

Bernd Oberdorfer

»Die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen«

Lessings »Nathan der Weise« und die Humanisierung der Religionen

»Unter stummer Wiederholung allerseitiger Umarmungen fällt der Vorhang« – dicker aufrufen kann man ein Happy End kaum, als Lessing das im »Nathan« tut.¹ Wir stehen betroffen: Der Vorhang zu, und *keine* Frage offen. Stummes Glück. Und in der Tat: Was will man da noch sagen? In aberwitziger Verschlingung der Lebensgeschichten haben sich fast alle Protagonisten des Stückes, Juden, Christen und Moslems, als miteinander blutsverwandt erwiesen. Der Sultan Saladin: Onkel des christlichen Tempelherrn und zugleich von Recha, der Tochter des Juden Nathan, die sich indes als leibliche Tochter eines Moslems und einer Christin entpuppt hat. Der Tempelherr, soeben noch unsterblich verliebt in diese Recha, darf sie als seine Schwester erkennen und behauptet tapfer: »Ihr gebt mir mehr, als Ihr mir nehmt! unendlich mehr!« (V/8, 653f) Und Nathan bleibt der geliebte Vater Rechas, die er in abgründigem Wortsinn *an Kindes Statt* angenommen hat, nachdem Christen ihm Frau und sieben Söhne ermordet hatten, und erhält im Tempelherrn sogar noch einen Sohn hinzu. Ausgeschlossen aus dem Umarmungsreigen bleiben nur der Patriarch, skrupelloser Vertreter der christlichen Amtskirche, der Bösewicht des Stückes, und Daja, Rechas aufopferungsvolle, aber naiv-bigotte Gouvernante, die sich ein Gewissen daraus macht, ihren Schützling zum rechten Glauben zurückzuführen, und dabei auch vor Intrigen nicht zurückschreckt. Aber wer würde die beiden, nach *diesen* fünf Akten, noch dabei haben wollen? Verdürben sie doch den wortlos gefeierten, keiner weiteren Worte bedürftigen Konsens, dass unterschiedliche Religionszugehörigkeit die Tiefe gemeinsamen Menschseins nicht berührt, die sich in den überraschenden Blutsbanden so trefflich offenbart.

Doch gibt es, nach mehr als zweihundert Jahren, überhaupt noch etwas zu sagen zu diesem Stück? Ist jener Konsens nicht zum Konsens der Gebildeten jedenfalls in unseren Breitengraden geworden, so selbstverständlich, dass es

1 Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen (1779). Ich zitiere nach der Ausgabe: G.E. Lessing, Werke. Hg. von Herbert G. Göpfert, Bd. II, Darmstadt 1996 (München 1971), 205–347; das Zitat: 347. Die folgenden Belege im Text nennen jeweils: Akt/Auftritt, Zeile.

sich nicht mehr darüber zu reden lohnt? Ist der »Nathan« nicht längst zur Chiffre, zur Kurzformel für ein Leitbild geronnen, dessen Geltung jedenfalls im Prinzip nicht mehr in Frage steht?

Lessing selbst wäre vermutlich überrascht von diesem Maß an diskussionsloser Zustimmung. Hatte er den »Nathan« doch verfasst als Fortsetzung des literarischen Kampfes gegen die kirchliche Theologie seiner Zeit mit anderen, nämlich dramatischen Mitteln, nachdem ihm sein Landesherr qua Zensur untersagt hatte, den literarisch-wissenschaftlichen Streit mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze weiterzuführen, und er konnte kaum damit rechnen, dass seine Position ohne größeren Widerspruch Gehör würde finden können. Goeze durfte sich dann freilich im Stück in der Gestalt des Patriarchen verewigt finden, und man kann sagen, dass diese grimmige Karikatur die Geschichte seines Nachruhms ganz entscheidend beeinflusst hat, und zwar auch innerhalb der Kirche. Wer möchte schon mit dem intriganten, Religion auf Kosten von Humanität durchsetzenden Patriarchen identifiziert werden geschweige denn sich selbst mit ihm identifizieren? In dieser Hinsicht ist das Urteil nicht übertrieben, dass kaum ein Kirchen- und Theologiekritiker gründlicher postum eingemeindet worden ist als Lessing.

Ist die Wirkungsgeschichte von »Nathan dem Weisen« also die Geschichte eines Erfolges – allenfalls mit dem negativen Nebeneffekt, dass der ursprünglich provokative Text zum kopfnickend-gelangweilt zur Kenntnis genommenen Pflichtprogramm absinkt, zum Repertoirestück für interreligiöse Feierstunden, zur lustlos durchgepaukten Klassenlektüre für die aufstrebende Jugend? Es gibt auch eine andere Lesart. Ist der »Nathan« nicht vielmehr Chiffre für ein *geseitertes* Projekt? Kann man sich angesichts des Schicksals der Juden in Deutschland dem religionsüberbrückenden Menschheitsverbrüderungspathos des Stückes anders nähern als mit bitterer Ironie? Hat das Stück nicht Hoffnungen genährt, die sich spätestens in Auschwitz in schrecklichster Weise als Phantasmagorien erwiesen? Sind die stummen Umarmungen nicht das trügerische Vorspiel zu jener verzweiferten Stille, die am Ende des »Hamlet« eintritt, nach allerseitigem Gemetzel: »Der Rest ist Schweigen«? Gerade in jüngster Zeit ist der »Nathan« mehrmals auf dieser Linie fortgeschrieben worden. In George Taboris Stück »Nathans Tod« ist – so urteilt eine Rezensentin – die »Utopie einer vielleicht irgendwann einmal vernünftigen, toleranten Menschheit (...) aufgegeben. Es passiert jeweils die schlimmste aller Möglichkeiten. Recha ist tot, bevor das Stück beginnt. Nathan macht sich erst zum Narren und stirbt dann an seinem Leid. Sittah [die Schwester des Sultans] begeht Selbstmord aus Scham vor ihrem eigenen Mitleid mit Nathan. Eine christlich-muslimische Männerrunde aus Patriarch und Tempelherr, Sultan und (...) Schatzmeister (...) feiert am Ende ein klammes Siegesfest [zum] Ende der Aufklärung, während ihre Völker im Krieg

miteinander liegen.«² Und in Elmar Goerdens Stück »Lessings Traum von Nathan dem Weisen«³ scheitert Nathan dauernd mit dem Versuch, die Ringparabel zum Besten zu geben; niemand will sie von dem hilflosen Alten hören. Der »Nathan« also – Manifest eines in jedem Wortsinn unverbesserlichen, realitätsblinden Gutmenschentums?

Und doch: Offenkundig wird man mit diesem Stück so einfach nicht fertig, weder im Positiven noch im Negativen. Offenkundig vermag der Name Nathan noch immer Reaktionen auszulösen, unbedingte Zustimmung ebenso wie ironische Skepsis oder kritische Distanzierung. Offenkundig sind in diesem Namen Fragestellungen kulturell chiffriert, deren bleibende Aktualität unabweisbar ist. Schon allein diese Bedeutung als kulturelles »Merkzeichen« rechtfertigt es, sich erneut mit dem Stück zu beschäftigen. Ja, man wird sogar von einer *gesteigerten* Aktualität sprechen dürfen. Denn in den Zeiten der Globalisierung, der weltweiten Migration, des weltumspannenden Informationsflusses sind auch die Weltreligionen sehr viel unmittelbarer miteinander konfrontiert als im 18. Jahrhundert, und die Ereignisse des 11. September 2001 haben die mit dieser Konstellation verbundenen Ängste und Aufgaben nur noch einmal besonders grell beleuchtet. Man tritt Lessing wohl nicht zu nahe, wenn man feststellt, dass ihm der *Islam* eine eher literarische Größe war. Die in der Perspektive heutigen historischen Wissens ungehörlich positive Zeichnung des Saladin – sie geht interessanterweise zurück auf Voltaire – zeugt nicht von einer besonderen Hochschätzung des Islams als solchen, sie hat vielmehr primär eine indirekt christentumskritische Funktion: Ausgerechnet der Moslem, Vertreter einer Religion, die Jahrhunderte lang fast ausschließlich als militante Bedrohung der abendländischen Kultur wahrgenommen worden war, ausgerechnet er ist ein Vorbild an Humanität und Toleranz, im Unterschied zu den Christen, die im Namen des Glaubens Leben und Lebensglück zu zerstören bereit sind. Lessing spielt hier also gleichsam über die Bande, um das Christentum zu treffen. Wenn man bei Lessing überhaupt von einem Interesse an einem genuinen interreligiösen Dialog sprechen kann (was durchaus nicht sicher ist!), dann ist sein eigentlicher Gesprächspartner das Judentum, genauer: das aufgeklärte Judentum seines Freundes Moses Mendelssohn, dem er in der Gestalt des Nathan gleichsam ein Denkmal gesetzt hat. Historisch gehört das Stück damit unmittelbar in die Geschichte der Stellung der Juden in Deutschland im Spannungsfeld von Assimilation und Identitätswahrung, von Integration und Abweisung. Die Frage lag damals in der Luft, und es ist bezeichnend, dass wenige Jahre

2 Irene Tüngler; Vertraute musikalische Idiome der Kulturen. Uraufführung von Jan Müller-Wielands Oper »Nathans Tod« nach George Tabori in Görlitz, in: Neue Musikzeitung 11/2001, zitiert nach <http://www.nmz.de/nmz/nmz2001/nmz11/bericht-goerlitz.shtml>.

3 Elmar Goerden, Lessings Traum von Nathan dem Weisen, Frankfurt (M) 2002.

nach Erscheinen des »Nathan« (wenn auch wohl kaum dadurch veranlasst) in Preußen eine heftige Diskussion um die Einbürgerung von Juden ausbrach. In dieser Diskussion kamen dann freilich Argumente und Argumentationsstrukturen zur Geltung, die sich in den gegenwärtigen Kontroversen um die Integration bzw. Integrierbarkeit von Moslems in die neuzeitlich-abendländische Gesellschaft wiederfinden. Insofern kann man sagen, dass in Lessings Problemstellung die Ausweitung auf jene komplexere religionskulturelle Konstellation jedenfalls angelegt ist, deren Gestaltung uns in der Gegenwart aufgegeben ist.⁴

Auf die uns in der Gegenwart bewegenden Fragen möchte ich eigens im fünften, dem Schlussteil meines Beitrags eingehen. Als Horizont ist die Gegenwart aber natürlich stets präsent, wenn ich im Folgenden zunächst in drei Schritten in die Welt des »Nathan« einzuführen versuche und in einem vierten Abschnitt das religionsgeschichtliche Konzept vorstelle, das Lessing in seiner berühmten Schrift von der »Erziehung des Menschengeschlechts« entfaltet hat.

1. Menschenfreundschaft und Konventionskritik: Der »Nathan« als Aufklärungsstück

Die Personen im »Nathan« sollen *Menschen* sein, nichts als Menschen. Keine Engel, keine bloßen Rollenträger, nicht Funktionäre einer Weltanschauung oder eines Standes. Einfach Menschen. Auf diesen schlichten Nenner ließe sich die »Botschaft« des Stückes bringen, wenn es erlaubt wäre, ein fünftaktiges Drama auf eine Formel zu komprimieren. Auf allen Ebenen, in allen Facetten und Variationen spielt Lessing diese Botschaft durch. Der Mensch ist mehr als seine Herkunft. Er geht nicht auf in seinem Stand. Die Grenze seiner Religion ist nicht die Grenze seiner Welt.

Dementsprechend ist *Freundschaft* das Schlüsselwort, ja Zauberwort des Stückes. Freundschaft zwischen Menschen *als* Menschen, Freundschaft über Herkunfts-, Standes- und Religionsgrenzen hinweg. »Kommt, wir müssen, müssen Freunde sein!« (II/5, 518f), ruft Nathan dem Tempelherrn zu, ausgerechnet nachdem dieser das Judentum als Urheber jenes Stolzes ausgemacht hat, »den es auf Christ und Muselman vererbte, nur sein Gott sei der rechte Gott« (II/5, 507f)⁵, und sich allerdings als genereller Kritiker der »fromme(n)

4 Vgl. zu diesem Komplex: Bernd Oberdorfer, Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen? In: KuD 44 (1998), 290–310.

5 Zum Verhältnis von Judentum und Christentum in anderer Perspektive vgl. den Klosterbruder in IV/7, 642–646: »Und ist denn nicht das ganze Christentum aufs Judentum gebaut? Es hat mich oft geärgert, hat mir Tränen gnug gekostet, wenn Christen gar so sehr vergessen konnten, daß unser Herr ja selbst ein Jude war.«

Raserei, den bessern Gott zu haben« (II/5, 510f), auch von einem *christlichen* Alleingeltungsanspruch distanziert hat. Genau dies macht ihn freundschaftswürdig. »Verachtet mein Volk so sehr ihr wollt«, räumt Nathan ihm bereitwillig ein (ein bemerkenswerter, eher selten wahrgenommener Satz). »Wir haben beide uns unser Volk nicht auserlesen. Sind wir unser Volk? Was heißt denn Volk? Sind Christ und Jude eher Christ und Jude, als Mensch? Ah! wenn ich einen mehr in Euch gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch zu heißen!« (II/5, 519–526)

Die komplementäre Kehrseite dieser Menschenfreundschaft ist die Kritik an der gesellschaftlichen Konvention. Der Rollenzwang entfremdet vom wahren Menschsein. Musterbeispiel dafür ist Al-Hafi. Der muslimische Derwisch, also Bettelmönch, hat sich von Saladin zum Schatzmeister machen lassen, kommt aber mit den damit verbundenen Rollenzumutungen nicht zurecht. »Al-Hafi, mache, daß du bald in deine Wüste wieder kömmst«, rät ihm Nathan gleich anfangs in naturgemäß weiser Voraussicht. »Ich fürchte, grad' unter Menschen möchtest du ein Mensch zu sein verlernen.« (I/3, 496–499) Und in der Tat: Unter dem operettentauglichen Slogan »Am Ganges, am Ganges nur gibts Menschen« (II/9, 704f) verlässt der Derwisch alsbald die Szene und zieht nach Indien, begleitet von Nathans Abschiedskommentar: »Der wahre Bettler ist doch einzig und allein der wahre König!« (II/9, 728f)

Originell ist Lessing mit diesem Loblied des Authentischen, mit dieser Kritik der konventionellen Zwänge nicht. Obwohl das Stück im Palästina des ausgehenden 12. Jahrhunderts, mitten im 3. Kreuzzug angesiedelt ist, atmet es ganz den Geist seiner Entstehungszeit, den Geist der deutschen Aufklärung, den Geist des deutschen Bürgertums auf dem Weg zur Überwindung seiner Standesschranken. Für die Mitte des 18. Jahrhunderts kann man geradezu von einem »Freundschaftskult«⁶ unter den Gebildeten sprechen. In Freundschaftszirkeln trafen sich Menschen unterschiedlicher Herkunft zu einem von konventionellen Einschränkungen und Hierarchien freien und deshalb als nichtentfremdet-authentisch empfundenen Austausch.⁷ Fortgeführt wurde diese Tradition in den berühmten Berliner Salons, deren bedeutendste nicht von ungefähr von jüdischen Frauen geführt wurden, also von Vertreterinnen einer doppelt marginalisierten Bevölkerungsgruppe. So sehr indes diese Freundschaftszirkel ein Forum bildeten für individuelle Begabungen, die in der ständisch formierten Gesellschaft an der Entfaltung gehindert waren, so sehr standen sie in der Gefahr, die Einzelnen von ihrer Herkunft nicht nur zu unterscheiden, sondern zu isolieren: Wenn nur »der Mensch« zählt, dann

6 Vgl. Wolfdietrich Rasch, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts*, Halle 1936, bes. 1–111.

7 Vgl. dazu Bernd Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit*, Berlin/New York 1995, 6–9.

droht trotz gegenteiliger Emphase die individuelle Bestimmtheit dieses Menschen verloren zu gehen, zu der doch eben auch seine Herkunft und Geschichte gehören. Im »Nathan« ist das Problem dadurch klein gehalten, dass am Ende alle sich stumm umarmen und der Vorhang fällt. Was aber, wenn der Vorhang offen bliebe? Wenn sie nach Ende der stummen Verzückung wieder reden müssten? Wenn der Alltag mit seinen Entscheidungszwängen sie einholte? Will man sich nicht mit der märchenhaften Scheinlösung einer frohgemuten interreligiösen Lebensgemeinschaft im Sultanspalast zufrieden geben, dann steht etwa die Frage hart im Raum, welcher Religion *Recha* anhängen wird: dem Judentum ihres sozialen Vaters, dem Christentum ihrer Mutter und ihres Bruders, oder gar dem Islam ihres leiblichen Vaters und ihres Onkels Saladin? Oder sollte es tatsächlich so etwas wie eine die traditionellen Religionen hinter sich lassende reine Vernunftreligion für die Gebildeten geben, kultfrei oder auch mit eigenem Kult? Dem Freimaurer Lessing mag dieser Gedanke nicht ganz fremd gewesen sein. Im »wirklichen Leben« waren es bezeichnenderweise bevorzugt die *jüdischen* Mitglieder der Berliner Salons, die mit diesem Problem konfrontiert wurden. Etliche von ihnen meinten, nicht jüdisch bleiben zu können, wenn sie in die Gesellschaft, der sie sich schon zugehörig fühlten, ganz hinein wachsen wollten, und konvertierten zum Christentum, in dem sie dann aber ebenso wenig ganz heimisch wurden.

2. Identitätsbrechungen

Ginge es nur um die kondensierte Botschaft, der wahre und eigentliche Mensch sei nur hinter und unabhängig von seinen Rollen und Gruppenzugehörigkeiten zu erkennen, wir könnten einen solchen »Kult der Eigentlichkeit« getrost als zwar historisch verständlich, aber soziologisch und anthropologisch naiv hinter uns lassen. Doch die Sache ist komplizierter und raffinierter, und das macht den Reiz des »Nathan« aus. Lessing predigt nämlich nicht einfach den Ausstieg aus der Gesellschaft, sondern er spielt virtuos mit den Identitäten seiner Protagonisten und zugleich mit den Klischees von den Religionen, deren vermeintliche Eindeutigkeit er aufgreift, um sie genüsslich zu relativieren.

Nathan etwa ist zweifellos ausgestattet mit den klassischen – in der F.A.Z. würde man wohl sagen: – »antisemitischen Stereotypen«: Er ist Händler, er ist reich, und man ruft nach ihm vorwiegend, wenn man Geld braucht, von dem man erwartet, dass er es, die Notlage ausnutzend, gegen hohen Zins verleihen wird, wofür man ihn dann wiederum verachten kann. Auch unterstellt der Tempelherr zeitweise, dass er nur scheinbar tolerant sich gibt, in Wahrheit aber eisern den jüdischen Anspruch, auserwähltes Volk zu sein, aufrecht erhält. Aber er ist anders. Er ist bereit, dem Sultan ohne Eigennutz mit Geld auszuhelfen. Er hat das christlich getaufte Kind nicht aufgenommen, um es

dem Judentum einzuverleiben, sondern aus reiner Barmherzigkeit, und hat eben darin jene Vergebungsbereitschaft offenbart, die das Klischee doch dem Christentum im Unterschied zum angeblich auf Vergeltung versessenen Judentum zuschreibt – hatten ihm kurz vorher doch, wie bereits gesagt, Christen Frau und sieben Söhne ermordet. Von einem Exklusivitätsanspruch für seine Religion hat er sich längst gelöst; sein Verhältnis zu seinem Judentum ist ein distanziert-differenziertes: »So ganz Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht. – Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder.« (III/6, 368–370)

Auch der Sultan entspricht zunächst ganz dem abendländischen Bild von einem muslimisch-orientalischen Herrscher – und ist doch anders: Er schenkt dem kriegsgefangenen Tempelherrn das Leben, weil dessen Gesicht ihn an seinen verschollenen Bruder erinnert. Er ist keineswegs kriegslüsternd, sondern agiert defensiv, verständigungs- und versöhnungsbereit. Und er überrascht selbst Nathan, von dem er nicht Geld, sondern Wahrheit fordert, Aufklärung nämlich darüber, welche Religion die wahre sei. Im Ganzen entsteht das Bild eines »Philosophen auf dem Fürstenthron«, eine Art »alter Fritz«, der zufällig muslimisch ist.

Nathan und Saladin sind von Anfang an so. Der Tempelherr macht hingegen eine Entwicklung durch. Er muss sich aus seinen Vorurteilen erst mühsam herauswinden. Zwar ist er ein lauterer Charakter, rettet die Jüdin Recha ohne Rücksicht auf ihre Religionszugehörigkeit (>das tat ich, – weil ichs tat« [IV/4, 347]), entzieht sich angewidert der Zumutung des Patriarchen, den Sultan zu verraten, der ihm doch das Leben geschenkt hatte. Aber sein Misstrauen gegen den Juden Nathan bricht immer wieder durch, muss mehrmals erneut überwunden werden. Dieses Misstrauen entsteht freilich aus seiner Liebe zu der *Jüdin* Recha, einer Liebe, von der er fürchtet, dass Nathan sie als Jude aus religionspolitischen Gründen hintertreibt. Diese Liebe gesteht er sich nur langsam zu, rechtfertigt sie in einem langen Selbstgespräch damit, dass seine Herkunftsidentität als christlicher Tempelherr mit seiner Gefangennahme durch den Sultan untergegangen und ihm durch des Sultans Begnadigung ein neues Leben geschenkt sei, in dem die Regeln und Schranken des alten nicht mehr gelten.

Alle Genannten haben sich also mit mehr oder weniger Mühe von ihrer Herkunftsidentität gelöst oder jedenfalls distanziert. In eigentümlicher Weise gilt das auch für Recha. Sie ist als Jüdin aufgewachsen. Schon ihre Liebe zum Tempelherrn ist indes unbekümmert um alle Religions-schranken. Am Ende erfährt sie ihre wahre Herkunft als getaufte Christin, deren leiblicher Vater zudem Moslem ist. Gleichwohl ist ihre wahre Herkunft keineswegs einfach ihre wahre Identität. Ausdrücklich bekennt sie sich weiterhin zu Nathan als zu ihrem Vater.

Dass sie alle ihre Herkunft hinter sich gelassen haben, dass sie vorbildlich sind, aber nicht typisch, hat freilich seinen Preis. In untergründiger Weise

bestätigt Lessing ungewollt die Religionsstereotypen, indem er einzelne herausgehobene Exemplare der Gattung sich davon emanzipieren lässt. Wie die Börsenkurse im Fernsehen läuft gleichsam am unteren Bildrand die Botschaft mit: Juden sind so – weil Nathan nicht so ist. Der Sultan ist kein typischer Moslem – also sind typische Moslems anders. Das typische Christsein des Tempelherrn muss gleichsam erst sterben – damit er als humaner Mensch wieder auferstehen kann. Typische Christen sind also die anderen, typischer Christ ist – der Patriarch.

Der Patriarch ist schlechterdings mit sich, seiner Religion, seiner Rolle identisch. Er hat eine erschreckend ungebrochene Identität. Er bestätigt auf das drastischste Sittahs Urteil: »Du kennst die Christen nicht, willst sie nicht kennen. Ihr Stolz ist: Christen sein; nicht Menschen.« (II/1, 80f) Er sucht den Tempelherrn zum Verrat, ja gar zum Mord an Saladin zu bewegen, obwohl er diesem sein Leben verdankt. Denn dies sei »Bubenstück vor Menschen, nicht auch Bubenstück vor Gott« (I/5, 686f); sei der Sultan doch »ein Feind der Christenheit, der Euer Freund zu sein, kein Recht erwerben könne« (I/5, 691f). Und was die Tatsache betrifft, dass ein Jude ein christlich getauftes Kind bei sich aufnimmt, ohne es christlich zu erziehen, besteht er gnadenlos auf das Gesetz, das für einen »Juden, welcher einen Christen zur Apostasie verführt, – den Scheiterhaufen« vorsieht (IV/2, 158f). Selbst wenn »das Kind, erbarmte seiner sich der Jude nicht, vielleicht im Elend umgekommen wäre?«, wie der Tempelherr vorsichtig einwendet – »Tut nichts! der Jude wird verbrannt. – Denn besser, es wäre hier im Elend umgekommen, als daß zu seinem ewigen Verderben es so gerettet ward.« (IV/2, 165–171). *Salus fit, pereat mundus* ... Oder frei nach Carl Schmitt: Die Kirche setzt das Recht, und es gibt keine Instanz des Humanen, an die man gegen dieses Recht appellieren könnte.

Lessing hat diesem Schreckensbild eines typischen Christen keine entsprechenden Bilder aus dem Judentum und dem Islam zur Seite gestellt. Er hatte ja auch keinen jüdischen und islamischen Goeze zu bekämpfen. Das heißt nicht, dass er diese Religionen grundsätzlich positiver beurteilt hätte als das Christentum. Auch sie können in Dogmatismus und Exklusivismus entarten. Ja, man könnte fast vermuten, dass dies in Lessings Augen das unvermeidliche Schicksal, wenn nicht gar das Charakteristikum der traditionellen Religionen sei, von dem man sich eben nur durch Distanzierung frei machen kann. Dogmatistisch-unmittelbare Affirmation oder Relativierung der Wahrheitsansprüche, Dogmenzwang oder freie Bildungsreligion – das scheint die Alternative zu sein, die sich im Umgang mit den geschichtlich gewachsenen Großreligionen unabweislich stellt.

Es spricht für Lessings intellektuelle und religiöse Sensibilität, dass er sich mit dieser Alternative nicht umstandslos zufrieden gibt, bei aller Sympathie, die er für die eine, und aller Antipathie, die er für die andere Seite ohne Zweifel zu erkennen gibt. So leicht lassen sich die Geltungsansprüche der

Religionen nicht auf Distanz halten. Es ist der Sultan, der die Wahrheitsfrage stellt, und es ist die Probe auf die Weisheit Nathans, ob und wie er sie beantworten kann. Natürlich sind wir bei der »Ringparabel«.

3. »Nicht die Kinder bloß speist man mit Märchen ab« – die Ringparabel

Der Text ist so bekannt, dass ich ein gebildetes Publikum kaum damit zu behelligen wage. Und doch: er hat es in sich; er hat es so sehr in sich, dass ein genauerer Blick sich lohnt. »Da du nun so weise bist: so sage mir doch einmal«, setzt der Sultan ein (fast in jenem spöttisch-lauernden Lehrerton, der Schülern mit Recht so unangenehm ist): »Was für ein Glaube, was für ein Gesetz hat dir am meisten eingeleuchtet?« (III/5, 322–325) Nathan ist diese Frage unbehaglich, er – ausgerechnet er! – versucht sich auf seine Herkunft zurückzuziehen: »Sultan, ich bin ein Jud'.« (III/5, 325f) Doch das lässt Saladin nicht gelten: »Ein Mann, wie du, bleibt da nicht stehen, wo der Zufall der Geburt ihn hingeworfen; oder wenn er bleibt, bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern. Wohlan! so teile deine Einsicht mir dann mit.« (III/5, 329–334) In gewisser Weise konfrontiert er Nathan damit mit sich selbst, nötigt ihn zu einer unzweideutigen Stellungnahme zu seiner Herkunftsreligion, wo er das Verhältnis zu dieser doch bisher in der Schwebe hatte halten können zwischen dem glatten Ja und dem platten Nein. Ist diese Schwebe nur eine Verlegenheitslösung, oder ist sie sachgemäß? Wenn sachgemäß, wie lässt sie sich dann aber vor der glasklaren Logik des Sultans verantworten, der konstatiert, von den drei in Jerusalem versammelten Religionen könne »doch eine nur die wahre sein« (III/5, 328f) – eine Logik, die Lessing übrigens an keiner Stelle explizit ablehnt –? Nathan ergreift die Flucht nach vorne: in die Poesie, die offener und zugleich präziser ist als der unzulässig vereindeutigende Begriff. Poesie also im Namen der Vernunft. »Nicht die Kinder bloß, speist man mit Märchen ab.« (III/6, 373f)

Der Ring, um den es geht, »hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug« (III/7, 399–401)⁸. Eine strukturelle Nähe dieser grundlegenden Bestimmung zum reformatorischen Rechtfertigungsglauben ist unverkennbar: Wer *glaubt*, dass der Ring vor Gott und Menschen angenehm macht, den macht er eben aufgrund dieses Glaubens auch angenehm. Von einer simplen Ethisierung der Wahrheitsfrage, wie häufig gemutmaßt, also keine Spur. Ein »Mann in Osten« (395), so heißt es, besaß ihn »aus lieber Hand« (397). Mit anderen Worten: Die letzte Herkunft ist unbekannt. Jeder Besitzer soll ihn – unabhängig von formalen Erbfolgeregeln – dem geliebtesten seiner Söhne weitergeben. Der für Nathans »Geschichtchen« (389) entscheidende Vater von drei Söhnen steht also in einer Traditionskette ungenannter Länge. Er ist nicht der Erste. Das Besondere ist nur, dass jetzt erstmals ein Vater unfähig ist, einen seiner

8 Die folgenden Belege im Text stammen alle aus III/7.

Söhne vorzuziehen (was ja ohnehin, beiläufig gesagt, eine undankbare Aufgabe ist). Denn sie sind ihm alle »gleich gehorsam« (415). Diesem Hinweis entnehmen wir: Würdig des Ringes ist, wer dessen derzeitigen Besitzer am meisten liebt. Er ist dann der väterlichen Gegenliebe am meisten würdig und *verdient* den Ring. Gehorsame Vaterliebe erwirbt also gleichsam eine Anwartschaft auf den Ring – vielleicht, wie man vermuten könnte, weil sich in dieser Vaterliebe die Kraft des Ringes bereits vorab geltend macht. In dieser Hinsicht hat der Vater offenkundig bei allen seinen Söhnen nichts zu tadeln. Allerdings gibt es immer wieder Momente, wo ihm der eine oder andere von ihnen als liebenswerter erscheint, und aus »fromme(r) Schwachheit« (423) hat er deshalb nach und nach jedem von ihnen den Ring versprochen. Am Ende seines Lebens hat er daher ein Problem, nein: *drei* Probleme.

Bekanntlich lässt er daraufhin zwei Duplikate anfertigen, die so vollkommen gelingen, dass er selber das Original nicht mehr unterscheiden kann. Es gibt also – und das ist wichtig – niemanden mehr, der das Original durch bloße Anschauung unzweifelhaft erkennen könnte. Nun gibt er jedem seiner Söhne einzeln ihren Ring, ihnen vorspiegelnd, dass sie jeweils der Einzige seien, der der Nachfolge gewürdigt ist. Erst nach seinem Tod fliegt der Schwindel auf; »der rechte Ring war nicht erweislich«, und Nathan fügt, aus der Geschichte herausfallend, hinzu: »fast so unerweislich, als uns itzt – der rechte Glaube« (446–448).

Naheliegenderweise wirft Saladin hier ein, »daß die Religionen, die ich dir genannt, doch wohl zu unterscheiden wären. Bis auf die Kleidung; bis auf Speis und Trank« (455–457). Diese Unterschiede sind jedoch, so Nathan, nur äußerlich, sie reichen nicht bis an die »Gründe« (458). Denn alle drei genannten Religionen »gründen (...) auf Geschichte«, »(g)eschrieben oder überliefert« (459f). Gemeinsam ist den Religionen also nicht ihr Inhalt, sondern ihre Form. Sie alle verdanken sich geschichtlichen Offenbarungen, die von Generation zu Generation weitertradiert werden. Die Überzeugung von der Wahrheit überlieferter »Geschichtstatsachen« hängt nun ganz an der Glaubwürdigkeit der Zeugen, sofern ein eigenes Nachprüfen vorvergänger Geschehnisse unmöglich ist. Geschichte – so Nathan wörtlich – »muß doch wohl allein auf Treu und Glauben angenommen werden« (461f). Naturgemäß hat dabei die je eigene Tradition einen Glaubwürdigkeitsvorsprung. Dieser kann aber nicht in einen allgemeingültigen Wahrheitsbeweis übergeführt werden. Zurück in der Welt der Ringparabel, heißt das: Jeder der Brüder vertraut darauf, dass der Vater die Wahrheit gesprochen hat, als er behauptete, ihm exklusiv den einzig echten Ring zu geben, und bezichtigt konsequenterweise die jeweils anderen Brüder der Lüge und des Betrugs, kann das aber nicht beweisen, weil die Ringe sich gleichen und der Vater nicht mehr ins Kreuzverhör genommen werden kann.

Was tun? Der hinzugezogene Richter rät, sich an die »Wunderkraft« des Ringes zu halten, »beliebt zu machen; vor Gott und Menschen angenehm«

(500f). Er rät keineswegs dazu, die Wahrheitsansprüche zu relativieren. Im Gegenteil soll jeder der Söhne weiterhin »seinen Ring den echten« glauben (518f). Die Echtheit erweist sich aber nicht an einer formal ungebrochenen Traditionskette. Sie erweist sich vielmehr daran, wer von den Brüdern am unbedingtesten, am lebendigsten, am umfassendsten auf die Kraft des Ringes vertraut und »dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit in Gott, zu Hülff« kommt (529–532). Es geht also, mit anderen Worten, um einen friedlichen Wettstreit in Gottes- und Nächstenliebe, eine Nächstenliebe, die in dem Sinn Fernstenliebe ist, dass sie auch die misstrauisch beäugten, mit dem Betrugsverdacht überzogenen Brüder einschließt. Das Vertrauen darauf, exklusiv den echten Ring zu besitzen, bewährt sich mithin gerade darin, seine Wirkung nicht exklusiv auf den eigenen Kreis zu beschränken. Nicht die Relativierung, sondern die Intensivierung des Eigenen öffnet für das Fremde. Der Richter hält es (wenn auch unzutreffenderweise) sogar für möglich, dass der Vater mit dem »Betrug« bewusst genau diese Einsicht befördern, dass er nämlich »die Tyrannei des Einen Rings nicht länger in seinem Hause dulden« wollte (520f). Die Vermehrung der Ringe diene dann dem Zweck, den Ringträger vor saturiertem Besitzerstolz und egoistischer Selbstverschließung zu bewahren. Wenn nämlich – so ermahnt der Richter die Brüder – sie »sich selber nur am meisten« lieben (506f), dann sind alle drei Ringe falsch und man müsste schließen: »Der echte Ring vermutlich ging verloren.« (509f)

Ein friedlicher Verlauf des brüderlichen Wettstreits wird auch dadurch begünstigt, dass der Beweiszeitraum weit über ihre Lebenszeit hinaus auf ihre »Kindes-Kindeskinder()« (533) ausgedehnt wird. In der Gegenwart wird überhaupt nichts entschieden. Der Streitschlichter beansprucht auch nicht, Richter in der Sache sein zu können. Er verweist vielmehr auf einen »weise(n) Mann« (536), der in »tausend tausend Jahre(n)« (534) über die Frage zu Gericht sitzen wird. Und Saladin stimmt sofort ein: »Die tausend tausend Jahre deines Richters sind noch nicht um. – Sein Richterstuhl ist nicht der meine.« (542–544) Die Gegenwart ist also vom Entscheidungszwang entlastet. Wahrheitsansprüche können und dürfen aufrecht erhalten werden. Aber sie können in der Gegenwart nicht verifiziert werden und müssen das auch nicht. Das heißt freilich auch, dass der gegenwärtige Zustand einer Religion kein definitives Urteil über ihre Wahrheit und über ihre Entwicklungsmöglichkeiten erlaubt. Der Wettstreit in der »unbestochnen von Vorurteilen freien Liebe« (525f) ist noch offen.

Unterstellt ist bei dem ganzen Modell allerdings, dass alle drei Religionen aus je eigenen Gründen jene bedingungs- und vorurteilslose Gottes- und Nächstenliebe als gemeinsamen Fluchtpunkt erkennen und anerkennen können, statt sich – wie man hinzufügen muss – unmittelbar aus ihren je unterschiedlichen geschichtlichen Offenbarungen und den diese deutenden Dogmen und theologischen Systemen zu definieren. Für das Christentum meint

Lessing das aufzeigen zu können. Am Ende seiner berühmten Schrift »Über den Beweis des Geistes und der Kraft« (1777) verweist er auf ein nur beim Kirchenvater Hieronymus überliefertes sog. »Testament Johannis«, in dem der Apostel und Evangelist Johannes auf dem Sterbebett die Quintessenz der Botschaft Christi auf die knappe Formel bringt: »*Kinderchen, liebt euch!*«⁹ Dem Patriarchen des »Nathan« wäre daher vorzuwerfen, nicht dass er *zu sehr*, sondern dass er *zu wenig* christlich sei, dass er, der offizielle Sachwalter Christi, *zu wenig* von Christus verstanden habe. Schlicht gelebtes Christentum repräsentiert dagegen die Figur des Klosterbruders. Zu Judentum und Islam hat Lessing sich nicht in vergleichbarer Ausführlichkeit geäußert. Es ist aber davon auszugehen, dass er in Moses Mendelssohn den lebendigen Beweis für die Möglichkeit eines humanitätsoffen-aufgeklärten Judentums sah, und wenn uns auch heute seine Darstellung Saladins als idealisiert erscheint, entsprach sie doch dem historischen Wissensstand der Zeit, und so konnte Lessing durchaus mit der Möglichkeit eines toleranten Islams rechnen.

Von hierher fällt noch einmal Licht auf den merkwürdigen Ausnahme-Status, den wir bei allen Protagonisten des Dramas im Verhältnis zu ihrer Herkunftsreligion feststellen konnten. Sie haben die Entwicklung schon durchgemacht, die Lessing den Religionen insgesamt zumutet. Sie sind Prototypen und Avantgarde nicht einer uniformierten Einheitsreligion der Vernunft, sondern einer vernünftig humanisierten Gestalt je ihrer eigenen Religion. Im Prinzip sind alle drei Religionen dieser Entwicklung fähig, aber sie sind ihrer auch bedürftig. Recht verstanden, verlieren sie dadurch nicht ihre Identität, sondern vertiefen sie geradezu. Dass dabei die vermeintlich festen Grenzen zwischen den Religionen ins Fließen kommen, muss dazu nicht in Widerspruch stehen. Denn trifft meine Interpretation zu, dann ist es ja gerade die Vertiefung ins Eigene, die offen macht für das Fremde, für das Eigene im Fremden, für das Fremde im Eigenen. Diese Offenheit ist dann geradezu das Kriterium dafür, wie tief das Eigene verstanden ist. Die Identitätsbrechungen, von denen wir vorhin hörten, wären dann so etwas wie die verheißungsvollen Geburtswehen einer Zeit, in der die großen Religionen als ganze so in sich selbst ruhen, dass sie nicht auf sich selbst fixiert bleiben müssen.

9 Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: Ders., Werke, Bd. VIII, Darmstadt 1996 (München 1979), 9–14, hier: 14. Dort freilich nicht zitiert. Es heißt dort nur: »Ich schließe, und wünsche: möchte doch alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Testament Johannis wieder vereinigen! Es ist freilich apokryphisch, dieses Testament: aber darum nicht weniger göttlich.« In der nur wenig später erschienenen Schrift »Das Testament Johannis« (a.a.O., 15–20) stellt er den Text vor (das Zitat selbst: 17; der ganze lateinische Text: 20) und kommentiert ihn.

4. Offenbarung und Vernunft: »Die Erziehung des Menschengeschlechts«

Lessing hat betont: »Nathans Gesinnung gegen *alle* positive Religion ist von jeher die *meinige* gewesen.«¹⁰ Dabei hob er zunächst durchaus den distanzierenden Zug hervor: Das Stück »lehre, dass es nicht erst von gestern her unter allerlei Volke Leute gegeben, die sich über alle geoffenbarte Religion hinweggesetzt hätten, und doch gute Leute gewesen wären«¹¹. Dies könne aber, fügt er gleich hinzu, »auch ein Mensch lehren und zur Absicht haben wollen, der nicht jede geoffenbarte Religion, nicht jede ganz verwirft.«¹² In seiner berühmten und wirkmächtigen, kurz nach dem »Nathan« erschienenen, aber wohl kurz vorher entstandenen Spätschrift »Die Erziehung des Menschengeschlechts«¹³ – sie ist im Grunde die geschichtsphilosophische Ursprungsurkunde des deutschen Idealismus – entwirft er ein Bild der Menschheitsgeschichte, in dem er den Offenbarungsreligionen dieselbe Funktion für die Menschheit zuschreibt, wie sie beim Einzelmenschen der Erziehung zukommt, nämlich die Funktion der Entwicklungsbeschleunigung. »Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht.« (§ 2) »Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.« (§ 4)¹⁴ Die Religionsgeschichte lässt sich dann beschreiben als eine Art Curriculum für die verschiedenen Jahrgangsstufen der Schulkarriere der Menschheit. Die Heiligen Schriften der Religionen sind dann so etwas wie lernmittelfreie Schulbücher für bestimmte Klassenstufen bestimmter Zweige dieser Menschheitsschule; Entsprechendes gilt natürlich auch für die großen Werke der Philosophiegeschichte und überhaupt der Geistesgeschichte. So wie freilich Schulbücher am Ende des Schuljahres zurückgegeben und im neuen Schuljahr durch an-

10 Vorredenentwurf (1), in: G.E. Lessing, Werke, Bd. II, Darmstadt 1996, 748.

11 Vorredenentwurf (2), ebd.

12 Ebd.

13 G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Ders., Werke, Bd. VIII, Darmstadt 1996 (München 1979), 489–510. Die folgenden Belege im Text nennen jeweils die Paragraphen dieser Schrift.

14 Nach § 77 kann eine Religion allerdings durchaus zu »nähere(n) und bessere(n) Begriffe(n) vom göttlichen Wesen, von unserer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott« führen, »auf welche die menschliche Vernunft von selbst *nimmermehr* gekommen wäre« (Herv. von mir). Dies ist aber nur dann konsistent, wenn damit keine prinzipielle, sondern allein eine faktische Unmöglichkeit unter den Bedingungen der noch unvollendeten Geschichte gemeint ist, m.a.W.: eine Art eschatologischer Vorbehalt.

dere ersetzt werden, so taugt auch »jedes Elementarbuch« der Menschheit »nur für ein gewisses Alter«, und es ist »schädlich«, ein »ihm entwachsenen Kind« auf dem darin repräsentierten Bildungsstand festzuhalten. Genau dies ist nach Lessing im rabbinischen Judentum geschehen (vgl. § 52). Deshalb musste Christus als »besserer Pädagog (...) kommen, und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen« (§ 53). Die »Neutestamentlichen Schriften« als Sammlung von Texten, in denen die Jünger die Lehre Jesu, wenn auch »versetzt mit andern Lehren« (vgl. § 63), »getreulich fortgepflanzt« hatten (§ 62), gelten Lessing dann als »das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht« (§ 64), das »seit siebzehnhundert Jahren den menschlichen Verstand mehr als alle andere Bücher beschäftigt« hat (§ 65). Zwar ist auch die Zeit dieses Elementarbuchs begrenzt. Lessing erwartet »die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird« (§ 86)¹⁵, eine elementarbuchfreie Reifezeit des mündigen Selbstdenkens, und er stimmt den mittelalterlichen Spekulationen über ein dem Reich des Vaters und dem des Sohnes folgendes »Drittes Reich« des Heiligen Geistes jedenfalls darin zu, »dass der Neue Bund eben so wohl *antiquieret* werden müsse, als es der Alte geworden« (§ 88). Aber er warnt nachdrücklich davor, diese Entwicklung zu »übereilen« (vgl. § 89). Die vielen »schwächere(n) Mitschüler« (§ 68), »die noch kaum der Kindheit entwachsen« sind und die noch an den Elementarbüchern hängen, soll man nicht »ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung, mit Eins zu Männern machen zu können« meinen (§ 89). Statt sie durch vorschnelles Ausrufen jenes Vollendungszustandes zu verunsichern, sollen die »fähigere(n) Individu(en)«, die »an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampf(en) und glüh(en)« (§ 68), »lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück(kehren)« (§ 69) und das dort noch verborgen liegende Rationalitätspotenzial herausarbeiten und aktivieren. Es könnten im Neuen Testament doch noch »Wahrheiten vorgespiegelt (sein), die wir als Offenbarungen so lange anstauen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten (hat) herleiten und mit ihnen verbinden lernen« (§ 72). Lessing demonstriert dieses Rationalitätspotenzial ausgerechnet an jenen kirchlichen Dogmen, die seinen aufgeklärten Zeitgenossen (und nicht wenigen der Nachgeborenen) als besonders verwerflicher Inbegriff des Unvernünftigen galten und gelten: dem Trinitätsdogma (§ 73), dem Erbsündendogma (§ 74) und der Lehre vom stellvertretenden Sühnetod Christi für die Sünden der Menschen (§ 75). Gewiss: Das Ziel dieser – wenn man so will – rationalen biblischen Theologie ist die Transformation »geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten« (§ 76), die der Offenbarung nicht mehr bedürfen. Aber menschheitsgeschichtlich ist die umfassende Erreichung dieses

¹⁵ Warum er die diesbezüglichen Verheißungen des *Alten* Bundes verschweigt (Jer 31!), ist unerfindlich.

Zieles noch in so weiter Ferne, dass Lessing sogar den Gedanken der Seelenwanderung in Erwägung zieht, weil die Frist eines einzigen irdischen Lebens offenkundig nicht genügt, um zur Vollendung zu gelangen (vgl. § 90–100). Die vollendete Überführung von Offenbarung in Vernunft ist somit Inbegriff des Jüngsten Tages, und für diesen Jüngsten Tag ist sie sogar von der Offenbarung selbst vorhergesagt. Bis dahin behält die Offenbarung und behalten die auf ihr gründenden Religionen eine notwendige pädagogische Funktion. Innergeschichtlich ist das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft daher als eines wechselseitiger Förderung und Steigerung zu beschreiben: Die Offenbarung leitet die Vernunft, und die Vernunft erhellt die Offenbarung (vgl. § 36).

Man kann an dieses in seiner Art großartige Modell gewiss Fragen stellen. Was etwa das Verhältnis von Altem und Neuem Testament, von Judentum und Christentum betrifft, so ist Lessings Überbietungs- und Ablösungskonzept schon innerchristlich problematisch, insofern es eine der grundlegenden Entscheidungen der Christentumsgeschichte dementiert, nämlich die, Altes und Neues Testament *zusammen* als christliche Heilige Schrift anzuerkennen. Und ob selbst aufgeklärte Juden wie Mendelssohn damit glücklich sein konnten, dass ihnen gleichsam nur das Lehrbuch für die Mittelstufe ausgeteilt wurde, während die Christen das für die Oberstufe haben, wage ich zu bezweifeln. Vom Islam ist in der »Erziehung des Menschengeschlechts« ohnehin nicht die Rede. In dieser Hinsicht ist eine konzeptionelle Spannung dieses evolutionären Überbietungsmodells zu dem parallelisierenden Wettbewerbsmodell der Ringparabel unüberschbar. Dennoch enthält Lessings »Erziehungs«-Programm gewissermaßen ein Angebot an *alle* Religionen, das ihnen innewohnende Rationalitätspotenzial ihrerseits auf ihre Weise zur Geltung zu bringen und dabei mit dem Christentum in friedlichen Wettstreit zu treten, von dem zu behaupten Lessing der Letzte gewesen wäre, es habe auf Vernünftigkeit ein Monopol.

5. Religionsfrieden – heute

Der Begriff »Religionsfrieden« hat seinen ursprünglichen »Sitz im Leben« in der wechselvollen Geschichte der konfessionellen Ausdifferenzierung der westlichen Christenheit – ein Aspekt, der in Lessings »Nathan« aus naheliegenden Gründen keine Rolle spielen konnte, ist das Stück doch im 12. Jahrhundert angesiedelt. 1555 besiegelte der *Augsburger Religionsfrieden* das Nebeneinander »altgläubiger« und lutherischer »Religionsparteien« und Herrschaftsgebiete im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Jedoch machten erst die schrecklichen Erfahrungen des Dreißigjährigen (Glaubens-) Krieges den Versuchen ein Ende, in Mitteleuropa die Glaubenseinheit politisch-militärisch wiederherzustellen; dafür steht der *Westfälische Friede* von 1648.

Diese Geschichte ist keine Geschichte von »Spaltung« und »Wiedervereinigung«, sondern vom Lernen des *Umgangs mit bleibender Differenz*. Sie erzählt von der Entstehung politischer und rechtlicher Strukturen und Institutionen, die eine wechselseitige bürgerliche Anerkennung ungeachtet unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse ermöglichten und sicherten. Obwohl das Ziel der Reformatoren gewiss nicht die Durchsetzung allgemeiner religiöser Toleranz war (was Intoleranz im modernen Sinn betrifft, brauchten sie in der Regel den Vergleich mit ihren »altgläubigen« Gegnern nicht zu scheuen), trug die Konfessionalisierung der westlichen Christenheit *längerfristig* gleichwohl zur Etablierung tragfähiger Modelle des friedlichen bürgerlichen Zusammenlebens von Gruppen unterschiedlichen Glaubens und zur Schaffung von Freiheitsräumen für die Entfaltung individueller religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen bei. Den christlichen Kirchen verlangte diese Entwicklung viel ab; sie mussten lernen, das Recht auf öffentliche Darstellung von Überzeugungen, die nach den Maßstäben ihrer eigenen Lehre falsch und schädlich sind, zu respektieren, und wir sehen an Lessings Beispiel, wie schwer das noch im 18. Jahrhundert fiel.

In der Gegenwart stehen wir vor der ethischen, politischen und auch religiösen Herausforderung, zu untersuchen, inwieweit diese im christlich geprägten Kulturkreis entstandenen Modelle des friedlichen Zusammenlebens von Gruppen und Individuen unterschiedlicher Weltanschauung so weiterentwickelt werden können, dass sie auch tragfähig sind für eine »Konvivenz« von Kulturen, die durch unterschiedliche *Religionen* geprägt sind, und zwar sowohl innerhalb einer Gesellschaft als auch zwischen Gesellschaften mit unterschiedlichen Traditionen – eine Fragestellung, die Lessing visionär vorweg genommen hat. Was kann die evangelische Theologie dazu beitragen?

Keineswegs kann die Lösung der drängenden religionspolitischen Fragen in einer Art religiösem Esperanto, einer die Eigentümlichkeit der konkreten Religionen in sich aufhebenden Einheitsreligion liegen. Ebenso scheitert der vielfach propagierte Relativismus der Wahrheitsansprüche daran, dass zu Religion – sehr formal gesprochen – immer auch die Dimension der Bindung an ein Unbedingtes gehört und eine Religion also gleichsam ihr Lebenselixier verliert, wenn sie sich als eine austauschbare Möglichkeit unter vielen anderen versteht. Auch die Ringparabel zielt ja, wie wir sahen, weder auf Aufhebung der Eigentümlichkeit noch auf prinzipielle Einebnung der Wahrheitsansprüche der unterschiedlichen Religionen, sondern auf eine intensivierte Pflege des Eigenen, die als solche öffnet für Liebe, Toleranz und Achtung des Anderen. Gleichwohl ist Lessing der Gefahr, das »Kinderchen, liebt euch!« auszuspielen gegen geschichtliche Konkretheit und dogmatische Bestimmtheit, nicht durchgehend entgangen. Im Streit mit Goeze brachte ausgerechnet der Literat den *Geist* des Christentums gegen den *Buchstaben* der Bibel in Stellung und trug damit faktisch zu jener Entdifferenzierung und

Entkonkretisierung des Christentums bei, von der er sich andererseits so wenig erwartete.

Doch gibt es zwischen dem bornierten Dogmatismus des Patriarchen und der inhaltlichen Unbestimmtheit eines ethischen Liebeschristentums durchaus ein Drittes. Gerade in der Gegenwart kann es nicht darum gehen, bereits elaborierte und bewährte kulturelle Formenschätze des Religiösen, wie sie in den Hochreligionen vorliegen, großzügig der Erosion zu überlassen, ihrer Relativierung und Entdifferenzierung untätig zuzuschauen oder sie gar selbst zu betreiben, in der trügerischen Hoffnung, damit dem Fanatismus und dem Fundamentalismus das Wasser abzugraben. Es muss vielmehr darum gehen, diese Formenschätze so zu pflegen und zu transformieren, dass ihr humanes Integrationspotenzial in angemessener Weise zur Geltung kommt, ohne dass die Religion dabei, biblisch gesprochen, die Fähigkeit verlore, »Salz der Erde« zu sein. Täuscht der Eindruck nicht, dann ist das Bewusstsein für die Bedeutung dieser Aufgabe in der Öffentlichkeit seit den Anschlägen vom 11. September 2001 deutlich gewachsen; jedenfalls hat in den Diskussionen um deren Ursachen und Folgen kaum jemand das Heil in der radikalen Religionskritik und in der Hoffnung auf fortschreitende Säkularisierung gesucht. Der religiösen Bildung auf allen Ebenen kommt deshalb eine besondere Rolle zu. Die Arbeit der Religionslehrerinnen und Religionslehrer an den Schulen, der Pfarrerinnen und Pfarrer in den Gemeinden ist gesellschaftlich relevant gerade als *religiöse* Bildungsarbeit, sie muss sich nicht über (zweifellos wichtige) Sekundäreffekte wie Ethos- und Persönlichkeitsbildung legitimieren. Dies schließt im Übrigen ein die bewusste Pflege eines lebendigen, einladenden, auch ästhetisch ansprechenden Kultes – eine gerade im Protestantismus gerne und gelegentlich sogar mit Vorsatz vernachlässigte Aufgabe.

Meine Überzeugung ist also, noch einmal gesagt, dass die christlichen Kirchen genau dann zur friedlichen Gestaltung einer multireligiösen Gesellschaft beitragen, wenn sie ihr Eigenes nicht verleugnen, sondern pflegen. Dazu gehört freilich, dass sie die in den vergangenen Jahrhunderten nicht immer freiwillig erworbenen und mühsam internalisierten Einsichten, die ihnen *aus eigenen Gründen* die Anerkennung von Religionsfreiheit und bürgerlicher Toleranz ermöglichten, bewahren und nach innen und außen immer erneut kommunizieren. Diese Einsichten sind nicht so selbstverständlich, dass sie nicht auch wieder verloren gehen könnten. Die Theologie hat dann die Aufgabe, die christlichen Traditionen kritisch und konstruktiv so zur Sprache, zum Sprechen zu bringen, dass diese Einsichten als für den christlichen Glauben *wesentlich* erkennbar bleiben. Lessing sprach *allen drei* »abrahamitischen« Religionen das Potenzial zu, durch Vertiefung ins Eigene offen zu werden zur humanen Anerkennung des Anderen, und es besteht kein Grund, ihm hier a priori zu widersprechen. Einander diese »geheime Kraft«

zuzumuten und zuzutrauen, ist vielmehr die entscheidende Herausforderung für eine friedliche Entwicklung im 21. Jahrhundert.