

- 11 Vgl. Wothge a. a. O., S. 452/454.
- 12 P. Villaume: Über die Erziehung zur Menschenliebe. Eine Preisschrift . . . Dessau 1784 und „Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens“ Bd. 3, Hamburg 1785, hg. v. J. H. Campe (10. Abhandlung).
- 13 „Allgemeine Revision . . .“, Bd. 3, a. a. O., S. 538.
- 14 Vgl. P. Villaume: Über die Erziehung zur Menschenliebe. A. a. O., § 7.
- 15 P. Villaume: Vermischte Abhandlungen. Berlin 1793, S. 178.
- 16 Vgl. Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher, hg. von G. Ulbricht, Berlin 1957, S. 97 ff.
- 17 P. Villaume: Geschichte des Menschen. 2. Aufl., Leipzig 1792, S. 255.
- 18 Ebenda, a. a. O., S. 79.
- 19 P. Villaume: Vermischte Abhandlungen. Berlin 1793 S. 223/226.
- 20 Das betraf die Schrift von Villaume „Freimütige Betrachtungen über das Edikt v. 9. 7. 1788, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend“, Frankfurt (Oder) u. Leipzig 1788, vgl.: P. Schwartz: Der erste Kulturkampf in Preußen um Kirche und Schule (1788–1798). Berlin 1925, S. 118. Welcher Art waren die Fragen, die der preußische Kultusminister als „auführerisch“ qualifizierte?
 1. „Kann das Dogmatische in der Religion jemals ein Gegenstand von Verordnungen werden?“
 2. „Hat der Staat ein Recht, über Religion zu gebieten?“
 3. „Kann man einem schwankenden Religionssystem durch Edikte und Verordnungen mit gutem Erfolg zu Hilfe kommen?“
 Villaume beantwortete diese drei Fragen mit einem entschiedenen Nein.
- 21 Vgl. Schwartz, a. a. O., S. 120/121.
- 22 Ebenda, S. 141.
- 23 Ebenda, S. 234.
- 24 Ebenda, S. 235/236.
- 25 P. Villaume: Über das Verhältnis der Religion zur Moral und zum Staate. Libau 1791, Vgl. dazu: H. König, a. a. O., S. 355 ff.
- 26 Vgl. Erziehungsprogramme der Französischen Revolution. Mirabeau Condorcet-Lepeletier. Eingeleitet und erläutert von R. Alt, Berlin – Leipzig 1949.
- 27 Vgl. H. König: „Das Braunschweigische Journal“. Ein Dokument der fortschrittlichen deutschen Lehrerschaft aus der Zeit der Französischen Revolution. In: Pädagogik, Jg. 1952, S. 650 ff.
- 28 Vgl. Frankfurter Rundschau, Jg. 1978, Nr. 269 (1. 12. 1978) S. 10/11 (Unsere nationale Sorgspflicht für die Menschen in der DDR). In einer Stellungnahme des Landesvorstandes NRW der Freidenker zum Volksbegehren gegen die kooperative Schule heißt es: „Das von der CDU-Führung im NRW maßgeblich mitgeplante, finanzierte und organisierte Volksbegehren gegen die kooperative Schule kann nur als reaktionärer Versuch zur Hintertreibung jeder weiteren und überfälligen Reform im Bildungswesen angesehen werden. . . . Unabhängig von der derzeitigen Auseinandersetzung um die Schule, ist der Ausgangspunkt für unsere Haltung unsere programmatische Forderung nach der Trennung von Kirche und Schule“. (Quelle: Der Freidenker 2/78, S. 17.)
- 29 Vgl. H. G. Hofmann: „Neue“ weltanschauliche Grundlagen der Erziehungsstrategie in der imperialistischen Schule. In: Pädagogik 2/79, 34. Jg. bes. S. 163 ff.

Anita Liepert

Zur Religionskritik Lessings

In Lessings Ideen über die Religion lassen sich zwei Problemkreise feststellen, die sich nicht nebeneinander, sondern nacheinander herausbilden. Sie betreffen beide den Wert der christlichen Religion für das soziale Verhalten und schließlich für die geschichtliche Entwicklung der Menschheit.

Was Lessing bereits 1749 bewegte – und dies war der erste Problemkreis –, war die Frage nach dem Wert der Religion für das praktische Verhalten, nach ihrem Verhältnis zur Erfüllung der „Pflichten des Lebens“. Dieser Ausgangspunkt, der die Aufmerksamkeit auf die empirisch wahrnehmbare häufige Kluft zwischen demonstrierter Religiosität und gesellschaftlichem Verhalten lenkt, führt ihn zu einer Unterscheidung hin, die bereits Tradition hatte: zur Unterscheidung von „positiver“ und „wahrer Religion“. In Polarisierungen wie „das Wesentliche“, die „göttliche Wahrheit“ der Religion auf der einen, die

„menschlichen Beweise“, die „Sündfluth willkürlicher Sätze“ auf der anderen Seite, wird diese Unterscheidung hervorgehoben. Mit ihr schließt sich Lessing einer historischen Linie an, die vom mystischen Pantheismus des 16. Jahrhunderts zur Sozialutopie des 17. Jahrhunderts (J. Arndt, J. V. Andreae), zum „linken“ Flügel des Pietismus führte (F. Ch. Oetinger):

„ . . . und das geschriebene Wort ist mir sehr lieb, doch nicht ohne den Geist“, heißt es bei Weigel. Und: „Das äußere Zeugnis kommt mit meinem Herzen überein durch den Heiligen Geist. Es ist das Gesetz Gottes, welches da ist mein Licht und Leben und meine Seligkeit, es ist das Wort des Vaters und ist in unserem Herzen und (im) Mund des innern Menschen . . . Es ist das Wort und Gesetz Gottes, aus welchen alle prophetischen und apostolischen Bücher diktieren und geschrieben sind.“/1/

„Vermittelt auch über Arnolds Unterscheidung von „falscher abgefallener Kirche“ und „wahrer reiner Gemeinde“, über Dippels Bekenntnis zum „wesentlichen Christentum“ gegen den „brey“ der Orthodoxie und

wohl auch über Edelmanns Begriff der „wahren Kirche“, hat sich unter Einfluß der Breslauer Spinoza-Studien bei Lessing ein religionskritischer Standpunkt gefestigt, in dem sich Erheben über konfessionelle Streitigkeiten und Kirche, Skepsis gegen alle positive Satzungen und Versuche, das Verhältnis Religion – Staat zu klären, verbinden.

„... so bald man“ – heißt es 1763/64 – „auch die Religion gemeinschaftlich zu machen für gut erkannte; mußte man sich über gewisse Dinge und Begriffe vereinigen, und diesen conventionellen Dingen und Begriffen eben die Wichtigkeit und Notwendigkeit beylegen, welche die natürlich erkannten Religions-Wahrheiten durch sich selber hatten. Das ist: man mußte aus der Religion der Natur ... eine positive Religion bauen.“

Diese positive Religion „erhielt ihre Sanktion durch das Ansehen ihres Stifters“. Alle „positiven und geoffenbarten Religionen“ seien nur im pragmatischen Sinne wahr, nämlich „insofern es überall gleich nothwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Übereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen“. Ihre Wahrheit entspricht damit einer bürgerlichen Notwendigkeit oder der Staatsraison. Philosophisch, vernünftig betrachtet, seien alle positiven Religionen „gleich falsch“, „in dem nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern das Wesentliche schwächt und verdrängt“./2/

Wohl begann innerhalb der Aufklärungstheologie, z. B. bei Semler, eine Unterscheidung von „innerer“ und „öffentlicher“ christlicher Religion üblich zu werden. Lessings Unterscheidung von „positiver“ und „wahrer Religion“ betraf aber keineswegs allein die „individualische Verschiedenheit“ der Aneignung oder das „Locale“ der Religion. Er betrachtet sie vielmehr unter jenem großen Gesichtspunkt, den bereits der mystische Pantheismus verbreitet hatte und der bei Spinoza aufgenommen wurde: das Gesetz Gottes realisiert sich im Menschen, in der „Ausübung“, im „Handeln“ des Gläubigen. Als „wahre Religion“ gilt ihm ein emotional begründetes Handeln nach dem noch nicht erkannten göttlichen Gesetz. Sein Bekenntnis zur „kalten, metaphysischen Art, ... Gott beinahe nur als ein Object einer Wissenschaft anzusehen“ sowie die ständige Abweisung einer in der Aufklärungstheologie hergestellten „so vortrefflichen Zusammensetzung von Gottesgelahrtheit und Weltweisheit“ entsprechen dem Begriff einer „wahren Religion“.

Mit der Erörterung dieses ersten Problemkreises trifft Lessing eine – und nur vorläufige – Entscheidung darüber, was von den geschichtlichen Überlieferungen, von den Büchern der Religion zu halten ist. Die „Urkunden“ der Religion schaffen die „positive Religion“, die „Stifter“ hat, aber nicht göttlich inspiriert ist. Insofern löst Lessing die christliche Abhängigkeit vom „Buchstaben“ im Prinzip auf. Politisch brisant war diese Position, weil in ihr die radikale kritische Analyse der Bibel sich ankündigt, eine Analyse, wie die Reimarns', in der der Hauptpastor Goeze den „Lästergeist“ sich in seiner ganzen „Größe“ und „Frechheit“ erheben und eben das „Gift“ verbreiten sah, „als eine rebellische Schrift seyn würde, in welcher der rechtmäßige, gerechte, weise und wohlthätige Regent eines Landes vor den Augen seiner Unterthanen ... gelästert wurde“./3/

Aber Lessing verlangte gar nicht nach „untrüglichen“,

„unumstößlichen Beweisen“ für die Wahrheit der christlichen Religion. Ohne auf Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelanalyse zu verzichten – der Konjunktiv ist bereits in den fünfziger Jahren bezeichnend: „daß das Christenthum wahr seyn möchte, gesetzt auch, wir wären so unglücklich, daß es nicht wahr sey“ – verlagert er die Diskussion auf eine andere Ebene, die in den Zusätzen zum ersten Reimarnsfragment später genau bezeichnet wird:

„Aber was gehen dem Christen dieses Mannes (des Theologen) ... Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet. – Wenn der Paralyticus die wohlthätigen Schläge des Elektrischen Funksens erfährt; was kümmert es ihn, ob Nollet, oder ob Franklin, oder ob keiner von beyden Recht hat? –“/4/

Mit dieser Ebene ist also die Buchstabengläubigkeit der Orthodoxie, die Gleichsetzung von „Gott“ und „Monarch“ und damit die ideologische Rechtfertigung des „weltlichen Despotismus“ (Lessing) abgelehnt, zugleich aber die christliche Religion insofern bewahrt, als nur der „Buchstabe“, nicht aber der „Geist“ der Religion verworfen wird:

„Kurz: der Buchstabe ist nicht der Geist; und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe wider den Buchstaben, und gegen die Bibel, nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion.“

Wahrscheinlich unter Einfluß des „Politisch-theologischen Traktats“, besonders des Spinozaschen Grundsatzes, daß der „Glaube an Geschichten“ kein notwendiges Erfordernis ist, „um zu unserem höchsten Gut zu gelangen“, hebt Lessing die Religion von der Bibel ab:

„Denn die Bibel enthält offenbar Mehr als zur Religion gehöriges: und es ist bloße Hypothese, daß sie in diesem Mehrern gleich unfehlbar seyn müsse. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war ... Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhängen: so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen.“/5/

Gerade mit dieser Weise, die „Echtheit“ der Bibel zu diskutieren, geriet Lessing aber auf den Weg zu einem zweiten Problemkreis: zur Frage, nach der Notwendigkeit in der Geschichte der positiven Religion, den Weg zur „entscheidenden Frage aller Evangelienkritik“: „Wenn die Evangelien Märchen und Sagen oder gar Lug und Trug sind, wie hat sich dann aus diesem sumpfigen Untergrunde die weltgeschichtliche Erscheinung des Christenthums entfaltet?“/6/

Wohl wollte er dem „natürlichen Lauf der Dinge“ nachspüren. Die „Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion“ führte er 1763/64 auf objektive ideologische Verhältnisse wie gesellschaftliche Verbindung der Christen, Haltung der Obrigkeit u. a. zurück und die Entstehung des Neuen Testaments 1780 auf das Bedürfnis nach Lösung des durch „tägliche Erfahrung“ wahrgenommenen Widerspruchs zwischen frommem und glücklichem Leben („ungleiche Austheilung der Güter dieses Lebens“). Den historischen gesellschaftlichen Prozeß, in dem Religion entsteht und sich „fortpflanzt“ vermochte er aber im allgemeinen nur spekulativ zu konstruieren: im Kontext eines pantheistischen Gottesbegriffs und einer vom theologischen und positiv-religiösen Verständnis abgerückten Offenbarungsauffassung, die erlaubten, zwischen autonomer menschl-

cher Vernunft und einer objektiv vorgestellten geschichtlichen Vernunft eine Vermittlung zu finden.

Innerhalb dieses Kontextes, für den Spinoza („amor dei“) und Leibniz (Selbstenwicklung der Monaden) geschichtsphilosophisch ausdeutbares Material lieferten, ist Lessings Wahrheitsbegriff durchaus wesentlich. Seine „allgemeine Antwort auf einen großen Teil dieser Fragmente“ (der „Schutzschrift“) lautet:

„Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihre keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“/7/

Gerade dieses Festhalten an der „inneren Wahrheit“ der Religion ist in seinen geschichtsphilosophischen Pantheismus eingebettet. Denn die „innere Wahrheit“ der Religion ist mit der „göttlichen Wahrheit“ identisch, die als objektives und zugleich teleologisches Prinzip fungiert. Mit der Produktionserfahrung des ästhetischen Schaffens und entsprechender theoretischer Schlußfolgerungen verbinden sich Ideen, die eine Art religionskritischen Untergrund haben und in den siebziger Jahren für die Religionsanalyse durchaus bedeutsam wurden. Um nur ein Beispiel anzuführen, nämlich den Gebrauch des Begriffs „innere Wahrscheinlichkeit“:

„Was ist das erste, was uns eine Historie glaubwürdig macht? Ist es nicht ihre innere Wahrscheinlichkeit? Und ist es nicht einerley, ob diese Wahrscheinlichkeit von gar keinen Zeugnissen und Ueberlieferungen bestätigt wird, oder von solchen, die zu unserer Wissenschaft noch nie gelangt sind? Es wird ohne Grund angenommen, daß es eine Bestimmung des Theaters mit sey, das Andenken großer Männer zu erhalten; dafür ist die Geschichte, aber nicht das Theater... Die Absicht der Tragödie ist weit philosophischer, als die Absicht der Geschichte...“/8/

„Innere Wahrscheinlichkeit“, „poetische“ und „historische Wahrheit“ in der „Hamburgischen Dramaturgie“ 1767, „Allgemeines“ und „Besonderes“ in den „Abhandlungen über die Fabel“ (1759) sind Begriffe, mit deren Erörtern ein weltanschauliches Konzept vorbereitet wird, in dem die „innere Wahrheit“ der Religion als das „Allgemeine“ verstanden wird, das allein im „Besonderen“, in den „Fabeln“ der Religion („positive Religion“) zur „anschauenden Erkenntnis“ gebracht werden kann. Als Modell, an dem dies demonstriert wird, fungiert die Religionsgeschichte. Ihre innere Notwendigkeit, ihr Zweck stehen gleichsam stellvertretend für Notwendigkeit und Zweck der Geschichte überhaupt, für einen Zweck und ein Ziel auch, dessen Inhalt Lessing von der Seite der Subjektivität mit Begriffen wie „ausübendes Christentum“, „wahre Aufklärung“, „Reinigkeit des Herzens“ und von der Seite der Objektivität mit „Zeit des dritten Evangeliums“ umschreibt. Den sozialutopischen Gehalt seiner Konstruktion und ihre Geltung für die Geschichte überhaupt deutet er in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ in der Solidarisation mit „gewissen Schwärmern“ des 13. und 14. Jahrhunderts an. Gemeint sind hier neben Joachim von Fiore mit seiner in der sogenannten Drei-Status-Lehre entworfenen Zeit des „ewigen Evangeliums“, in der umfassende Liebe und Freiheit von äußeren kirchlichen und weltlichen Institutionen herrschen, wohl auch die sogenannten Franziskaner-Spiritualisten, die sich gegen jegliches Eigentum wandten, und möglicherweise auch jene Traditionslinie, die über die Taboriten, über Thomas Müntzer z. B. zum Württembergischen Pietismus führt.

Bei einer an sich seienden „inneren Wahrheit“ der Religion kann jedoch Lessing nicht stehenbleiben. Der Begriff ist eher eine Hilfskonstruktion; mit ihm soll das Objektive umschrieben werden, das der historischen menschlichen Tätigkeit einerseits vorausgeht, sich aber andererseits erst im Handeln des Menschen selbst in jeweils neuer Gestalt aus Möglichem in Wirkliches verwandelt. Die „positive Religion“ wird nun von Lessing nicht als Umweg gefaßt oder gar für absolut unwahr erklärt, sondern als konkrete Gestalt verstanden, in der die „innere Wahrheit“ der Religion, die „göttliche Wahrheit“ unter bestimmten historischen Bedingungen allein in Existenz treten kann. Sie ist sozusagen eine relative Wahrheit. Die innere Wahrheit der Religion ist „das Nehmliche“ aller möglichen Religionen, ist ihr „Seligmachendes“, aber dieses „Nehmliche“ erscheint den verschiedenen Zeiten „nicht unter dem nehmlichen Begriff“. So wird für Lessing das „historische Wort“ zum „Vehiculum“ des „prophetischen Wortes“, ohne die „Natur und Kraft“ des letzteren zu haben./9/

„Warum wollen wir“, so faßt er schließlich in der „Erziehung...“ seine „Hypothese“ zusammen – „in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll“./10/

Lessings Erkenntnis, daß „die positiven Religionen ein naturgemäßes Erzeugnis und eine unentbehrliche Bedingung der menschlichen Geistesentwicklung sind“ (Mehring) entsteht also im Kontext eines geschichtsphilosophisch bestimmten Pantheismus, von dem, darauf sei hier nur hingewiesen, bestimmte Linien auch zu Hegel führen. Lessing wandte sich dem von Hegel später formulierten Problem zu: „... wie es (das konkrete endliche Denken – A. L.) sich in sich ausbilde, und dann, wie es wieder zur Objektivität komme, oder seine Subjektivität aufhebe, d. h., wie das Denken wieder zu Gott komme“./11/ Zwar hat Hegel die „Vorstellung von der Erziehung des Menschengeschlechts“ noch in die Nähe der Perfektibilitätsidee gerückt; aber „geistreich“ nannte er sie wohl wegen dieses Versuchs, zwischen Subjektivität und Objektivität zu vermitteln:

„und wenn der Mensch dazu gekommen ist, von Gott zu wissen als nur Gegenstand des Geistes, so ist dies Resultat vermittelt durch Lehre, durch lang fortgesetzte Bildung... Es ist so ein Mangel der einfachen Reflexion, nicht zu wissen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wissen ist, sondern eine Folge ist der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menschengeschlechts.“/12/

Zusammenfassend kann man sagen, daß Lessing mit dem ersten Problemkreis, der Gegenüberstellung von „positiver“ und „wahrer Religion“, zur Ablehnung der institutionalisierten Religion, der Theologie und der Kirche kommt. Die Echtheit der „Urkunden“ der Religion wird als bloße Hypothese betrachtet, es bleibt aber die „innere Wahrheit“ der Religion im Sinne eines emotional motivierten humanen Handelns. Werden die „positiven Religionen“ gerade in den sechziger Jahren häufig noch als „falsch“ betrachtet, so deutet sich doch die Frage an, warum sie sich nicht nur herausgebildet, sondern auch fortgepflanzt haben. Obwohl das Prädikat „unwahr“ für die positiven Religionen nicht ganz verschwindet – „daß der Nachtheil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse

auffallender gewesen seyn, als zu den Zeiten der Kreuzzüge“, heißt es in der „Nathan“-Vorrede – kommt Lessing mit dem zweiten Problemkreis doch zu wesentlich anderen Schlüssen. Die „innere Wahrheit“ der Religion wird als das Allgemeine betrachtet, das sich historisch nur im Besonderen der positiven Religionen realisieren kann. Auf idealistischer Grundlage wird nach der Einordnung der Religion in das gesellschaftliche Bewußtsein gefragt. Dies ist bei Lessing allerdings lediglich auf die vergangene Geschichte bezogen. Seine Zeit selbst lag für ihn am Beginn des „dritten Zeitalters“, eines Zeitalters, das auch dadurch gekennzeichnet ist, daß die Vernunft die ehemals notwendige positive Religion zu ersetzen vermag.

Religionskritisch ist Lessing, wo er durch die historische Betrachtung der Religionen die „christliche Abhängigkeit von dem Buchstaben“ (B. Bauer) auflöst. „Was heißt ‚Aechtheit‘? Der Ursprung der Stelle oder der Schrift von dem Verfasser, dem sie zugeschrieben wird? Nein! das ist zu wenig!“, stellt B. Bauer 1842 fest und fährt fort: „Der Ursprung von dem Verfasser, dem das Buch durch seine Aussagen und Voraussetzungen ... zugeschrieben ist? Das ist schon mehr! Die Frage, ob

diese Voraussetzungen richtig sind, ist schon bedeutender und ihre Verneinung viel gefährlicher.“ Diese 1842 noch gefährliche Frage hat Lessing gestellt. Hat er aber die Auflösung des Buchstaben mit der Auflösung des Wesens des Christentums gleichsetzen, hat er – wieder mit Bauer – nach den „religiösen Voraussetzungen“ der Bücher überhaupt fragen können? Lessing bleibt noch innerhalb dieser „religiösen Voraussetzungen“ durch die Annahme, „daß überhaupt ein letztes Gegebenes, ein Positives, ein Etwas, über welches die Verfasser und die Gemeinden keine Gewalt mehr hatten, vorgelegen habe.“/13/ Dieses „Letzte Gegebene“ ist ihm allerdings nicht ein überweltlicher, sondern ein pantheistisch umgedeuteter „Gott“. Das Bauer-Zitat soll nur darauf hinweisen, daß Lessing – eben wenn man die ideologische Situation von 1842 nimmt – ohne Zweifel einen großen Beitrag zur Religionskritik geleistet hat, daß er sich aber mit seiner sozial und politisch motivierten Kritik der positiven Religion – und zwar wegen seines Geschichtspantheismus – gar nicht von den „religiösen Voraussetzungen“ lösen konnte.

Anmerkungen

- 1 V. Weigel: Dialog über das Christentum. In: Ausgewählte Werke, hg. v. S. Wollgast, Berlin 1977, S. 494. Auch die Einleitung S. Wollgasts, ebd. S. 113 ff.
- 2 Lessings sämtliche Schriften. Hg. v. K. Lachmann und W. v. Maltzahn, Leipzig 1853 ff., Bd. 11. 2. Abth. S. 247 f.
- 3 Goetzes Streitschriften gegen Lessing. Hg. v. E. Schmidt, Stuttgart 1893, S. 143.
- 4 Lessings sämtliche Schriften. Bd. 10, S. 14 f. (Zusätze des Herausgebers).
- 5 Ebd., S. 15.
- 6 F. Mehring: Moderne Evangelienkritik. In: Gesammelte Schriften, Bd. 13, S. 250.

- 7 Lessings Sämtliche Schriften. Bd. 10, S. 15.
- 8 Lessings Sämtliche Schriften, Bd. 7, S. 82 (19. St.).
- 9 Lessings Sämtliche Schriften, Bd. 10, S. 31 (Zusätze).
- 10 Ebd. S. 307 (Vorbericht des Herausgebers).
- 11 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Sämtliche Werke, hg. v. H. Glockner, Bd. 19, S. 534.
- 12 Ebd. S. 547.
- 13 B. Bauer: Die gute Sache der Freiheit. Zürich/Winterthur 1842, S. 69 f.

Franklin Borrmann

Die Rezeption des transzendentalen Idealismus im „Grundkurs des Glaubens“ von K. Rahner

In Abhängigkeit von den historischen und gesellschaftlichen Bedingungen verändern sich die Vorstellungen der Menschen, damit auch ihre religiösen Vorstellungen./1/ Die an die Tradition des Humanismus und der Aufklärung anknüpfende Religionskritik der klassischen deutschen bürgerlichen Philosophie warf Fragen auf und entwickelte Argumente, die letztlich die Unmöglichkeit nachwiesen, die Existenz einer übernatürlichen Welt auf dem Wege der Vernunft zu demonstrieren. Wenngleich sie die Schranken einer theologischen Denkweise nicht

völlig überwand, so rückt doch in das Zentrum ihres Denkens der Mensch, seine Fähigkeiten, seine Grenzen. Damit sieht sich bereits Friedrich Schleiermacher konfrontiert. In den „Reden über die Religion“ (1799) kennzeichnet er die geistige Situation seiner Zeit wie folgt:

„Ich weiß, daß Ihr eben so wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht, daß es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine anderen Hausgötter gibt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter,