1942, 578–588; G. Henke, Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern. Friedrich Immanuel Niethammer und die Entstehung der protestantischen Gesamtgemeinde, München 1974.

109 H. Gürsching, Friedrich Immanuel Niethammer und das bayerische Generalkonsistorium 1808, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 21 (1952), 165–180, hier: 166.

110 Die Gründe der für ihn bitteren, ja beschämenden Zurücksetzung bei der Mitgliederbestellung des Generalkonsistoriums sind in dem Beitrag von H. Gürsching, dem ein Schreiben Niethammers an den König vom 12. Oktober 1808 beigegeben ist, ausführlich dargelegt. Sie sind im Wesentlichen in den damaligen politischen Konstellationen zu suchen. Montgelas hatte 1808 manchen Anlass, „das neue Generalkonsistorium der vielen so verhaßten Protestanten in der unauffälligsten Form anzurichten“ (H. Gürsching, a. a. O., 174). Dass der hervorragende Niethammer übergangen wurde, hat insofern seine Folgerichtigkeit. Obwohl er in der kirchlichen Hierarchie lebenslang nur eine nachgeordnete Stellung einnahm, wuchs er im Laufe der Jahre im Gegensatz zur Schulsektion in das Generalkonsistorium immer mehr hinein, um es mit der „Weite seiner Gedankenwelt“ (a. a. O., 175) zu

hammer in dem Generalkonsistorium erst rund zehn Jahre später. 1817 erhielt er die Bestätigung des Titels Oberkonsistorialrat, im Dezember des darauffolgenden Jahres wurde er im Zuge kirchlicher Umorganisation zum zweiten Oberkonsistorialrat ernannt. Oberkonsistorialpräsident wurde Johann Carl August Freiherr von Seckendorf, erster Oberkonsistorialrat Haenlein, dem bereits 1808 der Vorzug gegenüber Niethammer gegeben worden war.

Obwohl ihm die höchsten Ränge der Kirchenhierarchie versagt blieben, war Niethammer als kirchlicher Organisator und Verwaltungsbeamter unzweifelhaft eine herausragende Gestalt, die entscheidend zur äußeren und inneren Verfassung der entstehenden evangelischen Landeskirche in Bayern beigetragen hat. Neben den speziellen Verdiensten, die er sich um das Synodalwesen und um die Einführung von Presbyterien erworben hat, sind u. a. sein Engagement für die Schaffung einer neuen Agende, die Einführung eines katechetischen Lehrbuchs sowie die Erstellung einer Ordnung für die landeskirchlichen Theologenprüfungen zu nennen, an denen er jahrelang mitwirkte. Auch sein Engagement für den Erhalt theologischer Lehr- und Forschungseinrichtungen an den Universitäten in Erlangen und Altdorf ist zu erwähnen. Im Falle der Erlanger Fakultät hatte er Erfolg, wohingegen er die Aufhebung der Universität Altdorf, an die er selbst sich beworben hatte, nicht verhindern konnte. Statt eine kirchliche Hochschule in Bayern einzurichten, wollte Niethammer die künftigen Geistlichen der evangelischen Kirche lieber an auswärtigen Universitäten studieren lassen. Eine Auflösung des Zusammenhangs von Theologie und Universität, den er für beide Seiten für konstitutiv hielt, musste nach seinem Urteil unter allen Umständen verhindert werden.

Was die Frage der theologischen Entwicklung Niethammers in der Zeit seiner kirchenamtlichen Tätigkeit betrifft, so ist die literarische Basis für ihre Beantwortung denkbar schmal. Aus dem publizierten OEuvre bieten sich faktisch nur zwei Texte an, deren Originalität allein durch den Anlass ihres Entstehens in hohem Maße beschränkt ist. Bei dem einen handelt es sich um die Vor-

---

erfüllen: „(L)angsam und stetig erfüllte sich sein Schicksal in der vertieften Auffassung der Aufgabe." (A. a. O., 173)

rede zu einem Sammelband mit Schriften Martin Luthers[111], bei

111 Die Weisheit D. Martin Luther's. Zweite Auflage. Erster Theil, Nürnberg 1817. Zweiter Theil, Nürnberg 1818. Die Vorrede Niethammers findet sich in Bd. 1, III–XXII. Der 1816/17 erschienene Sammelband wurde von Friedrich Roth initiiert und herausgegeben und von Niethammer lediglich mit einem Vorwort versehen. Dass er die aufgenommenen Luthertexte gelesen hat, wird man annehmen dürfen, an ihrer Auswahl war er hingegen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht beteiligt (vgl. G. Lindner, a. a. O., 262 f.). Inhaltlich setzt sich Niethammers Vorwort vorzugsweise mit Erscheinungen auseinander, die den Zeitgeist im Allgemeinen und den Geist des zeitgenössischen Protestantismus im Besonderen betreffen. In ersterer Hinsicht wird Luther entschieden gegen den Vorwurf verteidigt, sein Durchbrechen der hierarchischen Gestalt und Gewalt der Kirche habe für die Religion Unheil, seine Befreiung des Geistes von den Fesseln einer sich untrüglich nennenden Autorität Gefahr für Kirche und Staat, seine Reinigung der kirchlichen Verfassung Zwietracht in deutschen Landen und seine Verbesserung der Kirchengebräuche nur prosaische Geist- und Begeisterungslosigkeit erzeugt. Dieser Vorhalt wird unter Verweis auf Luthers Schriftum als völlig unbegründet und als reaktionär zurückgewiesen. Was hinwiederum den Geist des Protestantismus anbelangt, so wird zunächst in terminologischer Hinsicht geltend gemacht, dass der Protestantismusbegriff nur sehr bedingt geeignet sei, das Wesen der evangelischen Kirche im Sinne Luthers zu bestimmen, weil er primär auf Kritik und Verneinung abgestellt sei. So habe der Eindruck entstehen können, als wollte die Reformation nicht nur gegen Menschensatzungen, sondern gegen das Ansehen der göttlichen Offenbarung selbst protestieren, um sich des Weiteren den „ungebundenen Einfällen des trüglichen endlichen Verstandes" (VI) hinzugeben mit der Folge, nicht nur das Christentum als eine positive Religion, sondern zugleich die religio naturalis in eine bloße Verneinung aufzulösen. Auf diesem Eindruck gründe die Meinung, die evangelische Kirche sei im Unterschied zur katholischen keine Kirche im eigentlichen Sinne, die als solche gesetzliche Anerkennung verdiene, sondern lediglich ein Verein, dem zusammen mit Rationalisten und Naturalisten alle möglichen Irrgläubige, ja selbst Atheisten ohne Weiteres zuzurechnen seien. Wäre diese Meinung nur von außen herangetragen, könnte man nach Niethammer getrost zur Tagesordnung übergehen. Indes sieht er sie teilweise auch bei Gliedern der evangelischen Kirche vertreten, „die, den Protestantismus in seiner Entgegensetzung gegen den hierarchischen Glaubens- und Gewissenszwang nicht gründlich und rein erkennend, in ihm bloß auf die Freiheit des Glaubens und der Ueberzeugung sehen, und darob vergessen, daß er in jener Entgegensetzung das Evangelium nicht bloß als seinen Stützpunkt sondern auch als seine Begränzung betrachte" (VII f.). Ihnen werden die Schriften Luthers mit Nachdruck zur besseren Belehrung empfohlen, „welches die Freiheit des Glaubens und die Selbst-

dem anderen um das Präskript zu Niethammers Bearbeitung einer Auswahl von Lutherpredigten über die Evangelien aller Sonn- und

ständigkeit der Ueberzeugung sey, die in der *evangelischen Kirche* allein als *wahrer Protestantismus* anerkannt wird" (VIII). Dieser finde im Evangelium und im Evangelium allein sowohl seinen Grund als auch seine Grenze.

Das Evangelium, auf welchem die evangelische Kirche basiert, ist nach Niethammer eine Frohbotschaft, die ihrem Wesen gemäß öffentlich und für jedermann bestimmt ist. Es sei daher ein unentschuldbarer Irrtum und dem Evangelium zuwider, wenn sich Lehrer der Kirche und der christlichen Religion in Wort und Schrift nur „auf den vornehmen Stand der sogenannten Gebildeten (kaprizieren), deren religiöse Bedürfnisse von ganz anderer Art und weit höher seyn sollen, als die des großen Haufens der Gemeinen" (Xf.). Luthers Predigt biete ein Exempel von ganz anderer Art. Seine Reden und Schriften habe er für jedermann bestimmt, darin ein echtes Beispiel evangelischer Volksbildung gebend, die mit klerikaler Bevormundung ebenso wenig verträglich sei wie mit der dünkelhaften Tyrannei der sog. Gebildeten, die in Wahrheit auf Einbildung beruhe. Der Reformator habe daher auch dem einfachen und unverbildeten religiösen Gefühl die gebotene Achtung nicht versagt, wohingegen das Übergewicht, welches den angeblich Gebildeten heutigen Tages eingeräumt werde, zu einer verstandesmäßigen Zergliederung der Religion geführt habe, die bestenfalls der Wissensvermehrung diene, nicht aber zu Herzen gehe und Herzensbildung zu erzeugen vermöge. Es sei daher an der Zeit, dass der Verstand zur Vernunft gebracht werde, in der Gefühl und Reflexion übereinkommen und nicht länger Gegensätze bilden. Im Unterschied zu gefühlloser Verständigkeit zeichne sich vernünftige Religion dadurch aus, sowohl das Denken als auch das Gemüt zufriedenzustellen. Niethammer lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass er die evangelische Kirche seiner Zeit im Wesentlichen von Seiten eines gefühlskalten Rationalismus gefährdet sieht, der das Christentum sowohl seiner Form als auch seines Inhalts zu berauben drohe. „Dahin ist es gekommen, daß man oft in unserm Gottesdienst vergebens Christenthum sucht, daß man oft statt christlicher Predigt nur etwas wie Freimaurer-Reden hört, in denen nichts hervorsticht als das Bestreben, kein christliches Wort verlauten zu lassen." (XV) Der Preisgabe der Inhalte korrespondiere eine Vernachlässigung der gottesdienstlichen Form. Statt die Muttersprache des Glaubens zu pflegen, würden gekünstelte und selbsterdichtete Formen in die Liturgie eingeführt und die agendarische Vorschrift durch willkürliche Eingebungen ersetzt. Dem hält Niethammer entgegen, dass der Grundton aller kirchlichen Äußerungen durch die Schrift vorgegeben werde, an welche in Form und Inhalt sich zu binden kein Zeichen mangelnder, sondern ein Zeichen echter evangelischer Freiheit sei. Namentlich Amtsträger seien gehalten, ernsthaft zu bedenken, „daß die Kirche nicht ein Schauspielhaus, und der Altar nicht eine Bühne sey" (XXI).

Festtage[112]. Die beiden Schriften sind durch einen erheblichen

112 Luthers Predigten über die Evangelien auf alle Sonn- und Fest-Tage. Für unsre Zeit bearbeitet von Dr. Friedrich Immanuel Niethammer. Erster und zweiter Theil, Nürnberg 1830. Die auf den 30. September 1829 datierte Vorrede Niethammers findet sich im ersten Teil I-VIII. „In diesem Predigtband hat Niethammer 76 Predigten Luthers zusammengestellt, die er zum großen Teil aus dem Evangelienteil der Kirchenpostille von 1520 auswählte, die Luther später sein bestes Buch nannte. Einige übernahm er aus der Hauspostille. Dabei benutzte er die 1. Auflage der Walch'schen Lutherausgabe, was sich bis in die Einzelheiten der Rechtschreibung hinein belegen läßt." (G. Lindner, a. a. O., 279. Zu Niethammers Auswahlprinzipien und zu den Grundsätzen seiner Textgestaltung vgl. a. a. O., 279–283.) Sollte die 1817 veröffentlichte Sammlung von Luthertexten nach Maßgabe der Niethammer'schen Vorrede vor allem dazu dienen, dem Protestantismus mittels des Gedächtnisses des Reformators seine evangelische Bestimmung in Erinnerung zu bringen, so verfolgte die dreizehn Jahre später erschienene Bearbeitung von Predigten Luthers unter veränderten historischen Bedingungen denselben Zweck. Der erste Teil des Sammelbandes enthält Predigten vom ersten Adventssonntag bis zum Tag der Himmelfahrt Christi, der zweite Teil Predigten vom Sonntag nach Christi Himmelfahrt bis zum 26. Sonntag nach Trinitatis. In seiner Vorrede sieht Niethammer sich veranlasst, falschen Erwartungen entgegenzutreten, die durch die Ankündigung eines zum Gebrauch für die Zeitgenossen bearbeiteten Buches von Predigten Luthers hervorgerufen werden könnten. Die Klarstellungen betreffen vor allem die Art und Weise seiner Textbearbeitungsmethode. Legitim und angebracht sei es, aus einer für Zeitgenossen berechneten Bearbeitung all dasjenige auszuscheiden, was der Polemik des 16. Jahrhunderts und dem vollendeten Kampf gegen damalige Irrtümer angehöre, denen in der eigenen Zeit keine Bedeutung mehr zukomme. Strikt zurückzuweisen sei indes die Forderung, mit dem historisch Überholten zugleich alles zu entfernen, was der Zeitgeist als dogmatisch anstößig empfinde. Den heftigsten Anstoß nimmt der Geist der Zeit nach Urteil der Vorrede in der Regel an den lutherischen Lehren von Sünde und Verderben, Erlösung und Rechtfertigung sowie an der für den Reformator grundlegenden Auffassung, dass „die Hoffnung der Seligkeit unter Verwerfung alles eigenen Verdienstes der Werke einzig auf das Verdienst Christi" (VI) gründe. Niethammer ist nicht bereit, diese Lehrauffassungen Luthers „Vorliebe … für das Augustinische Lehrsystem" (IV) und der unvollkommenen Dogmatik seiner Zeit zuzurechnen, um sie als aktuell bedeutungslos preiszugeben. Was angeblich für die erweiterte und reinere Religionserkenntnis der Moderne unangemessen sei und im Falle der Beibehaltung den Anschein einer beabsichtigten Rückkehr in finstere mittelalterliche Gefilde erwecke, könne den Bedürfnissen der Zeit durchaus hilfreich sein; gebe es doch noch eine andere Weise der Zeitdienlichkeit als die Anbequemung an den herrschenden Durchschnittsgeschmack, nämlich „die Entge-

Zeitraum voneinander getrennt. Die eine wurde im Juli 1816 vollendet und erschien im Jahr des dreihundertjährigen Reformationsjubiläums 1817, die zweite ist anlässlich der dritten Säkularfeier der Übergabe der Confessio Augustana 1830 publiziert worden. In der Herausgabe der Sammlung von ausgewählten Lutherpredigten hat man eine Wiederaufnahme des alten, unausgeführten Planes eines Volks- und Hausbuches deutscher Dichtung vermutet, für den Niethammer 1808 keinen Geringeren als Goethe interessieren konnte. Die Erneuerung des ursprünglichen Planes sei indes, wie seine Durchführung belege, unter erheblich veränderten Voraussetzungen und zu einer Zeit erfolgt, „als das Schiff seiner (sc. Niethammers) Theologie aus den Flutungen der Klassik im Hafen der lutherisch bestimmten Erweckungsbewegung vor Anker gegangen war“[113]. Zeichne sich der Ansatz einer theologischen Wandlung bereits im Jahr des Reformationsjubiläums ab[114], so seien die Jahre nach 1817 durch eine klare und eindeutige Hinwendung zu einem „orthodoxen Luthertum“[115] bestimmt. Im Endeffekt sei Niethammer, wie er in einem Schreiben an Friedrich Jacobs in Gotha vom 30. Januar 1830 selbst bekundet habe, zum Standpunkt der Tübinger Schule Storrs zurückgekehrt.[116] Summa summarum: „Fest steht die supranaturalistische Basis, die, gegründet auf den Gottes- und Vorsehungsglauben, die religiöse Erfahrung und die Anerkennung der Tradition der Kirche, die Kant'sche Frage nicht mehr zuließ.“[117]

Ist dieses weitreichende Urteil sachlich berechtigt? Unleugbar ist, dass sich in den Luthertexten Niethammers Formulierungen finden lassen, in denen „sich Storr wiedererkannt“[118] hätte. Doch

---

gensetzung“ (VII), wie Niethammer sagt. Ohne dies weiter auszuführen, begnügt er sich mit dem abschließenden Hinweis, dass Luthers Predigten durch ihren erleuchtenden, erwärmenden und stärkenden Gehalt den Geist über alles Gemeine und Irdische erheben und ihn in der Gewissheit befestigen, „Gott (werde) seine Sache hinausführen …, auch da, wo die Umstände alles verloren, und keinen Ausweg zeigen“ (ebd.).

113 H. Gürsching, a. a. O., 168.

114 Vgl. G. Lindner, a. a. O., 251–268.

115 D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 990.

116 Vgl. G. Lindner, a. a. O., 277.

117 A. a. O., 290.

118 D. Henrich, a. a. O. II, 1060.

scheint es verfehlt, daraus eine prinzipielle Abwendung Niethammers von seinen in den späten Stiftzeiten und in Jena gewonnenen kritischen und konstruktiven Grundüberzeugungen zu folgern. Gegen diesen Schluss spricht u. a. die Tatsache, dass die gesellschaftlichen und brieflichen Verbindungen der Münchener Jahrzehnte überwiegend durch Freunde und Bekannte aus der Zeit in Jena bestimmt waren. „Zu den Männern der Erweckungsbewegung und des beginnenden Konfessionalismus hatte er kaum Beziehung."[119] Selbst wenn er einen Mann wie Friedrich August Gotttreu Tholuck für einen Lehrstuhl der Erlanger theologischen Fakultät vorschlagen konnte, zu deren Mitgliedern er im Übrigen kaum persönliche Kontakte hatte, und obgleich er die Personalpolitik des streng konfessionell-orthodoxen Friedrich Roth unterstützte, der die Lutherausgabe von 1816/17 veranlasst hatte und von 1828–1848 an der Spitze des Oberkonsistoriums stand, so darf doch nicht übersehen werden, dass er jedwedem erweckten Mystizismus, wie er es nannte, abhold war und den reaktionären Tendenzen der theologischen und politischen Restaurationsbewegung zeitlebens kritisch begegnete.[120] Nicht zuletzt seine Haltung im

119 G. Lindner, a. a. O., 210.

120 Von Roth wird berichtet, dass er auf seine alten Tage einerseits sehr gastfrei gewesen sei, andererseits einen großen Teil seiner Standesgenossen beharrlich gemieden habe, sofern ihm ihr persönlicher und theologischer Umgang missfiel. „Selbst Schelling, Niethammer und Thiersch, mit denen er am Anfang in engem Kontakt stand, verschloß er später sein Haus, weil sie auch solche Leute empfingen, die er für verächtlich hielt." (G. Merz, Friedrich von Roth. Ein Beitrag zu der Frage „Luthertum und Humanismus", in: Luther-Jahrbuch 17 [1935], 132–153, hier: 150) Dies ist nicht zuletzt deshalb schade, weil ein beständiger Austausch Roths mit Niethammer und eine gemeinsame Vertiefung in die Inhalte des Sammelbandes „Die Weisheit D. Martin Luthers" sicherlich für beide Teile nützlich und theologisch förderlich gewesen wäre. Der „Beschützer der Erweckungsbewegung der bayerischen Kirche" (M. Simon, Art. Roth, Karl Johann Friedrich, in: RGG^3 V, Sp. 1195 f., hier: 1195) hätte sich von seinem ehemaligen Freund überzeugen lassen können, dass es gute rationale Gründe gibt, von der Vernunft des Glaubens bzw. der Religionsbedürftigkeit der Vernunft zu sprechen. Was wiederum Niethammer betrifft, so hätte ihm eine nähere Bekanntschaft und Auseinandersetzung mit der erweckungstheologischen Tradition möglicherweise zu einem vertieften theologischen Verständnis seines philosophischen Gewährsmanns Kant verhelfen können, der in einer Radikalität wie „vor

sog. Kniebeugestreit, der 1838 durch eine Kriegsministerialordre König Ludwigs I. ausgelöst worden war, kann als Beleg hierfür angeführt werden. Niethammers Kompromisslosigkeit in der Sache und seine entschiedene Weigerung, dem Befehl des katholischen Königs protestantischerseits Folge zu leisten, ist weniger Indiz für seine konfessionalistische Denkungsart, sondern ein Zeichen seines Eintretens für die Prinzipien der Religions- und Gewissensfreiheit sowie der Nichtidentifikation von Staat und Kirche, denen er sich seit Tübinger und Jenaer Zeiten verpflichtet wusste.

Insgesamt darf, was die theologische Entwicklung Niethammers und seine Stellung zum christlichen Glauben in den letzten drei Lebensjahrzehnten, also in der Zeit von 1808 bis 1848 anbelangt, die Schwierigkeit nicht unterschätzt werden, die durch die dürftige Quellenlage gegeben ist. Niethammer hat in diesen langen Jahren kaum noch Schriften publiziert, und auch die damaligen Briefe ergeben, soweit sie erhalten sind, nur ein sehr lückenhaftes Bild. Der Eindruck, den die literarischen Zeugnisse hinterlassen, ist nicht eindeutig. Zwar finden sich durchaus zahlreiche Hinweise auf eine positiv-kirchliche, dem konfessionellen Luthertum zugeneigte Einstellung. Auch die Erweckungsbewegung ließ Niethammer nicht gänzlich unbeeindruckt. Doch ist das Verhältnis zu den Erweckten, sofern sie als Theologen gelten wollten, überwiegend distanziert, und eine Reserve, ja ein Misstrauen gegenüber der ganzen Bewegung ist bei genauerem Zusehen nicht zu verkennen. Von einem wie auch immer gearteten Bekehrungserlebnis Niethammers in der Münchener Zeit und einem plötzlichen Durchbruch zu bisher unerkannten Wahrheiten wissen wir nichts. Der Eindruck kontinuierlicher Entwicklung drängt sich überall auf.

Zutreffend allerdings ist, dass sich Niethammers Traditionsbindung im Laufe der Jahre seiner kirchenamtlichen Tätigkeit verstärkte. Die sich steigernde Wertschätzung Luthers und der symbolischen Bücher der Wittenberger Reformation gehört in diesen Zusammenhang. Der Neigung der pfälzischen Kirche, die Ver-

---

ihm nur Luther vom Bösen gesprochen“ (Chr. Axt-Piscalar, Wieviel Religion braucht die Vernunft? Überlegungen zur Bedeutung der Religion im Denken Kants, in: ZThK 103 [2006], 515–532, hier: 529) hat.

bindlichkeit der lutherischen Bekenntnisschriften zu minimieren, leistete er heftigen Widerstand. Ein förmlicher Traditionalist war Niethammer deshalb ebenso wenig wie ein Theologe der Restauration. Aufklärungsmotive wirken weiter, und auch die Kant'sche Philosophie scheint nicht derart „aus dem Gesichtskreis verschwunden"[121] zu sein, dass die Annahme berechtigt wäre, Niethammer habe sich auf seine älteren Tage zu einem vorkritischen Supranaturalismus und zu einer konfessionalistischen Position bekehrt, wonach „eine entschlossen akzeptierte Prämisse die Wahrheit des Systems sichert"[122]. Dass Schrift und Bekenntnis in Niethammers systematischem Denken je den Status einer durch schieren Entschluss anzuerkennenden Wahrheitsautorität eingenommen hätten, lässt sich nirgends erkennen. So irrtümlich es wäre, hieraus auf ein fehlendes Bewusstsein von der Glaubensbedürftigkeit der Vernunft und ihrer Angewiesenheit auf göttliche Offenbarung zu schließen, so wenig lässt sich Niethammer die Annahme unterstellen, er habe das Offenbarungszeugnis von Schrift und Bekenntnis im Sinne einer autoritativen Wahrheitsprämisse zur Geltung gebracht, die gegebenenfalls auch ohne alle, ja wider alle Vernunft zu glauben sei.

Nichts spricht dafür und vieles dagegen, dass der älter werdende Niethammer die Kant'sche Kritik hinter sich ließ, die in seinen jungen Jahren so große Bedeutung für ihn gewonnen hatte. Zutreffend hingegen ist, dass er den religionsphilosophischen Ansatz Kants vertiefen und auf jene Einsicht hin fortbilden wollte, die er bereits in seiner Jenaer Zeit avisierte, nämlich die vernünftige Unausweichlichkeit der Religion und die Unentbehrlichkeit der Faktizität von Offenbarung für die Vernunft zu demonstrieren. Dass der in die Jahre gekommene Niethammer dieses Ziel unter anderen Voraussetzungen des öffentlichen und des eigenen Bewusstseins anstrebte als zu Jenaer Zeiten, ist unbestritten. Der Wandel, der sich in der Geistesgeschichte und namentlich in der Geschichte der Theologie seit Ende des zweiten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts über die – nicht zuletzt von der Romantik motivierte – Erweckungsbewegung hin zum Konfessionalismus vollzog,

121 G. Lindner, a. a. O., 276.
122 A. a. O., 277.

ging auch an Niethammer nicht spurlos vorüber. Bedeutsamer als der äußere Verlauf jener Entwicklung, die mit neokonservativen Zügen zweifellos verbunden war, muss die innere Einsicht gelten, die sie bewegte und von der sich wie viele auch Niethammer bewegen ließ, nämlich die Einsicht in eine strukturelle Krise des aufgeklärten Bewusstseins, die tiefer reichte als mancher Kantianer dies zu ermessen vermochte. Das reflexive Medium, in dem sich dieses Krisenbewusstsein artikulierte, ja in gewisser Weise überhaupt erst formierte, war die Hamartiologie. In der Sündenlehre und der auf sie bezogenen Lehre von der Versöhnung haben sich – gewiss auch unter dem prägenden Einfluss Luthers und seiner Schriften – in Niethammers Denken die entscheidenden Wendungen vollzogen, die hinausweisen über die Jenaer Entwürfe, ohne deshalb deren Ansatz grundsätzlich zu verwerfen.

Theoretisch expliziert und zu einem konsistenten System entfaltet hat Niethammer den lutherischen Kantianismus bzw. das kantisch geprägte Luthertum seiner Spätzeit nicht. Die letzten Lebensjahre verbrachte er weitgehend zurückgezogen in seinem 1827/28 an der Ecke Karl-/Barerstraße in München errichteten Haus, das er nach dem Tod seiner Frau zusammen mit seinem Sohn Julius und dessen Familie bewohnte. Am 1. April des Revolutionsjahres 1848 ist Niethammer im Alter von 82 Jahren verstorben. Seine letzte Ruhestätte hat er auf dem Südlichen Friedhof der bayerischen Landeshauptstadt gefunden.[123]

---

123 Für die Korrekturarbeiten danke ich Frau Dr. Miriam Rose und den Herren Florian Amberg und Stefan Dienstbeck.