

Dear reader

This is an author-produced version of an article published in *Rudolph, O.-P. and Stolzenberg, J. (2012) Wissen, Freiheit, Geschichte (Fichte-Studien 2)*. This article has been peer-reviewed and copy-edited but does not include the final publisher's layout including the book pagination.

Citation for the published article:

Sans, Georg

"Georg Hermes und die Offenbarung : eine Fallstudie zum Fortwirken Fichtes im katholischen Denken des 19. Jahrhunderts"

Rudolph, O.-P. and Stolzenberg, J. *Wissen, Freiheit, Geschichte (Fichte-Studien 2)*, 2012: 165-180

URL: https://doi.org/10.1163/9789401208604_012

Access to the published version may require subscription.

Published with permission from: Brill

Thank you for supporting Green Open Access.

Your IxTheo team

Georg Sans SJ

Georg Hermes und die Offenbarung – Eine Fallstudie zum Fortwirken Fichtes im katholischen Denken des 19. Jahrhunderts

„Offenbarung“ ist ein Schlüsselbegriff der neueren Theologie. Im Gefolge der Aufklärung war nicht bloß die Existenz Gottes in Zweifel gezogen und seine Erkennbarkeit mit den Mitteln der Vernunft in Abrede gestellt worden, sondern es entstand auch eine immer tiefere Kluft zwischen der so genannten natürlichen oder rationalen Gotteslehre auf der einen Seite und der geoffenbarten Religion auf der anderen. Die Theologie reagierte darauf mit der Ausarbeitung eines eigenen Traktats, in dem, vor allen dogmatischen Fragen, die Annahme einer Offenbarung verteidigt werden sollte. Die Situation verkomplizierte sich, als Teile der Aufklärung ihrerseits den Begriff der Offenbarung übernahmen, um zu zeigen, dass sich eine göttliche Offenbarung im Prinzip durchaus mit den Ansprüchen der Vernunft vereinbaren lasse, dass diese Vereinbarkeit aber dort ihre Grenze finde, wo etwas als von Gott geoffenbart behauptet wird, das der Mensch nicht ebenso aus eigener Kraft hätte einsehen können. Die berühmteste derartige Position ist Lessings These von der Erziehung des Menschengeschlechts durch Offenbarung. In eine ähnliche Kerbe schlägt Kant, wenn er dem Offenbarungsglauben einen reinen Religionsglauben gegenüberstellt, der die historischen Quellen auf ihren allgemein verbindlichen moralischen Gehalt hin auslegen soll. Kaum anders ist schließlich die Haltung Fichtes, der in seinem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* zeigen will, dass philosophisch gesehen zwar nichts gegen die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung spricht, dass die Vernunft aber keinerlei Mittel besitzt, eine solche Offenbarung als tatsächlich ergangen zu beweisen.

Das ist in groben Zügen die geistesgeschichtliche Situation, in der Georg Hermes (1775–1831) den ersten Band seiner *Einleitung in die christkatholische Theologie* verfasste. Obwohl das Buch mit dem Untertitel *Philosophische Einleitung* in mancher Hinsicht dem Traktat über die Offenbarung entspricht, wie er sich im Lauf des achtzehnten Jahrhunderts herausgebildet hatte, beschreitet Hermes eigene Wege. Bevor er überhaupt auf die biblische Offenbarung zu sprechen kommt, beschäftigt er sich mit dem erkenntnistheoretischen Problem der Gewissheit unserer Überzeugungen. Der ganze erste Teil untersucht die Bedingungen, unter denen wir etwas als sicher zu glauben berechtigt sind. Als Papst Gregor XVI. im Jahr 1835 die Bücher des Georg Hermes verurteilte und auf den Index setzen ließ, berief er sich unter anderem auf die gegen Hermes erhobenen Vorwürfe, er betrachte die Vernunft als die wichtigste Norm und das einzige Mittel, wie der Mensch zur Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten gelangen könne. Aus heutiger Sicht darf als gesichert gelten, dass sich die Verurteilung nicht auf bestimmte Aussagen des Hermes stützte, so dass das päpstliche Urteil in der Sache wohl eher eine Art Strohmännchen trifft (vgl. Schwedt, 1980).

Dennoch lohnt es sich, die *Philosophische Einleitung* in den größeren Rahmen der Auseinandersetzung um die Vernünftigkeit der Offenbarung zu stellen.

In der Vorrede des Hauptwerks betont Hermes seine Eigenständigkeit und Unabhängigkeit von den „bekannten philosophischen Systeme[n], welchen Deutschland seit dreißig Jahren gehuldigt hat“. Er habe nur dort auf sie Bezug genommen, wo er sie zur Verteidigung des eigenen Systems „bestreiten mußte“, und sich dabei wiederum auf das Kantische und Fichtesche beschränkt, weil er diese „am meisten schätze“ (PhE, S. IX). Obwohl er sich selbst in ein kritisches Verhältnis zu Kant und Fichte setzt, kann Hermes seine Wertschätzung der beiden Denker also kaum verhehlen. Ferner stellt er in der Vorrede klar, dass er nicht die umstrittene Wissenschaftslehre, sondern die populären Schriften Fichtes benutze, denn, so seine ironische Begründung, was „das große Publikum [...] verstehen sollte, werde ich hoffentlich auch verstanden haben“ (ebd.). In dem ersten, erkenntnistheoretischen Teil der *Philosophischen Einleitung* lobt Hermes sodann Fichte, dass er den kantischen Begriff des Wissens abgelehnt und den Glauben zur Grundlage aller Gewissheit gemacht habe. In dem der Offenbarung gewidmeten dritten Teil kritisiert er hingegen Fichtes Umgang mit dem Kriterium der Wunder als Beweisen für eine übernatürliche Offenbarung. Indem der Philosoph den Wunderglauben in den Bereich der praktischen Vernunft verlagere, öffne er der Möglichkeit des Betrugs Tor und Tür. Aus der zweifachen Bezugnahme auf Fichte ergibt sich der weitere Gang meiner Überlegungen: Zunächst werde ich Hermes' Begriff des Glaubens vorstellen (1.); danach will ich auf den Nachweis der Offenbarung eingehen (2.); schließlich möchte ich eine Einschätzung des Verhältnisses zwischen Fichte und dem Hermesianismus zu geben versuchen (3.).

1. Wissen und Glauben

Im Mittelpunkt der Erkenntnistheorie des Georg Hermes steht der Begriff des Glaubens. Hermes führt ihn zwar erst am Ende des ersten Teils der *Philosophischen Einleitung* ein, aber die ganze Untersuchung ist auf seine Begründung hin angelegt. Den Ausgangspunkt bildet die Frage nach der Erkenntnis der Wahrheit. Hermes zufolge sind wir von der Wahrheit einer Vorstellung nur dann überzeugt, wenn sie mit dem Gefühl der Gewissheit verbunden ist.¹ Da das Gefühl der Gewissheit mehrere Quellen haben kann, erörtert Hermes die verschiedenen Arten, wie wir bestimmte Vorstellungen als wahr vermeinen. Er unterscheidet grob zwischen Vorstellungen, die wir für wahr halten, ohne dass die Entscheidung darüber in unser Belieben gestellt wäre, und Vorstellungen, die

¹ In der Anlage der Erkenntnistheorie schlägt sich wahrscheinlich ein besonderes Interesse an der empirischen Psychologie nieder, das Hermes von seinem Lehrer Ferdinand Überwasser übernommen haben dürfte. Eine genaue Untersuchung dieser Zusammenhänge steht freilich noch aus.

wir aus Pflicht oder Neigung als wahr annehmen. Dem theoretischen „Fürwahrhalten“ stellt Hermes das praktische „Fürwahrnehmen“ gegenüber.

Das theoretische Fürwahrhalten zerfällt wiederum in drei Arten. Es kann auf der Einbildung, auf der Einsicht – sei es der sinnlichen Anschauung, sei es des Verstandes – oder auf der Notwendigkeit der Vernunft beruhen. Die erste Art des Fürwahrhaltens aus Einbildung begründet natürlich noch keine wahre Erkenntnis, denn es kann immer sein, dass ich mir mittels der Einbildungskraft etwas vorstelle, das in Wirklichkeit gar nicht der Fall ist. Doch auch die Einsichten der Anschauung und des Verstandes bieten in Hermes' Augen nicht die für wahre Erkenntnis erforderliche Gewissheit. Die Überlegungen, die ihn zu dieser Auffassung führen, sind allerdings recht unübersichtlich. Es handelt sich um eine eigenartige Mischung der kantischen Zwei-Stämme-Lehre mit seiner eigenen Korrespondenztheorie der Wahrheit. Hermes argumentiert zunächst gegen die Möglichkeit, dass wir sichere Erkenntnisse unmittelbar durch die Anschauung des äußeren oder inneren Sinns gewinnen. Wenn wir nämlich mit Kant davon ausgehen, dass unsere sinnlichen Vorstellungen kein reines Produkt der Rezeptivität sind, sondern dass es sich bei Raum und Zeit um die im Subjekt gelegenen Formen der Anschauung handelt, dann dürfen wir unsere Vorstellungen solange nicht für gewiss halten, wie nicht mit Bestimmtheit ausgeschlossen werden kann, dass unsere Sinne die Dinge gleichsam verfälscht wahrnehmen.

An das Argument schließt Hermes eine allgemeine Kritik der kantischen Philosophie an, die zugleich seine Wahrheitsauffassung deutlich macht. Kant zufolge handelt es sich bei den von uns erkannten Gegenständen der Erfahrung um Erscheinungen. Da die Erscheinungen nichts anderes als Vorstellungen seien, die Kant von den Dingen an sich unterscheidet, schränke er das Erkennen auf subjektive Vorstellungen ein. Da die Wahrheit aber in der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Wirklichkeit bestehe, bleibe die Frage nach der objektiven Gewissheit der Erkenntnis bei Kant gerade ausgeklammert. Obwohl es gute Gründe gibt, die Kritik für sachlich unangemessen zu halten, muss ich mich mit der Feststellung begnügen, dass es für Hermes nicht ausreicht, eine bestimmte Vorstellung als wahr zu vermeinen, sondern dass wir in dieser Meinung erst gerechtfertigt sind, wenn sie außerdem der philosophischen Reflexion standhält. Die Reflexion vermag indes nicht die Gewissheit der unmittelbaren Einsicht durch sinnliche Anschauung zu gewährleisten.

Wie steht es mit der Einsicht des Verstandes? Ihr Wert hängt von der Übereinstimmung ab, die zwischen unseren Denkgesetzen und der Wirklichkeit besteht. Doch wie soll der Verstand eine solche Harmonie erkennen? Wie kann ich mir gewiss werden, dass die Prinzipien des Denkens mit den Gesetzmäßigkeiten übereinstimmen, die möglicherweise in der Wirklichkeit herrschen? Eine entsprechende Reflexion führt laut Hermes in den Regress, so dass der kantische Versuch, die

Objektivität des Wissens zu sichern, als gescheitert gelten muss: „Eine solche Philosophie [sc. wie die kantische, G. S.] hört also da auf, wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfängt: denn ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes, hinter dem Schein noch eine Wirklichkeit stecke, das ist doch, was die Philosophie vorzüglich aufdecken soll“ (PhE, S. 135). Hermes rundet seine Kritik mit dem Hinweis auf Fichte ab. Dieser habe ebenfalls die Unsicherheit des Fürwahrhaltens aus Einsicht gelehrt, „und hob dadurch die ganze kantische Philosophie auf“ (PhE, S. 143). In Klammern beruft sich Hermes auf das Zweite Buch der *Bestimmung des Menschen*. Obwohl der Bezug recht vage bleibt, ist die Stoßrichtung klar. Hermes erblickt in Fichte einen Verbündeten für seine Ablehnung der kantischen, ganz auf die Vorstellung des Subjekts eingegrenzten Konzeption des Wissens. Fichte habe als einziger der neueren Philosophen gelehrt, dass es unmöglich sei, „aus dem Wissen zu einem Gegenstand des Wissens hinüber zu kommen“ (PhE, S. 197).

Mit der Behauptung, weder die sinnliche Anschauung noch das Denken des Verstandes führten zu wahrer Einsicht, sind noch nicht alle Möglichkeiten des theoretischen Erkennens ausgeschöpft. Es bleibt die dritte Art des Fürwahrhaltens, gestützt auf die Notwendigkeit der Vernunft. So halten wir etwas dann für gewiss, wenn es nach dem Prinzip vom zureichenden Grund aus einer bestehenden Einsicht gefolgert ist. Doch woran kann die Vernunft ihre Schlüsse knüpfen? Was erkennen wir mit solcher Gewissheit, dass sich daraus auf seinen Grund schließen lässt? Hermes antwortet mit dem Verweis auf das „unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns“ (PhE, S. 126; vgl. S. 193). Damit meint er eine Art nicht bezweifelbares intentionales Bewusstsein von Gegenständen. Dieses Bewusstsein ist in dem Sinn notwendig, dass wir es willkürlich weder erzeugen noch seinen Gehalt beeinflussen können. So sind wir uns unmittelbar der Wirklichkeit bewusst, in der wir leben:

„Durch dieses Halten lebt ein jeder, weil es mit allem unserem eigentlichen Erkennen auf dieselbe Weise vergesellschaftet ist, bei jedem Schritt und Tritt, ohne daß er es sucht, in einer wirklichen Welt, statt er sich durch sein Erkennen allein überall in einer bloß gedachten oder scheinbaren Welt befinden würde“ (PhE, S. 186).

Aus dem unmittelbaren Bewusstsein der Wirklichkeit leitet Hermes im zweiten Teil der *Philosophischen Einleitung* die Grundbestimmungen der Metaphysik ab. Die Begriffe des Ichs, der Welt und Gottes bezeichnen ihm zufolge den übersinnlichen Grund dessen, was wir unmittelbar für wirklich halten. So denkt er das Ich als den Träger der wechselnden inneren Zustände bzw. den Ursprung der Tätigkeit des Bewusstseins. Die Gegenstände der Außenwelt erscheinen nicht bloß, sondern sind wirklich an einem bestimmten Ort im Raum, von wo aus sie unsere Sinnlichkeit

affizieren. Gott schließlich wird als der absolute Grund aller Veränderungen oder die „Urursache“ bewiesen (PhE, S. 370).²

Trotz des breiten Raums, den die metaphysische Untersuchung einnimmt, dient sie aufs Ganze gesehen nur der Vorbereitung der Frage nach der übernatürlichen Offenbarung. Mit Blick auf die theologische Problematik ist der Umstand bedeutsam, dass Hermes den epistemischen Modus, mit dem wir etwas unmittelbar für wirklich halten, als Glauben bezeichnet. Ein solcher vernünftiger Glaube ist „ein in uns vorhandener Zustand der Entschiedenheit (oder der Überzeugung) über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen wir durch ein notwendiges Halten der theoretischen oder durch ein notwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden“ (PhE, S. 261). Für den Begriff des Glaubens hat wieder Fichte Pate gestanden. Hermes erinnert abermals an die *Bestimmung des Menschen*. Nachdem das Ich im Kritizismus seine Bestimmung nicht gefunden hat, entdeckt es im Dritten Buch die Stimme des eigenen Gewissens. Sobald es die sittliche Pflicht anerkennt, gewinnen auch seine theoretischen Überzeugungen wieder Halt. Wer in Fichte vor allem den Wissenschaftslehrer zu sehen gewohnt ist, steht freilich etwas ratlos vor dem Übergang vom ‚Wissen‘ zum ‚Glauben‘. Der Schritt wird nur verständlich, wenn man die *Bestimmung des Menschen* einerseits als Ausdruck des Bemühens versteht, den Vorwurf des Atheismus zu entkräften, und andererseits als Antwort auf Jacobis berühmten Brief „An Fichte“ deutet (vgl. Zöllner, 1998; Verweyen, 2001). Auch wenn Hermes diese Zusammenhänge nicht im Einzelnen gekannt haben dürfte, zeigen sie doch, dass seine Berufung auf Fichtes Begriff des Glaubens weniger sachfremd ist, als man vielleicht meinen könnte. Durch die Einteilung der *Bestimmung des Menschen* gibt Fichte laut Hermes zu verstehen, „daß er das eigentliche Verhältnis zwischen Wissen und Glauben, was Kant verfehlt hatte, vollkommen gesehen [hat]“ (PhE, S. 264 f.). Zugleich wirft Hermes Fichte freilich vor, er könne letztlich keinen Grund angeben, warum wir an die Existenz der Wirklichkeit glauben sollten. „Er nimmt sie bloß an, weil er sie annehmen will, und er will sie annehmen, um ein moralisch guter Mensch sein zu können“ (PhE, S. 265). Das „freiwillige Beruhen bei der sich natürlich anbietenden Ansicht“, als das Fichte den Glauben bestimmte (vgl. Fichte, 1981, S. 257), ergebe noch keinen „vernünftigen Glauben“ (PhE, S. 266). In Fichtes System fehle ein notwendiger Grund zur Annahme der Bestimmung, ein moralisch guter Mensch zu sein. Wer den Ruf des Gewissens nicht vernimmt oder sich gegen ihn entscheidet, der ist nach den Voraussetzungen Fichtes nicht gebunden, an die Realität zu glauben. Deshalb übernimmt Hermes zwar den Begriff des Glaubens von Fichte, will die Gewissheit unserer Überzeugungen aber keineswegs allein auf die praktische Vernunft gründen. Wie wir gleich sehen werden, kommt

² Ausführlich kritisiert Hermes den moralischen Gottesbeweis Kants und vor allem Fichtes, wobei er sich mit den Schriften aus dem Umfeld des Atheismusstreits vertraut zeigt und den Philosophen von dem Vorwurf des Atheismus freispricht (vgl. PhE, S. 421–446).

das praktische Fürwahrnehmen als Quelle epistemischer Gewissheit erst im Zusammenhang spezieller Pflichten ins Spiel.

2. Vernunft und Offenbarung

Nachdem wir wesentliche Aspekte seiner Erkenntnistheorie kennengelernt haben, soll es im Folgenden um den theologischen Gebrauch gehen, den Hermes von dem Begriff des Glaubens macht. Er verwendet ihn zur Bestimmung der Gewissheit, deren die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung fähig ist. Die Untersuchung ist vor dem Hintergrund sowohl der zeitgenössischen theologischen Apologetik als auch der kantischen und fichteschen Kritik der Offenbarung zu lesen. Allen gemeinsam ist die Ausrichtung an der Ordnung der Modalbestimmungen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Doch während die Theologie großen Wert auf den Nachweis legte, dass die Offenbarung insofern notwendig ist, als der Mensch nicht von allein und kraft eigener Vernunft zum Heil zu gelangen vermag, begnügte sich etwa Kant mit der Auskunft, dass der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung der Vernunft zumindest nicht unbedingt widerspreche. Hermes nimmt eine Position zwischen den beiden Extremen ein und spricht von dem „Bedürfnis einer übernatürlichen Offenbarung“ (PhE, S. 496). Es erwachse aus dem Eingeständnis der eigenen Sündhaftigkeit sowie dem Wunsch, der Glückseligkeit nicht verlustig zu gehen. Von einem „Bedürfnis“ nach Offenbarung hatte bereits Fichte gesprochen (vgl. Fichte, 1964, S. 65). Gleichwohl steht die Notwendigkeit der Offenbarung für Hermes so wenig wie bei Fichte im Mittelpunkt des Interesses. Der einschlägige dritte Teil der *Philosophischen Einleitung* untersucht vielmehr die Frage: „Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden; und unter welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirklich erachtet werden?“ (PhE, S. 511).

Hermes' Antwort ist durch sein Verständnis der Offenbarung als einer göttlichen Mitteilung geprägt. In der Theologie der Gegenwart hat sich dafür die Rede von einem instruktionstheoretischen – im Gegensatz zu einem kommunikationstheoretischen – Modell eingebürgert.³ Gott bedient sich der übernatürlichen Offenbarung, um den Menschen gewisse Informationen zu übermitteln, zu deren Erwerb die Vernunft allein nicht hinreicht. Dazu muss Gott gemäß der hermesischen Erkenntnislehre sowohl die Überzeugung als auch das Bewusstsein des Fürwahrhaltens bewirken. Entscheidend für ein Gelingen des Nachweises der Offenbarung ist freilich die Fähigkeit des Menschen, die göttliche Mitteilung als solche zu erkennen. Die

³ Malter, 1966 beklagt den „theologischen Positivismus“, der verhindere, dass der Glaubensinhalt selbst zum Gegenstand der Reflexion würde.

Offenbarung muss nicht nur dem menschlichen Fassungsvermögen entsprechen, sondern der Mensch muss vor allem imstande sein, die durch Gott erzeugten Vorstellungen von Vorstellungen anderen Ursprungs zu unterscheiden. Genau darin liegt die Schwierigkeit. Denn weder die Form der Vorstellung als solche noch der besondere Inhalt einer geoffenbarten Vorstellung beweisen unmittelbar ihren göttlichen Ursprung. Wie kann ich im konkreten Fall also entscheiden, dass ich es mit einer von Gott geoffenbarten Überzeugung zu tun habe?

Ganz im Einklang mit der herkömmlichen Theologie antwortet Hermes, zur Beglaubigung einer übernatürlichen Offenbarung brauche es ein Wunder. Gott selbst muss gleichsam Gewissheit schaffen, dass bestimmte Annahmen und Überzeugungen nicht der Einbildungskraft irgendwelcher religiösen Lehrer entspringen, sondern tatsächlich übernatürlichen Ursprungs sind. Ohne ein beglaubigendes Wunder vermag der Mensch im konkreten Fall nicht zu beurteilen, ob eine Vorstellung von Gott geoffenbart wurde oder nicht. Durch die Theorie des Wunders lässt sich neben Irrtum und Betrug auch die Möglichkeit ausschließen, dass es sich bei den geoffenbarten Inhalten bloß um Produkte der natürlichen, sprich: allgemein menschlichen Vernunft handelt. Wem an der Übernatürlichkeit der geoffenbarten Inhalte gelegen ist, der darf ihre Beglaubigung daher nicht allein dem Zeugnis der Vernunft überlassen. Er braucht als Anhaltspunkt eine sinnlich wahrnehmbare Begebenheit, die, wenn sie ihrerseits eine übernatürliche Ursache besitzt, kurz Wunder genannt wird.

Die Schwierigkeiten des Wunderbeweises sind unübersehbar. Seit der Aufklärung war nicht nur der Offenbarungsglaube ganz allgemein, sondern besonders auch die Annahme von Wundern in die Krise geraten. In beiderlei Hinsicht ist es Fichte gewesen, der erstmals zu einer differenzierteren Position fand. In dem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* setzt er die religiöse Offenbarung zwar in Bezug zur Moralität des Menschen, macht aber zugleich deutlich, dass ihr Inhalt nicht einfach in bestimmten Postulaten der praktischen Vernunft aufgehen kann. Fichte bestimmt die Bedeutung von Offenbarung dahingehend, dass Gott die Aufmerksamkeit einer ganz in ihren sinnlichen Strebungen befangenen Menschheit auf sich selbst als moralischen Gesetzgeber zu lenken versucht. Die Offenbarung wird in Fichtes Augen erforderlich, wenn der sittliche Verfall der Menschheit soweit fortgeschritten ist, dass sich das moralische Gesetz bei den Menschen anders kein Gehör zu verschaffen vermag. „Gott müßte sich also durch eine besondere, ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als Gesetzgeber ankündigen“ (Fichte, 1964, S. 48). Obwohl die Vernunft den Begriff der Offenbarung abzuleiten und ihre Möglichkeit einzusehen vermag, kann sie die Wirkung einer übernatürlichen Kausalität niemals als solche erkennen. Der Offenbarungsglaube muss sich auf das erwähnte Bedürfnis stützen. „Mithin liegt der Aufnahme einer gewissen Erscheinung als göttlicher Offenbarung nichts mehr als ein Wunsch

zugrunde“ (Fichte, 1964, S. 105). Da jedoch ein theoretischer Irrtum im Hinblick auf die Wirklichkeit der Offenbarung ausgeschlossen ist, „können wir mit völliger Sicherheit dieser Bestimmung [sc. dem besagten Wunsch; G. S.] nachgeben“ (Fichte, 1964, S. 107).

Hermes hält, anders als Fichte, an der theoretischen Erkennbarkeit der Offenbarung fest. Wenn Gott in einem Menschen auf wunderbare Weise bestimmte Vorstellungen erzeugen kann, steht es ihm ebenso frei, die Einsicht in ihren übernatürlichen Ursprung zu bewirken. Lediglich im Vorbeigehen kritisiert Hermes Fichte, weil er Wunder zwar für möglich, aber für theoretisch nicht erkennbar erklärt habe. Dadurch werde „ihre Beweiskraft weggeräumt, und in Sachen der übernatürlichen Offenbarung dem Betrug Platz gegeben“ (PhE, S. 526). Trotz dieser Kritik bewegt sich Hermes in einem anderen Punkt weit auf Fichte zu, indem er die praktische Vernunft eine konstitutive Rolle für die Entstehung der Glaubensgewissheit spielen lässt. Klarer als Fichte reflektiert Hermes nämlich auf die Probleme, die sich aus der historischen Vermittlung der Offenbarung ergeben. Im Normalfall ist der einzelne Gläubige keineswegs der unmittelbare Adressat der göttlichen Offenbarung. Die meisten Menschen nehmen etwas als geoffenbarte Wahrheit an, das Gott bestimmten auserwählten Lehrern anvertraut hat und von diesen in Wort oder Schrift an die übrigen weitergegeben wurde. Hier stellt sich abermals die Frage nach der Gewissheit. Wie soll ich beurteilen können, ob es sich bei der vorgeblich einem anderen und vor langer Zeit geoffenbarten Überzeugung tatsächlich um eine Mitteilung Gottes handelt? Da die bloße Versicherung des ursprünglichen Adressaten nicht genügt, sind die mittelbaren Empfänger der Offenbarung noch mehr als die unmittelbar von Gott Angesprochenen auf die Wunder als äußere Beweisgründe angewiesen.

Die *Philosophischen Einleitung* gipfelt in dem Nachweis, dass die sittliche Pflicht besteht, „die vorgebliche übernatürliche Offenbarung Gottes als eine übernatürlich von Gott entsprungene anzunehmen“ (PhE, S. 607). Diese Pflicht zu Glauben stützt sich auf eine eigene Art epistemischer Gewissheit. Wie eingangs erwähnt, kennt Hermes neben dem theoretischen „Fürwahrhalten“ noch ein praktisches „Fürwahrnehmen“. Bestimmte Vorstellungen nehmen wir nicht aus theoretischen Erwägungen, sondern aus Neigung oder Pflicht als wahr an. Obwohl uns niemand dazu zwingen kann, führen einige von ihnen Gewissheit mit sich. Nach Hermes handelt es sich um solche Überzeugungen, die sich auf notwendige praktische Zwecke beziehen. In der Tat gelten die meisten Pflichten nur unter der Bedingung, dass ganz bestimmte, theoretisch stets bezweifelbare, Umstände vorliegen. So wird der Kranke, wenn er einen Arzt aufsucht, vernünftigerweise annehmen müssen, dass dieser in seinem Fach kompetent ist und seinem Patienten nicht schaden will. Die Pflicht, zum Arzt zu gehen, bedingt daher im Allgemeinen die Pflicht, auf dessen Heilkunde zu vertrauen.

Wollte man sich über die Angemessenheit dieser Voraussetzung immer erst theoretische Gewissheit verschaffen, wäre kein Kranker jemals zum Besuch eines Arztes verpflichtet.

Hermes' besonderes Augenmerk in diesem Zusammenhang gilt dem Gebot, sich die Erkenntnisse anderer zunutze zu machen. Außer an den genannten Fall der Angewiesenheit auf die Hilfe eines Arztes denkt er etwa an die moralische Unterweisung durch einen Erzieher oder an das Zeugnis Notleidender. Wenn ich dem sittlichen Rat eines anderen zu folgen verpflichtet bin, dann darf ich nicht zugleich die Zweifel an dessen Zuverlässigkeit in mir nähren. Oder wenn mir ein Armer versichert, er sei in Not, und mich um Hilfe bittet, dann darf ich nicht solange zögern ihm zu helfen, bis ich sicher weiß, dass er mich nicht über seine Lage belügt. Die Pflicht, etwas aus praktischen Gründen für wahr anzunehmen, bezieht sich allgemein gesprochen auf „diejenige Erkenntnis, wodurch ich einzig gewahr werde, daß ich mich jetzt in dem Pflichtfall befinde“ (PhE, S. 237).

Wollte man sich in den besagten Fällen erst theoretische Gewissheit verschaffen, würde die betreffende Pflicht selbst bzw. die Möglichkeit ihrer Erfüllung aufgehoben. Es ist klar, dass Umstände eintreten können, in denen eine solche Annahme ihre Gültigkeit verliert. Wenn sich der andere beispielsweise als notorischer Betrüger erweist, bin ich nicht verpflichtet, seinen Aussagen zu vertrauen. Die Aufhebung der Pflicht muss aber im Einzelfall begründet sein, während das allgemeine Gebot des Fürwahrnehmens im Grundsatz bestehen bleibt:

„Wir sind allzeit dann, aber nie anders, verpflichtet, eine theoretisch bezweifelbare Erkenntnis, von deren Wahrnehmung die Möglichkeit, eine gewisse und unbedingte allgemeine Pflicht zu erfüllen, abhängt, nämlich die Erkenntnis über die eben jetzt vorhandene Verwirklichung des Pflichtfalls, für wahr anzunehmen: wenn die Gründe an ihrer Wahrheit zu zweifeln alle aus den allgemeinen Umständen entspringen, welche vorhanden sein müssen, damit die in Frage stehende allgemeine Pflicht verbinden, und also ein Fall dieser Pflicht wirklich werden könne, und wenn die besonderen Umstände, welche den gerade jetzt wirklichen Fall individualisieren, keinen neuen Grund zu zweifeln hinzutun“ (PhE, S. 239 f.).

Das praktische Fürwahrnehmen ist insofern frei, als sich der Mensch immer auch gegen die Erfüllung der Pflicht entscheiden kann. Sobald ich die Pflicht aber anerkenne, muss ich notwendigerweise die Kennzeichnung der Umstände, unter denen eine bestimmte Handlung mir zur Pflicht geworden ist, als wahr annehmen. In einer den zitierten Beispielen analogen Situation befindet sich der Gläubige, wenn ihm eine religiöse Lehre mitgeteilt wird, die mit dem Anspruch auftritt, von Gott geoffenbart worden zu sein. Dem mittelbaren Empfänger bleibt keine andere Wahl, als dem Zeugnis seiner Mitmenschen und früherer Generationen zu vertrauen – oder eben nicht zu vertrauen. Jeder Weg, sich selbst gleichsam unmittelbare Gewissheit über das fragliche Faktum zu verschaffen, ist ihm abgeschnitten. Seine möglichen Zweifel an der Zuverlässigkeit der

Überlieferung wird er theoretisch niemals restlos ausräumen können. Deshalb kommt die praktische Vernunft ins Spiel. Sollten sich die Zweifel etwa an der Vertrauenswürdigkeit der biblischen Verfasser nicht erhärten lassen, das heißt sollte eine Prüfung der historischen Quellen keinen besonderen Grund zur Beanstandung ergeben, sind wir sittlich gehalten, ihrem Zeugnis zu glauben.⁴ Andernfalls, gibt Hermes zu verstehen, entfele überhaupt jeder Grund, den Erfahrungen der Menschen, die vor uns gelebt haben, irgendeine epistemische Bedeutung beizumessen. Hermes stößt mit seiner Fundamentaltheologie auf ein Feld vor, das neuerdings in der analytischen Philosophie zunehmende Beachtung findet, nämlich das Thema des Zeugnisses anderer. Was berechtigt mich, bestimmte von anderen übernommene Erkenntnisse für wahr zu halten? Welchen epistemischen Status besitzen solche aufgrund des Zeugnisses anderer angenommenen Überzeugungen? Die von Hermes vorgeschlagene Art der Rechtfertigung ist nicht theoretischer, sondern praktischer Natur. Es besteht eine mittelbare Verpflichtung, dem Zeugnis anderer zu glauben, weil sonst das allgemeine Gebot, aus den Erfahrungen anderer Nutzen zu ziehen und zu lernen, seinen Sinn verlöre. Trotz ihres Ursprungs in der praktischen Vernunft steht Hermes zufolge die Sicherheit, mit der wir etwas auf das Wort anderer hin als wahr anzunehmen befugt sind, der Gewissheit des theoretischen Fürwahrhaltens in nichts nach. Deshalb gebraucht er den Begriff des Glaubens zur Bezeichnung sowohl des theoretischen Fürwahrhaltens als auch des praktischen Fürwahrnehmens.

3. *Fichte und der Hermesianismus*

Der Streit um das rechte Verhältnis von Glauben und Vernunft im Blick auf die Annahme der christlichen Offenbarung zieht sich wie ein roter Faden durch das 19. Jahrhundert. Unter anderem mit Blick auf die Hermesianer betonte das Erste Vatikanische Konzil die Freiheit der Annahme des Glaubens und die daraus sich ergebende Angewiesenheit des Menschen auf die göttliche Gnade. Auch unabhängig von der Frage nach seiner Rechtgläubigkeit wirft Hermes' *Philosophische Einleitung* eine Reihe von Schwierigkeiten auf. Die erste betrifft den Glauben der unmittelbaren Zeugen der Offenbarung. Wenn das praktische Fürwahrnehmen wesentlich an die Überlieferung gebunden ist, dann scheinen die von Gott direkt angesprochenen ersten Gläubigen auf die theoretische Art der Gewissheit des Fürwahrhaltens festgelegt. Träfe das zu, wäre ihr religiöser Glaube nicht mehr frei, sondern ebenso notwendig wie das unmittelbare Bewusstsein der

⁴ Die sorgfältige Prüfung der Quellen des Christentums sieht Hermes als vornehmste Aufgabe der Theologie an. In dem 1829 erschienenen zweiten Teil seines Hauptwerks, der *Positiven Einleitung*, untersucht er die historische Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften; die Prüfung ihrer inneren Wahrheit erfolgt in der *Christkatholischen Dogmatik*, die nach Hermes' Tod von einem seiner Schüler herausgegeben wurde (vgl. Fliethmann, 1997, S. 280–299).

Wirklichkeit oder der Gottesbeweis der Metaphysik. Dieser Einwand wiederholt wohlgerne nicht den alten Vorwurf an Hermes, ein von der praktischen Vernunft gebotenes Fürwahrnehmen könne nicht zugleich frei sein. Vielmehr geht es darum, dass Hermes seine Theologie in einer Weise konstruieren müsste, die alle denkbaren Fälle religiösen Glaubens zu einer Form des praktischen Fürwahrnehmens macht.⁵

Das zweite Problem, das erwähnt werden soll, ist die Doppeldeutigkeit des in der *Philosophischen Einleitung* enthaltenen Begriffs der Pflicht. Das praktische Fürwahrnehmen ist eine epistemische Pflicht, die ihrerseits auf einer ethischen Pflicht beruht. Weil es zum Beispiel ethisch geboten ist, meinen in Not geratenen Mitmenschen zu helfen, bin ich epistemisch verpflichtet, ihre diesbezüglichen Aussagen nicht ohne Grund in Zweifel zu ziehen. Doch wie stellt sich das Verhältnis im Fall der Offenbarung dar? Der Inhalt der Offenbarung darf der Sittlichkeit nicht widerstreiten, muss aber über das hinausgehen, was die praktische Vernunft von sich aus zu erkennen in der Lage ist. Das eröffnet den Spielraum für die Möglichkeit, dass Gott etwas offenbart, das in keinem erkennbaren Bezug zu irgendeiner ethischen Pflicht steht. In dem Fall bestünde keine epistemische Verpflichtung, einer entsprechenden Überlieferung zu glauben. Hermes darf sich auch nicht mit einer bloß lockeren Beziehung zwischen Theologie und Moral zufrieden geben. In dem Fall könnten andere geoffenbarte Religionen mit dem Christentum konkurrieren und ebenfalls den Anspruch erheben, als wahr angenommen zu werden. Die dann erforderliche Entscheidung zwischen mehreren Systemen theologischer Aussagen, die alle in einer losen Bindung zur Sittlichkeit des Menschen stehen, könnte naturgemäß nicht von der praktischen Vernunft getroffen werden.

Ungeachtet aller Schwächen ist Hermes einer der wenigen Denker im katholischen Raum, der das philosophische Denken Kants und des nachkantischen Idealismus als Herausforderung begriffen hat. Was speziell Fichte angeht, scheint Hermes gar der einzige bedeutendere katholische Theologe des 19. Jahrhunderts gewesen zu sein, der sich von dessen Philosophie beeinflusst zeigt. Was hat Hermes von Fichte gelernt? Natürlich liegt es nahe, auf den Begriff des Glaubens zu verweisen. Hermes machte sich die Kritik des Wissens in der *Bestimmung des Menschen* zu eigen, um den unliebsamen Folgen des kantischen transzendentalen Idealismus zu entgehen, und ersetzte das Wissen durch die für ihn als Theologen nützlichere Theorie des Glaubens. Die Vorzüge eines solchen Anschlusses an Fichte liegen auf der Hand. Einerseits ist der Glaube bei Fichte epistemisch nicht unter, sondern über dem Wissen angesiedelt; andererseits wird der Glaube nicht wegen eines vagen Gefühls oder aufgrund eines diffusen Interesses, sondern aus vernünftigen Gründen

⁵ In eine vergleichbare Schwierigkeit bringt sich Hermes mit der Behauptung, dem gewöhnlichen Menschen ver helfe die Offenbarung zur Einsicht in seine natürlichen Pflichten; der Philosoph scheint demnach ihrer nicht zu bedürfen (vgl. Eschweiler, 1932, S. 101–104).

angenommen. Auf die Weise kommt Hermes seinem Ziel einer rationalen Rechtfertigung des Christentums näher. Dagegen lässt sich freilich einwenden, dass Hermes' Begriff des Glaubens als theoretisches Fürwahrhalten eine Art Etikettenschwindel darstellt. Mit seiner auf das unmittelbare Bewusstsein der Wirklichkeit und das Prinzip des zureichenden Grundes gestützten Art der epistemischen Gewissheit führt Hermes das herkömmliche Wissen gleichsam durch die Hintertür wieder ein.

Muss man angesichts dessen nicht Hermes' Gegnern beipflichten, denen zufolge seine Auffassung des Glaubens der besonderen Natur religiöser Überzeugungen nicht gerecht wird? In der Tat scheint mir das eigentliche Verdienst Hermes' keineswegs in seinem eher äußerlich an Fichte angelehnten Begriff des Glaubens zu bestehen. Was Hermes am Ende interessant macht, und was er von Fichte gelernt haben dürfte, ist die Art, wie er der ebenfalls seit der Aufklärung verbreiteten Kritik an der Überlieferung der Offenbarung beizukommen sucht. Sein Vorgehen lässt sich meines Erachtens dahingehend beschreiben, dass er über die anthropologischen Bedingungen nachdenkt, die erfüllt sein müssen, damit wir etwas als Offenbarung erkennen können und anzunehmen befugt sind. Solche Bedingungen betreffen einmal die sittliche Verfassung des Menschen, aus der sich seine Erlösungsbedürftigkeit ergibt. Sie betreffen ferner unsere epistemischen Möglichkeiten, etwas als gewiss einzusehen. Und sie betreffen schließlich die Vermittlerrolle, die andere Menschen einnehmen, wenn sie uns die Offenbarung bezeugen. Wohl ohne Übertreibung kann man sagen, dass die wichtigste Wirkung Kants und des nachkantischen Idealismus auf die neuere Theologie in der Schärfung des Bewusstseins für derartige anthropologische Voraussetzungen einer übernatürlichen Offenbarung bestand.⁶ Der originelle Zug von Hermes' Unternehmen kommt in der Weise zum Tragen, wie er die Überlieferung der Offenbarung als kommunikatives Geschehen deutet. Mit der Hilfe seines Begriffs des Glaubens als praktischen Fürwahrnehmens gelingt es ihm deutlich zu machen, dass es im menschlichen Zusammenleben eine Form von epistemischer Gewissheit gibt, die zwar theoretisch nie vollständig einlösbar, aber dennoch aller Beliebigkeit entzogen ist. Nicht das oberflächliche Anknüpfen an die *Bestimmung des Menschen* mit ihrer fragwürdigen Entgegensetzung von Wissen und Glauben, sondern die Weiterführung des Gedankens einer allein in der sittlichen Praxis gegründeten und gleichwohl vernunftgemäßen Gewissheit stellt daher Hermes' eigentliche Fichte geschuldete Leistung dar.

Literaturverzeichnis

⁶ In diesem Sinn stellt Schupp, 2004 die Ansätze Maurice Blondels und Karl Rahners in die Tradition des Georg Hermes und verteidigt den so genannten Semirationalismus als im Prinzip zutreffende Position.

- Eschweiler, Karl (1926): *Die zwei Wege der neueren Theologie: Georg Hermes – Matthias Joseph Scheeben*. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg.
- Fichte, Johann Gottlieb (1964): *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. In: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Bd. I.1: Hrsg. v. Reinhard Lauth/Hans Jacob. Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 17–161.
- Fichte, Johann Gottlieb (1981): *Die Bestimmung des Menschen*. In: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Bd. I.6: Hrsg. v. Reinhard Lauth/Hans Gliwitzky. Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 183–309.
- Fliethmann, Thomas (1997): *Vernünftig glauben*. Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes. Würzburg (=Bonner dogmatische Studien; 26).
- Hermes, Georg (1967): *Einleitung in die christkatholische Theologie*. Erster Teil: Philosophische Einleitung. Frankfurt am Main (Nachdr. d. Ausg. Münster 1819). Zitiert als „PhE“, mit Angabe der Seitenzahl.
- Malter, Rudolf (1966): *Reflexion und Glaube bei Georg Hermes*. Historisch-systematische Studie zu einem zentralen Problem der modernen Religionsphilosophie. Saarbrücken.
- Schupp, Franz (2004): *Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 152, S. 61–74.
- Schwedt, Herman H. (1980): *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831)*. Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. Rom/Freiburg/Wien (=Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte: Supplementheft; 37).
- Verweyen, Hansjürgen (2001): *In der Falle zwischen Jacobi und Hegel*. Fichtes Bestimmung des Menschen (1800). In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48, S. 381–400.
- Zöller, Günter (1998) ‚*Das Element aller Gewißheit*‘. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben. In: *Fichte-Studien* 14, S. 21–41.