
Bernd Auerochs

Menschenmäckelei

Über Lessings »Nathan der Weise«

Man kann im Dunklen wie im Hellen zeugen.
Dov Desperes, *Aphorismen*, Konvolut 2

I. »Von einer Vereinigung des Christenthums mit der Philosophie kann ich mir nichts Bestimmtes denken«, schreibt Friedrich Schleiermacher am 28. März 1801 an Friedrich Heinrich Christian Schwarz, den später nach Heidelberg berufenen Theologen und Pädagogen. »Was wollen Sie vereinigen, wo gar kein Streit ist? Die Religion kann nicht umhin, die philosophierende Anlage im Menschen anzuerkennen, und das tut sie auch wohl jetzt durchaus; und ebenso kann man die Philosophie nötigen, die religiöse Stimmung anzuerkennen, wenn sie sich gleich etwas ungebärdig dabei anstellt.«¹ Man glaubt in diesen Worten das irenische, zum Ausgleich geneigte Gemüt Schleiermachers zu vernehmen, welches gleichwohl nicht hat verhindern können, dass er mehrfach in seinem Leben in heftigen religiösen, politischen und literarischen Streit verwickelt wurde. In seinen Worten klingt jedoch auch noch das Bewusstsein nach, dass die Harmonie von Philosophie und Religion, falls es sie überhaupt gibt, jedenfalls jüngeren Datums ist. Die Philosophie stellt sich immer noch ungebärdig dabei an, die religiöse Stimmung anzuerkennen. Umgekehrt scheint die Religion eben erst jetzt – um 1800 – ihren Frieden mit der philosophierenden Anlage im Menschen gemacht zu haben. Man muss hier nicht unbedingt an jene jahrtausendealte Tradition der Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Religion denken, die wir heute noch mit dem Stichwort Athen vs. Jerusalem bezeichnen. Es genügt, sich ans 17. und 18. Jahrhundert zu erinnern, an die *philosophes*, die kritischen Intellektuellen Frankreichs, die einen zähen, nach und nach immer besser organisierten Kampf gegen die katholische Kirche führen, oder an die nach der Massenflucht der Hugenotten aus Frankreich vor und nach 1685 und der Glorious Revolution (1688) besonders in England und den niederländischen vereinigten Provinzen intensiv und erbittert geführte Debatte über religiöse Toleranz und katholische wie protestantische Intoleranz.

Die Geschichte der letztgenannten Debatte ist von der Historiographie in der Vergangenheit vielleicht allzusehr als ein Siegeszug der Toleranzidee beschrieben worden, der, von den Pionieren Sebastian Castellio aus Basel und Erasmus von

Rotterdam ausgehend, das 18. Jahrhundert durchheilt.² Im Gefolge dieser »Whig history« der Toleranz war es ein wenig in Vergessenheit geraten, wie massiv und selbstverständlich die Argumente für religiöse Intoleranz im späten 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch präsent und dominant waren: dass Indifferenz definitiv unangebracht sei, wo die Erlösung auf dem Spiel stehe; dass Häresie – von welchem orthodoxen Standpunkt auch immer man sie definierte – in nahezu unlöslicher Verbindung mit Hochverrat, Aufruhr und Sodomie gesehen wurde und sich die Obrigkeiten zur Verfolgung verpflichtet fühlten, um ihre Untertanen vor göttlichen Strafen wie Hungersnöten, Seuchen und Kriegen zu schützen. Erst die jüngere Forschung hat, indem sie sich vermehrt mit den religiösen Orthodoxien befasst und die Pamphlet- und Traktatliteratur aus der zweiten und dritten Reihe wieder ans Licht gezogen hat, unseren Blick für die Schwierigkeiten geschärft, unter denen ein John Locke, ein Philipp van Limborch, ein Pierre Bayle und andere ihre Schriften schrieben und veröffentlichten und ihre Netzwerke zu bilden und aufrechtzuerhalten versuchten.³ Wenn man bedenkt, dass man im frühen 18. Jahrhundert im bekanntermaßen liberalsten Gemeinwesen dieser Zeit, den Niederlanden, für die Leugnung des Dogmas der Trinität ins Gefängnis geworfen werden konnte,⁴ so leuchtet es ein, dass die religionskritischen Autoren in der Regel nicht unbesonnen, sondern vorsichtig agierten und oft davon Abstand nahmen, sich über die Gründe, die sie zur Trennung von der Mehrheitsmeinung trieben, allzu offen zu erklären. Sie griffen zu Strategien des Schreibens, für die sich im angelsächsischen Sprachraum der Terminus »secret writing« inzwischen fest etabliert hat und die man im Deutschen »verdecktes«, »verhülltes« oder vielleicht besser noch »verstelltes Schreiben« nennen könnte: ein raffiniertes Konglomerat aus Täuschungsmanövern und Andeutungen, Lippenbekenntnissen und vielsagendem Schweigen, verborgenen Zusammenhängen und offen zu Tage liegenden Widersprüchen, die bereits ein durchschnittlich begabter Lateinschüler hätte vermeiden können. Diese komplexen schriftstellerischen Techniken müssen angewandt werden, weil der Zweck des verstellten Schreibens schwierig zu erreichen ist: das, was man sagen möchte, zugleich zu verbergen und zu kommunizieren.

Das »verstellte Schreiben« stellt heutige Interpreten des Schrifttums des 17. und 18. Jahrhunderts vor gravierende hermeneutische Probleme. Eine »Hermeneutik des Verdachts« hat in der Gegenwart keine guten Karten und wird vielfach als illegitim erachtet. Sobald man damit begonnen hat, seinen Autoren geheime Intentionen zu unterstellen, erhebt sich die Frage, wie man mit den Unterstellungen wieder ein Ende machen kann, wie man auf dem uferlosen Meer aus Gesagtem und Nicht-Gesagtem navigieren soll, um die Küstenlinie eines zustimmungsfähigen Sinnes zu erreichen. Dieses Argument ist unbedingt ernst zu nehmen. Auf der anderen Seite führt kein Weg daran vorbei, dass die Religionskritiker des 17. und 18. Jahrhunderts sich der Praxis des verstellten

Schreibens bedient und sich gelegentlich auch explizit dazu bekannt haben. Ja, mehr noch: von ihren Gegnern wurden sie eben mit der Brille einer Hermeneutik des Verdachts gelesen. Die moralische Empörung dieser Gegner ist echt und intensiv, bis weit ins 18. Jahrhundert hinein. Im Streit um das fünfzehnte und sechzehnte Kapitel des ersten Bandes von Gibbons *Decline and Fall*, die die Geschichte des frühen Christentums zum Gegenstand haben, beanstandet so mancher, der gegen Gibbon auftritt, dessen ungreifbare Ironie, den »perpetual and unnecessary sneer« in Gibbons Schreibweise. Archibald Maclaine schreibt z.B. 1778: »Mr Gibbon lives in a country where a man may write and speak as he thinks, without danger or molestation« – kein Grund also, in England zu schreiben wie ein französischer *philosophe*.⁵ Lessing – um seinen Namen hier zum ersten Mal zu nennen – ging es nicht anders. Hamann bezweifelte, wenige Jahre nach Lessings Tod, in einem Brief an Jacobi vom Dezember 1784, »des Mannes Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in dem ganzen Handel über die Fragmente« und schrieb: »Lag nicht im Eifer des unglücklichen Mannes, Feindschaft gegen das Christentum auf dem Boden? War's die Rolle eines christlichen Philosophen, deßen Maske er brauchte, oder eines *Heuchlers* und *Sophisten*, die er spielte?«⁶ Maske, Heuchelei, Sophistik – der Verdacht der Verstellung also auch hier. Natürlich hätten Gibbon und Lessing entgegen können, dass man sich selten oder nie in Ländern oder Gesellschaften vorfindet, in denen man so schreiben und sprechen kann, wie man denkt. Indes hätte ihnen dies wenig geholfen, sondern nur die Empörung nochmals gesteigert.

Es zählt zu den auffälligen Kennzeichen von Forschungslandschaften, in denen verstelltes Schreiben eine Rolle spielt, dass sich Forschungskontroversen lange hinziehen, ohne dass sie einer Lösung näher kommen. Das Werk des späten Lessing ist ein Beispiel dafür unter mehreren. Die Probleme sind bekannt. Es ist nicht einfach, *Nathan der Weise* und *Die Erziehung des Menschengeschlechts* miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Hier die – in der Ringparabel – geradezu ostentative Behauptung der Gleichrangigkeit der drei Offenbarungsreligionen; dort die Überlegenheit des Christentums über das Judentum, das es historisch ablöst und antiquiert. Noch komplizierter wird die Situation, wenn man sich bereit erklärt, Lessings im Gespräch mit Friedrich Heinrich Jacobi abgelegtes Bekenntnis zu Spinoza ernst zu nehmen.⁷ Muss man dann nicht – um nur ein Beispiel zu nennen – die beim späten Lessing häufige Rede von der Vorsehung spinozistisch umdeuten, also von der Vorstellung eines personalen Gottes ablösen? Man beruft sich dann auf Lessings Worte in seinem Brief an seinen Bruder vom 16. März 1778, dass »ich nicht alles, was ich γυμναστικῶς schreibe, auch δογματικῶς schreiben würde«,⁸ und versteht Lessings Ansicht, Leibniz habe die Lehre von den ewigen Höllenstrafen »sehr *exoterisch* behandelt« und damit einen Wink auf seine esoterische Ansicht gegeben, als Wink, der uns einen Hinweis auf Lessings eigene Schreibpraxis gibt.⁹

So kann man zu einer konsequent spinozistischen Lektüre des späten Lessing gelangen – der Bochumer Germanist Martin Bollacher hat es vorgeführt.¹⁰ Auf der anderen Seite gibt es nach wie vor das Argument, dass man der Versuchung, Lessing ein klares Bekenntnis zum verstellten Schreiben zu unterstellen, allein schon deshalb widerstehen müsse, weil man damit notwendig ein Feld bloßer Vermutungen betrete. Und: »Mit solch bloßen Vermutungen ist freilich kaum weiterzukommen«, sagt der Theologe und angesehene Lessingforscher Arno Schilson. Das Buch, dem ich diesen Satz entnommen habe, trägt bezeichnenderweise den Titel *Lessings Christentum*.¹¹ Es wäre bereits viel gewonnen, wenn man die Ursache einer so radikalen Divergenz der Forschungspositionen – hie Spinozismus, da Christentum – in der Ratlosigkeit angesichts des Phänomens des verstellten Schreibens erblicken würde.

Ich gestehe gern, dass ich es für möglich halte, diese eben von mir skizzierten Probleme tatsächlich aufzulösen und auf diesem Wege auch zu einer konsistenten Gesamtdeutung des späten Lessing zu gelangen. Der Weg führt über die Erforschung des verstellten Schreibens als historischer Schreibweise und damit über die Beschäftigung mit den Raffinessen des Schriftstellers Lessing. Es geht mir durchaus um etwas, was wir vorläufig gern die religiöse Haltung Lessings nennen können. Aber um diese Haltung in den Blick zu bekommen, werde ich zunächst nichts anderes tun, als Lessings Drama *Nathan der Weise*, in dem die Verstellung ein wichtiges, sich auf mehrere Figuren verteilendes Motiv ist,¹² zu lesen.

II. Gelegentlich sind bereits Lessings Titel von einer gewissen Abgründigkeit. Eine frühe Komödie aus seiner Feder trägt den Titel *Die Juden*. Solche Titel im Plural, die eine soziale Gruppe als Gegenstand des Stücks benennen, haben eine lange Tradition in der Gattungsgeschichte der Komödie. Bei Aristophanes gibt es z.B. *Die Ritter*, *Die Thesmophoriazusen* und *Die Ekklesiazusen*, Molière schrieb *Die gelehrten Frauen* und Jakob Michael Reinhold Lenz, als jüngerer Zeitgenosse Lessings, *Die Soldaten*. Jeweils ist es die Implikation eines solchen Titels, dass der benannte Gegenstand u.a. auch Stoff zum Lachen abgeben wird. Lessings Titel *Die Juden* spielt mit dieser Erwartungshaltung. Warum sollte man nicht, wie über Weiber, die eine Volksversammlung einberufen, auch über Juden lachen können? Indes berichtigt Lessings Stück diese Erwartungshaltung nur allzu bald. Man könnte geradezu sagen: Es kommen ja keine Juden in dem Stücke vor. D.h. keine Juden im Plural als charakteristische soziale Gruppe mit repräsentativen Eigenschaften, unter ihnen einige, die lachen machen. Im ganzen Stück gibt es nur einen einzigen Juden, und der entspricht eben nicht dem Bild, das man sich im 18. Jahrhundert vom Juden machte. Trotzdem benennt Lessings Titel korrekt den Gegenstand seiner Komödie. Der Gegenstand ist das Vorurteil, wie es in Sätzen wie »Es waren die Juden« zum Ausdruck kommt. Die Juden waren es eben nicht, lehrt uns der Verlauf der Komödie.

Lessings Nathan-Drama heißt nicht *Nathan der Jude*, sondern *Nathan der Weise*. In Szene III, 5 wird dieses Attribut Nathans im unmittelbaren Vorfeld der Erzählung der Ringparabel zwischen Nathan und Saladin diskutiert. Nathan streitet ab, sich selbst den Weisen zu nennen, und verwickelt nach dieser Geste der Bescheidenheit den Sultan in ein kurzes, bald wieder in andere Bahnen lenkendes Gespräch über dasjenige, was zurecht Weisheit genannt zu werden verdient. Diese kurze Szene zu Beginn der Begegnung zwischen Saladin und Nathan präsentiert uns Nathan als Philosophen, genauer als eine Art Sokrates, der im Gespräch umstandslos den Weg zur sokratischen *Was ist ...?*-Frage findet, die als offene Frage behandelt werden muss. Die hier vorgeführte sokratische Gesprächstechnik, für die der Weg aus den alltäglichen Zusammenhängen hinüber zur philosophischen Reflexion stets nur kurz ist, ist für Nathan generell charakteristisch. Er handhabt sie auch in der Szene II, 5, in der er dem zunächst auf den Juden rüde abweisend reagierenden Tempelherrn seinen Dank für die Rettung Rechas abstatten möchte. Hier führt die philosophische Wendung des Gesprächs in die Diskussion der Frage hinein, wie die guten Menschen auf der Welt verteilt sind. Nathan vertritt die These, es gebe sie überall. »Ich weiß, wie gute Menschen denken; weiß, / Daß alle Länder gute Menschen tragen.« (II, 5, 486f.) Auf den Einwand des Tempelherrn, hier gebe es sehr wohl einen »Unterschied«, antwortet Nathan: »Mit diesem Unterschied ists nicht weit her. [...] Nur muß der eine nicht den andern mäckeln, / Nur muß der Knorr den Knuppen hübsch vertragen, / Nur muß ein Gipfelchen sich nicht vermessen, / Daß es allein der Erde nicht entschossen.« (II, 5, 491-499) Es ist der Tempelherr, der an dieser Stelle das Gespräch ganz offen auf die Offenbarungsreligionen und ihr Verhältnis zueinander hinlenkt, indem er den Juden den Vorwurf macht, diese »Menschenmäckelei« in die Welt gebracht zu haben. »Doch kennt Ihr auch das Volk, / Das diese Menschenmäckelei zu erst, / Getrieben? Wißt Ihr, Nathan, welches Volk, / Zu erst das auserwählte Volk sich nannte, / Wie? wenn ich dieses Volk nun, zwar nicht haßte, / Doch wegen seines Stolzes zu verachten, / Mich nicht entbrechen könnte? Seines Stolzes, / Den es auf Christ und Muselmann vererbte, / Nur sein Gott sei der rechte Gott!« (II, 5, 500-508) – »Menschenmäckelei« also nennt der Tempelherr das Prinzip der Offenbarungsreligionen, eine Erwählungslinie zu konstituieren, die einige Menschen einschließt und die anderen aus. Das Wohlgefallen Gottes und der Segen ruht auf Abel, nicht auf Kain, auf Isaak, nicht auf Ismael, auf Jakob, nicht auf Esau – und man könnte dieses Prinzip in der biblischen Geschichte weiterverfolgen über das jesajanische Konzept des »Restes Israels« bis zur Selbstabsonderung der frühen Christenheit aus dem Judentum.

Nathan versteht die Worte des Tempelherrn nicht als Angriff auf seine Religion, sondern als begrüßenswertes Indiz dafür, dass der Tempelherr fähig ist, auf Distanz zu seiner eigenen Religion zu gehen. Und er geht hin und tut desgleichen.

Er gibt sein Judentum preis. »Verachtet/ Mein Volk so sehr Ihr wollt. 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) Zwar mag sich in diesem Enthusiasmus über den gefundenen Mitphilosophen der sokratische Menschensammler Nathan noch täuschen – im weiteren Verlauf des Stücks wird sich der Tempelherr als durchaus anfällig für die Insinuationen des Patriarchen erweisen. Das Modell aber, das die Szene II, 5 liefert, ist etabliert. Es zeigt einen sokratisch-philosophischen Menschen, der sich im Interesse der allgemeinen Menschengleichheit gegen seine eigene Religion als Offenbarungsreligion zu wenden imstande ist.

III. Die eben von mir interpretierte Szene II, 5 aus *Nathan der Weise* führt vor, wie zwei Angehörige verschiedener Offenbarungsreligionen dadurch zueinander finden können, dass sie jeweils auf Distanz zu ihrer eigenen Religion gehen. Diese Distanz beinhaltet die Erkenntnis, dass das Offenbarungsprinzip das Manko der Offenbarungsreligionen ist und der mit ihm einhergehende Erwählungsgedanke notwendig in die »Menschenmäckelei« hineinführt. Man kann die Ringparabel und das dramatische Setting ihres Vortrags schwerlich verstehen, wenn man diese Szene II, 5 nicht als ihren Kontext mitberücksichtigt. Bevor ich mich jedoch der Ringparabel zuwende, muss ich kurz noch einen anderen Text Lessings berühren, die erhalten gebliebenen Fragmente einer von Lessing geplanten, aber dann nicht realisierten Vorrede zum *Nathan*. Es ist dies der Text, in dem sich der berühmte Satz findet: »Nathans Gesinnung gegen *alle* positive Religion ist von jeher *die meinige* gewesen.« Erläutert wird dieser Satz durch folgende Ausführungen: »Wenn man sagen wird, dieses 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; wenn man hinzufügen wird, daß ganz sichtbar meine Absicht dahin gegangen sei, dergleichen Leute in einem weniger abscheulichen Lichte vorzustellen, als in welchem der christliche Pöbel sie gemeiniglich erblickt: so werde ich nicht viel dagegen einzuwenden haben. – Denn beides kann auch ein Mensch lehren und zur Absicht haben wollen, der nicht jede geoffenbarte Religion, nicht jede ganz verwirft. Mich als einen solchen zu stellen, bin ich nicht verschlagen genug: doch dreist genug, mich als einen solchen nicht zu verstellen.«¹³ Man kann das nur wiederholen. Lessing hält sich für kühn – dreist – genug, sich nicht als jemanden zu verstellen, der nicht jede Offenbarungsreligion verwirft. D.h. er bekennt sich dazu, jede Offenbarungsreligion zu verwerfen. Die Szene II, 5 aus *Nathan der Weise* legt nahe, dass sich diese Sätze präzise gegen das Offenbarungsprinzip in der Religion richten (und nicht unbedingt gegen religiöse Gehalte, die Früchte der Religion, die trefflich sein mögen). Die Annahme einer

autoritativen Wahrheit, die eine mit Notwendigkeit exkludierende Gemeinschaft stiftet, steht in der Kritik. Doch kommen wir nun zur Ringparabel.

IV. Die Szene III, 5, in der Saladin und Nathan einander gegenüberstehen, zeigt im Aufbau auffällige Parallelen zu II, 5. Wieder begegnen sich zwei Angehörige verschiedener Offenbarungsreligionen, wieder wird Nathan von seinem höher-rangigen Gesprächspartner explizit als »Jud« angedeutet, und wieder wendet sich das Gespräch nach einiger Zeit dem Thema der Offenbarungsreligionen zu. Stellt man diese Parallelen in Rechnung, fällt die unterschiedliche Reaktion Nathans umso mehr auf. In Szene II, 5 gab Nathan sein Judentum preis, als er Indizien dafür sah, dass der Tempelherr auch zur Distanz gegenüber seiner eigenen Religion bereit war. In III, 5 ist das ganz anders. Auf die Frage Saladins »Was für ein Glaube, was für ein Gesetz/ Hat dir am meisten eingeleuchtet?« (III, 5, 323f.) antwortet Nathan ausweichend: »Sultan,/ Ich bin ein Jud.« (III, 5, 325) Nathan agiert taktisch und zieht sich vorsichtig darauf zurück, dass er als Jude schwerlich eine andere Offenbarungsreligion seiner eigenen vorziehen können wird. Seine Skepsis gegenüber Saladin ist nur allzu berechtigt, denn anders als der Tempelherr hat sich Saladin noch nicht vom Offenbarungsprinzip losmachen können. »Von diesen drei/ Religionen kann doch eine nur/ Die wahre sein,« sagt er. Diese Voraussetzung, die Nathan nicht teilt, bringt ihn in die Klemme. Der Sultan will vom Denker Nathan »Gründe« hören, denen er selber »nachzugrübeln, nicht die Zeit/ Gehabt«; und doch sollen diese Gründe am Ende darauf hinauslaufen, eine der drei Offenbarungsreligionen als wahr auszuweisen. In dem Monolog, den in der anschließenden Szene III, 6 der alleingelassene Nathan mit sich selber hält, artikuliert er sein Dilemma sehr klar. Die Forderung von Gründen lässt ihm die Möglichkeit nicht mehr offen, sich ganz auf seine faktische Religionszugehörigkeit zurückzuziehen; und die philosophische Offenheit, wie gegenüber dem Tempelherrn, ist ebenfalls nicht ratsam: »Ich muß/ Behutsam gehn! – Und wie? wie das? – So ganz/ Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht. –/ Und ganz und gar nicht Jude geht noch minder./ Denn wenn kein Jude, dürft er mich nur fragen./ Warum kein Muselmann?« (III, 6, 367–372) Im selben Monolog findet sich ganz zu Beginn der aufschlussreiche Vergleich der von Saladin verlangten Wahrheit mit einer »Münze«: »Ich bin/ Auf Geld gefaßt; und er will – Wahrheit. Wahrheit!/ Und will sie so, – so bar, so blank, – als ob/ Die Wahrheit Münze wäre!« (III, 6, 350–353) Die Münze ist von einer Autorität geprägt und hat von dieser Autorität ihre Geltung. Man kann kaum einen besseren Vergleich wählen, um den spezifischen Charakter der verlangten Wahrheit als einer Offenbarungswahrheit auszudrücken. Die Lösung, die Nathan für sein Dilemma findet, ist bekannt. Sie besteht darin, »ein Geschichtchen« zu erzählen. »Nicht die Kinder bloß, speist man mit Märchen ab.«

Gerade im Kontrast zu Szene II, 5 erscheinen die beiden Szenen III, 5 und

III, 6, die die eigentliche Erzählung der Ringparabel vorbereiten, als ein Setting, in dem die Voraussetzungen für ein offenes philosophisches Gespräch über die Offenbarungsreligionen und ihren Wahrheitsanspruch *nicht* gegeben sind und das Ausweichen in die uneigentliche Rede nötig ist, um – vielleicht – solche Voraussetzungen allererst herzustellen. Eben dieser Aufgabe widmet sich die Ringparabel. Wir begegnen in ihr zunächst der »Menschenmäckelei« wieder; nur hat sie ihr hässliches mäkelndes Gesicht mit der unanstößigen Maske der Liebe überzogen. Aus »lieber Hand« stammt der Ring, und der »Mann in Osten«, der ihn besitzt, »ließ den Ring/ Von seinen Söhnen dem Geliebtesten;/ Und setzte fest, daß dieser wiederum/ Den Ring von seinen Söhnen dem vermache./ Der ihm der liebste sei; und stets der Liebste/ Ohn' Ansehn der Geburt, in Kraft allein/ Des Rings, das Haupt, der Fürst des Hauses werde.« (III, 7, 405–411) Das ist, in beschönigender Sprache, die Erwählungslinie der Offenbarungsreligion, die in Szene II, 5 vom Tempelherrn als sich die Generationen heraberbender »Stolz« kritisiert wurde. Zugleich geht das »Geschichtchen« zunächst auf Saladins Voraussetzung ein, dass eine der drei Offenbarungsreligionen doch die wahre sein müsse. Es gibt einen alten, ursprünglichen, »wahren« Ring und zwei Kopien von ihm. Eben diese Voraussetzung wird jedoch im Verlauf der Erzählung subtil von Nathan unterminiert. Die Ununterscheidbarkeit der drei Ringe wird, auf einen Einwurf Saladins hin, durch Nathan dahingehend erläutert, dass die »Wahrheit« der Offenbarungsreligion in nichts anderem besteht als im Vertrauen auf die eigene Überlieferung, die allein deshalb, weil sie die eigene ist, vertrauenswürdiger erscheint als eine fremde. (III, 7, 458–474) Der Richter, der den klagenden Söhnen als Besitzern der drei Ringe Recht sprechen soll, führt diesen Gedanken weiter. Er erinnert nochmals an die »Menschenmäckelei«, indem er den Verdacht der ausschließlichen Selbstliebe an die Söhne adressiert und sie sodann, die Sprache der Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts aufnehmend, als »Betrogene Betrieger« bedauert: »Eure Ringe/ Sind alle drei nicht echt.« (III, 7, 508f.) Die Offenbarungsreligionen sind alle drei nicht offenbart.

Hier sind wir an jenem Punkt angelangt, der in Szene II, 5 die Möglichkeit einer philosophischen Freundschaft zwischen dem Tempelherrn und Nathan eröffnete, zweien, denen »es gnügt, ein Mensch/ Zu heißen«. Aber die Szene brachte zwei Privatleute zusammen; in Szene III, 7 steht Nathan dem politischen Führer einer der drei Offenbarungsreligionen gegenüber, und er hat seine Parabel bis an den Punkt geführt, wo sich die Frage auftut, was die Angehörigen der Offenbarungsreligionen denn tun sollen. Anders als in II, 5 wird nun nicht die Distanz zur eigenen Religion empfohlen. Nathans Richter avisiert vielmehr den Abbau der »Tyrannei des Einen Rings«, der »Menschenmäckelei« von innen heraus. Jeder soll sicher seinen Ring den echten glauben, und: »Es strebe von euch jeder um die Wette./ Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag/ Zu legen!« (III, 7, 527–529) Der Geist der Erwähltheit soll durch den Geist der jetzt wirklich

universalen Liebe ersetzt werden; die ferne, ferne Zukunft, die bei diesen Gedanken in den Blick gerät (über tausend, tausend Jahre) scheint auf die humanisierende Fortbildung der Traditionen der einzelnen Offenbarungsreligionen zu setzen.

Eine seit langem etablierte Deutungstradition versichert uns, dass Lessing mit der Ringparabel eindringlich die Toleranz unter den Religionen lehrt. Diese Deutungstradition ist nicht verkehrt. Eine Lektüre der Ringparabel, die die Ringparabel im Kontrast zur Szene II, 5 aus *Nathan der Weise* liest, wird diese Deutung nicht revidieren wollen. Sie kann ihr allerdings etwas hinzufügen. Das ganze Setting der Ringparabel ist bestimmt von der Unmöglichkeit des Übergangs zur Philosophie, der der Ausgang aus der Offenbarungsreligion wäre. Eine von ihnen muss wahr sein, meint Saladin am Anfang, und am Ende werden die Gläubigen mit dem paradoxen guten Rat entlassen, an ihren Ring als den echten zu glauben, obwohl seine Echtheit nicht erweislich ist und sie das inzwischen wissen können. Dieser Rat ist der zweitbeste Rat, den man all jenen erteilen muss, die auf ihre Offenbarungsreligion nicht verzichten können und wollen. Szene II, 5 hingegen zeigte im Kontrast, dass der Ausgang aus der Offenbarungsreligion sehr wohl möglich ist. Somit lehrt die Ringparabel klar und deutlich die Angehörigen der Offenbarungsreligionen, einander zu tolerieren und – mehr noch, wenn möglich – zu lieben. Im Hintergrund, weniger klar und deutlich, versteckter, lässt Szene II, 5 aber auch die Frage ertönen, ob es überhaupt gut sei, Angehöriger einer Offenbarungsreligion zu sein.

Hat man einmal den Blick für diese Differenz gewonnen, so fällt sie einem noch mehrfach im *Nathan* auf. Nathan hat Recha eine philosophische Erziehung angeeignet lassen, sie »nicht sowohl in seinem, als/ Vielmehr in keinem Glauben auferzogen./ Und sie von Gott nicht mehr nicht weniger/ Gelehrt, als der Vernunft genügt«. (IV, 2, 177–180) Die Meinung, dass eine solche pädagogische Praxis nur verhängnisvoll sein könne, wird dem Patriarchen in den Mund gelegt, dem einzigen religiösen Fanatiker im Stück: »Alle bürgerliche Bande/ Sind aufgelöset, sind zerrissen, wenn/ Ein Mensch nichts glauben darf.« (IV, 2, 202–204) Der Tempelherr hingegen darf seine Faszination durch Recha in Worte kleiden, die der Grazie ihrer philosophischen Erziehung Tribut zollen: »Wenn ich mir/ Sie lediglich als Christendirne denke./ Sie sonder alles das mir denke, was/ Allein ihr so ein Jude geben konnte: –/ Sprich, Herz, – was wär an ihr, das dir gefiel?/ Nichts! Wenig!« (V, 3, 100–105) Nicht: ein Jude, sondern: »so ein Jude« – ein jüdischer Sokrates wie Nathan. Die Aussicht auf eine Rückkehr Rechas in christliche Umgebung kommentiert der Tempelherr mit den Worten: »Nathan, Nathan!/ Was hattet ihr für einen Engel da gebildet./ Den Euch nun andre so verhunzen werden!« (V, 5, 341f.) Klar kommt die Differenz zwischen dem sokratisch-philosophischen Nathan und dem Offenbarungsglauben auch in Nathans Gespräch mit dem Klosterbruder in Szene IV, 7 zum Ausdruck. Für das, was Nathan an Recha getan hat, hat der Klosterbruder als einfacher frommer

Christ keine anderen Worte als: »Nathan! Nathan!/ Ihr seid ein Christ! – Bei Gott, Ihr seid ein Christ!/ Ein beßrer Christ war nie!« (IV, 7, 688–690) Ganz selbstverständlich wird die höchste moralische Auszeichnung als imaginäre Übernahme des Andersgläubigen in die eigene Religion artikuliert. Die Antwort Nathans auf diesen enthusiastischen Ausbruch des Klosterbruders ist ein Versuch, den Klosterbruder darauf aufmerksam zu machen, dass jede einzelne der drei Offenbarungsreligionen das exemplarisch Menschliche in dieser Weise für sich beanspruchen könnte – und dass dies eigentlich als Hinweis auf eine gemeinsame religionsübergreifende Menschlichkeit verstanden werden müsste: »Wohl uns!« sagt Nathan. »Denn was/ Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir/ Zum Juden!« (IV, 7, 690–692) Wenn man so will, kann man auch den glücklichen Ausgang des Dramas mit seinen vielen allseitigen Umarmungen als einen letzten dezenten Hinweis auf die Differenz von Offenbarungsreligion und Philosophie verstehen. Die Aufführungstradition unseres Stücks, die Nathan am Ende abseits von den feiernden Anderen stehen lässt, ist gut begründet.¹⁴ Blutsverwandt miteinander sind am Ende alle Hauptpersonen außer Nathan. Sie alle, die durch ihre Religionszugehörigkeiten wirklich voneinander getrennt sind, bedürfen des Bandes der Blutsverwandtschaft, um ihre wirkliche Verbundenheit miteinander einzusehen. Nathan ist nicht mit ihnen blutsverwandt. Er hat es nicht nötig. Er ist der Philosoph, der um die beispiellose Verbundenheit aller Menschen miteinander, um die radikale Menschengleichheit *weiß*.

V. Ich habe eingangs vorläufig von Lessings religiöser Haltung gesprochen. Nathans »religiöse« Haltung hat sich uns inzwischen als eine philosophische Haltung erwiesen. In dem Augenblick, da er über Nathan am meisten erzürnt ist, nennt ihn der Tempelherr »diesen jüd'schen Wolf/ Im philosoph'schen Schafpelz« (IV, 4, 402f.). Ironischerweise verhält es sich gerade umgekehrt. So wie die Reden des Sokrates eine satyrhafte Außenseite haben, inwendig hingegen die schönsten Götterbilder von Tugend zeigen,¹⁵ so findet sich bei Nathan das Judentum außen und die Sokratik innen wieder. Der Offenbarungskritiker gehört nur äußerlich seiner Offenbarungsreligion an.

Ich habe eingangs ebenfalls erwähnt, dass es nicht einfach ist, *Nathan der Weise* und *Die Erziehung des Menschengeschlechts* miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Dieses Problem stellt sich nach unserem Durchgang durch *Nathan* verschärft. Nimmt nicht *Die Erziehung des Menschengeschlechts* eine ganz andere Haltung zur Offenbarung ein als diejenige, die sich uns in *Nathan der Weise* zeigte? Ist nicht die Offenbarung hier der Herold der Vernunftwahrheit, der ihr vorausseilt und der Menschheit einen »Richtungsstoß«¹⁶ hin auf die Vernunftwahrheit gibt, die sie in einem gewissen Stadium ihrer Geschichte noch nicht zu fassen fähig ist? Enthält damit *Die Erziehung des Menschengeschlechts* nicht etwas ganz anderes als Offenbarungskritik?

Um diese Frage einer Lösung näher zu bringen, müssen wir uns nochmals den Charakter der Offenbarungskritik im *Nathan* vor Augen halten. Sie richtet sich gegen die Vorstellung eines Gottes, der sich in der Vergangenheit definitiv offenbart hat, sei es in einem Buch, sei es in einer Person. Erinnern wir uns an die »Wahrheit«, die von Nathan im Bild einer autoritativ geprägten Münze veranschaulicht wurde. Eines der Fragmente des Reimarus, die Lessing veröffentlichte, trug den Titel *Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten*. Nathan spricht gegen Ende von Szene III, 7 ironisch davon, es sei »möglich; daß der Vater nun/ Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger/ In seinem Hause dulden wollen« (III, 7, 519–521). Wir begegnen hier einem Gott als einem ironisch wohlmeinenden Vater, der etwas gegen Offenbarungen und den Absolutheitsanspruch, der mit ihnen einhergeht, hat. Wie kann jemand, der sich offenbart hat, etwas gegen Offenbarungen haben? Könnte es sein, dass die Offenbarungen etwas ganz anderes sind als Offenbarungen?

Eben dies scheint mir die Option zu sein, die Lessing in der *Erziehung des Menschengeschlechts* ausgestaltet. Die Offenbarung ist eben dadurch nicht wertlos geworden, dass sie sich als etwas anderes erweist als eine Offenbarung mit absolutem Geltungsanspruch. Wohl aber ist – aus Gründen der philosophischen Offenbarungskritik – die Differenz zwischen Offenbarung und Vernunft im Grunde eingezogen worden. Die Offenbarungen sind nichts anderes als die historischen Gestalten, in denen sich die Vernunft langsam aus ihren Anfängen emporarbeitet auf dem langen, unendlichen Weg zu ihrer Vervollkommnung. So wird jene Mischung aus Wahrem und Falschem verständlich, die in den »Offenbarungen« liegt und auf die das kryptische augustinische Motto der Erziehungsschrift anzuspielen scheint. Auch kann es nur so zur Verflüssigung der Menschheitsgeschichte kommen; nur so kann die Chance bestehen, dass einzelne moralische Niveaus der Menschheitsgeschichte, die durch die historischen Offenbarungen repräsentiert werden, auch tatsächlich »antiquiert« werden können, wie Lessing sagt.

Eine solche Lektüre der *Erziehung des Menschengeschlechts* setzt voraus, dass »Offenbarung« in dieser Schrift als uneigentlicher Ausdruck verwendet wird. Dies wiederum würde plausibler, wenn noch weitere Begriffe in dieser Schrift, die mit dem Ausdruck »Offenbarung« in engster innerer Beziehung stehen, uneigentliche Ausdrücke wären, so etwa »Vater« oder »Erziehung des Menschengeschlechts«. Wären »Offenbarung«, »Vater« und »Erziehung des Menschengeschlechts« uneigentliche Ausdrücke, so wäre es leichter verständlich, wie Lessing sich im selben Zeitraum, in dem er *Die Erziehung des Menschengeschlechts* beendete und veröffentlichte, gegenüber Jacobi zu Spinoza bekennen konnte – Spinoza, für den es keinen Vatergott gibt, der ein Menschengeschlecht erziehen oder sich ihm offenbaren könnte. Es würde auch bedeuten, dass Lessing in der *Er-*

ziehung des Menschengeschlechts auf subtile Art die Hauptfigur seines Textes nachahmt. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* handelt von einem Vatergott, der seine Richtungsstöße stets genau dem jeweiligen Fassungsvermögen seiner Eleven anpasst. Passt Lessing sich dem Fassungsvermögen seines christlichen Publikums an, indem er die Geschichte des langsamen Zu-sich-selber-Kommens der menschlichen Vernunft als Fabel vom lenkenden und erziehenden Vatergott erzählt? Wann wird der Eleve aus der Erziehung entlassen? Etwa mit der Einsicht, dass es keine Erziehung gegeben hat?

VI. Kehren wir zum Problem des verstellten Schreibens zurück. Das Deutungsverfahren, dem ich für *Nathan den Weisen* gefolgt bin, erweist sich im Rückblick als eine eher unauffällige Revision traditioneller Lektüren. Es bestand in kaum mehr als einer Verlagerung unserer Aufmerksamkeit und im Auftun eines nicht unbedingt an der Oberfläche sichtbaren Zusammenhangs. Die Szene II, 5 habe ich aus dem Aufmerksamkeitsschatten, den die Ringparabel wirft, gezogen und mit ihr in Verbindung gelesen. Die Botschaft der Ringparabel wurde dadurch nicht dementiert, wohl aber relativiert, und die ostentative Freundlichkeit gegenüber den Offenbarungsreligionen, die die Ringparabel kommuniziert, erschien in einem sehr viel zweifelhafteren Licht; zu einer Lehre im Vordergrund gesellte sich eine Lehre im Hintergrund. Zum verstellten Schreiben wird diese schriftstellerische Praxis Lessings, weil sein Text, mit der Emphase, die er auf die Ringparabel legt, selbst etwas dafür tut, dass einem weniger aufmerksamen Leser ihre Relativierung entgeht. Das liegt nicht an der vielberufenen und zu Recht gerühmten »poetischen Vielschichtigkeit«¹⁷ des *Nathan*. Der *Nathan* ist nicht, weil er ein poetischer Text ist, immer schon überkomplex für klare Positionierung in für Lessing entscheidenden Fragen, er ist keine »poetische Chiffre der religio-Erfahrung«,¹⁸ die letztlich immer nur in den Regionen der Unaussprechlichkeit wohnen kann. Zwar verdeckt und indirekt, aber, wie wir gesehen haben, letztlich doch hinreichend klar, kommt im Drama Lessings eigene Haltung zum Offenbarungsprinzip zum Ausdruck. Die Funktion der Verdeckung aber ist die des *Schutzes*. So wie es für Lessing weitaus bedeutsamer war, den Freiraum zu behalten, in dem die Wahrheit gesucht werden konnte, als sie gefunden zu haben, so ist es ihm auch weniger wichtig, sie explizit zu artikulieren; um jeden Preis aber muss sie beschützt werden.

Umgekehrt erwies sich in meiner knappen, nur angedeuteten, nicht ausgeführten Interpretation der *Erziehung des Menschengeschlechts* der scheinbar eindeutiger, diskursive Text, in dem Lessing in seinem eigenen Namen zu sprechen scheint (statt Rede auf verschiedene *dramatis personae* zu verteilen), als der tiefer verstellte Text. Die *Erziehung des Menschengeschlechts* als eine auf christliche Adressaten berechnete Abhandlung zu lesen, in der der christliche Leser bei seinem christlichen Selbstverständnis abgeholt wird, um ihn dann

einzuladen, sich selbst zu übersteigen – diese Lesart bringt weit eingreifendere interpretative Revisionen mit sich, als ich sie beim *Nathan* vorgenommen habe, bis hin zur Suggestion, die zentralen Termini der Erziehungsschrift seien von Lessing nur γυμναστικός, nicht auch δογματικός gebraucht worden. Wer mit den Techniken des verstellten Schreibens im 17. und 18. Jahrhundert vertraut ist, den würde ein solches Verfahren nicht weiter überraschen. Andererseits könnte es erneut die bekannten Bedenken gegenüber einer Hermeneutik des Verdachts wecken. So ist es gut, dass wir ein Dokument in Händen haben, das bezeugt, dass Lessing sich gegenüber jenen seiner Zeitgenossen, die in der Erziehungsschrift eine Wiederannäherung ans Christentum sehen wollten, abwehrend äußerte. Es ist Jacobis Antwort auf jenen Brief Johann Georg Hamanns, in dem dieser Lessing des Maskentragens, der Heuchelei und der Sophistik bezichtigte. Jacobi räumt seinem Freunde Hamann im Grunde alles ein – und verteidigt Lessing dann doch, als jemanden, dem es vorrangig darum ging, seine eigene geistige Unabhängigkeit zu wahren. »Die Maske die er [Lessing] brauchte sollte ihn nicht verbergen, sondern nur beschützen. Es lag tief in Lessings Charakter, daß er keines Menschen u keines Dinges Narre seyn wollte, auch nicht der Narre der Philosophie. Bey seiner Verachtung gegen die Xsten Lehre, die zuletzt sehr bitter wurde, hätte er es für Schimpf gehalten, im Kampfe dagegen etwas auf das Spiel zu setzen; seine äußerlichen Verhältnisse sollten ungefährdet bleiben; er wollte nicht ausgelacht seyn, am wenigsten v sich selbst. Uebrigens scheute er so wenig, seine wahre Meynung entdeckt zu sehen, daß ihn jeder Mißverständnis darüber zornig machte. Als seine Erziehung des Menschengeschlechts von einigen als eine nicht unchristliche Schrift, beynah als eine Palynodie angesehen wurde, stieg sein Aerger über die Albernheit der Nation bis zum Ergrimmen.«¹⁹

VII. Ich habe über Lessing gesprochen. Das Forschungsfeld des »verstellten Schreibens«, in das ich diesen Autor hinein versetzt habe, muss indes weiter gefasst werden. Man muss gar nicht in erster Linie an die Frühe Neuzeit und ihre heftigen Auseinandersetzungen um Politik und Religion denken. Die Geschichte der Homosexualität wurde kontinuierlich vom Phänomen des verstellten Schreibens begleitet.²⁰ Das Schrifttum, das in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts entstanden ist, liefert ebenfalls reiches Material. Und auch unsere eigenen, heutigen westlichen Gesellschaften, mit ihrer zunehmenden Bindung der Öffentlichkeit an die Faszination durch das Spektakel, das die alten und neuen Massenmedien kontinuierlich vorhalten, mit ihren gelegentlich krass hervortretenden oligarchischen Zügen und mit der Unerbittlichkeit ihrer Korruption auf nahezu jeder Ebene des gesellschaftlichen Lebens könnten manchen Autor der Gegenwart auf den Gedanken bringen, der freien Rede ein Asyl im verstellten Schreiben zu gewähren. Da man bislang gerne einen Bogen um das Problem des verstellten Schreibens gemacht hat, auch dort, wo es sich aufdrängt, sind die

Vorarbeiten zu seiner Erforschung nicht zahlreich, aber es gibt sie. Ich nenne exemplarisch den politischen Philosophen aus Chicago Leo Strauss, der – mit *Persecution and the Art of Writing*²¹ – den Klassiker zum Thema geschrieben und die Beschäftigung mit dem verstellten Schreiben zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat. Die Ideenhistoriker der Frühen Neuzeit sind natürlich mit dem Problem des verstellten Schreibens seit langem vertraut. Aber eine manchmal sehr fühlbare Aversion gegenüber Leo Strauss und seiner methodisch eigenwilligen Höhenkammphilologie hat auch bei sehr klugen Ideenhistorikern zu einer gewissen Marginalisierung des verstellten Schreibens geführt – das klassische Beispiel hierfür liegt uns im Werk von John Pocock vor.²² Etwas anders sieht die Situation in der Erforschung der klandestinen Literatur der Frühen Neuzeit aus. Hier zählt die methodische Einsicht, dass man ohne die Berücksichtigung des verstellten Schreibens und weiterer Techniken der Verhüllung gar keinen Zugang zum klandestinen Schrifttum gewinnen kann, inzwischen zu den selbstverständlichen Voraussetzungen dieses Forschungszweiges.²³

Ich habe mit der Philosophie begonnen, es war viel von ihr die Rede, und ich will mit ihr schließen. Ich tue dies, indem ich die Aufmerksamkeit auf einen weiteren Punkt lenke, an dem die Ringparabel nicht recht mit dem dramatischen Gedicht *Nathan der Weise*, im Ganzen gesehen, harmoniert. Sie lehrt die grundsätzliche Gleichheit der drei Offenbarungsreligionen. Im Drama selbst ist es hingegen schwer zu übersehen, dass die einzelnen Religionen durchaus unterschiedliche Funktionen zu erfüllen haben. Figur der Offenbarungsreligion ist letztlich doch nur das Christentum. Der Islam tritt vorrangig als Figur der politischen Macht auf, die im 18. Jahrhundert erstmals vor der Alternative steht, sich nicht mehr unbedingt auf Gedeih und Verderb mit einer etablierten Religion verbünden und in ihrem Auftrag und mit ihrer Hilfe verfolgen zu müssen. Das Judentum aber, mit Nathan selbst als seinem einzigen Repräsentanten, ist die Figur der Philosophie. Ein Rätsel, gewiss – und nicht dadurch aus der Welt zu schaffen, dass man auf Moses Mendelssohn verweist oder eine besondere Affinität zwischen Judentum und Philosophie zu sehen glaubt. Es gibt jedoch Indizien dafür, dass Lessing in der *Schwäche*, die einen der Verfolgung aussetzt, und in der *Beharrlichkeit*, mit der man der Verfolgung trotzt und entrinnt, die entscheidende Parallele zwischen Judentum und Philosophie gesehen hat. In seiner *Rettung des Hieronymus/ Cardanus* hat bereits der junge Lessing genau dies am Judentum hervorgehoben: »In alle Winkel der Welt zerstreuet, und überall gedrückt, beschimpft und verfolgt, sind wir noch eben die, die wir, vor tausend und viel mehr Jahren, gewesen sind.«²⁴ – »Wir sind es noch immer«, können der Jude wie der Philosoph gleichermaßen sagen. Für die *philosophia perennis* enthält dies indes aus Lessing'scher Perspektive eine klare Mahnung, die eigenen Möglichkeiten nicht zu überschätzen. Es gibt einen Ort der Bewährung für die Philosophie – und dieser Ort ist nicht Athen, sondern immer Jerusalem.

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung meiner an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel am 4. Juli 2012 gehaltenen Antrittsvorlesung. Ich danke Yvonne Al-Taie für die kluge Kritik, die sie im Verlauf des Entstehungsprozesses des Textes geübt hat.
Friedrich Schleiermacher, KGA, V.5, 74. – Es bringt einen ins Nachdenken, Lessings gegenteilige Ansicht in diesem Punkt zu konsultieren. Die Praxis der »Christen der ersten Jahrhunderte«, gelegentlich (»mehrmalen«) Philosophen »zum Schiedsrichter ihrer theologischen Streitigkeiten« zu erwählen, erweist für Lessing, »auf welchem guten Fuß ehemals zwei Mächte mit einander gelebt haben, die sich jetzt so gewaltig anfeinden.« (<Der Philosoph auf der Kirchenversammlung>, in: Gotthold Ephraim Lessing, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hg. von Wilfried Barner u.a., Frankfurt/Main 1985–2003, Bd. 9, 694. – Der kurze, fragmentarische, zu Lebzeiten ungedruckt gebliebene Text ist wohl im Juli oder August 1778, also im Kontext des Fragmentenstreits entstanden.)
- 2 In dieser älteren Tradition steht auch noch ein jüngeres Werk wie Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton 2003.
- 3 Ich erinnere exemplarisch an das magistrale Werk von John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and »Early Enlightenment« Europe*, Cambridge 2006.
- 4 Vgl. Jonathan Israel, *The Dutch Republic*, Oxford 1995, 676.
- 5 »Mr Gibbon lives in a country where a man may write and speak as he thinks, without danger or molestation. He was, therefore, under no necessity of aping the manner of some of the French Philosophers (as they are pleased to call themselves) who cover their infidelity with a sedate and well-disguised irony, to escape the secular arm of Religious persecution.« (Archibald Maclaine, *A Series of Letters. Addressed to Soame Jenyns, Esq., on Occasion of his View of the Internal Evidence of Christianity*, 2. Auflage, London 1778, 7–8 [Fußnote]) Vgl. John G. A. Pocock, *Barbarism and Religion, V. Religion: The First Triumph*, Cambridge 2010, 348.
- 6 Johann Georg Hamann an Friedrich Heinrich Jacobi, 1. und 5. Dezember 1784, in: Friedrich Heinrich Jacobi, *Briefwechsel 1782–1784*, hg. von Peter Bachmaier u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 398.
- 7 Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785, 2. Auflage 1789.
- 8 An Karl Lessing, 16. März 1778, in: Gotthold Ephraim Lessing, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hg. von Wilfried Barner u.a., Frankfurt/Main 1985–2003, Bd. 12, 131.
- 9 Gotthold Ephraim Lessing, *Leibnitz von den ewigen Strafen*, in: ders., *Werke und Briefe*, Bd. 7, 486f. – Diese Stelle wird von Leo Strauss in *Persecution and the Art of Writing* angeführt und spielt auch sonst eine gewichtige Rolle in der Lessingdeutung. Als Kanon für große Freiheit in der esoterischen Auslegung wird man sie nicht verstehen dürfen. »Allein ich wollte nur nicht, dass man darin etwas mehr als Verschiedenheit der Lehrart zu sehen glaubte«, schreibt Lessing. Leibnizens Motiv dafür, sich exoterisch der orthodoxen Auffassung von der Ewigkeit der Höllenstrafen anzuschließen, wird gerade in der *Verwandtschaft* seiner esoterischen Lehre mit der orthodoxen Position gesehen – also nicht etwa in der *Gegensätzlichkeit*.
- 10 Martin Bollacher, *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Tübingen 1978.

- 11 Arno Schilson, *Lessings Christentum*, Göttingen 1980, 13. Vgl. insgesamt 11–14 (Kap. »Ein Meister der Verstellung?«).
- 12 Der scheinbar naive Klosterbruder (»Ein verschmittzer Bruder!«) verstellt sich in I, 5 äußerst treuherzig und erweist sich als weniger naiv, als man zunächst gedacht hat. Der Tempelherr sagt zwar von sich, er sei »ein plumper Schwab« (I, 6, 778) – Grund genug für ihn, mit Juden nichts zu tun haben zu wollen –, muss sich allerdings schon bald von Nathan sagen lassen: »Stellt und verstellt Euch, wie Ihr wollt. Ich find’/ Auch hier Euch aus.« (II, 5, 475) In Szene II, 2 erfahren wir, dass Sittah sich vor ihrem Bruder verstellt hat, in derselben Szene verstellt sich auch Al-Hafi – um Nathan vor Saladin zu schützen. Saladin lässt sich von Sittah überreden, sich vor Nathan zu verstellen (»Ich glaube meine Lection zu können«, III, 4, 274), Nathan wiederum – dazu später mehr – beschließt in III, 6, sich vor Saladin zu verstellen. Es ist ein auffälliges Kennzeichen dieser Verstellungskomödien, dass die Motive der Akteure jeweils ehrbar sind. Es sind die besten Menschen, die sich verstellen. Sie haben jedoch gelernt, auf der Hut zu sein. Der dunkle Hintergrund, vor dem sie ihr auf Güte abzielendes Spiel spielen, wird in Nathans Satz artikuliert: »Ich fürchte./ Grad’ unter Menschen möchtest du ein Mensch/ Zu sein verlernen.« (I, 3, 497–499; vgl. auch II, 9, 704f.) – *Nathan der Weise* wird im folgenden, wie bereits in dieser Fußnote, durch Angabe von Aufzug, Auftritt und Vers in Klammern im fortlaufenden Text zitiert. Der zugrundegelegte Text: Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 9, 483–627.
- 13 Lessing, »Fragmente einer Vorrede«, in: ders., *Werke und Briefe*, Bd. 9, 665. – Das leichte Schwindelgefühl, das wohl jeden Leser der letzten beiden Sätze dieses Zitats befällt, stammt daher, dass in unterschiedlicher Perspektive jeweils etwas abgelehnt wird, was auf dasselbe hinausläuft. Lessing verweigert zweimal die Verschlagenheit der Tarnung: einmal explizit und einmal, indem er sich zur Kühnheit (Dreistigkeit) der Nicht-Tarnung bekennt. Es liegt an der intrikat verfugeten Formulierung, dass trotzdem ein Rest von Tarnung erhalten bleibt: Verbergen und Kommunizieren eben ...
- 14 Diese Aufführungstradition beginnt mit Karl Loewenbergs Inszenierung von *Nathan der Weise* (mit Kurt Katsch als Nathan) durch den neugegründeten *Kulturbund deutscher Juden* (ab 1935 *Jüdischer Kulturbund*) am 1. Oktober 1933 in Berlin. Im liberalen Teil des zeitgenössischen jüdischen Publikums gab es Stimmen, die in dieser Inszenierung und ihrer durch das Arrangement der letzten Szene ausgedrückten Schlusspointe eine Wendung gegen Lessings universalistische Botschaft sehen wollten. Es ist jedoch ein und derselbe Mensch, der am Ende nicht dazugehört, ob er nun vorrangig als Philosoph (Lessing) oder als Jude (Loewenberg) gesehen wird. Vgl. Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven–London 1996, 216f.
- 15 Platon, *Symposion*, 221d–222a.
- 16 *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 63, in: Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 10, 91. Vgl. auch § 4 (der sich bekanntermaßen mit § 77 reibt).
- 17 So der einen Topos der Forschung aufnehmende Ausdruck von Thomas Koebner, »Nathan der Weise«. *Ein polemisches Stück?*, in: *Lessings Dramen. Interpretationen*, Stuttgart 1987, 138–206, hier 139.
- 18 Ingrid Strohschneider-Kohrs, *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*, Tübingen 1991, 55–107, hier 55. (Das *Nathan*-Kapitel des Buches trägt die zitierte Formel als Überschrift.)
- 19 Friedrich Heinrich Jacobi an Johann Georg Hamann, 30. und 31. Dezember 1784, in: ders., *Briefwechsel 1782–1784*, hg. von Peter Bachmaier u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 412. Vgl. auch den – syntaktisch leicht irritierenden – zeitnäheren Bericht

von Sophie Reimarus: »Er [Lessing] ärgert sich drüber, daß niemand seine Erziehung des Menschengeschlechts angegriffen hat, und es für die Palinodie seiner vorigen Meinungen hält. Dies hätte er voraus sehen können, wozu soll das Schattenspiel? Ich möchte so gern, daß ein ehrlicher Mann nie etwas sagte, worüber er nachher auch nur den geringsten Wiederrufs-Schein annehmen muß.« (Sophie Reimarus an August Hennings vom 6. Oktober 1780, in: *Zu Lessing's Andenken. Mitgetheilt von Wilhelm Wattenbach. Neues Lausitzisches Magazin*, Bd. 38, Görlitz 1861, 218).

- 20 Vgl. Heinrich Detering, *Das offene Geheimnis. Zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann* (1994), 2. Auflage, Göttingen 2002. Die wichtige Studie befasst sich mit der »Camouflage« im literarischen Werk homosexueller Schriftsteller vom 18. bis zum 20. Jahrhundert.
- 21 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (1952), Chicago 1988. – Man lese insbesondere den titelgebenden Aufsatz der Sammlung, 22–37.
- 22 Exemplarisch vergleiche man die Hobbes-Studie von Leo Strauss mit dem langen Aufsatz *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes* von John Pocock (in: ders., *Politics, Language, and Time* [1971], Chicago 1989, 148–201).
- 23 Vgl. zuletzt, umfassend und gelehrt, Martin Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 2012.
- 24 *Rettung des Hier[onymus] Cardanus* (1754), in: Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 3, 213.