

Carl Andresen zum 70. Geburtstag

Von Hans Graß

Lessing ist der einzige deutsche Dichter, der auch für die Theologie und ihre Geschichte eine tiefgreifende Bedeutung hat. Als er in die Theologie seiner Zeit eingriff, war er schon als Dichter, Literar- und Kunstkritiker weithin anerkannt. Seine Dramen, *Miss Sara Sampson* 1755 und *Emilia Galotti* 1772 und sein Lustspiel *Minna von Barnhelm* 1767 waren erschienen. Die literarische Öffentlichkeit sah in ihm den theoretischen und praktischen Erneuerer der deutschen Literatur. Das gab seinen theologischen Äußerungen zusätzliches Gewicht. Freilich ist es nicht so, daß Lessing erst in seinen späteren Jahren sich mit theologischen Fragen beschäftigte oder durch äußere Umstände in theologische Auseinandersetzungen hineingezogen wurde. Der Pfarrersohn aus einem alten sächsischen Theologengeschlecht, der nach dem Willen seiner Eltern selbst Theologe werden sollte, aber sich dieser Aufgabe als Leipziger Student alsbald entzog, hat sich sein Leben lang mit theologischen Fragen beschäftigt. Er hatte auch schon allerhand auf diesem Gebiet veröffentlicht, anderes in der Schublade liegen, bevor er 1777 mit der Herausgabe der sogenannten *Wolfenbüttler Fragmente* Furore machte. Aber diese früheren Veröffentlichungen hatten wenig Beachtung gefunden. Das Aufsehen und der Streit, den er durch die Fragmente erregte, sind nur zum Teil sein Verdienst. Ärgernis erregten zunächst die Fragmente selbst, die von Reimarus, einem 1768 bereits verstorbenen Hamburger Gymnasialprofessor, stammten, der seine »Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes« nicht selbst veröffentlichen wollte. Lessing gab Teile daraus als Fragmente der Schrift eines Unbekannten heraus und hat, so lange er lebte, zu verheimlichen gewußt, wer der eigentliche Verfasser war. Er wollte sie gleichsam zufällig in der *Wolfenbüttler Bibliothek*, deren Bibliothekar er war, gefunden haben. Ein weiteres Ärgernis entstand durch die Art, wie Lessing sich im Streit um die Fragmente

* Zitiert wird nach der Lessingausgabe von Paul Rilla, G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, 10 Bände, 1956. – Nathan der Weise wird nach Verszeilen zitiert, wie sie einige Ausgaben haben, z. B. Lessings Werke in Meyers *Klassiker-Ausgaben*, hg. von Georg Witkowski. – Bei Schriften Lessings mit thesenartigen Paragraphen werden diese genannt.

verhielt. Er hatte sie gezielt veröffentlicht, wohl wissend, was er tat und welche Folgen daraus entstehen könnten. Er wollte die Auseinandersetzung. Er führte diese aber so, daß noch heute die Lessinginterpreten sich nicht ganz einig sind, welches Lessings eigene Position in den Fragen dieses Streites, in den Fragen der Religion und des Christentums gewesen sind. Auch dieser eigentümliche Schwebezustand im Bezug auf seine eigene Position war nicht zufällig, sondern in Lessings Denken und Handlungsweise begründet. Kierkegaard hat ihn einen gymnastischen Dialektiker genannt, der nicht einfach etwas lehrt, was man sich aneignen kann, sondern durch kritischen Aufweis der Probleme den Leser zum eigenen Denken nötigen will [Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, ed. Hirsch I 60 ff.]].

In seinen vor dem Fragmenten-Streit liegenden Schriften versuchte Lessing zum Teil Ehrenrettungen von verkannten und verfeimten Theologen, nicht um sich einfach mit ihnen zu identifizieren, sondern um die Sache einmal von anderer Seite her zu beleuchten. Lessing war eine durchaus polemische Natur, die ihre Ausfälle in die verschiedensten Richtungen unternahm. Er bekämpfte nicht nur die theologische Orthodoxie, sondern fast noch schärfer die sogenannte Neologie, jene theologische Richtung seiner Zeit, welche zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Bibelgläubigkeit und Bibelkritik, vermitteln wollte. In einem Brief an seinen Bruder vom 2. Februar 1774 bezeichnete Lessing diese als Mistjauche gegen das unreine Wasser der Orthodoxie. »Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zurande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu behindern. Aber was tat man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen.« Im Vergleich mit der Neologie kann Lessing sich anerkennend über den Scharfsinn und die Konsequenz des orthodoxen Systems aussprechen, während die Neologie Flickwerk von Stümpfern und Halbphilosophen sei (9, 597). Aber man darf sich durch seine gelegentlich geäußerte Hochachtung vor der Orthodoxie, die er auch im Fragmentenstreit kundtat, nicht täuschen lassen. Schon 1771 rechnet er sich in einem Brief an Mendelssohn zu den ehrlichen Leuten, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn (nämlich des Systems der Orthodoxie) nicht anders als unter dem Vorwand, es neu zu unterbauen, befördern können (9, 408). Wenn er im Streit zuweilen den Orthodoxisten vom Orthodoxen unterschied, so hat er auch mit dem letzteren nichts im Sinn gehabt.

Obgleich Lessing es beharrlich abgelehnt hat, sich mit Reimarus und seinen radikalen Thesen einfach zu identifizieren, hat er ihm doch näher gestanden, als er öffentlich zugeben wollte. Er erklärte zwar, daß er durch die Herausgabe der ominösen Fragmente den Christen einen echten Bestreiter des Christentums zeigen wollte, um echte Verteidiger zu erwecken (8, 250). Er will ein schleichendes Gift dem Gesundheitsrat angezeigt haben, damit dieser etwas dagegen unternehmen könne (8, 203). Aber an einer wirklichen Verteidigung, an einem Gegengift, lag ihm im Grunde nichts. Am ehesten noch dürfte seiner Meinung das Bild entsprechen, daß er versuche, die Flut nach und nach durch die Dämme zu leiten, als den Damm auf einmal übersteigen zu lassen (8, 258). Lessing war der festen Überzeugung, daß die Zeit der Orthodoxie, ihres Bibel- und Dogmenglaubens, endgültig vorbei sei und daß eine neue kritische Betrachtung des Christentums und seiner Grundlagen unausweichlich geworden sei. Das Bild von dem Knaben, der den brausenden Strom der Kritik wie ein Brunnenrohr glaubt zuhalten zu können, das D. F. Strauß in der Einleitung seiner »Christlichen Glaubenslehre« (1840, S. X) gebraucht, findet sich schon in Lessings Duplik, seiner Antwort an seinen »Herrn Nachbar«, den Wolfenbüttler Superintendenten J. H. Reß. »Sie halten, wie ein spielendes Kind, den Ausbruch des Strahls mit der Hand zurück: als ob sie ihn immer mit ihrem Händchen zurückhalten könnten; als ob der Strahl das Händchen endlich doch nicht wegpressen und das Kindchen noch oben drein bespritzen würde!« (8, 66).

Worum ging es in dem Streit? Es ging zunächst um die Bibel und ihre kritische Untersuchung. Reimarus, der vor allem von der Bibelkritik der englischen Deisten beeinflusst war, hatte an der Glaubwürdigkeit des Alten wie des Neuen Testaments scharfe Kritik geübt, und Lessing hatte das Brisanteste davon publiziert. Am meisten Aufregung verursachte die Kritik der Auferstehungsberichte der Evangelien, in denen Reimarus mannigfache Widersprüche nachwies und damit nicht nur die Glaubwürdigkeit dieser Berichte, sondern die Auferstehung selbst in Frage stellte und die Jünger des Leichenraubs verdächtigte. Lessing nahm an diesem letzten Punkt Reimarus nicht in Schutz, aber die Widersprüchlichkeit der Berichte erklärte er für unabweisbar; ja er erklärte sie für natürlich, wenn man davon ausgehe, daß es bei der Berichterstattung und Überlieferung dieser Geschichte rein menschlich zugegangen sei. Lessings orthodoxe Gegner waren aber noch ganz im alten Inspirationsglauben befangen und wollten Widersprüche in den biblischen Berichten nicht zugeben. Sie versuchten die Widersprüche harmonistisch auszugleichen, was Lessing mit leidenschaftlicher Polemik gegen die elenden, unehrlichen Harmonisten beantwortete (8, 49. 72).

Aber nicht nur Lessings Gegner, zumal sein Hauptgegner, der Hamburger Hauptpastor Goeze, waren befangen in ihrem orthodoxen Bibeldogma, sondern auch Lessing schoß in seinem Bestreben, diesen Bibeldogma zu zerstören, über das Ziel hinaus. Nicht indem er bestimmte Verdächtigungen des Reimarus vom Leichenraub und Betrug der Jünger noch überbot. Er hatte zwar etwa 1764 in einem *Scriptum* »Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion« in ähnlicher Weise üble Verdächtigungen gegen das ganze Urchristentum geäußert (7, 282–304). Aber er hatte diese Schrift nicht veröffentlicht. Sie ist erst in seinem Nachlaß gefunden worden. Öffentlich vermied Lessing solche Verdächtigungen. Vielmehr bestand seine Radikalisierung darin, daß er Konsequenzen aus der erschütterten Bibelautorität zog und diese auf knappe präzise Formeln brachte. Schon die englischen Deisten, ebenso die französischen Aufklärer und Reimarus zumal, hatten die Weissagungsbeweise und die Wundererzählungen der Bibel kritisiert. David Hume hatte schon 1748 in seiner »Untersuchung über den menschlichen Verstand« erklärt, daß es ein geringeres Wunder sei, wenn eine Person sich täuscht oder getäuscht wird, als daß das Wunder wirklich stattgefunden hat. Man müsse sich aber stets gegen das größere Wunder entscheiden [Zit. bei E. Hirsch: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, 1938 S. 70].

Lessing gibt der Sache die Wendung: »Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: Ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen gesehen und geprüft haben« (8, 10). Einer Anwendung auf das zentrale Wunder des Christentums, das gerade durch Reimarus zur Diskussion stand, die Auferstehung Christi, ging Lessing in diesem Zusammenhang aus dem Wege. Wenn er erklärt: »Wenn ich historisch nichts darwider einzuwenden habe, daß dieser Christus selbst von dem Tode auferstanden: muß ich darum für wahr halten, daß eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei?« (8, 13), dann will er doch weder das Erste noch vollends das Zweite bejahen. Vielmehr erklärt er grundsätzlich, daß »zufällige Geschichtswahrheiten der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten nie werden können« (8, 12). Damit war aber nicht nur die Relevanz historischer Untersuchungen in Frage gestellt, was denen, die vor dem Aufbruch der historischen Kritik sich fürchteten, sogar angenehm hätte sein können, sondern es stand die Geschichtsgebundenheit des christlichen Glaubens nun selbst zur Diskussion, die Gebundenheit an eine geschichtliche Offenbarung. Der garstige breite Graben zwischen dem, was einst geschehen ist und dem, was ich heute verstehen und glauben kann, ist aufgetan (8, 14); er hat seitdem al-

len Erörterungen über Glaube und Geschichte zugrunde gelegen, auch dem, was Lessing dann selbst noch dazu, vor allem in seiner »Erziehung des Menschengeschlechts«, gedacht und gesagt hat. Bei Hegel, bei Kierkegaard, in der ganzen Theologie des 19. Jahrhunderts, in der modernen Existenzphilosophie und -theologie ist es immer wieder um diesen Graben gegangen, um die Frage der Verbindlichkeit zufälliger Geschichtswahrheiten für unser Glauben und Denken. Wenn Lessing selbst, nachdem er den Zugang zu den Geschichtswahrheiten auf diese Weise gesperrt hatte, auf das Gefühl und die unmittelbare Evidenz verweist, dann macht er damit ein wichtiges Element des Glaubens geltend, das Element der Erfahrung (8, 158. 189 f. 196 f.). Schleiermacher hat später auf das Gefühl großes Gewicht gelegt, ohne freilich die notwendige Verankerung des Glaubens im geschichtlichen Jesus von Nazareth dabei zu verkennen. Lessing dagegen, der meint, man soll nicht in den Fundamenten eines Tempels wühlen, sondern sich an der Schönheit des Ganzen freuen, auch wenn die ganze schöne Masse gar keinen Grund hätte oder nur auf Seifenblasen ruhte (8, 34 ff.), macht durch eben dieses Bild die Fragwürdigkeit eines von seinem geschichtlichen Grunde gelösten christlichen Glaubens unwillkürlich – oder vielleicht doch nicht zufällig – deutlich. Es ist im Grunde ein Widerspruch, daß Lessing in dem selben Augenblick, wo er mit Hilfe des Reimarus der historischen Exegese und Bibelkritik in Deutschland zum Durchbruch verhalf, sie sofort wieder in den Winkel des Zeughauses stellen will, wo sie noch vor fünfzig Jahren gestanden habe (8, 37). Sie gehört für ihn wahrscheinlich nicht nur deshalb in diesen Winkel, weil er sich über die Grenzen historischer Untersuchungen klar war, sondern weil er den geschichtlichen Grund des Glaubens überhaupt aufgeben wollte. Die Theologie der Folgezeit wurde freilich nunmehr um so stärker zu historischen Untersuchungen ihrer Grundlagen genötigt.

In seiner Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Bibelglauben hat Lessing noch einige weitere Erkenntnisse gewonnen und diese zugleich wieder überzogen. In seinen Axiomata gegen den Hauptpastor Goeze erklärt er: »Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehört« (8, 168). »Es ist bloße Hypothese, daß die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei« (8, 170). Man müsse zwischen Geist und Buchstaben unterscheiden und dürfe aus Einwänden gegen den Buchstaben nicht Einwürfe gegen den Geist und die Religion folgern (8, 173 f.). Damit hat Lessing die Frage nach dem wesentlichen Gehalt der Schrift im Unterschied zu ihrer Form und Gestalt auf einen klaren Begriff gebracht. Er erläutert sie selbst mit der Bemerkung, daß es an Gotteslästerung streife, wenn man behaupten wolle, daß die Kraft des heiligen Gei-

stes sich ebensowohl in den Geschlechtsregistern der Nachkommen Esaus bei Moses als bei der Bergpredigt Jesu bei Matthäus wirksam erzeigen könne (8, 173). Unsere Unterscheidungen vom Wort Gottes bzw. Kerygma und Schrift, die Frage nach der Mitte der Schrift, dem Kanonischen im Kanon stehen der Lessingschen These nahe, die so, wie sie zunächst dasteht, ja auch auf Luthers Unterscheidung von *fides historica* und *fides salvifica*, vom Evangelium als der zentralen Botschaft vom Kanon der Schrift zurückgeführt werden könnte.

Aber bei Lessing steckt hinter der Unterscheidung von Bibel und Religion, von Geist und Buchstabe doch mehr. Lessing sagt nämlich nicht, was er unter Religion, was er unter Geist versteht. Goeze hat ihn mehrfach dringlich aufgefordert, doch positiv zu sagen, was er unter christlicher Religion versteht. Aber Lessing hat sich dieser Frage entzogen, bzw. er hat sie wieder in einer Weise beantwortet, die seine wahre Meinung verhüllt. Er spielte nämlich die mündliche Tradition gegen die Schrift aus, die unbestreitbar älter und reicher gewesen sei, als das, was in der Schrift überliefert ist. Er behauptete kühn, daß eine Religion auch ohne schriftliche Überlieferung, nur mit mündlicher Tradition, auskommen könne. Goezes richtigen Einwand, daß mündliche Tradition stärker der Veränderung und Verfälschung ausgesetzt sei, als die zu einem relativ frühen Zeitpunkt fixierte schriftliche, überhörte er. Er trieb statt dessen die Aufwertung der Tradition gegenüber der Schrift weiter voran, indem er behauptete, daß in den ersten Jahrhunderten des Christentums nicht die Bibel, sondern die *Regula fidei*, die Glaubensbekenntnisse (8, 419 ff.) und die Autorität des Bischofs (8, 177) maßgebend gewesen seien. Deutlich steht die Folgerung im Raum, die Reformation mit ihrem Schriftprinzip, mit ihrem *sola scriptura*, ist also eine Neuerung in der Kirchengeschichte. Lessing hat ja auch Luther nicht als den verstehen wollen, der die Kirche zum ursprünglichen Evangelium zurückgeführt habe, sondern als den, der sie vom Joche der Tradition befreit habe (8, 161). Luthers Reformation war für ihn ein wesentlicher Schritt zur religiösen Freiheit. [Vgl. W. von Loewenich: Luther und Lessing 1960, 19 f.] Auf die *Regula fidei* berief sich Lessing auch, als man ihn immer dringlicher fragte, was er unter christlichem Glauben verstehe (8, 418). Aber das war nichts anders als eine Nasführung des orthodoxen Gegners, denn nichts lag Lessing ferner, als sich zum apostolischen Symbol und den anderen altkirchlichen Bekenntnissen zu bekennen. So schrieb er dann auch vertraulich an Elise Reimarus, die Tochter des Fragmentisten, er wolle Goeze Evolutionen vormachen, deren er sich gewiß nicht versieht. Denn Goeze habe nur gefragt, was er unter christlicher Religion verstehe, nicht was er von der christlichen Religion glaube (9, 796).

Was verstand er denn nun aber unter Religion? Denn daran kann gar kein Zweifel sein, daß Lessing positiv zur Religion stand, also vom Atheismus nicht vereinnahmt werden kann. Bleibt man zunächst im Bereich der Christlichen, so verdienen zwei Texte Beachtung, einer aus dem Nachlaß über »Die Religion Christi« (8, 538 f.) und einer in Gesprächsform aus dem Anfang des Fragmentenstreits über »Das Testament Johannis«. Lessing hat sich mehrfach im Streit der Gesprächsform bedient, gleichsam um die Wahrheit als disputierende darzustellen, wobei freilich die beiden Disputanten nicht immer gleich ernst genommen wurden. In den wenigen theseartigen Sätzen über »Die Religion Christi« unterscheidet er wie Reimarus scharf zwischen Religion Christi und christlicher Religion. »Die Religion Christi ist diejenige Religion, die er als Mensch selbst erkannte und übte; die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann; die jeder Mensch um so viel mehr mit ihm gemein zu haben wünschen muß, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßem Menschen macht« (§ 3). Die christliche Religion dagegen »ist diejenige Religion, die es für wahr annimmt, daß er mehr als Mensch gewesen und ihn selbst als solchen zu einem Gegenstande ihrer Verehrung macht« (§ 4). Es sei unbegreiflich, wie beide Religionen in Christus als in einer und eben derselben Person bestehen können. Die Religion Christi ist mit klarsten und deutlichsten Worten in den Evangelien enthalten, während die christliche Religion eine vieldeutige und höchst umstrittene Sache sei (§ 5–8). Damit hat Lessing den historischen Jesus dem vom Neuen Testament verkündigten Christus gegenüber-, ja entgegengestellt und deutlich bekundet, daß er nur mit diesem Jesus etwas zu tun haben will. In den Worten über die Erhabenheit und Liebenswürdigkeit des Charakters Jesu steckt insofern noch eine Einschränkung, als der so beschriebene Charakter Jesu die Voraussetzung der Gemeinsamkeit mit ihm ist. Reimarus hatte ja Jesus als eschatologischen Schwärmer und gewaltsamen politischen Messias dargestellt. Mit so einem Jesus kann man natürlich nichts gemein haben. Der Jesus mit dem erhabenen und liebenswürdigen Charakter dagegen kann religiöses Vorbild für alle Menschen sein. Er ist eine signifikante Verkörperung des Humanitätsideals, das Lessing vertritt. In der »Erziehung des Menschengeschlechts« (8, 590 ff.) bezeichnet Lessing Jesus als den ersten praktischen Lehrer der Unsterblichkeit, welcher die innere Reinheit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben nicht nur gelehrt habe, sondern seine inneren und äußeren Handlungen danach eingerichtet habe (Erziehung § 60 und 61). Daß die Motivation des Handelns durch die Unsterblichkeitshoffnung noch nicht die höchste religiöse Stufe darstellt, wird in § 80 und 85 deutlich ausgesprochen. Immerhin

als Verkörperung wahrer Humanität wird Jesus anerkannt. Und daß man diesen Jesus aus den Worten der Evangelisten noch erkennen kann (Die Religion Christi § 6 und 7), läßt diesen Jesus dann auch weniger abstrakt erscheinen. Lessing, der sich in seiner Schrift »Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet« um ein hebräisches Urevangelium (einen Urmatthäus) bemühte, hat offensichtlich ein Interesse an der ursprünglichen Jesusüberlieferung gehabt (8, 108–132).

Im Gespräch über »Das Testament Johannis« (8, 17–23) geht es um die Konfrontation von dogmatischem und praktischem Christentum. Für den einen Gesprächspartner lautet dieses Testament: »Am Anfang war das Wort«, für den anderen »Kinderchen, liebet euch.« Der eine will als wahre christliche Liebe nur gelten lassen, was auf christliche Glaubenslehren gegründet ist. Der andere will sich allein mit der Liebe begnügen, die sowieso das Schwerere sei. Daß Lessing auf seiner Seite steht, ist durch den Duktus des Gesprächs und den ironischen Schluß eindeutig. Es genügt, die christliche Liebe beizubehalten, mag aus der christlichen Religion werden, was da will. Daß diese Diskussion um Glauben und Liebe nicht überholt ist, braucht durch Beispiele aus der heutigen Theologie und Kirche nicht besonders belegt werden. Der Rückgriff auf den liebenswürdigen Charakter Jesu und die Berufung auf das apokryphe Testament Johannis: »Kindlein, liebet einander« liegen auf derselben Ebene. Praktische Bruder- und Menschenliebe, das ist es, worauf es in der Religion ankommt.

Die beiden wichtigsten Schriften für Lessings Stellung zur Religion sind jedoch: »Die Erziehung des Menschengeschlechts« und sein Drama »Nathan der Weise«. Beide sind freilich verschieden interpretiert worden. Auch bei der Aufführung des Dramas lassen sich die Akzente verschieden setzen, wie ich selbst erfahren habe. Beiden Schriften, die in ihrer Entstehungszeit dicht beieinander liegen, ist die Frage gemeinsam: Wie verhalten sich die positiven Offenbarungsreligionen zur wahren Religion. Da die Offenbarungsreligionen alle auf Geschichte beruhen, wird die Frage des garstigen Grabens zwischen Geschichtswahrheiten und Vernunftswahrheiten hier erneut aufgegriffen. Das Ergebnis beider Schriften ist dasselbe, die positiven Religionen sind das, was zugunsten einer reinen Vernunftsreligion überwunden werden muß. Die Akzente sind jedoch in beiden Schriften verschieden gesetzt.

In der »Erziehung des Menschengeschlechts« (8, 590–615) werden die positiven Religionen als weltgeschichtliche Erziehungsfaktoren hin zum Ziel der reinen Vernunftsreligion verstanden. Wie notwendig sie seien, ist allerdings umstritten bei den Interpreten. Die einen weisen darauf-

hin, daß Lessing ausdrücklich sagt, daß die menschliche Vernunft auch ohne Offenbarung zur wahren Vernunftsreligion gekommen wäre, die Offenbarung habe diese Entwicklung nur erleichtert und beschleunigt (Erziehung § 4). Neue entscheidende Richtungsstöße seien nicht nur von der Offenbarung, sondern immer wieder auch von der Vernunft ausgegangen (§ 34–36. 42). Die anderen Interpreten heben hervor, wie stark Lessing hier die Erziehungsfunktion der Offenbarungsreligion und ihrer heiligen Schriften, des Alten Testaments und des Neuen Testaments, betone. Zwar ist es nicht sicher, ob das erste Elementarbuch im Bildungsprozeß, das Alte Testament, für uns heute nicht doch schon antiquiert ist. Dagegen spricht die Bemerkung (§ 93), daß jeder einzelne Mensch die Erziehungsbahn durchlaufen muß, auf welcher das Menschengeschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt. Beim Neuen Testament jedenfalls warnt Lessing davor, dieses zweite bessere Elementarbuch vorzeitig beiseite zu werfen. »Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächeren Mitschüler merken zu lassen, was du witterst oder schon zu sehen beginnst.« »Kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück« (§ 68. 69). Aber freilich, die letzte und höchste Stufe ist die Zeit des Neuen Testaments nicht, die Erziehung findet ein Ende in einem dritten Zeitalter eines neuen ewigen Evangeliums, wo der Mensch das Gute tun wird, weil es das Gute ist, ohne nach himmlischem Lohn zu schauen (§ 85). Von einem religiösen Bezug auf Gott ist in diesem dritten Zeitalter merkwürdigerweise oder soll man sagen bezeichnenderweise, nicht die Rede. Aber Gott ist heimlicher Veranstalter des ganzen Bildungsprozesses, er, der die Menschheit sowohl mit der Vernunft ausgerüstet, wie mit Offenbarungshilfen gefördert hat, um so planvoll sein Ziel, den vernünftig und sittlich autonomen Menschen, zu erreichen. Die Interpreten streiten darüber, wann dieses Ziel des dritten Zeitalters erreicht würde. Die, welche die Notwendigkeit der Offenbarungshilfen besonders hervorheben, möchten dieses Ziel in eine weite Ferne verlegen, sogar ins Eschaton. Mir ist es wahrscheinlich, daß Lessing das dritte Zeitalter in den besten Geistern seiner Zeit bereits angebrochen sah. Beseitigt hat Lessing den garstigen Graben in dieser seiner Geschichtsspekulation von der Erziehung des Menschengeschlechtes nicht. Aber er hat doch eine Brücke hinübergebaut, ja er fordert sogar auf, diese nicht zu rasch zu überschreiten. Er läßt sich jetzt sogar auf den Versuch einer vernünftigen Interpretation christlicher Dogmen, der Lehre von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde und von Genugtuung des Sohnes ein (§ 73–79) und leitet damit deren spekulative Interpretation in der idealistischen Philosophie ein, wie

überhaupt sein ganzes Erziehungskonzept die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus vorgeprägt hat. Aber daß die erziehende Offenbarung schließlich überflüssig wird, stand Lessing fest. Als Kierkegaard später über Sokrates und Christus philosophierte, war das eines seiner Hauptprobleme, inwiefern Christus der ewige, unentbehrliche Lehrer bleibt, während Sokrates seine Schüler eines Tages aus seiner Schule entläßt. Nach Lessing muß das Lehrer-Schüler-Verhältnis eines Tages aufhören. Die Frage, ob denn ein Menschenleben ausreicht, um den religiösen Entwicklungsprozeß zu durchlaufen, hat Lessing mit seiner Anschauung von einer Wiederkehr des Menschen in neuen Geburten beantwortet. Durch diese Wiederkehr wird es dem Menschen möglich, mitzuwirken an der Emporentwicklung der Menschheit und seine eigene Humanität weiter zu vervollkommen (§ 94–100). An die Stelle der indischen Anschauung von dem dunkelen Verhängnis der Wiedergeburten, denen der Fromme zu entfliehen sucht, ist bei Lessing eine vom idealistischen Vollkommenheitsstreben beflügelte Lehre von der Wiederkehr getreten, die nicht nur der Menschheit, sondern auch dem einzelnen weitere Entfaltungsmöglichkeiten eröffnen soll. Durch diese Hypothese hat Lessing die christliche Eschatologie und den aufklärerischen Unsterblichkeitsglauben ersetzt.

Während die »Erziehung des Menschengeschlechts« eine relativ positive Würdigung der geschichtlichen Offenbarungsreligionen zeigt, erscheinen diese im »Nathan« in einem weit negativeren Licht. Hier werden auch nicht nur die alttestamentliche und die christliche Religion in ihrer Bedeutung für die geistige und religiöse Bildung der Menschheit in Betracht gezogen, sondern drei Religionen, Judentum, Islam und Christentum, einander gegenübergestellt. Jeder Leser oder Betrachter des Dramas empfindet, daß das Christentum in seinen Repräsentanten besonders schlecht wegkommt. Das hängt wohl damit zusammen, daß Lessing der christlichen Intoleranz einen besonderen Denkwort geben wollte. War doch kurz vorher die Fortsetzung des Streits um die Reimarus-Fragmente von Lessings Landesherrn verboten worden. Das Drama war gleichsam das letzte Wort bzw. Nachwort in diesem Streit.

Was dieses Drama will, hat Lessing selbst in einer unveröffentlichten Vorrede gesagt: »Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen« (2, 322). Als Gründe dafür werden im Verlaufe des Dramas genannt: Jede dieser Religionen stellt den Anspruch, die wahre zu sein, aber diese Ansprüche heben einander auf. Die Begründungen ihres Anspruchs sind unhaltbar, denn alle drei berufen sich auf geschichtliche Offenbarung, auf ein Offenbarungsgeschehen, auf Stifter und heilige Bücher, aber Geschichte kann keine ewige Wahrheit

begründen. Das Verhalten der drei Religionen gegeneinander diskreditiert sie aufs schwerste. Lessing läßt sein Drama zur Zeit der Kreuzzüge spielen und eine Judenverfolgung, der Nathans Familie zum Opfer gefallen ist, bildet den Ausgangspunkt der Handlung. Gerade dieses feindselige Verhalten der positiven Religionen zueinander widerspricht dem wahren Wesen der Religion, die vor Gott und Menschen angenehm macht. Die Frage, ob die positiven Religionen nicht einfach Irrglaube sind, wird zumindest in der Ringparabel gestellt, als der Richter fragt, ob der echte Ring nicht überhaupt verloren sei, und alle drei streitenden Brüder unechte Ringe haben. »So seid ihr alle drei betrogene Betrüger« (Verse 2024 f.). Der Richter weiß dann freilich auch Rat. Da der echte Ring die Wunderkraft besitzen soll, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, so soll jeder der drei diesem Ziel nacheifern. »Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster ergebenheit in Gott zu Hilf'« (2041–2048). Das sind die wesentliche Merkmale der von Lessing vertretenen Humanitätsreligion: Verträglichkeit, Wohltun und ergebenheit in Gott. Offenkundig ist es aber nicht der Stein des Ringes, der die Kraft zu dieser Religion verleiht, sondern das menschliche Verhalten, das durch das im Ringe verheißene Erbe angespornt wird. Wenn der Richter der Ringparabel die streitenden Brüder auffordert, über tausend tausend Jahre wiederum vor diesem Richtstuhl zu erscheinen, wenn des Steines Kräfte sich bei ihren Kindes-Kindeskindern äußern (2048 ff.), dann wird nach Lessings Meinung die Entscheidung auch nicht für eine der positiven Religionen fallen, sondern für die humanitäre Vernunftsreligion, zu der sich die drei positiven Religionen dann hoffentlich emporentwickelt haben. Daß dieses Ziel noch in weiter Ferne liegt, wird ausgesprochen. Aber es gibt bereits Menschen, die diesem Ideal nahe kommen. Nathan ist im Grunde kein Repräsentant des Judentums mehr, sondern verkörpert bereits die neue, aufgeklärte Humanitätsreligion. Saladin ist ein Wahrheitssucher, der sich alsbald für Nathans Ideen begeistert. Der Tempelherr ist anfangs hochfahrend und stolz, er öffnet sich aber allmählich einer menschlicheren Haltung. Der Klosterbruder ist einfältig fromm, Intrigen abgeneigt, auch voller menschlicher Güte, aber eben befangen in seinem einfachen Christenglauben. Nur gelegentlich überschreitet er diese Grenze, etwa wenn er von der Erziehung der Recha, dem von Nathan angenommenen Christenkind, sagt: »Und Kinder brauchen Liebe . . . in solchen Jahren mehr als Christentum« (3013 ff.). Die lieblichste Figur des Dramas, Recha, verkörpert selbst in ihrem Schicksal die Verschmelzung der drei Religionen auf einer höheren Ebene. Aus einer christlich-

mohammedanischen Mischehe stammend, wie sich zum Schluß herausstellt, im Hause des Juden erzogen, hat dieser in ihre Seele weder den Samen der jüdischen noch der christlichen Religion, sondern der Vernunftsreligion gepflanzt (3090 f.). Freilich auch Recha ist noch unterwegs; als sie glaubt, in Feuersgefahr von einem Engel errettet worden zu sein, führt Nathan das Wunder auf einen natürlichen Grund und auf Gottes Vorsehung zurück (205 ff.) und ermahnt sie, statt andächtig zu schwärmen, gut zu handeln (359 ff.). Die Kritik am Christentum, soweit sie nicht schon durch den fanatischen Patriarchen und die abergläubische und intrigante Daja verkörpert wird, hat Lessing der Schwester des Sultans, Sittah, übertragen. Sie wirft den Christen vor: Ihr Stolz sei: Christen sein, nicht Menschen. Während ihr Stifter Menschlichkeit hatte, benutzen die Christen seinen Namen, um die Namen aller guten Menschen zu schänden (868 ff.). Daß man wahrhaft Mensch nur als Christ sein könne, war für Lessing ein unmöglicher Gedanke. Lessing ist nicht nur für eine gegenüber der christlichen eigenständigen Humanität eingetreten, sondern hat diese als die überlegene dargestellt. Als Nathan dem Klosterbruder von der Ausrottung seiner Familie, von der Überwindung seiner Rachegefühle, der Ergebung in Gottes Ratschluß und von seiner Liebestat an dem christlichen Findelkind Recha erzählt, ruft dieser spontan: »Nathan, ihr seid ein Christ! Ein beßrer Christ war nie!« (3067 ff.). Nathan aber will nur ein Mensch gewesen sein.

Was Lessing als religiösen Hintergrund dieser Humanität andeutet, und sie hat bei ihm einen religiösen Hintergrund, ist allerdings ziemlich dürftig. Gott, Tugend und Unsterblichkeit, über diese aufklärerische Trias geht das nicht hinaus. Dabei wurde die Unsterblichkeit zur Wiedergeburtstheorie umgeformt. Gott trug teils deistische, teils theistische, aber auch pantheistische Züge, wie das viel diskutierte Gespräch Lessings mit Jacobi über Spinoza zeigt [8, 616–634. 649 f.; 10, 378–400; vgl. auch Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, ed. Heinrich Scholz 1916 bes. S. 65 ff. u. LXIII–LXXV]. Das Gottesverhältnis vollzieht sich im wesentlichen in der Fügung in Gottes, zuweilen rätselhaftes, Vorsehungswalten. Die Tugend zeigt, gerade in ihrer Verkörperung durch Nathan, irgendwie penetrante Züge. Der Mensch wird zwar nicht nur optimistisch gesehen; Lessing weiß um das Böse und um Schuld, aber die Tugend gilt als durch Vernunft und Bildung erreichbar. Was dieser humanitären Vernunftsreligion fehlt, ist der Saft und die Kraft, die ihr nicht zuletzt durch Positivitäten, durch ihre Begründung in der Geschichte, verliehen werden. Darum war es ein Fortschritt, als Herder, Schleiermacher und Hegel den Wert des Geschichtlichen für die Religion, jeder auf seine Weise, wieder-

entdeckten. Sie haben dann auch ein viel differenzierteres Bild der Religionsgeschichte aufzuzeigen vermocht als Lessing, und das Christentum nicht einfach wegen seiner Verankerung in einer geschichtlichen Offenbarung abqualifiziert, sondern sich um die Sonderstellung des Christentums bemüht.

Lessing hätte wahrscheinlich das, was er als Religion, als Humanität und als Forderung der Toleranz vertrat, in seiner Zeit ziemlich unangefochten vertreten können. Auch Reimarus, der in mehreren von ihm selbst herausgegebenen theologischen Werken die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion verteidigte und denen entgegentrat, die alle Religion und Sittlichkeit verspotteten, erfreute sich in den gebildeten Kreisen Hamburgs eines guten Ansehens. Erst mit den direkt gegen die Bibel und die Offenbarung gerichteten Fragmenten brachte Lessing sich und damit auch deren unbekanntem Autor in Verruf. Der Streit wäre wohl auch kaum so heftig geworden, wenn er als Streit unter Gelehrten abgewickelt worden wäre, was nicht nur Goeze, sondern auch Semler wollte. Aber das wollte Lessing gerade nicht, sondern hinaus damit ins Publikum, freier Kampf der Geister, die Wahrheit wird sich schon zeigen. Wer das nicht will, der denkt klein von der christlichen Religion, der will den Sturmwind aus der Natur verbannen, der hat Angst, daß in seinem Gärtchen seine kostbare Orangerie in sieben irdenen Töpfen umgeworfen wird (8, 222), der ist eine theologische Memme (8, 234). Die Kirche, die ihr wahres Bestes versteht, dürfe sich nicht einfallen lassen, die Freiheit, die Religion zu bestreiten, auf irgendeine Weise einzuschränken, ja sie dürfe nicht einmal wollen, die Schriften, die gegen sie geschrieben worden sind, in ihrer Geburt zu ersticken (8, 239 f.). Lessing hat der freien Diskussion theologischer und religiöser Fragen zum Durchbruch verholfen, sowohl innerhalb wie außerhalb der Theologie. Dafür muß ihm jeder Wahrheitsliebende Dank wissen. Moderne wissenschaftliche Theologie ist nur auf dieser Grundlage möglich. Dennoch hat Lessing uns die Frage hinterlassen, ob es Grenzen für die freie Meinungsäußerung gibt, vor allem sittliche Grenzen, aber auch institutionell zu vertretende Grenzen, etwa gegen Schmähungen und Verleumdungen und offenkundige Unwahrheiten.

Hinter Lessings Eintreten für eine uneingeschränkte, freie Diskussion steht sein Wahrheitsbegriff, wie er ihn in der berühmten Stelle seiner Duplik (8, 27) so eindrucksvoll formuliert hat: »Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen . . . Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. – Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Lin-

ken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: Wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!« Wahrlich ein faszinierendes Bekenntnis. Man sollte jedoch, bevor man diesem Wahrheitsverständnis vorbehaltlos und begeistert zustimmt, bedenken, daß alles Wahrheitssuchen nach Ergebnissen strebt und daß es auch bleibende Erkenntnisse gibt. Man sollte auch nicht ganz überhören, was Goeze, der, bei all seiner orthodoxen Befangenheit, doch ein respektabler Gegner Lessings war, dazu gesagt hat. In Lessings Schwächen [vgl. Goezes Streitschriften gegen Lessing, hg. von Erich Schmidt, 1893] vergleicht er Lessings Wahrheitsbegriff mit Tantalus, der vergeblich seinen Hunger und Durst stillen wollte (88). Er fügt hinzu: Die vollkommenste Erkenntnis der reinen Wahrheit gehört allerdings Gott. Aber was zu unserer Seligkeit not ist, davon haben wir hinlänglich Vorstellung. Gehört die reine Wahrheit allein für Gott, dann bin ich in ewiger Gefahr zu irren. Dabei einen immer regen Trieb nach Wahrheit haben, das ist der schrecklichste Zustand, in welchem ich mir eine menschliche Seele denken kann. Nach dieser Lehre ist alle Zuversicht des Glaubens, alle Freudigkeit zu Gott, alle Hoffnung des ewigen Lebens und selbst die Seligkeit des ewigen Lebens Torheit und Einbildung. Es ist eine schreckliche, zur Verzweiflung führende Lehre (90 f.). Goeze hat die skeptische Möglichkeit, nicht die idealistische Möglichkeit, die in Lessings Wahrheitsbegriff liegt, gespürt. Man braucht die Sicherheit, mit der Goeze in seiner Orthodoxie stand, nicht zu teilen, kann sie als securitas verwerfen. Das Gewißheitsproblem der Reformation, die Frage nach der certitudo des Glaubens, ist damit jedoch nicht erledigt.

Lessing, der kein Theologe, jedenfalls kein irgendwie gebundener Theologe, ja vielleicht nicht einmal mehr ein Christ sein wollte, hat die Theologie aufs tiefste beeinflußt. Wer sich mit ihm beschäftigt, wird auch heute noch für sein theologisches Nachdenken reichen Gewinn haben. Man lese dabei zunächst einmal Lessing selbst, der einfach schon durch die Klarheit seiner Sprache und die Schärfe seiner Gedankenführung fesselt. Die umfangreiche Sekundär-Literatur kann hier nicht besprochen werden. [Vgl. die kurze Besprechung bei W. von Loewenich: Luther und Lessing 1960, S. 5 f.] Zu ihr sei nur soviel bemerkt, daß diejenigen, die Lessing möglichst nahe an die christliche Offenbarungsreligion heranrücken wollen, vor allem Thielicke und O. Mann, seiner wirklichen Position kaum gerecht werden. Die ältere theologische Lessingforschung hat meines Erachtens hier richtiger gesehen, z. B. Loofs, Fittbogen, Haug, von den neueren Hirsch und von Loewenich. Lessing

darf nicht christlich vereinnahmt werden, aber er muß von der Theologie auch heute noch gehört werden.

Professor D. Hans Graß, Erfurter Str. 11, 3550 Marburg

ABENDMAHLSSTREIT UND BÜNDNISPOLITIK

Zur Erinnerung an das Marburger Religionsgespräch 1529

Von Gerhard May

Vor 450 Jahren, vom ersten bis vierten Oktober 1529, waren im landgräflich-hessischen Schloß von Marburg an der Lahn die führenden Männer der Reformation aus Mittel- und Süddeutschland und der Schweiz versammelt, um eine Verständigung über die zwischen ihnen seit Jahren strittige Lehre vom Abendmahl zu erreichen. Zum ersten und einzigen Mal in ihrem Leben sind sich in Marburg Luther und die schweizerischen Reformatoren Zwingli und Ökolampad persönlich begegnet. Bei dieser spektakulären Zusammenkunft wurde nicht nur ein theologischer Fachdisput ausgetragen. Wir werden sehen, daß es in Marburg um die Einheit der reformatorischen Bewegung ging.

Die Vorgeschichte des Marburger Gesprächs

In den Jahren 1523/24 begannen Luther und Zwingli ihre Abendmahlslehre in entgegengesetzter Richtung so zu entfalten, daß der Konflikt in der Folgezeit unvermeidlich wurde¹. 1523 verwarf Luther die von dem niederländischen Humanisten Cornelisz Hoen propagierte Auslegung des »ist« in den Einsetzungsworten als »bedeutet«, und neben der bisher für ihn dominierenden Zusage der Sündenvergebung im Abendmahl betonte er jetzt die Heilsbedeutung der Realpräsenz (die ihm als solche nie zweifelhaft gewesen war). Diese Tendenz verstärkte sich gegenüber dem Spi-

1 Die grundlegende Darstellung des Abendmahlsstreits stammt von W. Köhler: Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen I (1924). II (1953); vgl. ferner J. Staedtke: Art. Abendmahl III/3, TRE I (1977) 106–122.