

# Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie

## Zum Stand der Forschung

Von Arno Schilson

„Ich bin Liebhaber der Theologie, und nicht Theolog.“<sup>1</sup> Mit diesem Selbstbekenntnis Lessings ist bereits das Problem der gesamten theologisch orientierten Lessingforschung gestellt. Ein Mann, der so dezidiert (und nicht allein hier!) die Kennzeichnung als Theologe ablehnt, darf nicht einfachhin unter der Titulatur „Lessing als Theologe“<sup>2</sup> abgehandelt werden. Doch damit ist lediglich die negative Seite dieses Bekenntnisses unterstrichen; die positive gilt mindestens ebenso. Wie kaum ein anderer Nicht-Theologe seiner Zeit hat sich *G. E. Lessing* im Laufe seines gesamten Lebens (1729—1781) mit Fragen der Theologie beschäftigt und auseinandergesetzt<sup>3</sup>. Dabei bleibt er aber nicht an der Oberfläche stehen, sondern versteht es aufgrund seiner überragenden philosophischen und philologischen Begabung meisterhaft, sich auch in die theologische Materie tiefer einzufühlen. So kann er sich wohl zu Recht im Streit um die Veröffentlichung der bibelkritischen Reimarus-Fragmente seiner intimen Kenntnis der Kirchenväter rühmen<sup>4</sup>, und mit ebensoviel Recht hat

*Vorbemerkung:* Zu den Abkürzungen für Zeitschriften, wissenschaftliche Reihen u. ä. vgl. das entsprechende Verzeichnis in: ThPh und: Sacramentum Mundi I, XIII bis XXXI, die hier zugrunde gelegt wurden.

<sup>1</sup> Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, hrsg. v. *K. Lachmann*, 3. Aufl. besorgt von *F. Muncker* (Leipzig 1886 ff.), unveränderter photomechanischer Nachdruck Berlin 1968, Bd. 13, S. 109 (folgend zitiert: LM).

<sup>2</sup> So z. B. *K. Schwarz*, Gotthold Ephraim Lessing als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 18ten Jahrhundert (Halle 1854); *E. Zeller*, Lessing als Theolog, HZ 23 (1870) 343—383; *M. Rade*, Lessing als Theolog, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts Frankfurt/Main (1906) 3—19.

<sup>3</sup> Bereits 1750 findet sich in einem Fragment eine recht positive Äußerung zur Herrnhuter Brüdergemeine von Zinzendorf (LM 14, 154—163); die Rettungen der frühen 50er Jahre sind u. a. *Hieronymus Cardanus* (LM 5, 310—333) und *Johannes Cochläus* (ebd. 353—367) gewidmet. Für die Breslauer Jahre 1760—65 ist ein intensives Kirchenväterstudium bezeugt; die Wolfenbüttler Zeit (ab 1769) bildet schließlich mit der Berengarius-Rettung (LM 11, 59—162) und der Veröffentlichung der Reimarus-Fragmente (ab 1774) und dem folgenden Streit (dazu LM 12 u. 13 passim) den Höhepunkt der intensiven Auseinandersetzung mit theologischen Fragen. Vgl. auch das zutreffende Urteil von *E. Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie IV (Gütersloh 1952) 121: „Seine mit religiösen und theologischen Fragen sich beschäftigenden Schriften werden, Großes und Kleines, Fertiges und Entwürfe zusammengenommen, ein Sechstel seiner ganzen Schriftstellerei ausmachen, und wahrlich nicht das Unbedeutendste.“ — Nur am Rande sei hier vermerkt, daß eine Drucklegung von Reimarus' „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ bis auf den heutigen Tag nicht erfolgte; veröffentlicht wurden bisher außer den Lessingschen Fragmentenpublikationen lediglich kleinere Teile des Werkes. Für eine brauchbare Inhaltsübersicht ist man damit noch immer verwiesen auf: *D. F. Strauß*, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Leipzig 1862) bes. 45—269. Eine kritische Ausgabe dieses für die gesamte Leben-Jesu-Forschung wie die Geschichte der neueren kritischen Exegese fundamental bedeutsamen Werkes ist somit nach beinahe 200 Jahren noch immer ein dringendes Desiderat!

<sup>4</sup> So besteht er z. B. gg. den gelehrten Kirchenhistoriker *Walch* darauf, seine These „aus eigener, sorgfältiger, mehrmaliger Lesung der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte zu haben!“ (LM 16, 493).

ihm wohl *J. A. Ernesti* für den „Berengarius Turonensis“ den theologischen Dokortitel zuerkennen wollen<sup>5</sup>. Dennoch kann man auch hier Lessing kaum als Theologen, sogar schwerlich als „Liebhaber“ der Theologie bezeichnen (vielleicht eine bewußt ironische Selbstcharakteristik?). Was er zum theologischen Gespräch seiner Zeit beisteuerte (und das war weder vom Umfang noch vom Inhalt her wenig!), sind massive Angriffe auf unhaltbare Positionen (z. B. der Orthodoxie), radikale Kritik falscher Anpassungsversuche (z. B. in der Neologie), Aufdeckung bleibender Aporien, Zerstörung von Schein-Sicherheiten, Fragen über Fragen und Probleme über Probleme, die z. T. noch heute als ungelöst gelten dürfen<sup>6</sup>. Eigene Lösungsversuche für die aufgeworfenen Probleme finden sich bei Lessing nur in fragenden und tastenden Denksätzen, die meist fragmentarisch unvollendet liegenblieben, und in wohlversteckten Hinweisen und Nebenbemerkungen. Eine systematische Ausgestaltung sucht man bei ihm vergebens: Lessing war kein systematisch-theologischer Denker<sup>7</sup>.

Angesichts dieser bleibenden immanenten Schwierigkeit einer theologisch orientierten Lessingstudie kann es nicht verwundern, daß für die *katholische* Theologie der letzten hundert Jahre keine zufriedenstellende Lessingarbeit zu nennen ist, ja eine derartige Monographie oder auch nur ein detailliert gearbeiteter Zeitschriftenbeitrag völlig fehlt<sup>8</sup>. Für dieses Defizit lassen sich zumindest drei wichtige (freilich kaum zu entschuldigende) Gründe anführen: 1. Seiner konfessionellen Zugehörigkeit nach steht Lessing der *protestantischen* Theologie und ihrer Forschungsarbeit hinsichtlich der besonderen theologischen Fragestellung näher als der katholischen. Tatsächlich wurde hier auch die theologische Lessingforschung nicht vergessen, wie die

<sup>5</sup> Vgl. LM 11, 59—162 und *E. Schmidt*, Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften II (Berlin 1892) 353.

<sup>6</sup> Die Verhältnisbestimmung von Vernunftwahrheit und (geschichtlicher) Offenbarungswahrheit, die Frage nach dem Geist der Bibel über den bloßen Buchstaben hinaus, damit zusammenhängend die Frage nach dem Kern oder Wesen des Christentums u. ä. bewegen uns heute noch ebenso; vgl. näherhin die unter 2. angezeigten Forschungsrichtungen!

<sup>7</sup> Bereits *K. Schwarz* stellte fest, daß Lessing „nichts für die Theologie geschrieben hat als *Flug-Blätter*, Aphorismen, kurze Thesen, salzige Polemik, leicht hingeworfene Hypothesen“ (a. a. O. 226, ähnlich auch 1—27 u. ö.). Das gleiche gilt wohl auch für seine philosophische Grundhaltung (vgl. *Chr. Schrempf*, Lessing als Philosoph [Stuttgart 1921] 10 u. ö.). Die neuere Literatur zusammenfassend stellte jüngst *W. Oelmlüller* (Die unbefriedigte Aufklärung [Frankfurt 1969] 297 Anm. 54) fest, „daß es in Lessings Schriften kein System der Theologie und Philosophie gibt“.

<sup>8</sup> Der Verf. arbeitet z. Zt. an einer Dissertation zum vorläufigen Thema „Geist und Geschichte bei G. E. Lessing“, die von Prof. *W. Kasper* in Tübingen betreut wird. Allein aus den dafür vorgenommenen sorgfältigen bibliographischen Nachforschungen läßt sich ein solches Urteil rechtfertigen, zumal die diesbezügliche relevante Literatur bis ca. 1850 intensiv eingesehen wurde. — Zu nennen sind hier lediglich zwei allerdings völlig unzureichende, weitgehend in bloßer Beschreibung steckenbleibende und zudem stark „kontroverstheologisch“ orientierte Arbeiten: *A. Baumgartner*, *S. J.*, Lessings religiöser Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des „modernen Gedankens“ = Ergänzungshäfte zu den „Stimmen aus Maria Laach“, Heft 2 (Freiburg 1877) 168 S. und *P. Haffner*, Eine Studie über Gotthold Ephraim Lessing (Köln 1878) 106 S. Selbst das Lessing-Gedenkjahr 1929 hat nur eine recht polemisch gefärbte knappe Literaturschau von *J. Overmans* (Wandel der Lessingverehrung. *StdZ* 116 [1929] 307—310) und einen kurzen informativen Beitrag von *P. Hankamer* (Lessing, *Hochland* 26 [1929] 360—376 gebracht! Nicht beachtet wurden hier Monographien und Zeitschriftenbeiträge, in denen Lessing lediglich mitbehandelt ist unter einem breiten Horizont. Dennoch sei dazu verwiesen auf *K. Feiereis*, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (= Erfurter theol. Studien 18) (Leipzig 1965) (zu Lessing 100—110) und auf die unten (Anm. 122) angeführte neueste Dissertation von *H. Wagenhammer*.

zahlreiche Literatur beweist<sup>9</sup>. Sie hat dabei nicht nur an Umfang, sondern auch an Tiefe beachtlich gewonnen, wie noch zu zeigen sein wird. 2. Das gesamte Zeitalter der Aufklärung ist bisher von katholischer Seite noch kaum zureichend erforscht<sup>10</sup>; es blieb als „dunkle Epoche“ der Kirchen- und Theologiegeschichte ähnlich dem Modernismus meist ängstlich gemieden. Wo dennoch einmal eine positive Wertung versucht wurde, mußte das auf schärfsten Widerspruch stoßen<sup>11</sup>. 3. Offene Fragen und Probleme nüchtern festzustellen und als gegeben hinzunehmen ist wohl nur einer *offenen und dialogischen Theologie* möglich; sie wird sich nicht scheuen, auch „Ketzerfragen“<sup>12</sup> ruhig anzuhören und darin das berechtigte Sachanliegen zu finden und aufzunehmen, ja soweit als möglich die angezeigte Antwortrichtung mitzubedenken. Sie wird darum gerade in Aporetikern, Fragern und Suchern ihre Vorläufer und Helfer entdecken, während *traditionelle Theologie* mehr „von oben“ ausging und darum die forschenden Problematiker geradezu als lästig und unorthodox empfinden mußte und so meist zu einer allzu raschen Abfertigung gelangte.

Nicht zuletzt aus dieser neuen Problemlage heraus scheint es gerade heutiger Theologie auch *katholischerseits* aufgegeben, das der Aufklärungszeit zugewiesene Getto mutig zu betreten, um dort die heutigen Probleme vor-gedacht zu finden. Daß hier Lessing auf keinen Fall übersehen werden darf, macht vielleicht gerade die *marxistische Lessing-Rezeption*<sup>13</sup> und die erstaunliche Lessing-Renaissance in der *Germanistik* deutlich<sup>14</sup>, die besonders in der *politisch-gesellschaftskritischen* Lessinginterpretation<sup>15</sup> aufbricht. Ein erster kleiner Schritt dazu soll im folgenden Beitrag versucht werden. Freilich kann es sich nur um einen ersten, vorläufigen Einblick handeln: Zunächst werden (in Vertiefung und Weiterführung des von K. S. Guthke vorliegenden Literaturberichtes) die wichtigsten theologisch relevanten Lessinginterpretationen ab ca. 1960 kritisch vorgestellt; im Anschluß an diesen Literaturbericht sollen dann kurz und prägnant einige wichtige noch offene theologische Forschungsaufgaben bezüglich Lessing und seiner Zeit skizziert werden.

<sup>9</sup> Vgl. dazu den Literaturbericht von Karl S. Guthke, Lessing-Forschung 1932 bis 1962, DVfLG 38 (1964) 68\*—169\* (Sonderheft), hier 155\*—162\*, sowie dessen Fortführung als reine Titelangaben: *ders.*, Lessing-Forschung 1963—1968, in: Lessing-Yearbook I (München 1969) 255—264; zudem K. S. Guthke - H. Schneider, Gotthold Ephraim Lessing (Stuttgart 1967) 60—73. Mit D. Schellong (Lessings Frage an die Theologie, EvTh 30 [1970] 418—432, hier 418, Anm. 1) bin ich allerdings auch der Meinung, daß der erstgenannte Literaturbericht von Guthke „zu den theologischen Fragen unergiebig“ ist!

<sup>10</sup> Vgl. z. B. L. Scheffczyk in: LThK<sup>2</sup> I, 1063—1066. Das Standardwerk auf kath. Seite bleibt immer noch K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (München 1866) (Neudruck Hildesheim 1965), bes. 88—341. Informativ auch die Arbeiten von S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters (Berlin 1909); *ders.*, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland (Berlin 1910).

<sup>11</sup> Vgl. dazu die Polemik im Spiegel von S. Merkle, Die kath. Beurteilung . . . , 107—112; *ders.*, Die kirchliche Aufklärung . . . , Vorwort, sowie 1—44 u. passim!

<sup>12</sup> W. Nigg, Ein Ketzer stellt Fragen: Gotthold Ephraim Lessing, in: *ders.*, Das Buch der Ketzer (Zürich 1949) 455—474; zur steten Bedrohung solchen Dialogs vgl. W. Seibel, Ende des Dialogs?, StZ 189 (1972) 145 f.

<sup>13</sup> So schon F. Mehring, Die Lessing-Legende. Eine Rettung (Stuttgart 1893); jetzt bes. P. Rilla, Lessing und sein Zeitalter (Berlin 1958) (G. E. Lessing, Gesammelte Werke, Bd. 10). Kritisch zu diesem Punkt jetzt P. M. Lützel, Die marxistische Lessing-Rezeption. Darstellung und Kritik am Beispiel von Mehring und Lukács, in: Lessing-Yearbook III (München 1971) 173—193.

<sup>14</sup> Dieses Urteil wird nicht nur von der Literatur, sondern von der eigenen Erfahrung an der germanistischen Fakultät der Universität Tübingen und aus Gesprächen mit dortigen Kollegen bestätigt.

<sup>15</sup> Vgl. exemplarisch Kl. Briegleb, Lessings Anfänge 1742—1746. Zur Grundlegung

## 1. Literaturbericht

Will man den Stand heutiger theologischer Lessingforschung auch nur skizzenhaft umreißen, so darf man an der nun bereits in 5. Auflage vorliegenden und textgleich erstmals 1936 veröffentlichten Studie von *H. Thielicke* zu Lessings Religionsphilosophie nicht vorbeigehen<sup>16</sup>. Die Beachtung, die diese sehr selbständige Arbeit im gesamten Bereich der Lessingforschung gefunden hat<sup>17</sup>, weist ihr eine fundamentale Bedeutung als Markstein und in gewisser Weise zugleich Wendepunkt der theologischen Lessingdeutung zu. Thielickes Arbeit sucht einen Weg durch das von *F. Loofs* 1910<sup>18</sup> in aller Schärfe gestellte hermeneutisch-methodische Problem<sup>19</sup>, wie die oft widersprüchlichen Aussagen Lessings bezüglich theologischer Meinungen sich zu einem Gesamtbild vereinigen lassen. War die Antwort von Loofs negativ, so sucht Thielicke Lessing als existentiellen Denker darzustellen, der z. T. seiner Zeit vorausdenkt, z. T. aber auch in ihr verhaftet bleibt; aus dieser zwiespältigen Existenzweise müssen sich notwendig je verschiedene Aussagereihen ergeben und von daher verstanden und gedeutet werden. Das Hauptproblem bleibt aber nach Thielicke die Frage nach der Vermittlung von Offenbarung und Vernunft; dabei geht es um eine „Lösung des Konfliktes zwischen Transzendenzgläubigkeit und Immanenzverhaftung — des Kardinalproblems von Lessings Religionsphilosophie also“<sup>20</sup>. Weist einesteils die Hochschätzung der Vernunft als „Inbegriff alles geistigen Vermögens“<sup>21</sup> deutlich in die Immanenz, so darf dabei „der Transzendenzgehalt der Vernunft“<sup>22</sup> nicht übersehen werden; sie bleibt angewiesen auf eine „aktuelle“ (d. h. eine stets von Gott her *neu* erschlossene) Transzendenz“<sup>23</sup> der Offenbarung, die sie allmählich zum inneren Begreifen der Vernunftwahrheit in der Offenbarungswahrheit hinführt. „Offenbarung und Vernunft sind so bei Lessing... aufeinander hin geschaffen und zu einem unlöslichen Sinnzusammenhang zusammengefügt.“<sup>24</sup> Ohne Offenbarung hätte die Vernunft sich nicht entfalten können, und auch im jetzigen Stadium bleibt die Vernunft noch an die Offenbarung verwiesen. Allerdings ist es ständige Aufgabe des Menschen, „die Dynamis der Offenbarung zu entfalten, also der Vernunft zur Emanzipation zu verhelfen“<sup>25</sup>. Immerhin bleibt in Thielickes Deutung — der *O. Mann* später im Übersoll nachgefolgt ist<sup>26</sup> — Lessing ein theistischer und transzendenzgläubiger

---

kritischer Sprachdemokratie (Frankfurt/Main 1971) 297 S.; auf die dort mehrfach angekündigten thematisch orientierten Lessing-Studien darf man gespannt sein!

<sup>16</sup> *H. Thielicke*, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings* (Gütersloh 51967) (die Seiten 11—139 sind unverändert seit 1936; 141—171 bringen zwei spätere Beiträge, die besonders der Wahrheits- und Geschichtsproblematik gewidmet sind). Sachlich nichts Neues bringt *ders.*, *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*, in: *Lessing und sein Zeitalter. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg am 10. und 11. Oktober 1967* (Göttingen 1968) 100—115.

<sup>17</sup> Vgl. *K. S. Guthke*, a. a. O. 156\* f.; 160\* f.

<sup>18</sup> *F. Loofs*, *Lessings Stellung zum Christentum*, in: *ThStK* 86 (1913) 31—64; erstmals als Sonderdruck: Halle 1910.

<sup>19</sup> S. dazu ausführlicher die Problemstellung in den übergreifenden Forschungsaufgaben unter 2. a).

<sup>20</sup> *H. Thielicke*, a. a. O. 57.

<sup>21</sup> Ebd. 71. <sup>22</sup> Ebd. 82 ff. <sup>23</sup> Ebd. 82 u. passim. <sup>24</sup> Ebd. 117.

<sup>25</sup> Ebd. 128 (im Original gesperrt!).

<sup>26</sup> *O. Mann*, *Lessing. Sein und Leistung* (Hamburg 1949), etwa 335: „Lessing steht grundsätzlich auf der Seite des orthodoxen Luthertums...“; dazu die kritische Sichtung bei *K. S. Guthke*, a. a. O. 98\*—101\*.

Mensch (wobei „Transzendenz“ hier nur im Gegensatz zu Vernunftimmanenz steht!)<sup>27</sup>.

Bei aller Eigenständigkeit und Profundität kann die Arbeit Thielickes dennoch schwerwiegende Mängel nicht verbergen, die z. T. bereits in der einschlägigen Literatur angemerkt wurden. Nur die drei gravierendsten seien hier genannt: 1. Thielicke bleibt im Ansatz als Widerlegung der kritischen Studie von Loofs ihr dennoch verhaftet, was die breiten methodischen Erwägungen hinlänglich zeigen. Statt aber die Thesen von Loofs (Lessings eigentliche Meinung sei im Ineinander von exoterischer und esoterischer Redeweise nicht zu ermitteln) nun tatsächlich zu widerlegen, nimmt er sie geradezu zum eigenen Ausgangspunkt und versucht aus dem nun bleibenden Engpaß durch eine mehr *existentialistisch* orientierte Lessingdeutung herauszufinden. Daß gerade im letzteren Vorzug wie Schwäche der Arbeit bestehen, wurde neustens zu Recht bemerkt<sup>28</sup>. 2. Ebenfalls unter der Einwirkung von Loofs versucht Thielicke die „Erziehung des Menschengeschlechts“ als die einzige „dogmatisch“ bzw. „esoterisch“ glaubhafte Schrift Lessings zu isolieren. Daß er sich damit in höchst unwissenschaftlicher Weise den Problemen der Entwicklungsgeschichte Lessings und der Aussagen früherer Werke entzieht, wurde ebenfalls hinreichend kritisiert und muß wohl als Hauptvorwurf an die Studie gelten<sup>29</sup>. 3. Um gerade Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ in dieser Weise als Haupt- und „Bekenntnis“-Schrift Lessings zu isolieren, versucht Thielicke u. a. zwei Fragmente Lessings auf eine zumindest fragwürdige Weise zu interpretieren: In Übereinstimmung mit *Haug*<sup>30</sup> wendet sich Thielicke zwar gegen ein interpretierendes Weiterführen des Gedankenganges; im selben Atemzug aber stellt er den „Sinn“<sup>31</sup> (!) der Fragmente fest, indem er ausdeutet, warum Lessing abbrechen *mußte*. Solange aber nicht gesichert werden kann, warum Lessing nun tatsächlich bestimmte Schriften nicht fortführte und zu Ende brachte (und daß hierfür oft genug sehr äußerliche Gründe maßgebend gewesen sein dürften, beweisen die zahlreichen Fragmente sicherlich!), darf man sie auch nicht aus ihrem fragmentarischen Charakter interpretieren.

Diese kritischen Anmerkungen können und wollen allerdings den fundamentalen Charakter der Arbeit von Thielicke nur unterstreichen; an seinen Ausführungen wird keine neuere theologische Lessingstudie ungestraft vorbeigehen können.

Ganz anders gartet ist die tiefe und breit angelegte Studie von *G. Pons* unter dem Titel: *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme*<sup>32</sup>. Pons zeigt sich weniger an spezifisch religionsphilosophischen bzw. theologischen Problemstellungen bei Lessing interessiert. Ihm geht es vielmehr darum, ein möglichst *exaktes und philologisch* genau belegtes Bild von Lessings Verhältnis und Stellung zum Christentum darzubieten. In gewisser Weise führt er damit die Arbeit zu Ende, die *J. Schneider* in seiner Dissertation (1953) begonnen und bis zum entscheidenden Jahr 1774 recht instruktiv erledigt hat<sup>33</sup>. Seiner Absicht entsprechend geht Pons in seiner Darstellung mehr

<sup>27</sup> Dazu bei *H. Thielicke* die wichtige Anmerkung 15, S. 59!

<sup>28</sup> Vgl. *H. Schultze*, Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie (Göttingen 1969) 77, Anm. 72; *Thielicke* folgt in seiner Interpretation, wie besonders deutlich die späteren Darlegungen zeigen, weithin der Lessingdeutung von *S. Kierkegaard*, Etwas über Lessing, in: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philos. Brocken, 1. Teil, Ges. Werke 16 (Düsseldorf-Köln 1957) 55—117.

<sup>29</sup> So bereits *W. Schultz*, Vernunft und Offenbarung. Zu Lessings Religionsphilosophie, in: *ThLitZtg* 74 (1949) 273—276; *H. Schultze*, a. a. O. 34; daß *K. S. Guthke* a. a. O. nicht einmal diese offenkundige Schwäche kritisch anmerkt, ist mir unverständlich!

<sup>30</sup> *M. Haug*, Entwicklung und Offenbarung bei Lessing (Gütersloh 1928) 32.

<sup>31</sup> *H. Thielicke*, a. a. O. 48.

<sup>32</sup> *Germanica* 5 (Paris 1964) 495 S.

<sup>33</sup> Vgl. *J. Schneider*. Lessings Stellung zur Theologie vor der Herausgabe der

chronologisch bestimmt vor. Ein erster Teil ist dem Verhältnis von Vater und Sohn gewidmet und zeigt den *jungen* Lessing auf dem Weg zu einer natürlichen Religion<sup>34</sup>. Den Sucher Lessing — wie er oft in der Literatur charakterisiert wird — zeigt dann der 2. Teil, der die Jahre 1750—1769 behandelt — eine Zeit der kritischen Sichtung und Prüfung der christlichen Religion bezüglich ihrer äußeren (Prophetie, Wunder, urchristliche Anfänge) und inneren (Moral; Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungswahrheit) Kriterien<sup>35</sup>. In ausgewogener Weise kommt dabei der mögliche Einfluß von England und Frankreich her zur Sprache; zugleich wird die Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern sowie mit Leibniz und Spinoza skizziert<sup>36</sup>. Dabei findet sich — wie überhaupt in diesem Werk — eine beachtliche Menge an Material aufbereitet, das allerdings oft in den sehr substanziellen Anmerkungen versteckt liegt. Der dritte Teil endlich zeigt Lessing in Wolfenbüttel „in Aktion“<sup>37</sup>. Neben ausführlichen biographischen Hinweisen wird hier die Geschichte der Fragmentenpublikation und des sich anschließenden Streites bis in recht interessante Hintergründe verfolgt. Als eigentlichen Grund für diesen Schritt glaubt Pons den endgültigen Bruch mit den Neologen nennen zu können sowie die Absicht Lessings (in „Eine Duplik“ selbst geäußert!), dem Christentum damit einen Dienst an der Wahrheit zu erweisen<sup>38</sup>. Allerdings wird hier wie überall die schwierige Festlegung und eindeutige Bestimmung von Lessings eigentlicher Position deutlich greifbar. Insgesamt scheint Pons beim *späten* Lessing die Vorherrschaft der Vernunft über die christliche Offenbarung als deren Maßstab unleugbar zu sein, besonders deutlich freilich in der „Erziehung des Menschengeschlechts“<sup>39</sup>. Von besonderem Interesse können hier wieder die Seitenlinien und möglichen Quellenbezüge sein, die Pons z. B. für den Erziehungsgedanken, das Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungswahrheit und für das „ewige Evangelium“ bringt<sup>40</sup>. Als abschließende Zusammenfassung bleibt Pons dann allerdings lediglich die schwankende und nicht eindeutig bestimmbare Haltung Lessings zum Christentum festzustellen<sup>41</sup>, wobei er dann freilich auch einige positive Beziehungen Lessings zum Christentum nennt, z. B. die von ihm (eigentlich erstmals) vorgetragene Urevangeliumshypothese, die patristischen Studien, die Ablehnung einer allzu vordergründigen Evangelienharmonie, die kritische Einstellung zur christlichen Sittlichkeit u. ä.<sup>42</sup>. Eine ausgezeichnet untergliederte und manchmal sogar zu ausführliche und kleinliche Bibliographie erleichtert die weitere Forschungsarbeit zu den vielen von Pons angesprochenen Punkten<sup>43</sup>.

Damit ist zugleich auch schon die eigentliche Stärke dieses Werkes ausgesprochen. Es handelt sich um eine „bibliographisch außerordentlich versierte“<sup>44</sup> Materialauf-

---

Wolfenbüttler Fragmente ('s-Gravenhage 1953) 256 S.; diese Arbeit wendet sich vor allem gegen die von O. Mann und z. T. auch von Thielicke gegebene Deutung Lessings als orthodoxen Lutheraners. Trotz der sehr positiven Wertung durch Guthke (a. a. O. 161\* f.) scheint mir diese Studie in mancher Hinsicht unbefriedigend, zumal das Ergebnis „formal-abstrakt“ (so Guthke ebd. 162\*) bleibt!

<sup>34</sup> A. a. O. 13—76, bes. 54 ff.

<sup>35</sup> Ebd. 79—219.

<sup>36</sup> Insgesamt bes. 92—127; zugleich aber auch die Grenzen solcher „Quellenforschung“, ebd. 127—138!

<sup>37</sup> Ebd. 223—436; P. spricht von „le temps de l'action“.

<sup>38</sup> Ebd. 271; 294 f.; 298 und bes. deutlich 311.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 370 ff.; die Überschrift lautet „De la croyance en la révélation, à la foi dans le triomphe final de raison“.

<sup>40</sup> Wiederum in Anmerkungen: 372 f., Anm. 7; 378, Anm. 42; 386, Anm. 78.

<sup>41</sup> Ebd. 437—448.

<sup>42</sup> Ebd. 437 f.; 447 f.

<sup>43</sup> Ebd. 449—477.

<sup>44</sup> Guthke-Schneider, a. a. O. 68; kritisch H. Schneider, G. E. Lessing und das Christentum, Orbis litterarum 23 (1968) 320—323, der einige bibliographische Fehl-

bereitung zu weiteren theologischen und philosophischen Einzelforschungen über Lessing; als solches „Materialbuch“ steht das Werk von Pons einzigartig da in der bisherigen Lessingliteratur und schließt eine empfindliche Lücke. Durch seine breite geistesgeschichtliche Einordnung zeigt er vor allem bisher zu wenig beachtete Seitenlinien und mögliche Quellenbezüge Lessings auf, die er — seiner philologischen Ausrichtung entsprechend — leider kaum auswertet; hier systematisch forschend vorzustoßen (z. B. bezüglich Kirchenväterstudien, dem Problem von exoterischen und esoterischen Aussagen, der Herkunft und Bedeutung der Idee des ewigen Evangeliums u. ä.) bleibt eine noch zu erfüllende Aufgabe. Damit ist aber zugleich auch der Wert des Buches erschöpft, denn über den philologisch-chronologischen und geistesgeschichtlichen Horizont hinaus vermißt man die Suche nach einer übergreifenden Deutung von Lessings Denkhaltung<sup>45</sup>. In dieser Hinsicht legt man das Werk ähnlich unbefriedigt zur Seite wie bereits die vorausgegangene Arbeit von *J. Schneider*, es sei denn, man spricht Lessing tatsächlich keine eigenständige, wenigstens umrißhaft faßbare denkerische Existenz zu.

Mehr problemorientiert, aber nicht weniger die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge mit einbeziehend, zeigt sich *H. E. Allison* in seiner Studie: *Lessing and the Enlightenment*<sup>46</sup>. Seine Absicht wird bereits im Vorwort klar umrissen: „the demonstration of the Leibnizean basis of Lessing's fundamental ideas is one of the main themes of this study“<sup>47</sup>. Zugeständenermaßen ist diese These des bestimmenden Einflusses von Leibniz auf Lessing keineswegs neu; das rechtfertigt allerdings noch keineswegs eine rasche Abwertung von Allison's Studie<sup>48</sup>. Überdies handelt es sich bei Allison um die erste größere und selbständige Lessing-Studie im *amerikanischen* Raum. Ihre Absicht und Problemstellung ist klar und prägnant: Nachdem Allison den historischen Hintergrund des englischen Deismus, der französischen Aufklärung mit besonderer Berücksichtigung von P. Bayle und die deutsche Aufklärung in ihrem Verhältnis zu Leibniz skizziert hat<sup>49</sup>, betrachtet er zunächst die philosophische und theologische Entwicklung Lessings bis zum Jahre 1765 — eine Zeit der wachsenden Entfernung von der Offenbarungsreligion, die lediglich als notwendiges Übel erscheint<sup>50</sup>. Ausgehend von dem Wandel in Lessings Verhältnis zur Offenbarungsreligion, wie er im Brief an seinen Freund M. Mendelssohn vom 9. Januar 1771 deutlich ausgesprochen wird (Lessing schreibt von einem „Wiederholen“ bereits weggeworfener Wahrheiten<sup>51</sup>), entwickelt Allison die Problemstellung dahin, daß Lessing auf der Suche ist, „to find a standpoint in terms of which the positive significance of Christian thought may be appreciated without at the same time vitiating the truth in the deistic and Spinozistic critique of the traditional concept of revelation“<sup>52</sup>. Diesen Standpunkt findet Lessing nun durch die Übernahme von Leibniz' Ideen, vor allem des Entwicklungsbegriffes und damit zusammenhängend des Begriffes der

anzeigen anmeldet und im übrigen ebd. Lessing als Anfang des Neuheidentums einordnet.

<sup>45</sup> Schließlich spricht sogar *Guthke* bezüglich *J. Schneider* letztlich von einem „verwirrenden Bild“ (a. a. O. 162\*); die Art der Aufgabenstellung für solche übergreifende Sicht, wie er sie ebd. 165\* f. skizziert, scheint mir fragwürdig. Vgl. dazu andere Hinweise unter 2.

<sup>46</sup> *His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought* (Ann Arbor 1966) 216 S.

<sup>47</sup> Ebd. VIII.

<sup>48</sup> So *Guthke-Schneider*, a. a. O. 68; sehr positiv dagegen *E. P. Harris*, in: *Lessing-Yearbook I* (München 1969) 272 f. — Profund und wegweisend untersucht hat das Problem bereits 1855 *R. Zimmermann* (Leibniz und Lessing. Eine Studie, in: *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, Phil. hist. Klasse*, 16 [1855] 326—391).

<sup>49</sup> A. a. O. 1—49. <sup>50</sup> Ebd. 50—79. <sup>51</sup> Vgl. LM 17, 364 f.

<sup>52</sup> *Allison*, a. a. O. 83; vgl. dazu die Deutung der Fragmentenveröffentlichung ebd.

„petites perceptions“, die auch einen noch dunklen und ungeklärten rationalen Inhalt vor der Vernunft gelten lassen<sup>53</sup>. Damit läßt sich die Diskrepanz zwischen historischer Wahrheit und Vernunftwahrheit überbrücken; jene enthält als „dunkle Vorstellung“ bereits diese und ist somit zugleich immer noch unterwegs zur Vernunftwahrheit (das vor allem gegen die weithin ungeschichtliche Neologie wie den Deismus). So ist der Weg frei zu einer Anerkennung der christlichen Religion, denn auch sie enthält im Keim „innere Wahrheit“, wenn auch nur als „a perspectival adumbration of the ultimate truth“<sup>54</sup>. Diese andere und grundlegend positivere Einstellung Lessings zum Christentum sieht Allison dann in den drei Spätwerken „Ernst und Falk“, „Nathan, der Weise“ und besonders der „Erziehung des Menschengeschlechts“ deutlich ausgesprochen; hier wird einerseits die bleibende Utopie letzter Wahrheit festgestellt, zum anderen die Wertschätzung der positiven Religionen als Stufe auf dem Weg zu dieser letzten Wahrheit als Lösung des Lessingschen religionsphilosophischen Problems betont<sup>55</sup>. In dieser Frage über die geschichtliche Faktizität der Religion hinaus nach ihrer religionsphilosophischen und vernunftgemäßen Begründung steht Lessing so weit über der Epoche der Aufklärung und wird von Allison dem deutschen Idealismus zugeordnet, dessen Vermittlung von Faktizität und Notwendigkeit in der Geschichte Lessing auf seine Weise vorausgenommen hat<sup>56</sup>.

Man kann dieser Studie seine Anerkennung kaum versagen; gegenüber Thielicke scheint durch die nicht existentialistisch, sondern *geistesgeschichtlich* orientierte Einordnung und Deutung Lessings sogar ein deutlicher Vorzug zu bestehen. Allerdings hätte an manchen Stellen die Darstellung noch besser begründet und belegt sowie vor allem in Auseinandersetzung mit einschlägiger Literatur geführt werden müssen<sup>57</sup>. Den Einfluß von *Leibniz* auf das Denken Lessings hat Allison zwar im wesentlichen richtig charakterisiert, obwohl er darin nicht eigentlich originell genannt werden kann<sup>58</sup>. Dennoch hat er sich damit aber zugleich den Blick auf andere, sicher ähnlich bedeutsame Einflüsse verstellt; andere Autoren kommen z. B. von Lessings Kirchenväterlektüre her zu ähnlichen Interpretationen wie Allison<sup>59</sup>. Zudem muß gerade die Lessing eigentümliche Rezeptionsweise davor warnen, ihn allzu rasch und ausschließlich auf einen einzigen Denker festzulegen<sup>60</sup>.

Die wohl reife und ausgewogenste theologische Studie hat *H. Schultze* im Jahre 1969 vorgelegt<sup>61</sup>. Sein Versuch, Lessing vom Erbe des *Spiritualismus* als religiösen

---

80—120, womit Lessing (nach Allison) die historisch „zufällige“ Basis des Christentums zerschlagen will.

<sup>53</sup> Zum Ganzen ebd. 121—161; hier bes. 124 ff.

<sup>54</sup> Ebd. 159. <sup>55</sup> Bes. ebd. 135—161. <sup>56</sup> Ebd. 164 f.; vgl. dazu unten Anm. 125!

<sup>57</sup> Das bemängelt allerdings zu Recht *Guthke* in: *Guthke-Schneider*, a. a. O. 68.

<sup>58</sup> Diese Feststellung gehört zum gesicherten Bestand der Lessingforschung; vgl. neben *Zimmermann* (oben Anm. 48) mehr chronologisch: *W. Arnsperger*, Lessings Beschäftigung mit der Leibnizischen Philosophie, in: *Neue Heidelberger Jahrbücher* 7 (1897) 43—57; neustens sehr profund: *B. Meyer*, Lessing als Leibniz-Interpret. Ein Beitrag zur Geschichte der Leibnizrezeption im 18. Jahrhundert, Diss. phil. Erlangen-Nürnberg 1967; dort weitere einschlägige Literatur und Hinweise.

<sup>59</sup> Vgl. bereits *H. Ritter*, Über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze, in: *Göttinger Studien* 2 (1847), 2. Abt., 151—221; *O. Nieten*, Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 in ihrem historischen Zusammenhang und in ihren historischen Beziehungen, Diss. phil. Bonn 1896, u. a. m.

<sup>60</sup> Auch das gehört zu den gesicherten Ergebnissen der Forschung; vgl. oben *G. Pons*, a. a. O. passim, und die wichtige Arbeit von *H. W. Liepmann*, Lessing und die mittelalterliche Philosophie. Studien zur wissenschaftlichen Rezeptions- und Arbeitsweise Lessings und seiner Zeit (Tübinger germanistische Arbeiten, 13) (Stuttgart 1931).

<sup>61</sup> Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 20) (Göttingen 1969) 179 S.; die Seiten 128 bis

Denker zu deuten, darf als gelungen bezeichnet werden, was auch die beifällige Kritik von germanistischer Seite bestätigt<sup>62</sup>. Die Beschränkung der Studie auf die Untersuchung des Toleranzgedankens bei Lessing mindert ihren Wert keineswegs, sondern läßt die Struktur des Lessingschen Denkens gerade an dem Verständnis einer Grundhaltung menschlicher Existenz deutlich werden. Schultze schickt seiner Deutung eine sehr umsichtige Untersuchung zu Lessings Quellen und dem hermeneutisch-methodischen Problem seiner Haltung voraus<sup>63</sup>. Schon hier erweist sich, daß der Autor sich auf dem neuesten Stand der Forschung befindet; leitend für die Analyse werden *drei hermeneutische Regeln* formuliert, die u. a. den „Diskussionscharakter von Lessings mündlichen und schriftlichen Äußerungen“<sup>64</sup> betonen. Der Toleranzgedanke wird sodann in systematisch vertiefender Fragestellung vorangetrieben: zunächst im Horizont der Institutionen<sup>65</sup> noch mehr vordergründig, sich aber schon zugleich zuspitzend zur „Toleranz im Horizont des Menschen“<sup>66</sup>, wo Begrenztheit menschlicher Existenz und Forderung der Humanität die Toleranz verlangen. Noch tiefer wird dann „Toleranz im Horizont der Wahrheit“<sup>67</sup> umrissen; auch hier betont Schultze (ähnlich wie bereits Allison) die bleibende Transzendenz der letzten und ganzen, also göttlichen Wahrheit, aus welcher Beschränkung und Unverfügbarkeit notwendig die tolerant-demütige und suchende Haltung des Menschen folgt. Die letzte Begründung der Toleranz bei Lessing sieht Schultze in der *providentia Dei* gegeben; hier zeigt er vor allem am *Glaubensbegriff* Lessings dessen *mystisch-spiritualistische* Herkunft: „nur vom mystischen Gottesbezug her ist eine so echte Offenheit gegenüber fremder Glaubenserfahrung verstehbar: Gott erschließt sich jedem Menschen, jedem gemäß seiner eigenen Individualität, jedem ganz und zugleich jedem anders. Darum darf der Glaubende in jedem anderen Glauben auch Wahrheitsgehalt voraussetzen, darum kann er darauf verzichten, die eigene Erkenntnis zum Maßstab zu erheben — denn obwohl sie wahr ist und nicht auswechselbar, ist sie doch offen für die Bereicherung aus dem anderen Glauben.“<sup>68</sup> Hier liegt zugleich der Zukunftsbezug des Glaubens, der sich ebenso im Vertrauen auf die Vorsehung Gottes geborgen weiß; die dazu notwendige Theodizee weist selbst den Irrtümern in der Welt noch einen Sinn zu<sup>69</sup>. Wesentlich aber erscheint Schultze die eschatologische Orientierung von Lessings Toleranzhaltung, denn: „Erst im Horizont der Eschatologie läßt sich Freiheit gewinnen, die anderes Denken und Glauben anzuerkennen vermag, ohne das eigene Mühen um die Wahrheit relativieren zu müssen.“<sup>70</sup> Dabei bleibt die Transzendenz des Zieles betont, ohne daß dadurch Lessing in eine quietistische Grundhaltung verfiere; die Toleranz ist selbst gleichsam schon eine Voraussetzung dieser noch erwarteten Zukunft. Zwei Exkurse zur Spinozismus-Frage und zum Spiritualismus-Bezug Lessings beschließen diese wertvolle Studie<sup>71</sup>.

Gegenüber der Lessingdeutung von Thielicke scheint Schultze trotz der Beschränkung auf Lessings Toleranzgedanken einen neuen Abschnitt der theologischen Lessingforschung eröffnet zu haben. Das gilt weniger hinsichtlich seiner bleibend bestreitbaren Deutung Lessings vom Erbe des Spiritualismus her als von der Gesamtanlage der Arbeit: Die umsichtige und angemessene hermeneutische Vorbesinnung, die differenzierte Entfaltung der verschiedenen Denkhorizonte Lessings unter Einbezug des Gesamtwerkes (also auch der Dichtung u. ä.) und die schließliche Hinführung zu

172 bieten als Anhang eine „Bibliographie des deutschen Toleranzschriftentums 1695 bis 1790“.

<sup>62</sup> So A. Scott vor allem bezüglich der Berücksichtigung des nichttheologischen Werkes in: Lessing-Yearbook III (München 1971) 226 f.

<sup>63</sup> A. a. O. 29 f. u. 30—38. <sup>64</sup> Ebd. 38. <sup>65</sup> 39—48. <sup>66</sup> 49—62.

<sup>67</sup> 63—85. <sup>68</sup> 86—106, hier: 94. <sup>69</sup> 95 ff.; 98 ff.

<sup>70</sup> 102; vgl. zum folgenden 102 ff. <sup>71</sup> 107 ff.; 110 ff.

einem letztlich religiös-gläubigen Standpunkt in der Geschichte als Ermöglichung der Toleranz weist nachfolgenden theologischen Lessing-Studien mannigfache Wege, die oft nur angedeutet werden in der notwendigen thematischen Beschränkung. Bestehend bleibt zudem die glänzende Quellen- und Literaturkenntnis, besonders auch aus dem germanistischen Bereich; allerdings wurde die nach 1964 (in diesem Jahr wurde diese Arbeit als Dissertation vorgelegt) erschienene Literatur nicht mehr eingearbeitet, was gerade hinsichtlich der Studie von G. Pons zu bedauern ist. Für das reichliche Literaturverzeichnis der Arbeit<sup>72</sup> würde man sich eine weitere Untergliederung wünschen, was besonders eine rasche Information hinsichtlich bestimmter Themen erleichtern könnte.

Bedenkenswert erscheint auch für eine theologisch fragende Lessingforschung die philosophische Studie von W. Oelmüller zum Thema: Die unbefriedigte Aufklärung, in der rund ein Drittel der Religionsphilosophie Lessings gewidmet ist<sup>73</sup>. Oelmüller geht vor allem methodisch einen äußerst fruchtbaren Weg, indem er Lessings mehr religionsphilosophische Arbeiten als „Denkmodelle“ versteht, „die Plausibles und Verbindliches für die in seiner Zeit ungelösten Spannungen zwischen dem Christentum und der Moderne entfalten sollen“<sup>74</sup>, ohne dabei allerdings Totalitätsanspruch zu erheben. Das Grundproblem ist dabei für Lessing nicht theologischer, sondern philosophischer Natur. Lessing versucht „in seiner Religionsphilosophie den Menschen im Horizont der Subjektivität und Geschichte zu deuten“<sup>75</sup> und kritisiert von da die falschen und voreiligen Lösungsversuche von Orthodoxie, Neologie, Pietismus und Deismus, die allesamt die Vermittlung von kritischer Subjektivität und Geschichte nicht zu leisten imstande sind<sup>76</sup>. Gerade die „Erziehung des Menschengeschlechts“ wird nach Oelmüller von Lessing verstanden „als eine legitime Spekulation der mit der Geschichte vermittelten kritischen Vernunft“<sup>77</sup>, die allerdings gerade so deutlich zeitgebunden und für spätere Epochen unbefriedigend bleibt<sup>78</sup>.

Der methodische Ansatz bei Oelmüller kann richtungweisend sein; Lessing wird deutlicher als in allen vorausgehenden Studien als *geschichts- und zeitbezogener Denker* gedeutet; so ist er weit von einer *subjektiv-existentialen* Interpretation im Sinne Kierkegaards und Thielicks abgerückt, die letztlich in einer „Position der mit der Geschichte unvermittelten Subjektivität“ verbleiben<sup>79</sup>. Das Modellhafte und Unsystematische in Lessings Denken kommt dabei ebenso klar zum Austrag wie sein kritisch-prüfender, die Aporien schonungslos aufdeckender Geist. Freilich kann auch nicht übersehen werden, daß die Kürze dieser Abhandlung von Oelmüller zugleich auch einen entscheidenden Nachteil bedeutet. Viel zu rasch abgetan wird u. a. die Frage der „inneren Wahrheit“ des Christentums<sup>80</sup>; die Hochschätzung der Schrift und Tradition wird mit einem sachlich falsch gedeuteten Lessingzitat zu stützen versucht<sup>81</sup>, und schließlich bleibt auch die forsche Deutung des fragmentarischen Charakters der frühen Entwürfe Lessings letztlich eine bloße Vermutung<sup>82</sup>. Desungeachtet bleibt der fruchtbare Ansatz sowie die klare Durchführung der Grundthese samt den

<sup>72</sup> 117—126.

<sup>73</sup> Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (Frankfurt/Main 1969), bes. 35—102. — Zur Fortführung der mehr systematischen Fragestellung hinsichtlich einer „unbefriedigten Aufklärung“ bis in die Gegenwart vgl. jetzt: *ders.*, Was ist heute Aufklärung? (Düsseldorf 1972).

<sup>74</sup> Ebd. 101 u. ö. <sup>75</sup> 41 u. ö. <sup>76</sup> 43 ff.; 51 ff.; 54 ff.; 57 ff. <sup>77</sup> 70.

<sup>78</sup> Vgl. bereits die Kritik Hegels ebd. 69 (= G. F. W. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister [Hamburg 1955] 150); die positive Wertung gegenüber Hegels Denken vgl. ebd. 72 f.!

<sup>79</sup> So ebd. 97 u. ff. <sup>80</sup> 46 ff.

<sup>81</sup> 72; vgl. die andere, ironische Richtung der herangezogenen Aussage bei LM 13, 129 f.

<sup>82</sup> Oelmüller, a. a. O. 90.

vielgestaltigen Querverbindungen bis in die Moderne ein wertvoller Beitrag gerade zum Thema „Lessing und die Theologie“.

Zumindest erwähnt werden müssen auch einige wichtige neuere Arbeiten zum dornigen und wohl nie letztgültig zu lösenden Problem von Lessings *Spinozismus*, das die Lessingforschung gerade von der theologischen Seite her stets beschäftigt hat. Vor allem drei Diskussionsbeiträge sind kurz zu nennen:

R. Schwarz<sup>83</sup> hat Lessings Spinozismus sozusagen als eine Verlegenheitslösung bezeichnet, indem er das Gespräch zwischen Jacobi und Lessing (das bekanntlich den Anlaß zum sogenannten *Pantheismusstreit* gab<sup>84</sup>) auf dem Hintergrund der Zeit zu verstehen sucht; Schwarz stellt dabei fest: „Selbst bei solch großem Abstand von Spinoza forderte die Situation jener Zeit ein Bekenntnis zu dem niederländischen Philosophen, sobald man die herkömmliche Vorstellung von der Wirklichkeit Gottes und der Welt überwinden wollte. Nur der Name Spinozas bedeutete damals in diesem Punkte eine Alternative zur herrschenden Lehre in Theologie und Philosophie.“<sup>85</sup> Damit hat Schwarz das bereits von M. Mendelssohn ins Feld geführte Argument zur Deutung Lessings vertieft, wonach es Lessing weniger um Spinoza und sein System, als vielmehr um eine pantheistisch bzw. pantheistisch gefärbte Weltanschauung ging<sup>86</sup>. Für ihn ist Lessings Überzeugung wegweisend, „daß von Gott und der Weltwirklichkeit anders geredet werden müsse, als es in der rechtgläubigen Theologie üblich war“<sup>87</sup>.

Genau entgegengesetzt deutet F. Regner<sup>88</sup> hingegen Lessing als konsequenten Spinozisten, was er von der frühen „Spinozisterei“ bis zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ (dort vor allem gegen Thielicke) aufweist. Das Gespräch mit Jacobi ist also keine eigentlich neue Offenbarung bzgl. Lessings Verhältnis zu Spinoza. Dennoch kann auch nach Regner nicht von einem grenzenlosen Spinozismus Lessings die Rede sein, denn Lessing wendet sich gerade im Jacobi-Gespräch gegen eine Festlegung von unüberwindlichen Denk-Grenzen<sup>89</sup>. So zieht Regner sein Fazit: „Lessing war Spinozist. Aber ‚mit oder ohne Spinoza‘ war er weit mehr; auf Lessing läßt sich nicht schwören.“<sup>90</sup> Von *germanistischer* Seite und in breiterem Zusammenhang hat M. Bollacher zu Lessings Spinozismus Stellung genommen<sup>91</sup>. Seine souveräne Spinoza-Kennntnis verleiht dem Exkurs seiner Arbeit eine wichtige Bedeutung, zumal Bollacher gegen O. Mann und H. Thielicke<sup>92</sup> gerade eine weitgehende Abhängigkeit Lessings von Spinoza behauptet. Seine These baut u. a. auf der klaren Beeinflussung besonders der §§ 80—85 der „Erziehung des Menschengeschlechts“ durch Spinozas Tugendlehre auf, vor allem hinsichtlich der „spinozistischen Provenienz des programmatisch formulierten Prinzips der Uneigennützigkeit“<sup>93</sup>, ver-

<sup>83</sup> Lessings „Spinozismus“, in: ZThK 65 (1968) 271—290.

<sup>84</sup> Vgl. dazu H. Scholz (Hrsg.), Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn (= Neudrucke seltener philosophischer Werke, Bd. 6) (Berlin 1916), bes. LIX—LXIII (Jacobi und Lessing) und LXIII—LXXV (Lessings Pantheismus).

<sup>85</sup> Schwarz, a. a. O. 286 f.

<sup>86</sup> Vgl. bei Scholz, a. a. O. XII—XVII u. 3—44 (= M. Mendelssohn, Morgenstunden, Vorlesungen XIII—XV).

<sup>87</sup> Schwarz, a. a. O. 290.

<sup>88</sup> Lessings Spinozismus, in: ZThK 68 (1971) 351—375.

<sup>89</sup> Ebd. 373 f.

<sup>90</sup> Ebd. 375; Zitat in Anlehnung an Kierkegaard.

<sup>91</sup> In: *ders.*, Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs (Tübingen 1969), hier Exkurs 194—234.

<sup>92</sup> Zu O. Mann 225 ff.; zu H. Thielicke 227 ff.; allerdings scheint Bollacher selbst z. T. eine (bei Thielicke bezüglich § 73 kritisierte) Engführung bezüglich der §§ 80 bis 85 der „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu betreiben.

<sup>93</sup> Ebd. 211 u. ff.

sucht aber zugleich auch die Grundthesen des Theol.-Polit. Traktats von Spinoza vor allem in Lessings Bibelkritik wiederzufinden. Thetisch faßt Bollacher die Entwicklung von Lessings Spinozismus so zusammen: „Lessings undifferenziertes und dilettantisches Spinozaverständnis der fünfziger Jahre, das sich aus dem Oudit des gängigen Antispinozismus, den Paradoxien Bayles und Mendelssohns leibnizianischen Philosophemen speist, verwandelt sich in Breslau in eine kritische Apologie des spinozistischen Immanenzgedankens, der den deistischen wie christlich-anthropomorphen Gottesbegriff aufhebt, Lessings Theologiekritik eine philosophische Basis verleiht und den Ursprung der in Goethe gipfelnden Spinozarenaissance bildet.“<sup>94</sup> Allerdings muß auch er abschließend sein Urteil erheblich einschränken: „Lessing ist nichtbarer Spinozist, aber auf Spinozas Philosophie griff er immer wieder zurück.“<sup>95</sup>

Das breite Spektrum der diesbezüglichen Deutungen Lessings zeigt sich auch in diesen drei Arbeiten aus der jüngsten Zeit: Von einer völligen Spinoza-Abhängigkeit (Bollacher) über eine letztlich nicht genau festgelegte Position (Regner) reicht die Spanne bis zu einem bloß nominellen, gleichsam „notgedrungenen“ Spinozismus Lessings (Schwarz), der kaum mehr als solcher zu bezeichnen ist. Eine endgültige und restlos zufriedenstellende Antwort auf diese Frage dürfte danach wie nach dem Ausweis der Lessing-Literatur dieses und des vorigen Jahrhunderts kaum zu erwarten sein, wengleich eine innere Tendenz zur These von R. Schwarz in den meisten Arbeiten impliziert erscheint.<sup>96</sup>

## 2. Theologische Forschungsaufgaben

Bereits im Rahmen unserer kritischen Sichtung neuerer theologischer Lessing-Literatur wurden einige wichtige Forschungsaufgaben gleichsam im Vorübergehen genannt, die auch z.T. bereits in Angriff genommen sind. Um den Überblick zu erleichtern und die Forschung zu weiteren Untersuchungen anzuregen, sollen diese noch offenen Aufgaben hier abschließend systematisierend zusammengefaßt und genauer umrissen werden. Zunächst müssen dabei zwei übergreifende Probleme und dringende Desiderate angeführt werden.

a) *Übergreifende Problemstellungen:* Die *hermeneutisch-methodischen* Fragen der Lessinginterpretation besonders bzgl. seiner theologisch orientierten Schriften sind durch die Arbeiten von Thielicke und Schultze ein gutes Stück vorangetrieben worden, damit aber noch nicht zur vollen Zufriedenheit gelöst. Streng genommen hat nämlich die Forschung bis heute die Argumentation von F. Loofs nicht in Frage gestellt<sup>97</sup>. Die von ihm benutzten Kategorien *γυμναστικῶς* *πῦρ* *δογματικῶς*, die Lessing einmal in einem Brief an seinen Bruder Karl verwendet<sup>98</sup>, bleiben bis heute noch die

<sup>94</sup> 223; der Satz ist für eine germanistische Arbeit wohl ein Meisterstück *deutscher Sprachkunst!*

<sup>95</sup> Ebd. 234.

<sup>96</sup> Auf eine Besprechung der allesamt lesenswerten Exkurse und Bezüge bei Thielicke (bes. 93—105), Allison (66—79) und Schultze (107—110) u. a. wurde hier bewußt verzichtet. Der Beitrag von A. Altmann, Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus, in: Lessing-Yearbook III (München 1971) 25—70 bringt leider keine wesentlich neuen Gesichtspunkte.

<sup>97</sup> Vgl. Anm. 18. Thielicke hat — wie oben gezeigt — diese Untersuchung zwar in ihrem Ergebnis widerlegt, bleibt aber dennoch den von Loofs herangezogenen Kategorien verhaftet; allerdings verändert Thielicke den Begriff „exoterisch“ in einer mehr existentialistischen Färbung (vgl. a. a. O. 42, Anm. 31, und weiter 44 ff.).

<sup>98</sup> LM 18, 266 f. Es handelt sich um den Brief vom 16. März 1778, in dem Lessing seinem Bruder die „Parabel“ sowie die „Axiomata“ übersendet und dazu schreibt: „... Es soll mir lieb sein, wenn auch diese Deinen Beifall hat. Und ich denke, sie

„*crux interpretum*“ in der theologischen Lessing-Literatur; allerdings werden sie zugleich auch gerne dazu mißbraucht, die der eigenen These widersprechenden Äußerungen Lessings abzuqualifizieren und als bloß „gymnastisch“ abzutun. Lediglich andeutungsweise wurde bisher der patristische Ursprung dieser Kategorien ins Feld geführt<sup>99</sup>, ohne daß daraus echte Konsequenzen gezogen wurden. Gerade diese Herkunft zeigt aber, daß dieses Begriffspaar seinen Platz allein in Rhetorik und Polemik hat und auch dort nicht als eine Verfälschung, sondern als Hinführung zur „dogmatischen“ Wahrheit zu gelten hat<sup>100</sup>. Prinzipiell gleichgelagert ist auch die Anwendung des Begriffspaares *exoterisch-esoterisch*, das Lessing in bezug auf Leibniz anführt und wohl ebenfalls letztlich von den Vätern übernommen hat<sup>101</sup>. Wie weit jeweils die Anwendung dieser rhetorischen (!) Kategorien auf Lessings eigene Schriften erlaubt ist und wieweit dadurch inhaltliche Aussagen anders verstanden werden müssen, bleibt auf diesem breiten Hintergrund noch immer zu klären. Dabei muß freilich der kämpferisch-polemische „Diskussionscharakter“<sup>102</sup> von Lessings Schriften im Auge behalten werden, denn „die Dialektik, die Antithese, das zweipolige Denken bedeuten seine zweite Natur“<sup>103</sup>. Allerdings kann man das nicht gleich als „Raubtiertaktik“<sup>104</sup> abwerten, sondern es muß nach dem eigentlichen „Maß“ in der Kritik Lessings gesucht werden, wie das z. T. bereits mit Erfolg unternommen wurde<sup>105</sup>.

Neben diesen sich vorwiegend am Stil Lessings orientierenden hermeneutischen Problemen scheint ebenso wichtig die saubere Abklärung der Frage, wieweit man zu einer authentischen Interpretation die hinterlassenen *Fragmente* heranziehen kann. Daß weder ein selbständiges „Weiter-Denken“ der Bruchstücke noch aber eine Ausdeutung des Abbrechens selbst (so bei Thielicke und Oelmlüller) legitim sind, wurde bereits oben erwähnt; weder in der einen noch in der anderen Weise dürfen die vorliegenden Bruchstücke über ihren Inhalt hinaus gedeutet werden. Sobald das tatsächlich ernstgenommen wird, können sie auch nicht mehr ausschließlich zur

---

wird ihn einigermaßen haben, wenn Du bedenkst, daß ich meine Waffen nach meinem Gegner richten muß, und daß ich nicht alles, was ich *γυμναστικῶς* schreibe, auch *δογματικῶς* schreiben würde.“

<sup>99</sup> So von E. Kriek, *Lessing und die Erziehung des Menschengeschlechts* (Heidelberg 1913) 11.

<sup>100</sup> Sachlich richtig also Thielicke, a. a. O. 36 ff., wenn auch methodisch grundlegend mit *Loofs* übereinstimmend.

<sup>101</sup> Vgl. LM 11, 461—487, bes. 473: „Leibniz, Von den ewigen Strafen“, und G. Pons, a. a. O. 192 f., der auf Clemens von Alexandrien verweist.

<sup>102</sup> *Schultze*, a. a. O. 38; vgl. sehr instruktiv E. H. Gombrich, *Lessing. Lecture on a Master Mind. Proceedings of the British Academy XLVIII (1957) 133—156.*

<sup>103</sup> W. Gaede, *Die publizistische Technik in der Polemik Gotthold Ephraim Lessings*, Diss. phil. FU Berlin 1955 (Masch.), 40; vgl. ebd. auch 40—49; ähnlich P. Heller, *Lessing. The Virtuoso of Dialectic*, in: *ders., Dialectics and Nihilism. Essays on Lessing, Nietzsche, Mann, and Kafka* (The University of Massachusetts Press 1966) 1—68; jetzt auch Norbert W. Feinäugle, *Lessings Streitschriften. Überlegungen zu Wesen und Methode der literarischen Polemik*, in: *Lessing-Yearbook I* (München 1969) 126—149. Sehr gut auch die Aussage von K. Schmid (*Lessings Religiosität*, in: *Zeitspuren, Aufsätze und Reden II* [Zürich 1967] 137—154, hier 148): „Gerade die Frageform hat Lessing *δογματικῶς* verwendet.“

<sup>104</sup> Th. C. van Stockum, *Lessing absconditus*, in: *ders., Von Friedrich Nicolai bis Thomas Mann. Aufsätze zur deutschen und vergleichenden Literaturgeschichte* (Groningen 1962) 39—56, hier 48.

<sup>105</sup> Ingrid Strohschneider-Kobrs, *Vom Prinzip des Maßes in Lessings Kritik* (= *Dichtung und Erkenntnis 7*) (Stuttgart 1969) und die überaus positive Rezension von H. S. Daemmrich, in: *Lessing-Yearbook II* (München 1970) 242 f.

tragenden Grundlage einer Lessinginterpretation gemacht werden<sup>106</sup>. Auch hier bleibt noch ein hermeneutisch und methodisch befriedigender Ansatz vorzulegen.

Schließlich und letztlich steht die dornige Frage nach Lessings *Quellen* noch zur Debatte, gerade da vor allem G. Pons in dieser Hinsicht wichtige Hinweise gegeben hat. Wieweit Lessing auf Spinoza festzulegen ist, bleibt nach unserer Darstellung der Literatur wohl ebenso offen, wie die Breite des Einflusses von Leibniz letztlich auf Ähnlichkeiten verwiesen ist. Daß von Frankreich her der Einfluß von Bayle und Voltaire, möglicherweise sogar Pascal<sup>107</sup> wirksam wurde, von England die Ideen der Deisten, aber auch Anregungen von Shaftesbury und Ferguson<sup>108</sup>, daß Lessing schließlich eine erstaunliche Quellenkenntnis des Mittelalters<sup>109</sup> und eine noch mehr überraschende Kenntnis von bedeutsamen Kirchenvätern<sup>110</sup> hatte, sind gesicherte Ergebnisse der Forschung. Allerdings muß hier stets Vorsicht walten, denn es steht fest, „daß die Einflüsse großer Männer für Lessing nur Hebel zu seiner Selbständigkeit wurden“<sup>111</sup>. Auch hier also bleibt eine saubere Abklärung ein dringendes Desiderat.

Neben einer zufriedenstellenden Abhandlung dieser Grundlagenproblematik wird die theologische Lessingforschung in der Zukunft mehr als bisher auch das Gesamtwerk in die Deutung einbeziehen müssen, vor allem die *Bildelemente* in den philosophisch-theologischen Schriften stärker zu beachten haben. „Eine der hervorstechendsten Eigenschaften des Lessingschen Stils ist sein Hang zu bildlichem Ausdruck.“<sup>112</sup> Gerade in jenem Teil seiner Schriften, die der Auseinandersetzung mit der Theologie gewidmet sind, begegnet man auf Schritt und Tritt solchen Bildelementen in Form von Metaphern, Vergleichen, Parabeln u. ä. In ihnen versucht Lessing offensichtlich deutlicher (und doch zugleich verhüllt!) seiner eigentlichen Meinung Ausdruck zu verleihen. Eine theologisch fragende Untersuchung dieser Bildelemente dürfte unter Zuhilfenahme neuester *germanistischer* Forschungen einen echten Fortschritt auf dem Weg zur Ergründung von Lessings eigentlichem Wähen im Gebiet der Religion darstellen<sup>113</sup>.

<sup>106</sup> Ganz eklatant bei *H. Leisegang*, *Lessings Weltanschauung* (Leipzig 1931), wo das „Christentum der Vernunft“ (ebd. 56—113) den Schlüssel zur Interpretation liefert.

<sup>107</sup> Das vermutet mit Bezug auf *F. O. Nolte* (Grillparzer, *Lessing, and Goethe in the Perspective of European Literature* [Lancaster, Pennsylvania 1938] 162 ff., allerdings sehr zurückhaltend!) *Guthke*, a. a. O. 79\*—81\*, der sogar 166\* in dieser Richtung eine Forschungsaufgabe sieht; das scheint mir allerdings zumindest sehr fragwürdig, wenn nicht gar abwegig!

<sup>108</sup> Daß die Lektüre von *Ferguson* den Anstoß zum Entwicklungsgedanken der „Erziehung des Menschengeschlechts“ gegeben haben könnte, wurde von *E. S. Flajole*, *Lessing's Retrieval of Lost Truth*, in: *Publications of the Modern Language Association of America* 74 (1959) 52—66, bes. 62 ff., recht überzeugend dargelegt.

<sup>109</sup> Vgl. die Arbeit von *H. W. Liepmann* (Anm. 60), bes. 84—89, wo dieser die sekundären und primären Quellen Lessings aufzählt.

<sup>110</sup> Neben den Quellenbelegen bei *Pons* (a. a. O. 122 u. bes. 354 ff.) vgl. die Arbeit von *E. A. Bergmann*, *Hermæa. Studien zu G. E. Lessings theologischen und philosophischen Schriften* (Leipzig 1883), bes. 58 ff.: *Lessing und Tertullian*, sowie 137 ff.: *Lessings Trinitätslehre*. *Bergmann* sieht (wie z. T. auch *Pons* bes. 354 ff. bezüglich der *regula fidei*) in *Tertullian* einen Hauptbezugspunkt Lessings.

<sup>111</sup> *Aurelie Horovitz*, *Beiträge zu Lessings Philosophie*, Diss. Bern 1907, 89; ähnlich *H. W. Liepmann*, a. a. O. passim, bes. 150 154.

<sup>112</sup> *W. Gaede*, a. a. O. 103; vgl. bes. 103—112.

<sup>113</sup> Vgl. dazu als germanistische Arbeiten: *H. Göbel*, *Bild und Sprache bei Lessing* (München 1971) (sehr informativ und ausführlich und daher als Grundlage zu weiterführenden Studien bestens geeignet); *A. Briefs*, *Zur Funktion des Wortbildes bei Lessing*, in: *Lessing-Yearbook III* (1971) 160—172; dazu noch Hinweise von *W. Gaede*, a. a. O. 103—112 u. *P. Heller*, a. a. O. bes. 31—36.

Hinzu käme eine von Schultze z. T. bereits vorbereitete, stützende und prüfende Untersuchung des *dramatischen, dramaturgischen* und *ästhetischen* Werkes, das ebenso von einer „Weltanschauung“ Lessings Auskunft geben könnte und darum nicht in der bisherigen Weise vernachlässigt werden darf. Freilich muß dabei ein Einfühlungsvermögen in die Eigenart dichterischer und ästhetischer Aussagen vorausgesetzt werden, nicht aber dürfen die Dramen z. B., wie bisher vielfach geschehen, als „Steinbruch“ für die systematisch-theologische Argumentation verwendet werden<sup>114</sup>. Besonders vielversprechend sind in dieser Hinsicht wohl die beiden wichtigen Parabeln, die Palast-Parabel und die Ring-Parabel<sup>115</sup>. Hier bleibt der theologischen Lessingforschung noch ein breites und ziemlich offenes Arbeitsfeld zu durchkämmen.

b) *Einzelprobleme*: Nachdem bereits Thielicke das Problem des Verhältnisses von *Vernunft und Offenbarung* bei Lessing aus mehr existentialistischer Sicht behandelt hat, bleibt dieses Thema in einer weiteren Vertiefung dieser Studie noch immer für die theologische Forschung offen. Daß es sich hier zugleich um ein auch heute noch brennendes und diskutiertes Problem der Theologie handelt, dessen Lösung noch zu suchen ist, können z. B. K. Rabners „Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung“<sup>116</sup> zeigen (die m. E. von Lessings eigenem Lösungsversuch nicht weit entfernt sind!). Über Thielicke hinaus wäre noch einmal neu der Lessingsche Vernunftbegriff in seiner geistesgeschichtlichen Verwurzelung zu betrachten. Nimmt man die nachgewiesene Verknüpfung von Pietismus und Aufklärung ernst<sup>117</sup>, so muß wohl auch für Lessing ein möglicher Einfluß von *J. Chr. Edelmann* und seinem Vernunft-Logos-Begriff<sup>118</sup> angezeigt werden. Zudem läßt die recht eigentümliche Umschreibung des Erziehungsbegriffes in den ersten Paragraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (bes. § 4) auf den Einfluß bestimmter Kirchenväter mit ihrem christlich gefärbten Erziehungsgedanken<sup>119</sup> und darüber hinaus in der Gesamtperspektive auf platonisches Gedankengut schließen; daß hierbei nicht zu starke Abhängigkeit gesehen werden darf, erhellt zugleich aus den hermeneutischen Vorbemerkungen oben. Dennoch — die von Thielicke und Allison selbst gegebenen Hin-

<sup>114</sup> Entsprechende Belege und Beispiele darf ich mir hier ersparen; vor *Schultze* gilt dieses Verdikt nahezu allgemein!

<sup>115</sup> Zur Palast-Parabel sind die auch sonst noch wichtige Licht-Metapher und die Gebäude-Bildlichkeit heranzuziehen (vgl. zu letzterem *Göbel*, a. a. O. 196—219); zur Ring-Parabel die nicht unumstrittene, aber derzeit wohl ausgewogenste und tiefste Deutung von *H. Politzer*, Lessings Parabel von den drei Ringen, nach entsprechender Kritik jetzt stark überarbeitet in: *ders.*, Das Schweigen der Sirenen. Studien zur deutschen und österreichischen Literatur (Stuttgart 1968) 339—372.

<sup>116</sup> In: *K. Rabner - J. Ratzinger*, Offenbarung und Überlieferung (QD 25) (Freiburg 1965) 11—24; vgl. denselben Hinweis bei *W. Oelmüller*, a. a. O. 292, Anm. 12.

<sup>117</sup> Vgl. dazu die hervorragende und gründliche Arbeit von *H. Bößenecker*, Pietismus und Aufklärung. Ihre Begegnung im deutschen Geistesleben des 17. und 18. Jahrhunderts. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung, Diss. phil. Würzburg 1958 (Masch.).

<sup>118</sup> Vgl. *J. Chr. Edelmann*, Die Göttlichkeit der Vernunft in einer kurzen Anweisung zu weiterer Untersuchung des Wortes *λόγος* s. t. et a. 1735.

<sup>119</sup> So bereits 1847 *H. Ritter*, a. a. O. (s. Anm. 59) 186 f.; jetzt *G. Pons*, a. a. O. 372 f., Anm. 7; *H. E. Allison*, a. a. O. 148 u. 200 f., Anm. 93. Genannt werden meist *Irenaeus* und *Clemens von Alexandrien*, zuweilen auch *Tertullian*; zugleich allerdings auch bei *Pons* (ebd.) ein Verweis auf apologetische Verwendung dieses Gedankens im 17. und 18. Jahrhundert sowie auf ähnliche Gedanken bei Aufklärern; dazu besonders auch *Martha Waller*, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Interpretation und Darstellung ihres rationalen und irrationalen Gehaltes. Eine Auseinandersetzung mit der Lessingforschung (= Germanistische Studien, Heft 160) (Berlin 1935) 160—164. Vgl. auch die in Anm. 140 genannte Arbeit.

weise auf platonische Ideen (z. T. dann aber negativ beschieden)<sup>120</sup> sollten weitere Forschungen in diese Richtung anregen, zumal der Begriff der „Erleuchtung“ bei Lessing — hier zugleich im Rahmen der auffallend häufig verwendeten Licht-metaphern — eine zentrale Rolle zu spielen scheint<sup>121</sup>.

Bei aller Vernunft-Immanenz der Offenbarung darf aber in der Deutung *das Moment der Geschichte* nicht aus dem Blickfeld geraten, wie es zuweilen geschieht<sup>122</sup>. Immerhin zeichnet sich nach ziemlich übereinstimmender Auskunft der einschlägigen Literatur Lessing gegenüber der weithin ungeschichtlich-rationalistisch bestimmten Aufklärung durch eine ausgesprochen *geschichtsphilosophische* Fragestellung aus<sup>123</sup>. Auch für die theologische Problemstellung scheint diese Geschichtsbezogenheit bei aller prinzipiellen Offenbarungsimmanenz wesentlich zu sein. Leider liegen auch hier die letzten Arbeiten weit zurück und sind unzureichend<sup>124</sup>; das

<sup>120</sup> Vgl. bei *Thielicke*, a. a. O. 133—137, bei *Allison*, a. a. O. 152 (bezüglich des Erziehungsbegriffes) u. ö.; Allison spricht u. a. 158 vom „Platonisch-Leibnizean standpoint“ Lessings! Zum Hintergrund vgl. *M. Wundt*, Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 15 (1941) 149—158.

<sup>121</sup> In welche Richtung gerade der „Erleuchtungs“-Begriff weisen könnte, macht die noch völlig ungeklärte Semantik von „Aufklärung“ deutlich; dazu neuestens *F. Schalk*, Art. Aufklärung, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von *J. Ritter*, Bd. 1 (Darmstadt 1971) Sp. 620 f.; *ders.*, Zur Semantik von „Aufklärung“ in Frankreich, in: *FS Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag*, hrsg. von *K. Baldinger*, Bd. 1 (Tübingen 1968) 251—266; dabei ist zugleich das Fehlen einer genauen Abgrenzung und Charakteristik der Aufklärung selbst anzumerken; dazu *Schalk*, a. a. O. Sp. 620—633 u. neuestens *A. Ehrensperger*, Die Theorie des Gottesdienstes in der späten Aufklärung (1770—1815) (Zürich 1971) 17—24. Hinweise auch bei *W. Philipp*, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (*FSThR*, 3) (Göttingen 1957). *K. Briegleb* erwähnt „die theorie- und bedeutungsgeschichtliche Ähnlichkeit der Begriffe Vernunft, Aufklärung, Erleuchtung, Demokratie . . .“ (a. a. O. 212, Anm. 187); auch hierzu verweist er auf die angekündigten Lessing-Studien.

<sup>122</sup> Exemplarisch bei *G. Rohrmoser*, Aufklärung und Offenbarungsglaube, in: *ders.*, Emanzipation und Freiheit (München 1970) 30—61 (erweitert, erstmals 1965 in: *Collegium Philosophicum, Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag* [Basel-Stuttgart 1965] 303—325); ebf. die Deutung von *H. Wagenhammer* in seiner eben angenommenen Tübinger theol. Dissertation „Zur Entstehung der Frage nach dem ‚Wesen des Christentums‘“, 214—227. Es ist unmöglich, den positiven Ertrag der Studie von Wagenhammer gerade auch für die theologische Lessingforschung katholischerseits auch nur annähernd hier zu würdigen; der Zusammenhang, in den er Lessings Denken praktisch als krönenden Abschluß stellt, darf tatsächlich als ein Grundproblem Lessings gelten. Allerdings scheint mir der Grundansatz bei einer weitgehend ungeschichtlichen Genie-Begrifflichkeit fragwürdig, so sehr darin eine Linie Lessingschen Denkens getroffen ist. Näheres dazu hoffe ich in meiner Dissertation ausführen zu können.

<sup>123</sup> Für ein differenziertes Urteil bezüglich Aufklärung und Geschichte vgl. *E. Cassirer*, Die Philosophie der Aufklärung (Tübingen 1932) 263 ff.; ebf. den sehr informativen und materialreichen Überblick bei *A. Kraus*, Vernunft und Geschichte. Die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im späten 18. Jahrhundert (Freiburg-Basel-Wien 1963), 15—160; für Lessing statt anderer zuletzt *Oelmüller* a. a. O.

<sup>124</sup> Als einzige thematisch theologische Arbeit neben der *Thielickes* (dort vor allem der neu hinzugefügte 2. Teil, bes. 156 ff.) vgl. *G. Eichholz*, Die Geschichte als theologisches Problem bei Lessing, Diss. theol. Bonn 1933 (= *ThStK* 107 [1936] 377—421); wichtig außerdem noch: *A. von Arx*, Lessing und die geschichtliche Welt (Wege zur Dichtung, 43) (Frauenfeld-Leipzig 1944); *M. Jolles*, Lessing's conception of history, in: *Modern Philology* 43 (1945/46) 175—191; *W. Ritzel*, Gotthold Ephraim Lessing (Stuttgart 1966) 223 ff. Den Zusammenhang von Geschichte und

Problem bedarf einer völlig neuen Behandlung, für die — wie dargestellt — *W. Oelmlüller* bereits wichtige Hinweise gegeben hat. Gerade in seiner Orientierung an der Geschichte darf Lessing als Wegbereiter des deutschen Idealismus gelten<sup>125</sup>. Wichtig erscheint im theologischen Fragehorizont vor allem das bei ihm klar gestellte Problem einer Religionsbegründung in der Geschichte (Geschichtswahrheit - Vernunftwahrheit), damit verbunden die im Nathan vorherrschende religionsphilosophische Fragestellung nach der Wahrheit der drei Offenbarungsreligionen und ihrem Verhältnis zur sogenannten „Vernunftreligion“ (die bei Lessing wohl nicht in plattem deistisch-rationalistischen Sinn verstanden werden darf!). Die Lösung der Spannung von Vernunft und Offenbarung im Horizont der Geschichte scheint bereits Lessing auf ähnliche Weise zu suchen wie später *Johann Sebastian Drey* (der ja darin möglicherweise auch von Lessing abhängig ist!)<sup>126</sup>. Wesentlich dürfte ferner für Lessing die „eschatologische“ Orientierung sein, wie sie in der Erwartung eines dritten Zeitalters, des Reiches des ewigen Evangeliums (Erziehung des Menschengeschlechts § 86 u. ff.) zum Ausdruck kommt und sich deutlich von aufklärerischer Gegenwartslosigkeit abhebt<sup>127</sup>; das qualitativ Neue dieses dritten Zeitalters wie die nur umrißhafte Beschreibung, die diese „Utopie“ nicht voreilig vereinnahmt, dürfte Lessing sogar noch über die idealistischen Denker für unsere Zeit interessant werden lassen<sup>128</sup>. Gerade auf der Ebene von Geschichtsphilosophie und -theologie öffnet sich so noch ein breites Feld für die theologische Lessingforschung.

Eng damit verbunden ist ein bisher nahezu völlig totgeschwiegenes Problem bzw. ein ganzer Problemkreis, den lediglich *Schultze* bisher breiter ausgeführt hat: der Begriff der *Vorsehung*. Wie *Schultze* zu Recht betont, fehlt dazu bisher eine monographische Studie für Lessing völlig<sup>129</sup>. Zwar findet man gelegentlich — meist im Zusammenhang mit dem Einfluß von Leibniz — die Rolle der „Vorsehung“ er-

---

Eschatologie bei Lessing hat kürzlich knapp, aber richtig hervorgehoben *P. Cornehl*, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule (Göttingen 1971) 52—59; Geschichte als eschatologischer Erziehungsprozeß. Ganz anders *K. Briegleb*, der (a. a. O. 137 ff.) bei Lessing einen nicht-theologischen Geschichtsbegriff als merklichen Fortschritt gegenüber Leibniz zu finden meint.

<sup>125</sup> Das betont bereits *H. Ritter*, a. a. O. 221; ebf. *J. H. Witte*, Die Philosophie unserer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus, I. Bd. (Bonn 1880) 36—234; *W. Lütgert*, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 1. Teil: Die religiöse Krise des deutschen Idealismus (BFChTh 2,6) (Gütersloh 1923) 153—157; *M. Waller*, a. a. O. 191 ff.; *E. Hirsch*, a. a. O. 135 ff.; sehr klar *P. Rilla*, a. a. O. 354 f.; *H. E. Allison*, a. a. O. 164 f.; *W. Oelmlüller*, a. a. O. passim.

<sup>126</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von *E. Klinger*, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule (Einsiedeln 1969), die streckenweise wie ein Kommentar zu Lessings Denken anmuten können, bes. 53 ff. u. 80 ff. zu *J. S. Drey*; ähnlich auch *F. Schupp*, Die Bilanz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei *J. S. Drey* (= Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 59) (Innsbruck 1970). — Für den anderen Zusammenhang von Vernunftwahrheit und Geschichtswahrheit verweist *H. Wagenhammer* (a. a. O. 220, Anm. 617) richtig auf *B. Welte*, Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, in: *ders.*, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 337—350.

<sup>127</sup> Vgl. dazu eine ähnliche Orientierung von „Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer“ (LM 13, 339—368; 387—411), besonders den Beginn des 5. Gespräches (ebd. 400 f.: „der Freimäurer erwartet ruhig den Aufgang der Sonne...“); ähnlich auch die letztlich eschatologische Ausrichtung am Ende der Ringparabel (so bes. *Politzer*, a. a. O. 370 f.); vgl. jetzt bes. auch *P. Cornehl*, a. a. O. 52—59.

<sup>128</sup> Summarisch dazu *Schultze*, a. a. O. 102—106 u. ö.; auch hier darf ich auf meine Dissertation verweisen.

<sup>129</sup> Vgl. bei *Schultze*, a. a. O. 97, Anm. 55.

wähnt, doch meist ohne tiefere Behandlung<sup>130</sup>. Dabei scheint die Vorsehung bei Lessing gerade die Sicherung des Zieles der geschichtlichen Entwicklung zu garantieren und zugleich im Dienste einer umfassenden Theodizee zu stehen. Nicht übersehen werden kann freilich auch die wesentliche Rolle der Vorsehung in den Dramen, besonders in „Nathan der Weise“; G. Rohrmoser hat das gerade bezüglich letzterem wieder gut herausgestellt<sup>131</sup>. Offen bleibt aber die wichtige Frage, ob der Vorsehung bei Lessing lediglich eine hypothetische Funktion für ein noch nicht schlüssiges Ganze zukommt oder ob sie real-theistisch die Sinngebung in einer nicht überschaubaren Geschichte gewährleistet. Auch hier bleibt für eine heutige Geschichtstheologie noch eine lohnende Forschungsaufgabe, geht es doch um die Frage nach dem Ganzen und seinem Sinn im Horizont der Vorsehung.

Wesentlich bleibt über diesen religions- und geschichtsphilosophischen Problemen noch eine andere, spezifisch fundamental-theologische Frage: *Welche Rolle spielt die Heilige Schrift im Gesamt des christlichen Glaubens?* Hatten Pietismus, Neologie und Orthodoxie z. Z. Lessings in jeweils verschiedener, grundlegend jedoch gleicher Weise Wort Gottes und Heilige Schrift gleichgesetzt (von J. G. Töllner einmal abgesehen), so tritt Lessing diesen Richtungen eigentlich erstmals mit dem (freilich in gewisser Weise vom Pietismus und Spiritualismus selbst entlehnten) Hinweis auf eine „innere Wahrheit“ des Christentums entgegen, die als „Geist“ hinter dem bloßen „Buchstaben“ zu finden sei und zudem ebensogut zunächst in der „regula fidei“ aufbewahrt worden sei<sup>132</sup>. Für den heutigen Betrachter der damaligen Situation scheint damit Lessing erstmals deutlich und klar in allem Streit um die Schrift und ihre historische Glaubwürdigkeit das „Evangelium“ über der Schrift gesehen zu haben<sup>133</sup>. Wenn auch diese These praktisch nirgendwo in seinen Schriften explizit und systematisch entfaltet wird, so scheint ihn diese Haltung doch im gesamten Streit um die Reimarus-Fragmente zu bestimmen. Damit sind offensichtlich gerade für Lessing noch Studien in ähnlicher Richtung möglich, wie sie über den in diesem Zusammenhang mehr bekannten und vielgenannten Theologen J. S. Semler bereits vor-

<sup>130</sup> Soweit ich feststellen konnte, fehlt überhaupt zu diesem für den Pietismus wie die Aufklärungstheologie so wesentlichen Begriff eine neue monographische Untersuchung. Zu diesem Problemkreis völlig unzureichend und enttäuschend ist die dogmengeschichtliche Studie von L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (HDG II, 2a) (Freiburg-Basel-Wien 1963) 121 ff.; ohne jede tiefere Begründung wird dort 126 Lessings Vorsehungsbegriff als „nicht theistisch begründet“ bezeichnet. Wichtig ist wohl immer noch die Arbeit von K. A. Viering, *Grundformen des Vorsehungsglaubens auf dem Boden der Reformation bis zum Anfang der deutschen Erweckung*, ZSystTh 5 (1928) 498—549; 643—721.

<sup>131</sup> G. Rohrmoser, *Lessing: Nathan der Weise*, in: B. von Wiese (Hrsg.), *Das deutsche Drama vom Barock bis zur Gegenwart*, 1. Bd. (Düsseldorf 1960) 113—126; bereits M. Mendelssohn hat in seinen „Morgenstunden“ (15. Vorlesung) den Nathan ein „herrliches Lobgedicht auf die Vorsehung“ genannt (Ges. Werke, Bd. 2 [Leipzig 1843] 366 u. ö.).

<sup>132</sup> Statt einzelner Belege vgl. die „Axiomata“ (LM 13, 107—137); zur regula fidei vgl. den noch immer grundlegenden und in diesem Zusammenhang sehr wichtigen Beitrag von B. Hägglund, *Die Bedeutung der „regula fidei“ als Grundlage theologischer Aussagen*, StTh 12 (1958) 1—44.

<sup>133</sup> Zur heutigen Diskussion neben dem eben genannten Beitrag von Hägglund etwa W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965), bes. 84 ff.; W. Trilling, *Die Schrift allein* (Stuttgart 1970); K. H. Oblig, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus* (Düsseldorf 1970); *Die Autorität der Bibel*, in: HerKorr 25 (1971) 566—569; H. Groß / F. Mußner, *Die Autorität der Bibel heute. Fünfzehn Thesen*, in: *Bibel und Kirche* 26 (1971) 74—77.

liegen<sup>134</sup>. Nicht zuletzt könnte diese Besinnung auf Lessings Haltung gerade für eine Zeit abnehmender Bedeutung der Heiligen Schrift wichtige Hinweise bringen<sup>135</sup>.

Eng damit wiederum verbunden ist die von Lessing sehr deutlich in den Vordergrund gespielte *Frage der Orthopraxie*, die er einer starren und unlebendigen Orthodoxie gegenüber ins Treffen führt<sup>136</sup>. Hier ist in gewisser Weise die neue und moderne „Frage nach der Verwirklichung des Menschen“<sup>137</sup> in den Mittelpunkt gestellt. Dennoch muß bei solchen Deutungen eine gewisse Vorsicht walten; Lessing läßt sich nicht einfach auf die Seite einer bloßen Orthopraxie rücken — dafür beweist er schlichtweg zu großes Interesse an der Theorie. Er setzt nur einen unübersehbaren Akzent auf die Praxis, die letztlich alle Theorie in ihrer Legitimität ausweisen muß. Lessing müßte demnach sowohl im Schema von Orthodoxie-Orthopraxie wie unter dem Problem des Theorie-Praxis-Bezuges betrachtet werden<sup>138</sup>.

Eine letzte, bislang noch unzureichend geklärte Frage für die theologische Lessingforschung stellt seine *Deutung der Gestalt Christi* dar. Meist wird er gerade an diesem Punkt von den Theologen hart kritisiert<sup>139</sup>, doch darf man wohl nicht vornehmlich ihm eine „Christologie“ (freilich sehr eigener Prägung!) absprechen<sup>140</sup>. Die Stellung Christi wird von Lessing, angefangen vom Herrnhuter-Fragment aus dem Jahre 1750 bis zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ 1780 konsequent durchgehalten; so darf es nicht verwundern, daß er keine „christliche Religion“, wohl aber eine „Religion Christi“ kennt<sup>141</sup>. Christus wird als bloßer Mensch betrachtet; dabei sieht ihn Lessing aber in vorzüglicher Stellung „als einen von Gott erleucht-

<sup>134</sup> G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (FSThR, 8) (Göttingen 1961); W. Schmittner, Kritik und Apologetik in der Theologie J. S. Semlers (ThEx NF, 106) (München 1963); sehr souverän und profund dazu auch H. Wagenhammer, a. a. O. 188—203. Auf die zwischen Lessing und Semler bestehenden Übereinstimmungen und Unterschiede geht ausführlich ein: L. Zscharnack, Lessing und Semler. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie (Gießen 1905).

<sup>135</sup> Nimmt die Bedeutung der Heiligen Schrift ab?, in: Concilium 5 (1969) 796—804.

<sup>136</sup> Vgl. das „Testamentum Johannis“ (LM 13, 9—17); vorher bereits das gegen bloßes „Vernünfteln“ gerichtete Herrnhuter-Fragment und ähnlich die betont autonome Sittlichkeit der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (§§ 79 ff., bes. 85), sowie die oft erwähnte Humanitätsreligion des Nathan (die freilich auch nur ein Teilaspekt ist!); auch hier erübrigen sich angesichts der Fülle einzelne Literaturbelege.

<sup>137</sup> F. Mildenberger, Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie (Stuttgart 1969), dort 18—29 zu Lessing, hier 26.

<sup>138</sup> Diesem Problemkreis ist eine Dissertation gewidmet, die in Münster unter der Betreuung von Prof. J. B. Metz entsteht.

<sup>139</sup> Zum Beispiel R. Hermann, Zu Lessings religions-philosophischer und theologischer Problematik, in: ZSystTh 22 (1953) 127—148, bes. 147 f.

<sup>140</sup> Diesen wertvollen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. G. Greshake, dem diese Christologie von seinen Pelagius-Studien her bestens bekannt ist; vgl. seine profunde Habilitationsschrift: Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius (Tübingen 1972; Masch., erscheint als Buch im Herbst 1972). Ebd. 142—180 eine sehr informative Zusammenfassung der Geschichte des Paideia-Gedankens von Platon über die Stoa bis zu den frühen Vätern (vgl. oben S. 423 und Anm. 119).

<sup>141</sup> Vgl. das Fragment „Die Religion Christi“ (LM 16, 518 f.), das ebenfalls im Jahre 1780 datiert ist.

teten Lehrer“<sup>142</sup>. Inwieweit diese „Erziehungs-Christologie“ (ähnlich bereits den frühen Kirchenvätern bekannt) bei Lessing selbst oder bei manchen Aufklärungstheologen an tieferer Bedeutung für unsere Zeit gewinnen könnte, ist bis heute fast gänzlich unerforscht<sup>143</sup>. Dabei wäre zugleich die äußerst interessante Gleichstellung von Christus mit Sokrates zu bedenken, die (möglicherweise als Erbe des Humanismus!) für die Aufklärung und für Lessing selbst eine gewisse Rolle zu spielen scheint<sup>144</sup>.

Überblickt man abschließend die Leistung der bisherigen theologischen Lessingforschung und dazu jene Aufgaben, die sich für weitere Arbeiten stellen, so kann man im Hinblick auf das eingangs erwähnte Defizit die katholische Theologie nur ermuntern, sich dieser Fragen intensiv anzunehmen. Wie Lessing bereit war, selbst von den Kirchenvätern und sogar der katholischen Theologie bezüglich der Hochschätzung von Tradition und Lehre zu lernen, ebenso könnte die heutige Theologie aus den Problemstellungen und Antwortversuchen Lessings nur profitieren. Mehr als einige Hinweise und Anstöße zu einem solchen endlich zu eröffnenden Dialog und Lernprozeß konnte und wollte dieser kurze Bericht nicht geben.

<sup>142</sup> So im Herrnhuter-Fragment LM 14, 158; ähnlich die „Erziehung des Menschengeschlechts“ §§ 53—61 (LM 13, 427 f.).

<sup>143</sup> Am besten informiert noch immer W. Philipp, Christus in der Sicht der Aufklärungsepoche, in: Marb. theol. Studien I (1963) 85—109; als Materialreicherung für künftige Arbeiten können dienen: U. Gerbert, Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch. Bd. I: Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie (Zürich 1970) 92—132 (nur S. 127 knapp zu Lessing); Kl. Reinhardt, Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart (München-Paderborn-Wien 1970), bes. 8—52; einige Hinweise auch bei P. Cornehl, a. a. O. 54—56 (Eschatologie u. Christologie).

<sup>144</sup> Dazu Elisabeth Heimpel-Michel, Die Aufklärung. Eine historisch-systematische Untersuchung (Langensalza 1928), bes. 23 f.; 71 f. u. ö.; ausführlich B. Böhm, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins (Leipzig 1929), bes. 134—154. Enttäuschend die lediglich referierende Arbeit von E. Brenning, Die Gestalt des Sokrates in der Literatur des vorigen Jahrhunderts, in: FS der 45. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, dargeboten von den öffentlichen höheren Lehranstalten Bremens (Bremen 1899) 421—481.