

# Lessing und die Aufklärung

## Notizen zur Forschung

Von Arno Schilson

Im 250. Geburtsjahr Lessings hat die Erforschung und Interpretation seines reichen Schrifttums wieder in ruhigere Bahnen zurückgefunden. War die allerjüngste Lessingrenaissance noch maßgeblich bestimmt von einer aktualisierenden und oft vordergründig gesellschaftspolitisch und dementsprechend ideologisch gefärbten Vereinnahmung Lessings und seines Werkes, so zeigen viele Beiträge der letzten Jahre, daß dieses Interesse zwar (legitimerweise!) nicht ohne Auswirkungen auf Fragestellung und Methodik geblieben ist, die maßgeblichen Linien der Forschung jedoch wieder um eher geistesgeschichtliche, philosophische und theologische Aspekte ergänzt und bereichert wurden<sup>1</sup>. Daß dazu manche eher theologische Forschungsarbeit der letzten Jahre beigetragen hat, läßt sich kaum bestreiten<sup>2</sup>. Gerade diese Studien aber haben offenbar nicht nur Unmut, sondern mancherorts sogar die Befürchtung geweckt, es handle sich um „Versuche einer christlichen Rückeroberung Lessings“<sup>3</sup>, denen entschieden zu widersprechen sei. Um so wichtiger scheint es, angesichts solch kämpferischer Sprache und Absicht den derzeitigen Stand der Forschung kritisch zu sichten und daraus einige weiterführende Aufgaben zu entwickeln.

### 1. Neuere Lessing-Studien

An erster Stelle zu nennen ist die umfangreiche Monographie von *Martin Bollacher* zum Thema „Lessing: Vernunft und Geschichte, Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften“.<sup>4</sup> Immerhin hat sich diese Arbeit das Ziel gesetzt, Lessings originalen Beitrag zur Aufklärung gerade im Rahmen der Theologiekritik der Spätschriften zu untersuchen – und dies in bewußter Entgegensetzung zu „den jüngeren und jüngsten theologischen Beiträgen ... [und deren] Annahme, Lessings Spätschriften dienten einem genuinen theologischen Interesse, verteidigten die Sache der ‚wahren Religion‘ gegen platte Aufklärung, ste-

---

<sup>1</sup> Als Beispiele solch ausgewogener Präsentation und Diskussion verschiedener Aspekte vgl. vor allem: *W. Barner – G. Grimm – H. Kiesel – M. Kramer: Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*, (München 31977 [1975]); *Lessing in heutiger Sicht. Beiträge zur Internationalen Lessing-Konferenz Cincinnati (Ohio 1976, Bremen und Wolfenbüttel 1977)*, dazu die Rez. des Vf. in: *ThPh* 53 (1978), 447 f. Als abgeklärte Darstellung der gesellschafts-„politischen“ Implikationen in Lessings Werk verdient besondere Beachtung: *M. Durzak, Gesellschaftsreflexion und Gesellschaftsdarstellung bei Lessing*, in: *ZDP* 93 (1974), 546–560.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die beiden Forschungsüberblicke vom Vf.: *Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie. Zum Stand der Forschung*, in: *ThPh* 47 (1972), 409–428 (zit.: Schilson 1972); *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte: Tüb. Theol. Studien, Bd. 3* (Tübingen 1974) 21–35 (zit.: Schilson 1974).

<sup>3</sup> *E. Heftrich*, a. a. O. (s. u. Anm. 22) 64.

<sup>4</sup> = *Studien zur Deutschen Literatur*, 56 (Niemeyer, Tübingen 1978) X u. 361 S.

rilen Rationalismus, orthodoxe Erstarrung“ (IX)<sup>5</sup>. Mit Recht nimmt B. für sich als Nicht-Theologe in Anspruch, Lessings religionsphilosophische Schriften kompetent deuten zu können; daß sich deren Durchführung und Ergebnis freilich an entsprechenden neueren Lessing-Studien von theologischer Seite (was nicht unbedingt mit *theologischem Interesse* gleichzusetzen ist!) messen lassen muß, versteht sich von selbst.

B. geht aus von der gesicherten „Annahme einer aufklärerischen Problemkonstanz in Lessings theologisch-philosophischen Schriften“ (VIII), die er zunächst in einer wesentlich autonom bestimmten „Moral der Selbstverantwortung des sich aufklärenden Menschen“ (3, 129, ähnlich 83, 86 f. u. ö.) ortet. Eine kurze Skizze zur „Apologie“ von H. S. Reimarus“ (5–39) gibt den Einsatz, um das Unterscheidende und Auszeichnende von Lessings „Aufklärung“ herauszuarbeiten. Anders als Lessing versteht Reimarus „nicht die Operationalisierung der Vernunft“ (29) als Ziel; zudem bleibt sein „Postulat des Selbstdenkens auch prinzipiell auf ein Erstes, Absolutes bezogen“ (33). Die Unterschiede zu Lessing in dessen „Streit um die Fragmente“ (41–202) sind nach B. unübersehbar: Bei diesem zeigt sich eine „emanzipierte Vernunft“ (67) am Werk, so daß Vernunft „als die auf Entdeckung und Sicherung der Wahrheit dringende, auf ein menschliches Maß reduzierte Erkenntniskraft gefaßt wird“ (126), also wesentlich funktional bestimmt bleibt. Der vielbeschworene „garstige breite Graben“ zwischen notwendiger Vernunftwahrheit und zufälliger Geschichtswahrheit „besteht [daher] in der Unmöglichkeit, die Selbstverantwortung des sich aufklärenden Menschen gerade angesichts des historisch veränderten Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung abstrakt zu negieren“ (129).

Doch setzt Lessing die christliche Religion durch andersartige Äußerungen nicht wieder ins Recht? Um hier eindeutig abzugrenzen, versucht B. das „Prinzip der ‚inneren Wahrheit‘ als Signum eines humanen Religionsbegriffs“ (130 ff.) zu bestimmen. Was das Vorwort noch recht unscharf als Versuch „einer diesseitig-heilsökonomischen Synthesis von Herkunft und Verheißung“ (X) andeutet, wird nun exakter in Richtung einer totalen Ablehnung der „Sache“ (132) der christlichen Religion bei Lessing interpretiert: „Über die Sicherung der ‚inneren Wahrheit‘ und die Anerkennung der Wahrheit der Religionsgeschichte gelangt Lessing dann zur Konzeption eines Geschichtsprozesses, der als Umwandlung geoffenbarter in vernünftige Wahrheiten die Verheißung des ‚Eritis sicut Deus‘ ins Diesseits hinein auflöst und dieses offensichtlich ‚subversivste Wort in allen anthropozentrisch hell gemachten Mythen‘ [E. Bloch] für die in den biblischen Elementarbüchern ersehnte Zukunft des neuen ewigen Evangeliums wirksam macht“ (131 f.). Dieser eher beiläufig hingeschriebene Satz faßt die eigentliche Grundthese von B. s Lessinginterpretation ebenso knapp wie treffend zusammen. Dem ordnen sich die folgenden Passagen konsequent zu: Die innere Wahrheit erscheint wesentlich als „individuelle Erkenntnisnorm“ (137)<sup>6</sup>, findet so Anwendung als „methodologisches Instrument“ (155) und wird – womit wiederum subkutan eines der von nun an leitenden Interpretationsmotive eingeführt ist, nämlich Lessings „Spinozismus“ – in spinozistischem Geist (138 ff.) betont a-theistisch „gegenüber einem theonomen Wirklichkeitsverständnis“ (140) verwendet. Die bislang vermißte Positivität von Lessings Religionsbegriff wird schließlich im „Testament Johannis“ als exklusiver öffentlicher Stellungnahme Lessings zu dieser Frage lokalisiert: „Historisch wie religionsphilosophisch ist die christliche Liebe – das ‚Praktische‘ im Gegensatz zu den ‚Glaubenslehren‘ – für Lessing das Primäre und Suffiziente“ (148), wobei wieder-

<sup>5</sup> Ziffern im Text bezeichnen grundsätzlich Seiten der zuvor genannten Lessing-Studie.

<sup>6</sup> Darin scheint B. abhängig zu sein von K. Bohnen (s. u. Anm. 33 bzw. S. 392 f.), den er in diesem Zusammenhang mehrfach zustimmend zitiert (136, 140, 154; kritischer hingegen 101, 121).

um die Nähe zu Spinoza entscheidend ist (149 ff.). Das Fazit ist dementsprechend eindeutig: „Wahrheit ... erscheint nur in der Praxis des Subjekts: im Wollen, in der Gesinnung, im Tun“ (157).

Was aber bringt darüber hinaus noch die Religionsgeschichte? (157 ff.). Dieser Frage spürt B. bei Lessing vor allem im Hinblick auf die Kategorie der Perfektibilität nach, die aber ebenso „säkularisiert“ (nämlich als „eine von der Heils- und der Schöpfungsgeschichte kontinuierlich sich ablösende profangeschichtliche Gesamtkonzeption“, 168) wie ethisiert (als „Appell an das Individuum“, 169) erscheint, letzteres wiederum mit deutlichem Rekurs auf Spinoza (158, 168 f.). Bleibt die Religionsgeschichte so letztlich „Umdeutung einer kritisch befragten, dem Verbindlichkeitsanspruch menschlicher Selbsterfahrung unterworfenen und rational durchleuchteten Offenbarungstheologie in die Selbstexplikation des Logos“ (172), so entfällt konsequent die Notwendigkeit, den göttlichen Logos als eigentliches Subjekt der Geschichte zu denken – dieser wird vielmehr „zum Moment eines maieutisch-pädagogischen Vermittlungssystems umgewertet“ (199) und damit jede Theologie der Geschichte von vornherein verunmöglicht. Die alles „ermöglichende Bedingung einer universalhistorischen Sinndeutung [bleibt nun] die Erkennbarkeit religiöser Wahrheit“ (198). Die „Heimholung“ Spinozas zur Deutung von Lessings Werk scheint damit endgültig und unabweisbar, denn: „Die ‚Eroberung der geschichtlichen Welt‘ vollzieht sich bei Lessing parallel zur Aneignung Spinozas. Im Spätwerk stehen die Gespräche mit Jacobi neben der ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘“ (201 f.).

Diese These gibt dem letzten Teil der Untersuchung seine Richtung, der thematisch über „Vernunft und Geschichte in der ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘“ (203–339) nachdenkt. Von einer inhaltlichen Betrachtung dieser Schrift dispensiert sich B. dabei mit raschem Entschluß – weil nämlich deren Geschichtsschau „in Hinsicht auf den geschichtsphilosophischen Kontext des achtzehnten Jahrhunderts ... kaum neue Dimensionen“ (223) eröffnet; zudem ist die hier von Lessing bezogene inhaltliche Position ohnehin als „Spinozismus“ zu betrachten (ebd.) – eine These, die B. in einer früheren kürzeren Interpretation bereits vorgetragen hat<sup>7</sup>. Dementsprechend ist „Geschichte als autonome Leistung des Menschen“ (244) zu bestimmen; Vorsehung hingegen bleibt bloße Chiffre für „das Mündigwerden der Vernunft“ (251), so daß ein deutlicher Bruch zwischen dem traditionellen und Lessings Gebrauch des Vorsehungsbegriffs unübersehbar ist. Gegen alle Theonomie wird nun als Charakteristikum der Spätschriften die „Einsicht in die Notwendigkeit menschlicher Leistungen [und] deren Autonomie“ (257) betont, so daß auch die in der Ringparabel des „Nathan“ geforderte „Ergebenheit in Gott“ aufgrund solcher, wesentlich spinozistisch geprägter, Prämissen einfachhin „durch menschenfreundliches Tun, durch tätige Menschenliebe zu ersetzen“ (260) ist. Als konsequente Folge ergibt sich „die dezidierte Diesseitigkeit des in den Spätschriften vertretenen Geschichtsbegriffs“ (265) in ausdrücklichem Widerspruch zu verschiedenen, nicht zuletzt theologischen Deutungen; dabei scheint B. allerdings bzgl. G. Rohrmoser (264, Anm. 67) die mögliche Unterscheidung zwischen Offenbarungsreligion und Vorsehungsglaube ebenso entgangen zu sein wie die differenzierende Rede von „Transzendenz“ in der 265, Anm. 72 genannten Literatur.

Die unter Inanspruchnahme einer reichlich kurzschlüssigen Interpretation der §§ 84 und 90 (285 ff.) der „Erziehung des Menschengeschlechts“ behauptete „Identität von Natur, Gott und Vorsehung“ (287) liegt auch den abschließenden Ausführungen zugrunde und läßt diese – in immer engerer Anlehnung an Spinoza – zur Apologie einer a-theistischen und ausgesprochen ethisch-moralistischen Les-

<sup>7</sup> M. Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs* (Tübingen 1969) 194–234.

sing-Interpretation werden, die alle andersartigen Elemente der Erziehungsschrift diesem Duktus mehr oder weniger gewaltsam einzufügen versucht. Paradigmatisch dafür erscheint die nicht gerade überzeugende Abweisung eines „Urmonotheismus“ in § 6 (295 ff.) sowie aller in der Forschung herausgestellten Tiefen und Untiefen von Lessings Vernunft-Begriff (303 ff.) und die Bemühung, auch den „Mythos“ der Seelenwanderung<sup>8</sup> noch in ein so verstandenes aufklärerisches Gesamtkonzept einzubeziehen (318 ff.).

Ein fehlendes Schlußwort macht es nicht gerade leichter, diese eher locker zusammengefügte Studien auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und im Rückblick die eingangs behauptete „Problemkonstanz“ (VIII) in allen feinen Verästelungen wiederzufinden. Soviel zumindest scheint eindeutig: B. bemüht sich in bewußter Frontstellung zu Ergebnissen der neueren theologischen Lessing-Interpretation um eine Neuaufgabe der Spinozismus-These. Lessing erscheint dementsprechend als „Vollstrecker“ spinozistisches Erbes, indem er einerseits im Bruch mit dem „christlichen Glaubenssystem“ (322) einem emanzipativen Subjektbegriff folgt, andererseits in betonter Abweisung einer rein theoretischen Fassung des Glaubensgehaltes dessen Zurückführung auf „Frömmigkeit und Gehorsam gegenüber dem humanen Liebesgebot“ (158) hervorhebt.

B.s Arbeit verdient Respekt. Angesichts eines nahezu erdrückenden Gewichtes andersartiger Interpretationen versucht er, seiner früheren These neue Geltung zu verschaffen, diese auf ein breiteres Fundament zu stellen und arbeitet zudem eine Fülle wertvoller Forschungsergebnisse zu Lessing und seiner Zeit ein. In der Tat dürfte noch lange nicht das letzte Wort über Lessings „Spinozismus“ gesprochen sein, so daß diese Studie sich durchaus als weiterführender Diskussionsbeitrag würdigen ließe. Wenn dies dennoch kaum geschehen kann, so hat sie dies nicht zuletzt ihrem hohen Anspruch zuzuschreiben. Dem Vergleich mit ähnlichen Lessingarbeiten vermag sie jedenfalls kaum standzuhalten. Dafür seien nur die wichtigsten Gründe genannt:

Eine hermeneutische Besinnung auf Auswahl, Gewichtung und Interpretation der verschiedenen und eben verschiedenartigen (!) Werke Lessings fehlt. Nur so läßt sich offenbar erklären, daß B. ohne erkennbaren Vorbehalt Lessings Jacobi-Gespräch zu einem Angelpunkt seiner spinozistisch geprägten Deutung macht (bes. 223 ff.). Wie vorsichtig dieses Gespräch jedoch einzuschätzen ist, hat die reiche, von B. nicht einmal zur Kenntnis genommene Literatur<sup>9</sup> zur Genüge und recht eindrucksvoll gelehrt. Die Beachtung dieser Studien hätte vermutlich zu einer differenzierteren Sicht von Lessings „Spinozismus“ geführt, zumal sie Lessings Berufung auf Spinoza in ihrer Vieldeutigkeit offenbart. Dabei wären wohl auch die – neuerlich vor allem von H. Timm hervorragend dargestellten<sup>10</sup> – vielfältigen spekulativ-metaphysischen

<sup>8</sup> Vgl. dazu neustens die mit großer philologischer Akribie gearbeitete Studie von A. Altmann, Lessings Glaube an die Seelenwanderung, in: Lessing-Yearbook 8 (1976), 7–41.

<sup>9</sup> In chronologischer Reihenfolge vgl. bes. die (freilich unterschiedlich zu bewertenden) Beiträge von H. Scholz, Th. C. van Stockum, R. Schwarz, F. Regner (ausführlich bei Schilson 1972, 419; Schilson 1974, 215, Anm. 1, und 215–219) sowie die neueste Arbeit von H. Althaus, Vom „Toten Hunde“ Spinoza und Lessings „Atheismus“, in: Studia Germanica Gandensia 14 (1973), 161–168, der 168 abschließend betont: „Jacobi irrte gewaltig, wenn er bei der Niederschrift annehmen zu dürfen glaubte, mit diesen Gedanken die letztgültigen Maximen Lessings zu veröffentlichen.“

<sup>10</sup> Vgl. unten S. 387 ff. die knappe Skizze von dessen ebenso subtiler wie anregender Interpretation, von der sich B. bezeichnenderweise dort entschieden absetzt, wo die (durchaus Spinozagemäßen!) spekulativen „Untiefen“ Lessings erkennbar werden (B. 288, 303). Sowohl Timm als auch Bohnen, a. a. O. (s. u. Anm. 33) 201.220, halten es für zweifelsfrei, „daß Lessing kein Parteigänger Spinozas war“ (Timm, 19 u. ö.).

Implikationen des spezifisch Lessingschen „Spinozismus“ in den Blick gekommen. Ähnliche hermeneutische Umsicht hätte B. denn auch vor dem peinlichen Widerspruch bewahrt, seinerseits Lessings Schrift „Das Testament Johannis“ zur einzig positiven Aussage über die Bedeutung der Religion hochzustilisieren (143 ff.), zugleich aber H. Thielicke vorzuwerfen, daß dieser „die Erziehungsschrift als erratischen Block isoliert“ (295).

Bei der Berufung auf Gewährleute für seine spinozistisch bestimmte Lessinginterpretation wie für andere Thesen sind B. zudem gravierende Fehler unterlaufen. Nur so läßt sich erklären, daß er einerseits H. Timm in seiner gleich noch genauer vorzustellenden Lessinginterpretation zunächst weitgehend zu vereinnahmen sucht (z. B. 150, Anm. 79; 170 Anm. 42; 223, Anm. 46 u. 48), dann aber angesichts dessen anderslautender und nur in analogem Sinn „spinozistisch“ zu nennender Lessinginterpretation sich weitgehend von ihm distanziert (288, 291, 304, 319, vor allem aber 303, Anm. 1, wo Timms Studie auf B. nun sogar „komisch wirkt“). Ähnliches ist für die undifferenzierte Inanspruchnahme der Arbeit von Altmann für Lessings „Spinozismus“ zu sagen (223, Anm. 48)<sup>11</sup>; auch hier macht sich erschwerend bemerkbar, daß B. die verschiedenen Schattierungen dieses Begriffes in seiner Applikation auf Lessing ungenügend reflektiert und dessen schillernde Verwendung in der einschlägigen Sekundärliteratur zu wenig beachtet. Eine kurze zusammenhängende Skizze und ausführlichere Auseinandersetzung mit Spinozas Grundpositionen wäre gerade angesichts der stets wiederkehrenden Bezugnahme auf dessen Werk ebenso hilfreich wie wünschenswert gewesen, zumal dadurch Lessings Eigenständigkeit und Unverwechselbarkeit, auch gegenüber Spinoza nur deutlicher hätte werden können<sup>12</sup>. Vollends falsch aber ist die Berufung auf Timms Urteil, die Erziehungsschrift sei eine Montage von Topoi der theologischen *Tradition* (!), zur Stützung der Behauptung, für den geschichtsphilosophischen *Kontext des achtzehnten Jahrhunderts* (!) eröffne Lessings Geschichtsschau „kaum neue Dimensionen“ (223)<sup>13</sup>. Wer sich mit solch rascher und überdies im Blick auf die Geschichte der Geschichtsphilosophie unzutreffender These<sup>14</sup> von einer gründlichen Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Aussagen von Lessings religionsphilosophisch bedeutsamster Schrift dispensiert, muß sich wohl selbst den (anderen zuge-

<sup>11</sup> Vgl. A. Altmann, Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus, in: Lessing-Yearbook 3 (1971), 25–70. Dieser philologisch vorzüglich gearbeitete Beitrag meint immerhin, „daß Jacobis Bericht alles andere als ein klares, geschlossenes Bild von Lessings Spinoza-Auffassung vermittelt. Es scheint, daß Lessing in diesen höchst anregenden Gesprächen mehr Gefallen daran fand, Geistesblitze zu verschießen, als seine wahre Meinung darzulegen“ (50) und betont „die pantheistische Deutung, die Lessing dem System Spinozas gab“ (57).

<sup>12</sup> Um (außer Timm) nur eine neuere Studie zu Spinoza zu nennen, die dessen Nähe wie Ferne zu Lessing bezeichnen könnte: M. Walther, Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik (Hamburg 1971).

<sup>13</sup> So Timm, a. a. O. (s. u. Anm. 25) 80, doch schließt sich dort unmittelbar die in ganz andere Richtung weisende und von B. bezeichnenderweise nicht mehr zitierte Feststellung an: „Ihre Originalität resultiert vielmehr aus einer erstmaligen Zuordnung heterogener Überlieferungselemente, motiviert vom Willen, alles zu vereinen.“

<sup>14</sup> Vgl. statt anderer die Studie von W. Pelters, Lessings Standort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens (Heidelberg 1972), bes. 5: „Lessing fand seinen geschichtsphilosophischen Standort am Beginn einer Entwicklung, die bis zu Marx hin seiner Utopie folgte.“ – Timms Urteil ist insofern legitim, als Lessing tatsächlich lange vergessene bzw. verdrängte Topoi einer reichen Tradition übernimmt (Erziehungsvorstellung aus der Patristik, die Lehre vom dritten Zeitalter aus dem Chiliasmus und von Joachim von Fiore u. ä.).

dachten) Vorwurf gefallen lassen, bei ihm könne „von einem unverstellten Blick ... nicht mehr die Rede sein“ (316).

Gegen B.s Lessing-Interpretation selbst ist gleich an mehreren Stellen entschiedener Widerspruch anzumelden. Die allzu rasche und glatte Einführung des „Testament Johannis“ als eigentlicher Kundgabe von Lessings Religionsbegriff macht es sich zu einfach, gibt es doch in dessen Werk selbst anderslautende Aussagen<sup>15</sup> und nicht zuletzt andersartige Akzentuierungen. Offenbar hat die vermutete und erwünschte Nähe zu Spinoza hier B. die kritische Begegnung mit dem „ganzen Lessing“ verstellt (z. B. 158, Anm. 2). Das setzt sich fort in der Gleichsetzung der „Ergebenheit in Gott“ mit den Taten der Liebe, wobei jeder Transzendenzbezug von vornherein ausgeschaltet bleibt (260). Auch hier wird dem dramatischen Kontext der Ringparabel wie dem Lessingschen Konzept von Vorsehung und dessen eigenartiger Umprägung in Richtung einer ebenso theologischen wie anthropologischen Dimension<sup>16</sup> kaum genügende Aufmerksamkeit geschenkt, was sich schon in der mangelhaften Bemühung um eine exaktere Klärung der Vorgaben von Lessings Vorsehungsbegriff vorbereitet (253 ff.)<sup>17</sup>. Daß die einschlägige Sekundärliteratur in diesem konkreten Fall nur in zwei knappen Anmerkungen (264, Anm. 67; 265, Anm. 72) ohne intensive Auseinandersetzung zur Kenntnis genommen wird, bleibt leider paradigmatisch für den Umgang B.s mit anderslautenden Interpretationen. Mehr als ärgerlich ist zudem B.s Unfähigkeit, zwischen dem „System der Orthodoxie“ (das Lessing ablehnt) und dem „christlichen Glaubenssystem“ (322) und dessen „innerer Wahrheit“ (die Lessing bejaht) gebührend zu unterscheiden<sup>18</sup>; wird jedoch dieser wesentliche Unterschied übersehen, gerät jede positive Aussage Lessings über die „christliche Religion“ ins Abseits. Daß damit freilich ganze Texteinheiten kaum mehr unvoreingenommen zur Kenntnis kommen bzw. in ihrer tat-

<sup>15</sup> Vgl. die Auflistung bei Schilson 1974, 249, Anm. 26.

<sup>16</sup> Daß selbst eine Spinoza-Rezeption Lessings mit einem christlich geprägten Vorsehungs-Glauben zusammengehen kann, zeigt recht eindrucksvoll *G. Pons*, Vorsehungs- und Fortschrittsglaube, in: Lessing in heutiger Sicht (s. o. Anm. 1), 197 ff. Zudem ist die Interpretation des „Nathan“ noch keineswegs ein-deutig, wie neustens zwei eher gegenläufige Beiträge zeigen. *B. Bennett* (Reason, Error and the Shape of History: Lessing's Nathan and Lessing's God, in: Lessing-Yearbook 9 [1977], 60–80) sieht in der Gestalt des Nathan selbst gleichsam ein Abbild Gottes und deutet daher in einem durchaus theistischen Horizont, während *K. Heydemann* (Gesinnung und Tat. Zu Lessings „Nathan der Weise“, in: Lessing-Yearbook 7 [1975], 69–104) die aus Szene III, 7 sich ergebende Begrenzung in der metaphysischen Ausrichtung des Menschen und die dieser entsprechende Tatorientierung betont. *H. Turk* (Dialektischer Dialog. Literaturwissenschaftliche Untersuchung zum Problem der Verständigung, [Göttingen 1975] bes. 181–257: Die Gesprächsform des Dramas. Interpretation der Szenen II, 5 und III, 7 in Lessings „Nathan der Weise“) meint, „daß für Lessing die Theodizee zu einer Theodizee in praktischer Absicht, daß sie moralisch oder didaktisch wird“ (232). Dementsprechend lautet sein Fazit, Nathans Rolle sei – wie auch die „Erziehung des Menschengeschlechts“ – „praktizierte Theodizee vom Standpunkt einer bereits in die Selbsterziehung übergegangenen, moralisch sich frei bestimmenden Menschheit aus“ (257).

<sup>17</sup> B. entnimmt „die Exempel für den historischen Stellenwert von ‚Vorsehung‘ ... zweckmäßigerweise der unter dem Einfluß der natürlichen Theologie stehenden Literatur“ (252 f.).

<sup>18</sup> Allein dieser bedauerliche Mangel an Differenzierungsvermögen erlaubt B. eine sehr rasche Abfertigung anderslautender Interpretationen; wenn er sich dabei auf die von Goeze über Aner und Barth bis Thielicke „unbestrittene Radikalität der Lessingschen Position in den sechziger Jahren“ (155 f., Anm. 3) beruft, so übersieht er offenbar, daß die abgewiesenen Deutungen aus sachlichen Gründen genau dieses Pauschalurteil zurückweisen und differenzierter argumentieren; vgl. dazu jetzt auch die Studie von Wessell (s. u. Anm. 35).

sächlichen Textaussage verkannt werden, ist eine der Konsequenzen, die sich aus solch ungenügendem Differenzierungsvermögen ergeben. – Ebenso rasch wie unvorbereitet erscheint schließlich die Zuspitzung der Interpretation des in §§ 84 und 90 der Erziehungsschrift zu findenden Natur-Begriffs auf eine rein spinozistische Sinngebung (285 f.), die schließlich zu der nie exakt ausgewiesenen These hinführt, bei Lessing gebe es eine „Identität von Natur, Gott und Vorsehung“ (287)<sup>19</sup>. Die – im Vorwort leider nicht angesprochene und so erst allmählich in den Blick gelangende, um nicht zu sagen untergeschobene – Allgegenwärtigkeit Spinozas in B.s Arbeit scheint auch hier den bedächtig-argumentativen Fortgang zu stören und Vor-Urteile zu bereits gültigen Feststellungen hochzustilisieren. Endlich und schließlich hätte einer Arbeit, die dezidiert das Verhältnis von „Vernunft und Geschichte“ am Beispiel Lessings studiert, eine intensivere Bemühung um Besonderheit und Eigentümlichkeit des Lessingschen Vernunftbegriffs besser angestanden als die recht voreilige und kaum sachlich ausgewiesene Abqualifizierung andersartiger Positionen<sup>20</sup>. Die relativ rasch abgetane Licht-Metaphorik, die die in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise von B. nicht behandelte Palast-Parabel Lessings durchgängig beherrscht, und die bei Lessing keineswegs so eindeutige (wie 315, Anm. 36 insinuiert) Erleuchtungs-Begrifflichkeit<sup>21</sup> hätten B. jedenfalls wesentlich vorsichtiger in seinem Urteil werden lassen müssen.

Alles in allem bleibt der Ertrag von B.s Arbeit enttäuschend. Die Undurchsichtigkeit seiner Grundthesen (die sich im Text eher verbergen als herausheben), die (zuweilen gewollt wirkende) Geschraubtheit der Diktion, die mangelhafte hermeneutische Reflexion, das fehlende Methodenbewußtsein und nicht zuletzt die weitgehend vernachlässigte Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur machen es schwer, B.s Lessinginterpretation als echte Alternative zu vorhandenen Studien und weiterführenden Diskussionsbeitrag zu betrachten.

Besondere Aufmerksamkeit sichert sich eine Studie von *Eckhard Heftrich* durch ihren anspruchsvollen Titel: „Lessings Aufklärung“<sup>22</sup>. H. will damit „die unverwechselbare Art“ hervorheben, „in der dieser unabhängige Kopf sich zu eigen machte, was die Zeit ihm bot“ (7). Dabei ist über eine Kenntnis der theologischen Situation des 18. Jahrhunderts hinaus das „Klima“ (10) der damaligen Disputationen und die dazugehörige „Ketzer-Riecherei“ zu vergegenwärtigen, besonders im Blick auf Lessings Auseinandersetzung mit Goeze (14 ff.). Daß bei aller Wertschätzung des Reimarus (24 ff.) Lessing weit über diesen hinausgreift, indem sich ihm „von der Vernunft her die Geschichte als Problem aufzwingt“ (31), bleibt einsichtig. Dennoch wird eine Ausdeutung der „Erziehung des Menschengeschlechts“ als „Theodizee der Geschichte“ weit abgewiesen (32), handelt es sich doch bei der dort im „Vorbericht“ eingeführten Größe „Gott“ „weder um den Gott der Deisten ... noch um den theistischen Gott der Christen“ (33), sondern Gott darf nurmehr gelten als „der exoterische Begriff für das ...“, was das Menschengeschlecht von seinen Anfängen leitet bis hin zu den höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit ... [also] die Vernunft selbst“ (33 f.). Dennoch wehrt Lessing jede „Hypostasierung der Vernunft“ ab (35) und versteht diese Schrift eher als „Hypothese“ (32, 37, 39 u. ö.), was der § 4 als „der Kern der ‚Erziehung‘“ (39) deutlich macht; „es wird also mit der Wahrheit gespielt“ (45), wie vor allem das „Motto“ nach

<sup>19</sup> Für diese Behauptung wäre wohl noch eine genauere Diskussion von Lessings „Natur“-Begriff notwendig, für die sich einige wichtige Hinweise bei K. Bohnen (s. u. Anm. 33) finden.

<sup>20</sup> So z. B. 303, Anm. 1 zu H. Timm, 315 f., Anm. 36 ff. zu W. Philipp und A. Schilson; die jeweils aus dem Zusammenhang gerissenen Zitate stehen bei Sch. 1974 in erheblich anderem bzw. bedeutend vorsichtiger urteilendem Zusammenhang.

<sup>21</sup> Vgl. die ausführlichen Hinweise bei Schilson 1974, 122 ff.

<sup>22</sup> Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften (Klostermann, Ffm. 1978) 81 S.

Augustinus zeigt (42 ff.). Jede Berufung auf „Gott“ ist damit als „exoterisch“ (bes. 47 f., ebf. 32 f., 59) zu betrachten, wogegen „der esoterische Sinn dieser tradierten Begriffe ... dort deutlicher [wird], wo die Vernunft mit ihrem anderen, Lessings eigenster Gegenwart entnommenen Namen – Natur – erscheint“ (47); dies scheint mit den §§ 84 und 90 nun eher auf einen „Spinozismus“ Lessings hinauszulaufen (ebd.; ähnlich, wenngleich versteckt 63). So sehr demnach gilt: „Zur Weisheit der Besten gehört, die Notwendigkeit des Bedingten anzuerkennen, obwohl das Unbedingte erkannt worden ist. Aufklärung ohne Weisheit ist für Lessing Schwärmerei“ (69), so wenig bleibt doch von der christlichen Religion bei Lessing übrig – sie wird mit aller Gründlichkeit verabschiedet (53 ff.) zugunsten einer „sokratischen Dialektik“ (65 u. ff.). – In ihrer prägnanten und zugleich bedauerlichen Kürze ist H.s Studie ein Musterbeispiel für eine ebenso unzureichende wie voreingenommene Interpretation Lessings. Schon die Ausscheidung des Gottesbegriffes (deren zwingender Überzeugungskraft H. offenbar selbst nicht recht traut, wenn er z. B. die Beschwörung der ewigen Vorsehung im § 91 „kaum noch [!] als eigentliche Benennung ... verstehen“ [48] will) ist ein Musterstück argumentativer Schein-Logik: Vorausgesetzt wird die (für die Möglichkeiten der Gottesvorstellung zu Lessings Zeit völlig unzureichende) Alternative „entweder deistischer oder christlicher (und d. h. streng christo-logisch geprägter; vgl. H. 33, 56) Gottesbegriff“. Da weder die eine noch die andere Gottesvorstellung sich bei Lessing finden läßt, betrachtet H. *jegliche* Rede von Gott von vornherein als „exoterisch“. Auf diese Weise wird von ihm (wohl eher als von anderen) „nur geerntet, was nicht von Lessing gesät worden ist“ (76, Anm. 39), nämlich dessen A-Theismus! Erschlichen ist diese Zurückweisung neuerer „Versuche einer christlichen Rückeroberung Lessings“ (64) zudem durch einen ebenso peinlichen wie bezeichnenden Selbstwiderspruch. Mit K. Bohnen weist H. „den immer wieder unternommenen Versuch zurück, ‚die Kategorien Exoterik und Esoterik der Ermittlung einer eindeutigen theologischen Aussage Lessings‘ [K. Bohnen] dienstbar zu machen“ (78, Anm. 57), doch benutzt er selbst ohne weitere Begründung oder Reflexion exakt dieses (für die Lessinginterpretation tatsächlich mehr verunklärnde als klärende Begriffspaar<sup>23</sup>) zur Herausarbeitung von Lessings „eigentlicher“, also esoterischer und zwar a-theistischer Position (32 f., 47 f., 59). Daß hier mehr ideologische und positionelle Voreingenommenheit als interpretatorisch ausgewiesen vorherrscht, zeigt schließlich die empörte Abweisung einer „naive[n] und wortwörtliche[n] Interpretation des § 86“ (79, Anm. 63), der H. offenbar eine Interpretation der von ihm eher vermuteten als stringent aufgewiesenen Sinn-Richtung des entspr. Textes entgegensetzen möchte. Der geringe Umfang dieser Studie mag manches verzeihlich erscheinen lassen<sup>24</sup> – dennoch: Die genannten und für den Duktus der Ausführungen entscheidenden interpretatorischen Unzulänglichkeiten und Widersprüche disqualifizieren H.s Beitrag und machen eine an der Sache selbst orientierte Auseinandersetzung nahezu unmöglich.

<sup>23</sup> Diese Feststellung darf mittlerweile als Konsens der neueren Forschung (gg. F. Loofs und H. Thielicke) gelten; vgl. den Überblick bei Schilson 1972, 420 f.; Schilson 1974, 24 ff., 200 ff.; ebf. K. Bohnen, a. a. O. (s. u. Anm. 33) 6 ff.; H. Timm, a. a. O. (s. u. Anm. 25) 81, u. a.

<sup>24</sup> Das gilt allerdings nicht für die in der Kürze ebenso unvollständig wie unsachlich geratene Auseinandersetzung mit Schilson 1974; daß die christologisch bedeutsamen Zitate bei H. 79, Anm. 63 aus verschiedenen Zusammenhängen zusammengestückt sind (und nur so scheinbar gegeneinander zu stehen kommen!), ist H. offenbar entgangen. Zudem bedarf es wohl einer höheren Logik, um in ein und derselben Anmerkung Schilsons Deutung von Lessings „Spinozismus“ zurückzuweisen, den von diesem maßgeblich verwendeten Beitrag von R. Schwarz (s. u. Anm. 38) hingegen positiv zu würdigen.

In Schärfe der Problemstellung und Brillanz der Durchführung überragt die ebenso knappe wie eindringliche Lessinginterpretation von *Hermann Timm*<sup>25</sup> die beiden zuvor genannten Studien bei weitem. Obwohl er Lessing in die Wirkungsgeschichte Spinozas einordnet und ihn bewußt von dort her zu begreifen versucht, warnt er ausdrücklich vor der Behauptung unmittelbarer Abhängigkeit (19, 38 u. ö.). Grund dafür dürfte die überaus reflektierte und umsichtige Bestimmung des eigentlichen Anliegens Spinozas und dessen Fortentwicklung in der Geschichte sein: Gott wird von diesem „statt nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit als das Metaprinzip der Einheit von Einheit und Allheit [so] zu denken“ (8) versucht, daß „das Absolute . . . den Grund der *libertas humana*“ (9) darstellt. Von solch spekulativer Programmatik bei Spinoza her läßt sich nun in der Tat Lessings Bemühen in seiner Gleich-Sinnigkeit noch besser verstehen: nämlich als Sorge um den Menschen (dieser ist „Thema“ der „Erziehung des Menschengeschlechts“, so daß Lessing geradezu als „ein moderner Subjektivitätsdenker“ erscheint, 40) und dessen sittliche Emanzipation, also seine „Selbstbefreiung“ (so die Überschrift!). Der Gottesgedanke erscheint dabei weniger als „Vehikel“ denn als ermöglichender Grund solch emanzipativen Bestrebens in Richtung vollendeter Sittlichkeit, woraus sich Lessings Bemühung um eine gereinigte Aufnahme christlichen Gedankengutes erklärt: „Der christliche Glaube soll wieder als intellektuelle – wenngleich vermittlungsbefürderte – Anschauung Gottes zur Geltung gebracht werden“ (112). Demnach mündet solche Bemühung nicht (wie T. gegen eine Linie der 17–21 gekonnt zusammengefaßten Lessingforschung betont) in eine „Abkehr ins praktische Engagement . . . In Wahrheit exponiert Nathan die religiöse Grundfrage in einer Form, die zu neuartigen theoretischen Aktivitäten motivieren will“ (20).

Lessings Absicht in der „Erziehung des Menschengeschlechts“, aber auch schon in früheren Schriften bleibt daher eine „theologische Überhöhung des Freiheitsbegriffs“ (89) und dessen Begründung in einem trinitarischen Gottesbegriff (90, 92 ff., 116 ff. u. ö.), wobei ihn die Einsicht bestimmt, „daß reine Sittlichkeit eine Revision des theistischen Gottesbegriffs zur unerläßlichen Voraussetzung habe“ (92). Exakt in diesem Bemühen trifft er sich mit Spinoza; schließlich war dieser der erste, der „in der neuzeitlichen Philosophie . . . [sich der] Idee der Sittlichkeit philosophisch angenommen hat, um sie theoretisch in der höchst möglichen Gewißheit, dem Gottesgedanken, zu fundieren und als Basis für die universale Solidarität aller Freien auszuweisen“ (134, ebf. 5). Darum sorgt sich die Erziehungsschrift nicht zunächst um sittliche, sondern um „intellektuelle Ertüchtigung“ (111) – und dies auf dem Wege der „*Erleuchtung*: [nämlich] eine[r] Einsicht, die höher ist als alle Vernunft“ (ebd., ähnlich 88 u. ö.). Nicht also ein ganz anderes, differenzloses, traditionell-monotheistisch vorgestelltes Jenseits, sondern allein der trinitarisch sich differenzierende Gott, in dem der Dualismus Gott/Welt bereits überwunden und die von Spinoza hervorgehobene „Inversion von Substanz und Kausalität, [also das:] *Deus est operari*“ (122 u. ff.) schon gegeben ist, kann den Weg zur Selbstwerdung des Menschen ermöglichen. Lessings „*hen ego kai panta*“ im Jacobi-Gespräch meint daher anderes als die bloße Übernahme der spinozistischen All-Eins-Lehre (120 ff.). In gedrängtester Kürze lautet T.s Interpretation von Lessings „Bildungstheologie“ (45), sein „Programm des bildungsgeschichtlichen Pantheismus“: „Die Welt ist aus Gott geschaffen, der Sohn aus dem Vater gezeugt, sind als solche aber ohne genetische Einsicht in den Grund ihres faktischen Daseins, reine Produkte ohne die paritätische Spontaneität, die, der Trini-

<sup>25</sup> Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1: Die Spinozarennaissance = Studien zur Philos. und Lit. des 19. Jhs., 22 (Klostermann, Frankfurt 1974), VIII und 485 S., hier 15–134; *G. E. Lessing: Selbstbefreiung. Das Programm des bildungsgeschichtlichen Pantheismus.*

tätslehre zufolge, den Prozeß des Geistes auslöst. Um seiner Realisierung willen muß die kausale Ungleichartigkeit im Doppelursprung aus Vater und Sohn behoben werden, was geschieht, indem der eine Sohn als die selbstschöpferische Freiheit der Kinder Gottes begriffen wird. Diese Mündigkeit steht der ‚sich selbst überlassenen Vernunft‘ des Menschengeschlechts noch bevor. Darin liegt weiterhin ein pädagogischer Vorsprung der Offenbarung. Ihn ausschöpfen hieße Einsicht in die Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, Transzendenz und Immanenz, religiösem Gottesbewußtsein und Kontingenz des empirischen Daseins gewinnen. Was Lessing am Trinitätsdogma faszinierte, war der Glaube, das individuelle Ichbewußtsein in die impersonale Allgemeinheit des göttlichen Seins hineinnehmen zu können“ (128).

Nähe und Ferne zu Spinoza sind damit (vor allem am Beispiel der §§ 73–75 der „Erziehung des Menschengeschlechts“, deren „moralphilosophische Motivierung“ T. unterstreicht, 109 ff.) exemplifiziert. Dabei wird klar, daß Lessings denkerischer Ansatz sich aus verschiedenen weit verzweigten Quellen speist, z. B. dem Platonismus und Neuplatonismus (17, 85, 126), dem Chiliasmus und der johanneisch-joachitischen Eschatologie (16, 97 ff., 129), aus Augustinus und der Mystik (16, 123), der Theosophie und der religiösen Naturspekulation (16, 111). Dementsprechend versucht T. immer wieder, die originale wie originelle „Zuordnung heterogener Überlieferungselemente“ (80) bei Lessing aufzuzeigen und in möglichst exakter interpretatorischer Durchdringung die darin sich andeutende Aussageabsicht herauszuarbeiten. – T.s Versuch überzeugt nicht zuletzt dadurch, daß sich sein Ergebnis, Lessing bediene sich des Gottesgedankens zur theoretischen Begründung der sittlichen Selbstbefreiung des Menschen und ordne so Theo-Logie und Anthro-Logie bzw. Theo-Nomie und Auto-Nomie widerspruchsfrei einander zu, im wesentlichen mit einigen sehr anders ausgerichteten und interessierten neueren Studien deckt<sup>26</sup>. Zudem bekräftigt er im Zuge seiner Interpretation gleichsam nebenbei eine Fülle gesicherter Ergebnisse neuerer Forschung und erweist sich so als exzellenter Kenner der einschlägigen Literatur: so z. B. die Nähe von Lessings Bildungstheologie „zur gottebenbildlichen Schöpferkraft des Künstlers“ (45), die unbestreitbare christologische Reduktion in Lessings Theorie des Christentums (67), die Abweisung von Kierkegaards und Thielickes eher existenztheologischer Präzisierung der sog. Lessingfrage (70 ff.) und die Weigerung, Widersprüche in Lessings Aussagen mit Hilfe der „dogmatische[n] Disjunktion von esoterisch und exoterisch“ (81) zu lösen. Die Originalität seines Beitrages liegt vor allem darin, daß er Lessing von seiner Wirkungsgeschichte her betrachtet und von dort dessen „Spinozismus“ überhaupt erst dem sachlichen Gehalt nach entwickelt, freilich unter enger Bezugnahme auf die entsprechenden Texte wie auf Spinoza selbst. So rückt Lessings „Programm des bildungsgeschichtlichen Pantheismus“ auch Spinozas eigentliches Bemühen in ein neues Licht, was als ebenso positives wie überraschendes, wenngleich eher beiläufiges Ergebnis zu verbuchen ist. Daß sich von hier aus nochmals kritische Rückfragen an Bollachers Lessingstudie stellen (die dort leider trotz offensichtlicher Kenntnis von T.s Studie nicht diskutiert werden!), ergibt sich von selbst.

In der präzisen Verfolgung und bewundernswert selbständigen Darstellung einer Grundthese liegt freilich nicht nur die Stärke, sondern ebenso eine unverkennbare

<sup>26</sup> Vgl. nur so verschieden ansetzende Studien wie die von W. Pelters (s. o. Anm. 14), M. Durzak (Vernunft und Offenbarung im Denken Lessings, in: ders., Poesie und Ratio. Vier Lessing-Studien [Bad Homburg v. d. H. 1970] 105–139), H. Schultze (Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie [Göttingen 1969]), Schilson 1974.

Schwäche von T.s Studie<sup>27</sup>. Er beschränkt sich bewußt auf die religionsphilosophisch bedeutsamen Schriften und kommt dabei sehr rasch und fast ausschließlich auf die „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu sprechen. Dazu liefert er zwar eine sehr eindringliche und weiterführende Interpretation, doch werden die übrigen herangezogenen (z. T. auch zu wenig oder gar nicht ausdrücklich berücksichtigten) Schriften zu schnell und einlinig den hier zu findenden Aussagen zugeordnet. Auf diese Weise muß freilich ein sehr homogenes Bild von Lessings Denken entstehen, das dessen ganzes denkerisches Bemühen auf die theoretische Fundierung der Sittlichkeit im trinitarischen Gottesgedanken zusammendrängt. Trotzdem bleibt diese Engführung produktiv: Sie fordert ebenso heraus zum Widerspruch wie sie einlädt, durch prüfende und klärende Einzeluntersuchungen ihren Grundduktus zu bestätigen oder zu widerlegen. So könnte T.s anspruchsvolle Arbeit die Sachdiskussion um Lessings „Spinozismus“ neu beleben und diese vor allem in ihre wahren philosophischen wie theologischen Dimensionen zurückholen.

Dem inneren Zusammenhang zwischen den religionsphilosophischen bzw. theologischen und dramatischen bzw. literarästhetischen Schriften Lessings gehen drei jüngere Dissertationen nach. Dabei bemüht sich *Joachim Desch*<sup>28</sup> vor allem um den Nachweis, daß „Religion und Dramatik ... [als] verschiedene Manifestationen des einen Weltbildes, Religionsphilosophie und Dramaturgie mithin [als] die gedanklichen Grundlagen zu verschiedenen Ausdrucksformen derselben Überzeugung“ (6, 127, 165 u. ö.) Lessings zu betrachten sind. In einem klar durchschaubaren Aufbau widmet er sich zunächst der Theorie und Praxis der „Tragödie“ (8–102), wobei er zugleich die Frage nach Lessings Rationalismus und Irrationalismus neu zu stellen versucht (24)<sup>29</sup>. Das Sein in der Zeit erscheint in diesem Zusammenhang geradezu als „Lessings Definition des Unvollkommenen“ (41) und als Bedingung der Möglichkeit des Tragischen. Wichtiger aber bleibt, daß – unbeschadet der rationalistischen Konzeption der Tragödie – darin der Mensch sich „in seiner Persönlichkeit selbst autonom und unbedingt [konstituiert]“ (100). Doch diese Emanzipation und Subjekt-Werdung des Menschen bringt ihn allererst in die Spannung zwischen Rationalität und Irrationalität: „Sein eigenes Denken setzt ihn in den Mittelpunkt der Welt, er selbst erfährt sich als vernünftiges Wesen und erkennt damit seine Grenzen, die er dann insofern transzendiert, als er sich einer jenseits aller Vernunftkritik liegenden intuitiv erfahrenen Wahrheit anheimstellt, welche für sein Leben dann unmittelbare Wirkung hat. Sein aufgeklärter Individualismus gründet sich darin ebenso wie seine Verantwortlichkeit“ (100). In diesem (irrationalen) Überschreiten seiner Grenzen aber liegt die letzte Tragik des Menschen, der an der rational-kausal strukturierten Wirklichkeit zerbricht (136). Der „Emanzipierung der Vernunft“ von *äußeren* irrationalen Mächten entspricht demnach „die subjektive Freiheit zum Irrationalen ...“, durch die der Rationalismus transzendiert wird“ (126), wie D. als Gleichsinnigkeit von religionsphilosophischer und dramaturgischer Aussage Lessings festhält.

Dem ebenso geschickten wie plausiblen Durchgang zu den Grundtendenzen der religionsphilosophischen Schriften Lessings (103–147) unter den Stichworten

<sup>27</sup> Systematisch durchgeführt wird diese These in Timms Habilitationsschrift: *Geist der Liebe. Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropotheologie (Johannismus)* (Gütersloh 1978), die von ebensolcher Fähigkeit zeugt, mit sachkundiger Hand vordergründig bekannte Zusammenhänge in ein neues Licht zu rücken.

<sup>28</sup> Lessings Dramaturgie und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhang (Diss. phil. [Marburg 1971]), 174 S.

<sup>29</sup> Vgl. zu dieser Problemstellung, wenn auch in etwas anderer Akzentuierung: R. R. Heitner, *Rationalism and Irrationalism*, in: *Lessing-Yearbook* 5 (1973), 82–106 und dessen zusammenfassende Feststellung: „Lessing was a rationalist, but a patient and realistic one with much gratitude for the services of the heart“ (103).

„Skeptismus – Pragmatismus – Kritizismus – Dynamismus“ schließt sich ein vergleichender Rückblick (148–166) an, der das Ergebnis in knappen Sätzen formuliert: „Für die Religion wie für die Tragödie ist die Einsicht in die Grenzen der Vernunft entscheidendes Kriterium. Dort befähigt sie den Menschen zum Glauben, hier zum Bekenntnis zu einer subjektiven, irrationalen Wahrheit. In beiden geht es um Transzendieren des Rationalen und subjektive Sinnggebung“ (161). So sehr also Lessings „Weltbild das der Aufklärung“ (6) ist, sowenig läßt er sich auf einen reinen Rationalismus festlegen. In subjektiv-irrationalen Vorgriff über die bestehende Welt hinaus und dementsprechender Sinnggebung überwindet die endliche Vernunft gleichsam sich selbst und greift voraus auf das absolute Wissen. Darin aber „ist [dann] die Tragödie Lessings überholt. Sie existiert – ebenso wie die Religion – nur als Ausdruck der Limitation unserer Vernunft“ (161). – D. s. Versuch, hinter den verschiedenen Gattungen Lessingscher Schriften eine einheitliche Grundüberzeugung auszumachen, ist uneingeschränkt zu begrüßen. Wenn die Durchführung dennoch wenig überzeugt und zufriedenstellt, so vor allem deshalb, weil Problemstellung und Deutemuster (Irrationalismus/Rationalismus, Subjektivität/Transzendenz, Autonomie/Heteronomie) unzulänglich bleiben und vor allem eine bei Lessing gerade im dramatischen und dramaturgischen Werk ausgeprägte geschichtsphilosophische Wendung unberücksichtigt lassen. Aufmerksamkeit verdient hingegen die (freilich unzulänglich eingeordnete) Erweiterung des Vernunftbereichs, der gerade nicht einsinnig in Richtung reiner Rationalität, sondern als Freiheit und Möglichkeit zum Irrationalen und damit als Vorgriff auf Absolutheit hin begriffen wird<sup>30</sup>.

Einer ähnlichen Problemstellung geht *Volker Nölle*<sup>31</sup> in einer Untersuchung nach, die noch deutlicher Lessings „Aufklärung über die Aufklärung“ erkennen läßt. Charakteristisch für Lessing erscheint ihm die Verschränkung von „Subjektivität und Wirklichkeit“, wobei „Subjektivität“ für ein allein vom Ich bestimmtes (und damit stets auch gestörtes) Wirklichkeitsverständnis steht, „Wirklichkeit“ hingegen „fast ausschließlich die dialogische, mitmenschliche Beziehung“ (10) meint, die als geglückte Kommunikation das Ich zugleich in ein neues Selbstverhältnis bringt. Herausragende Gestalten einer solch befangenen und vom Wirklichkeitsverlust gezeichneten Subjektivität stellt N. besonders in den frühen Dramen Lessings vor, doch zeugt z. B. auch die Gestalt Tellheims in „Minna von Barnhelm“ von solcher Selbstverschließung (12–72). Daß Lessing jedoch nicht nur diese Befangenheit der Subjektivität vorstellt, sondern zugleich Wege zur „Wirklichkeit“ weist, zeigt der 2. Teil (73–145): Innerhalb dieser Dramen wird im Spiel die Kommunikations-

<sup>30</sup> Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Beitrag von *H. Steinmetz*, Aufklärung und Tragödie. Lessings Tragödien vor dem Hintergrund des Trauerspielmodells der Aufklärung, in: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* 1 (1972), 3–41. Sein Ergebnis trifft sich in manchen Punkten mit D., doch wird die Spannung von (aufklärerisch-optimistischer) Theorie und (im späten Werk zunehmend pessimistischerer) Praxis der Tragödie bei Lessing besser ausgeleuchtet und im Blick auf diese gegenläufige Bewegung bzgl. der Theodizee dann festgestellt: „Es könnte sein, daß die Aufklärer, ohne es je deutlich eingestanden zu haben, heimlich doch nicht so heilig von der Richtigkeit und Geltung von Vernunft und vernünftiger Weltordnung überzeugt waren, wie sie es überall verkündet haben“ (36). Demgegenüber betont *H. Angehrn* (*Der Bösewicht in Lessings Theorie und dichterischer Praxis. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Dramas im 18. Jahrhundert*, Diss. phil. [Zürich 1968]) die Ortlosigkeit des Bösewichts in Lessings Dramaturgie und Dramatik, weil seine Dramen vorzüglich im Dienst der Aufklärung stehen und als „Vorbild“ wirksam werden sollen (152).

<sup>31</sup> Subjektivität und Wirklichkeit in Lessings dramatischem und theologischem Werk = *Philolog. Studien und Quellen*, H. 87 (Schmidt, Berlin 1977) 311 S.

störung zwischen den Subjekten überwunden und ein neuer Wirklichkeitsbezug eröffnet; dies geschieht durch die eigentümliche Wirkungskraft des Spieles, das in geraffter Zeit nachhaltige Erfahrungen vermitteln kann und so „eine der wichtigsten Überwindungsmöglichkeiten der Verslossenheit und Verblendung der Subjektivität darstellt“ (73). Aus anderer Perspektive entwickelt der 3. Teil (146–213) die Spannung von Subjektivität und Wirklichkeit, indem er „Phänomene der persuasiven Strategie“ (213) am Beispiel der Odoardo-Monologe und der im Dialog Prinz-Marinelli sich enthüllenden Dialektik von Herr und Knecht in „Emilia Galotti“ vorstellt. Das 4. Kapitel (214–270) präzisiert am Beispiel der Schriften Lessings zum Fragmentenstreit „von einem bisher nicht berücksichtigten Ansatz“ diese „persuasive Strategie, womit der gezielte Einsatz von Metaphern bezeichnet sei, mit denen der Leser auf anschaulich eindringliche Weise zu einer bestimmten Erkenntnis oder Einsicht ‚überredet‘ werden soll“ (214). Letzte Absicht Lessings in all diesen Schriften bleibt es, die Unabhängigkeit der Religion von der Offenbarung und ihrer Geschichte aufzuweisen zugunsten einer reinen Rationalität. Die Analyse der von Lessing eingesetzten Metaphern und Parabeln zeigt deren Analogie zur Rolle des Spiels in den Dramen; auch hier ist „anschauende Erkenntnis“ (259) der Weg, um die Subjektivität aus den Fesseln ihrer vorgefaßten Meinungen, Vorurteile und Verblendungen zu befreien und zu einer unverstellten Sicht der Wirklichkeit hinzuführen.

Im zusammenfassenden Rückblick zeigt sich damit „das Prinzip der Subjektivität“ (271–285) als ein zentrales Problem im dramatischen und theologischen Werk Lessings. Während jedoch der Machtbereich der neuzeitlichen Subjektivität, die im Rückgriff auf Leibniz' Prinzip des zureichenden Grundes „sich allem zugrunde legt“ (273), nahezu unendlich erscheint und alles zum verfügbaren Objekt depotenziert, geht es Lessing um eine Überwindung dieser subjektiv-emanzipatorischen Einstellung; daher legt er besonderen Wert „auf die Gegenkräfte der Subjektivität“ (276). Im theologischen Werk scheint dieses Spannungsverhältnis nur bedingt zur Geltung zu kommen, da hier offenbar die Alleinherrschaft der vorwiegend rational bestimmten Subjektivität Vorrang hat (276). Dennoch gilt: „Lessing hat das alles begründende Denken und Vorstellen als Gefahr der Subjektivität eindringlich beschworen und in seinen Dramen gezeigt, wie die daraus entstehenden Kommunikationsstörungen nur dank der menschlichen Hellsicht und der maieutischen Einstellung, mit der Lessing seine Figuren begabt, überwunden werden können – zu einer Zeit, in der das Prinzip *reddendae rationis* die theoretischen Voraussetzungen für das wissenschaftliche Weltbild und für das technische Zeitalter geschaffen hat“ (284).

N. kann mit dieser geistesgeschichtlichen Einordnung Lessing als überraschend aktuellen Denker vorstellen, der die heraufziehenden Probleme einer autonom-subjektiv begründeten Weltanschauung deutlich wahrnimmt und damit über die unmittelbare Aufklärung hinausweist. Angesichts der umfassenden und sorgfältigen Textanalysen und der umsichtigen Herausarbeitung einer in vielschichtigen Zusammenhängen sich durchhaltenden Struktur von Lessings Denken vermag N.s Untersuchung wertvolle und weiterführende Einsichten zu vermitteln. Die in der wechselseitigen Zuordnung von Subjektivität und Wirklichkeit geortete „Denkform“ Lessings hat (trotz der von N. diesbezüglich geübten Abstinenz, 214, 176 u. ö.) ihre Gültigkeit auch für das theologische Schrifttum, hier freilich in der Erweiterung des Vernunftbegriffs über die reine „Subjektivität“ hinaus auf die „größere Wirklichkeit“ einer von der Vorsehung gestalteten und bestimmten Geschichtswelt. N.s nicht religionsphilosophisch, sondern rein strukturell verstandene „Frage, in welchem Horizont sich sein [Lessings] Verhältnis zur Offenbarung bewegt“ (214) bedarf daher einer spekulativen Vertiefung, die zugleich über die (in der Begrenzung richtig geortete!) rein *rationale* Orientierung von Lessings Offenbarungs-

kritik hinausführt<sup>32</sup>. Dabei ließe sich zugleich die falsche und das eigentliche Problem eher verstellende Gleichsetzung von „Offenbarungswahrheiten“ und „zufälligen Geschichtswahrheiten“ korrigieren (215 f., 221, 227, 273 u. ö.).

Auch *Klaus Bohnens* umfangreiche Studie über „Geist und Buchstabe“<sup>33</sup> geht von der Überzeugung aus: „[Lessings] Ästhetik und Theologie stehen in einem untrennbaren Begründungszusammenhang“ (160). Allerdings nimmt er schon eingangs deutlich Stellung gegen eine wenig hilfreiche „Einordnung Lessings in die Schemata ‚Rationalismus‘ und ‚Irrationalismus‘“ (3 ff.), ebenfalls gegen die Suche nach einer bestimmten „Weltanschauung“ Lessings (4 ff.). Stattdessen geht es ihm eher um die Lessing eigentümliche „Denkform“ (58, 129, 220 u. ö.), die er so umschreibt: „Der Impuls des Lessingschen Denkens ist die Kritik, sein Prinzip die Spannung zwischen ‚Geist‘ und ‚Buchstabe‘“ (130). Dabei sind freilich mehrere Ebenen einer solchen, mehr funktional verstandenen Lessingschen Begrifflichkeit zu unterscheiden: zunächst die Erörterung der Methodik selbst – das geschieht im grundlegenden 1. Teil durch die genauere Bestimmung von „Geist“ und „Buchstabe“ als organisierenden Prinzipien von Lessings Kritik (11–29); sodann die Darstellung von deren erster Erprobung innerhalb des theologischen und literarästhetischen Bezugsrahmens (31–69); schließlich im 3. (71–102) und 4. (103–215) Teil die wechselseitige Zuordnung von Naturbegriff und Formprinzip in den späten Schriften, wo „mit der Destruktion der theologisch legitimierten Metaphysik der Aufbau eines dieser Bewußtseinsituation entsprechenden Formbegriffs korreliert“ (8 f.). – Die genauere Untersuchung der beiden thematisch gemachten Begriffe zeigt: „‚Geist‘ und ‚Buchstabe‘ sind für Lessing die methodischen Prinzipien, welche die Wahrheitsfrage an die Bedingung des kritischen Forschens nach Wahrheit zurückbinden“ (18). Der funktional bestimmte Wahrheitsbegriff (Wahrheit erscheint als Ergebnis eines kritischen Prozesses, 15 ff.) wird so genauer umrissen, was die exaktere Fassung von Lessings Begriff der „inneren Wahrheit“ noch weiter verdeutlicht; so sehr diese als wesentlich individuell bestimmte Erkenntnisnorm erscheint (20 ff., 174 ff.), so bleibt doch deren Bezug auf die der Natur innewohnende Gesetzmäßigkeit konstitutiv: „Das die Wahrheitsermittlung leitende Natürlichkeitsprinzip bedingt, daß sich die Vernunft von der Natur als einem immanenten Erfahrungsraum her deutet, ebenso wie diese Natur aus den Prinzipien der Vernunft. Dies Denken aus der Natur der Vernunft und der Vernunft der Natur ist für Lessing das Denken aus dem Sinnprinzip des ‚Geistes‘“ (28 f.). Die frühe Theologiekritik unter dem Gegensatzpaar von „Kopf“ und „Herz“ gibt denn auch eine neue Sinndeutung von Humanität, die wesentlich der „Stimme der Natur“ zu entsprechen versucht und diese „in allen Traditions- und Denkschemata ... aufzudecken“ (52) sucht. „Damit bestimmt Lessing die Vernunft als autonome Interpretationsinstanz der Natur, ohne damit zugleich ein neues metaphysisches System zu entwerfen“ (71). Dies wird umrißhaft ansichtig in der Symbolform der „Hamburgischen Dramaturgie“ (104 ff.), der „Emilia Galotti“ (130 ff.) und endgültig in den theologischen Spätschriften (160 ff.). In Fortsetzung der Dramaturgie „wird für Lessing die christliche Religion [hier] zu jener Wirklichkeit, an der sich die Vernunft ihrer selbst bewußt wird und sich in den Gesamtzusammenhang der Natur einordnet“ (160). Das geschieht selbstverständlich unter einer grundsätzlichen Problematisierung der theonomen Bindung im metaphysischen Auslegungshorizont (162) wie durch eine „Erweiterung des Vernunftbegriffs“ (167) in Richtung von Autonomie und Subjektivität (168, 170). Freilich dokumentiert sich in dieser kritischen indi-

<sup>32</sup> Vgl. dazu Schilson 1974, bes. 89–147.

<sup>33</sup> Geist und Buchstabe. Zum Prinzip des kritischen Verfahrens in Lessings literaturästhetischen und theologischen Schriften = Kölner Germanistische Studien, 10 (Böhlau, Köln-Wien 1974) 239 S.

viduellen Vernunft gerade die „Vernunft des Ganzen“ (174); allein deshalb kann die „kritische Vernunft . . . Maßstab jeder Wahrheit“ (192) sein. Darum ist bei der Interpretation der „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu beachten: „Erst in der Spannung von Erziehungs- und Entwicklungsmodell, innerhalb deren sich Vernunft und Offenbarung als Repräsentanten von Einzelmensch und Naturganzem einander zuordnen, läßt sich Lessings Denken zwischen ‚Geist‘ und ‚Buchstabe‘ erhellen“ (192). Dennoch bleibt Lessings Absicht unübersehbar, gerade in dieser Schrift „Humanität als kritische Selbstbestimmung zu definieren“ (184) und so die kritische Schärfe der Vernunft am theologischen Herrschaftswissen zu erproben (vgl. 196).

Mit der konsequent durchgehaltenen Betrachtung der Kritikerposition Lessings<sup>34</sup> „innerhalb des Spannungsfeldes zwischen der Formelhaftigkeit normierter Begriffskonstruktionen und der Freiheit eines an die individuelle Erfahrung zurückgewiesenen ‚forschenden Geistes‘“ (15) hat B. einen bemerkenswerten Beitrag zur Lessinginterpretation geliefert. Die Geschlossenheit der Konzeption und deren breite Fundierung in Lessings Schriften verdienen ebensolche Anerkennung wie die umsichtige Durchführung, die sich vor jeder voreiligen Festlegung Lessings auf vorgegebene Systeme (Wolff, Spinoza, 220 u. ö.) hütet. Die Bemühung um die Herausarbeitung der „Denkform“ Lessings im Rückgriff hinter systematische Aussagen erscheint weiterführend, nicht minder die nüchterne Erkenntnis eines noch weiter zu bestimmenden Vernunftbegriffs bei Lessing. Freilich hat sich B. dabei offenbar den Blick auf manche weiterreichende Frage verstellt. So richtig die Zuordnung von Natürlichkeitsprinzip und Wirklichkeitsauslegung bzw. Vernunftprinzip zunächst scheinen mag – sie übersieht doch die kaum zu unterdrückende Frage nach dem eigentlichen Grund dieser stimmigen Konvergenz von (objektiver) Natur (als „Vernunft des Ganzen“) und (subjektiver) Vernunft, die die kritische Vernunft erst in ihr eigentliches Recht setzt. Noch weniger aber löst B. das Problem, wie die dynamische Konzeption der Erziehungsschrift sich rein immanent zufriedenstellend begründen und verstehen läßt. Seine These radikaler Immanenz („Lessing setzt – in den inhaltlichen Implikationen seines Denkverfahrens – an die Stelle des Funktionszusammenhangs von Welt und Gott den Kausalzusammenhang von menschlichem Geist und Naturgesetz“, 214) muß daher selbst nochmals unter dem Vorbehalt der Unterscheidung von „Geist“ und „Buchstabe“ stehen und könnte so einen vielleicht differenzierender zwischen Immanenz und Transzendenz vermittelnden Lessing offenbaren.

Der bleibend schwierigen Frage nach Lessings theologischer Grundeinstellung ist eine eindringliche Studie von Leonard P. Wessel<sup>35</sup> gewidmet. Angesichts der unverkennbaren Gegensätzlichkeit der bisherigen Interpretationen (16 ff.) und der offenbar widersprüchlichen Natur von Lessings Denken in theologischen Problemen (15 f., 37, 43 u. ö.) lehnt W. jede Suche nach einem allseits zufriedenstellenden „System“ bei Lessing ab; stattdessen versucht er, den Widerspruch selbst zum Deutungsprinzip zu machen und in seiner inneren Notwendigkeit und Aussagekraft zu erhellen. Lessing gilt ihm daher ebensogut als „systematischer Problematiker“ wie

<sup>34</sup> Zu Lessing als Kritiker vgl. jetzt auch H. Steinmetz, *Der Kritiker Lessing. Zu Form und Methode der „Hamburgischen Dramaturgie“*, in: *Neophilologus* 52 (1968), 30–48; K. Röttgers, *Kritik zwischen System und Produktion: Lessing*, in: *KantSt* 64 (1973), 200–212. Beide betonen das Un-Systematische in Lessings Kritikerhaltung. Hinter diesen beiden weiterführenden Studien bleibt erheblich zurück die Dissertation von Marion Gräfin Hoensbroech, *Die List der Kritik. Lessings Kritische Schriften*, München 1976.

<sup>35</sup> G. E. Lessing's *Theology. A Reinterpretation: A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment*, Mouton & Co (The Hague–Paris 1977) 283 S.

als „problematischer Systematiker“ (37). Die Theologie bzw. Lessings theologisches Denken erscheint ihm für eine so geartete Untersuchung als besonders geeignetes Objekt, da Lessings Suche nach Wahrheit in der Bemühung um ein Wissen von Gott und der Beziehung des Menschen zu Gott gipfelt (16). – Wegweisend wird für W. dabei die Feststellung einer bedeutsamen Krise in der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung der Lessingzeit. Daher dienen die ersten beiden Kapitel einer ausführlichen Erörterung der miteinander konkurrierenden philosophischen Strömungen des Rationalismus (47–78) und des Empirismus (79–97). Während die letztlich auf Descartes zurückgehende rationalistisch-mathematische Weltanschauung („the rationalistic paradigm“) die Reziprozität von Wirklichkeit und Vernünftigkeit behauptet, die geradezu göttliche Fähigkeit der Vernunft und deren dementsprechende Autonomie im Widerspruch zur wesentlich pessimistischeren christlich-lutherischen Einschätzung der menschlichen Vernunft festhält und diese zugleich unabhängig von den Zufälligkeiten und Wechselfällen der Geschichte denkt, treten im eher empiristischen Deutungsmuster der Wirklichkeit („the empiristic paradigm“) sehr andere Aspekte in den Vordergrund: das Problem der konkreten menschlichen Existenz, deren Zeit- und Sinngebundenheit, ihre dynamische und praktisch orientierte Grundstruktur und die faktische Schwäche und Begrenztheit der menschlichen Vernunft. Der Versuch, diese beiden konträren, ja kontradiktorischen Weisen bzw. Modelle der Wirklichkeitserfassung auf theoretischem Wege miteinander zu vermitteln, bestimmt die deutsche Aufklärung zur Zeit Lessings, ohne doch dabei sichtbare Erfolge zu zeitigen. Mithin läßt sich Lessings Wahrheitssuche und sein gesamtes systematisches Bemühen, gerade in theologischen Fragestellungen, am angemessensten begreifen als Versuch, den Forderungen beider „Weltanschauungen“ weitgehend zu entsprechen, sie miteinander auszugleichen und so der offenkundigen Krise im Erkenntnisbemühen der Aufklärung zu begegnen. – Mit großer Umsicht skizziert daher W. in einem weiteren Schritt die konkreten Erscheinungsformen dieser Grundlagenkrise in Lessings Denken (99 bis 148). Dessen eigentliche Einheit lokalisiert er dabei weniger in ausdrücklichen Stellungnahmen zu bestimmten Problemkonstellationen als in der besonderen Art kontinuierlicher Wahrheitssuche (104). Ein erster unverkennbarer Grundzug dieser „dialektischen Denkungsart“ Lessings, seiner „ars cogitandi“ (106 u. ö.) zeigt sich in einer vorwiegend rationalistisch geprägten Kritik des Christentums: Die historische Begründung religiöser Wahrheit wird in ihrer Gültigkeit für die Vernunft bestritten und stattdessen die christliche Religion unter Ablösung von der Geschichte aus sich selbst begründet („innere Wahrheit“) – nur so kann sie als *Vernunftwahrheit* Bestand haben. Demgegenüber argumentiert Lessing gleichzeitig auch auf eher empiristisch bestimmte Weise; dann aber gewinnt die aktuelle „Erfahrung“ wirklich geschehender Wunder zwingenden Charakter für die Wahrheit des Christentums, erscheint der Mensch zum Tun, nicht aber zum Vernünfteln geschaffen und zeigt sich seine Vernunft unfähig, einen angemessenen Gottes-Begriff zu entwickeln bzw. diesen als mitgeteilten in seiner ursprünglichen Reinheit zu erhalten. Diese Unausgeglichenheit, ja Widersprüchlichkeit ergibt sich für W. aus dem in der Aufklärung wie bei Lessing erkennbaren Widerspruch zwischen einer rationalistisch-idealistischen und einer empirisch-realistischen Sicht des Menschen: Der tatsächliche Mensch vermag den Ansprüchen des recht optimistischen rationalistischen Deutungsmusters nicht zu entsprechen; seine Vernunft erweist sich im Gegenteil als schwach, unvollkommen und demnach auf Perfektibilität angelegt. Trotz dieser fatalen Situation versucht Lessing der rationalistischen Grundeinstellung ihr Recht zu bewahren, jedoch unter Einbeziehung und tatsächlicher Integration einer eher empirisch-geschichtlichen Sehweise.

Konkreter gesprochen geht es dabei um den Versuch einer Synthese von „Vernunft und Geschichte“, für die gerade das Christentum Lösungsmöglichkeiten an-

bietet, so daß dieses die offenkundige Krise im Widerspruch beider Deutungsmuster überwinden hilft (154; insgesamt 149–233). Allein wenn das Zeitliche sich für die Realisierung des Ewigen als „notwendig“ erweist, kann auch der Geschichte, dem Bereich des Empirischen, metaphysische Dignität zukommen. Daher entwickelt Lessing nicht eine Geschichts*philosophie*, sondern eine Geschichts*theologie* in bezug auf das Christentum (150), in der das ontologisch Zufällige, vor allem die geschichtliche Offenbarung, zugleich als notwendige Phase auf dem Weg allmählicher Vervollkommnung der Vernunft verstanden werden kann. Offenbarungswahrheit kommt so nicht (wie bei Reimarus, gegen den sich Lessing aus Überzeugung und in echter Sorge um das Christentum wendet; 153 ff.) gegen Vernunftwahrheit zu stehen, sondern dient der Vervollkommnung des Menschen und seiner faktisch noch schwachen und geschwächten Vernunft (wobei in diesem realistischen Menschenbild für Lessing das besondere Recht der Orthodoxie zu liegen scheint; 158 ff.): „Revelation is simply the manifestation of truth – of the inner rationality of reality – to a being that is de facto cognitively weak“ (207). Dabei bewegt sich Lessing nach W. durchaus in traditionell christlichen Bahnen (190, ähnlich 105, 154 u. ö.) und geht (zumindest hypothetisch) von der Wirklichkeit eines streng transzendenten Ursprungs der Offenbarung aus; er läßt sich also weder auf Leibniz noch Spinoza festlegen und ebensowenig von Hegel her begreifen (179 ff.). Dennoch bleibt ein Unterschied: Der Inhalt der Offenbarung ist weniger im Sinne der Orthodoxie als „Gabe“ denn als „Aufgabe“ verstanden – als Ermöglichung und Appell zu selbständiger Weiterbewegung des Menschen auf dem Weg moralischer Vollkommenheit (198 f.); ähnlich erscheint auch im „Nathan“ die historische Offenbarungsreligion mehr als „Stimulus“ für eine eigenverantwortliche praktische Vervollkommnung des Menschen, während die „Erziehung des Menschengeschlechts“ eher von einer gottgewirkten Erziehung des Menschen ausgeht (202 f.).

Lessings Denkungsart ist demnach zunächst und vor allem dem rationalistischen Deutungsmuster verpflichtet: Wahrheit erscheint ihm als Selbsterkenntnis, der Primat des Selbst und die diesem entsprechende moralische Vollkommenheit sind vorherrschend – als „kleiner Gott der Wirklichkeit“ genügt der Mensch sich selbst und bleibt die natürliche Religion, die Vernunftreligion allein gültig. Mit diesem rationalistischen Ansatz jedoch kollidiert die Einsicht in die faktische Unvollkommenheit des Menschen, in seine Begrenztheit: Zwischen dem Geist des konkreten Menschen, seiner Subjektivität, und dem Vernünftigen steht das Empirische, das Konkrete und Geschichtliche, nicht zuletzt aber die Offenbarungsreligion, die allesamt im „Fühlen“ von „Seligkeit“ dunkel und unvollkommen ihre vernunftkonforme Wahrheit erweisen (216 ff., ähnlich 197 f.). Dabei bleibt es Aufgabe des Menschen, aus dem (historisch-zufälligen) „Buchstaben“ der Offenbarung deren (rational-notwendigen) „Geist“ herauszulösen, wobei deren wechselseitige Verbundenheit und Angewiesenheit Lessings Versuch einer Versöhnung des rationalistischen und empiristischen Deutungsmusters anzeigen – freilich auf dem Hintergrund einer in Gott begründeten letzten Vernünftigkeit der Wirklichkeit und der ebenfalls durch Gott garantierten Erreichung der letzten Stufe moralischer Vollkommenheit des Menschen (217 ff.). Ein kurzer Exkurs zu Lessings Gottesbegriff (220–233) zeigt (in starker Anlehnung an das „Christentum der Vernunft“), daß Gott zugleich immanent und transzendent vorgestellt wird, die Betonung von Individualität und Trinität jedoch trotz unverkennbar monistischer Tendenzen eher an einen Pantheismus denken läßt. Alles in allem bleibt Lessings Denken fragmentarisch, tastend und widerspruchsvoll (236) – Ausdruck eines immer neuen und stets unabgeschlossenen Versuchs, die Erkenntniskrise zwischen rationalistischem und empiristischem Wirklichkeitsverständnis zu überwinden.

W.s Studie hat ihr besonderes Verdienst darin, daß sie die vielfältigen Widersprüche in Lessings Denken weder leugnet noch vordergründig aufhebt; vielmehr

macht sie diese zum Angelpunkt ihrer Deutung und versteht sie produktiv als systematische Ausgestaltung einer tiefreichenden Krise in den damaligen Möglichkeiten der Wirklichkeitserfassung. Indem sie so auf neue Weise und unter brillanter Erhellung und Einbeziehung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes Lessing als „problematischen“ und darin zugleich „systematischen“ Denker begreifen lehrt, überwindet sie die vielgestaltigen Einseitigkeiten der ebenso breit wie kritisch zur Kenntnis genommenen Sekundärliteratur. Mit einiger Überraschung bleibt zu vermerken, daß auch W. von seinem sehr eigenständigen Deutungsansatz her auf die für Lessing zentrale Problemkonstellation „Vernunft und Geschichte“ aufmerksam wird<sup>36</sup>; dies geschieht immerhin im Kontext einer religions-philosophischen Fragestellung, die ihrerseits die Vermittlung von rationalistischen und empiristischen Verstehensmustern anzielt. Wie sehr Lessing hier den von der Aufklärung gestellten Problemen verpflichtet bleibt und wie sehr er zugleich um deren Lösung bemüht ist, zeigt W. sehr eindringlich. Freilich hat ihm diese einseitig auf die erkenntnistheoretische Grundproblematik fixierte Problemstellung zugleich manche Zusammenhänge verstellt: Daß Lessing keineswegs nur „Aparetiker“ bleibt, sondern gerade in bezug auf seine „ars cogitandi“ klare Position bezieht, hätte sich bei einer weiterführenden Betrachtung seiner geschichtsbezogenen Grundeinstellung bis in den Kontext des dramaturgischen und dramatischen Werkes leicht erkennen lassen; so hätte W. das nur kurz angedeutete Konzept der „Vorsehung“ (220) als original Lessingsche Denkungsart entdecken können. Von hier aus wäre wohl auch – überzeugender als in der Engführung auf das ohnehin Fragment gebliebene „Christentum der Vernunft“ – Lessings Gottesbegriff in seiner transzendent-immanenten Struktur einleuchtend geworden. Zudem hätte Lessings, von W. zu Recht oftmals betontes aufrichtiges Interesse am Christentum und die (ebenso zutreffende) Abweisung jedweder rein rationalistischen und emanzipativen Lessingdeutung klareres Profil gewonnen. Daß W.s Arbeit solch produktives Weiter-Denken möglich macht, ist freilich nochmals lobend hervorzuheben: Kaum eine andere neuere Studie zu Lessings Theologie hat sich mit solcher Sorgfalt und mit solch offenkundigem Erfolg um die Herausarbeitung einer grundlegenden, in allen Widersprüchen sich erst konstituierenden und zugleich offenkundigen Denkfiguration Lessings bemüht.

Demselben Autor verdanken wir auch noch eine kleine weiterführende Studie zu Lessings Eschatologie, die dessen Auffassung von der endgültigen Vollendung des Menschen in eine Linie mit Nietzsches „Gott-ist-tot-Theologie“ rückt<sup>37</sup>. Daß Lessing selbst sich gegen diese innere und unausweichliche Konsequenz seines Denkens stemmt bzw. verwehren würde, gesteht W. zu (61, 77 u. ö.). Dennoch hält er dessen Transformation der Ideen von Joachim von Fiore (64 ff.) und die damit sich verbindende Abweisung des metaphysischen „Grabens“ zwischen dem christlichen Gott und seiner Schöpfung, ja mit seiner Wiedervergöttlichung der Welt auf Kosten der göttlichen Wirklichkeit (64, 66 ff.) für fatal und folgenswer. Dem korrespondiert nämlich eine grundlegende Neufassung des Wahrheitsbegriffs; sie erscheint als „man's subjectivity manifested to itself“ (70). Weil so das Selbst des Menschen letztlich der einzige Inhalt der Vollendung des Eschaton der menschlichen Existenz bleibt (75), ergibt sich die metaphysische Irrelevanz des Gottesgedankens: Gott wird überflüssig. Wenn Lessing dennoch nicht nur über erstaunlich viel „Wissen“ von Gott zu verfügen scheint und somit in logischen Widerspruch gerät

<sup>36</sup> Darin trifft er sich u. a. mit W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel* (Frankfurt 1969), 13 ff.; W. Pelters (s. o. Anm. 14); Schilson 1974 sowie M. Bollacher (s. o. Anm. 4).

<sup>37</sup> L. P. Wessell Jr., *Lessing's Eschatology and the Death of God*, in: *Lessing-Yearbook* 6 (1974), 59–82.

(75 ff.), dann erklärt sich das allein aus seiner aufklärerischen Grundhaltung: „Lessing's need for an ontological and objective security was so great that ... he will not lose faith in divine providence“ (77). – Mit dieser letzten Feststellung scheint W. s Untersuchung sich freilich selbst zu widerlegen. Einerseits behaftet sie Lessing streng auf eine Linie seiner Gedankenführung, die gewöhnlich als „spinozistisch“ betrachtet wird und Gott und Welt auf neue Weise zusammenzudenken versucht, was keineswegs mit zwingender Notwendigkeit zu einer Ausschaltung des Gottesgedankens führen muß, wie z. B. die Studien von R. Schwarz und H. Timm zeigen<sup>38</sup>; andererseits überinterpretiert sie gerade in der Fixierung auf eine diesseitig und humanistisch geprägte Eschatologie das scheinbar a-theistische und rein horizontal-humanistische Moment, um dann voller Überraschung Lessings nachhaltiges Insistieren auf einem Gott der Vorsehung als Garant eines sinnvollen Geschichtsverlaufes als logisch inkonsequent zu bezeichnen. Aussage und offenkundige Aussage-Absicht Lessings werden auf diese Weise zu sehr voneinander geschieden, so daß (bei allem Respekt vor Intelligenz und Schärfe des Gedankens) Lessing gegen Lessing zu stehen kommt.

Einem recht entlegenen und bislang kaum hinlänglich beachteten Aspekt von Lessings dramatischem Werk, nämlich seiner poetischen Namengebung, geht *Hendrik Birus*<sup>39</sup> in einer sorgfältig gearbeiteten Studie nach. Weil er dabei, vor allem im Blick auf „Nathan der Weise“, nachzuweisen versucht, daß Lessings kritische Grundeinstellung gegenüber aller geheimnislos-vernünftigen Aufklärung sich auch in seiner Praxis der Namendeutung bzw. -gebung erkennen läßt, verdient seine Arbeit besondere Beachtung. Nach einer knappen und allgemein gehaltenen Skizze „Über die Bedeutung von Eigennamen“ (13–53), die eine allgemeine Abnahme der objektiven Bedeutung des Namens gegen Ende des 18. Jahrhunderts konstatiert und nur noch in der Dichtung ein Fortleben der Namen als Sinnträger aufweist, untersucht B. „Das Problem der Namen bei Lessing“ (54–89). Dessen ambivalente Haltung, die sich einerseits in einer Geringschätzung für „ein paar Buchstaben, so oder so geordnet“, und in z. T. eindringlichen etymologischen Studien andererseits manifestiert, führt zu einer breiter ausgreifenden Betrachtung von Lessings Einschätzung der Namengebung in Dramen, die dieser vor allem in der Auseinandersetzung mit Aristoteles entwickelt. Dabei vermag die Komödie „redende Namen“ zu verwenden, die aufs Allgemeine zielen, während die Tragödie an vorhandene historische Namen und Charaktere gebunden bleibt. Daß in der Praxis bei Lessing jedoch eine fließende Grenze zwischen rein historischen und redenden Namen herrscht, zeigt sich bereits sehr früh im dramatischen Werk und läßt sich am besten am „Nathan“ beobachten.

„Über die Namengebung im „Nathan““ (90–193) handelt denn auch der größte Teil dieser Studien. Den Angelpunkt dieser Überlegungen bildet die Einsicht, daß Lessing gerade im „Nathan“ über historisch vorgefundene Namen hinaus bewußt allegorisiert bzw. synonymisiert. So verbirgt sich z. B. in „Nathan“ der theophore Dankname „Nathanael“ (= Gott hat gegeben), was der Gottergebenheit Nathans entspricht. Als „Weiser“ (und eben nicht als der „Prophet“ Nathan) ist er zudem auf Vernunft und Lebenserfahrung (im Sinne der alttestamentlichen Weisheit) beschränkt und steht so in einer „säkularen Position ... jenseits der Alternative von Orthodoxie und Häresie“ (163). Darüber hinaus zeigt sich im Laufe des „Nathan“ eine merkwürdige Akzentverschiebung: Zunächst markieren die Namen (vor allem

<sup>38</sup> Vgl. R. Schwarz, Lessings „Spinozismus“, in: ZThK 65 (1968) 271–290; H. Timm, a. a. O. (s. o. Anm. 25).

<sup>39</sup> Poetische Namengebung. Zur Bedeutung der Namen in Lessings „Nathan der Weise“ (= Palaestra, Bd. 270), Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen 1978) 268 S.

„Christ“, „Jude“, „Mensch“) einen Abstand zwischen den Figuren aufgrund ihrer verschiedenen Religionszugehörigkeit; doch im „dunklen Empfinden“ (vgl. Leibniz) scheinen Recha, der Tempelherr und Saladin bereits ihre persönliche Verwandtschaftsbeziehung vorauszuahnen, die sich gegen Ende des Dramas an ihren Namen in erstaunlicher Weise aufklärt. Denn diese Namen (dies zeigt B. nach einer ausführlichen Besinnung auf die Praxis der Namengebung orientalischer Figuren) sind in den verschiedenen Sprachen z. T. deckungsgleich: *Recha* (= zart, sanft) ist die hebräische Entsprechung zu *Blanda*, dem christlichen Taufnamen Rechas; *Leu* von Filneck als Name des Tempelherrn ist identisch mit dem väterlichen Namen *Assad* (= Löwe); *Curd* von Stauffen wiederum entspricht dem christlichen Namen seines Vaters *Wolf* von Filneck. Wenngleich diese zuletzt angedeutete „prästabilisierte Harmonie in der Konstellation der Namen“ (176) im Drama selbst nicht zur Sprache kommt – sie hat ihre verdeckte Funktion und Aussage. In dieser Identität der Namen ist gleichsam im voraus schon eine symbolische Versöhnung der entfremdeten Familienglieder gegeben, die die Tiefenstruktur des dramatischen Geschehens ausmacht. Die Personennamen sind daher „durchaus als Chiffren der Vorsehung auslegbar“ (188), die den Horizont des Lessingschen Denkens und vor allem seiner Dramaturgie bildet. Wenn es dennoch zu keiner abschließenden Aufklärung über die Äquivalenz der verschiedenen Namen Rechas, des Tempelherrn und seines Vaters auf der Bühne kommt, so hat dies nach B. seinen tieferen Sinn darin, daß die „Unmerklichkeit des Schreitens der Vorsehung im Medium dieses dramatischen Gedichts“ (192) vorgestellt werden soll und darum eine „Balance zwischen Vorsehung und Zufall“ (189) gewahrt bleiben muß. Der wahre Zusammenhang des dramatischen Geschehens ist demnach im „Nathan“ keineswegs völlig transparent und damit ohne geheimen Hintersinn; die Namen sind vielmehr den in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ genannten „Anspielungen und Fingerzeigen“ gleich, „deren Aneignung durch die Vernunft noch der Zukunft vorbehalten bleiben muß“ (193). Damit aber weist das dramatische Geschehen im „Nathan“ über sich hinaus und läßt im *durchgeführten*, vordergründig rationalen Funktionalismus zugleich dessen *Verdecktheit* erkennen und als verborgen-offenbares Wirken der Vorsehung begreifen.

B. hat mit seiner umsichtigen Untersuchung nicht nur einen philologisch bedeutsamen Beitrag zur Bedeutung der Namen in Lessings „Nathan“ gegeben; in der darauf basierenden Erhellung der eigentümlichen „Verdecktheit der Namenkonstruktion“ (192) zeigt er zugleich, wie die rationale Grundstruktur dieses dramatischen Gedichts mit dessen geschichtsphilosophischem bzw. -theologischem Gehalt zusammenzubringen ist. Im Verhältnis zu den breiten vorausgehenden Analysen und Darlegungen sind B.s Ausführungen zu dieser hochinteressanten Problematik allerdings merkwürdig knapp und thetisch geraten und lassen manche naheliegende Frage offen. Ungeklärt bleibt z. B. der nähere Bezug dieser Namenäquivalenz auf die Aussagen der Ringparabel und die genauere Interpretation der gut beobachteten Akzentverschiebung der Namen in der ersten und zweiten Hälfte des „Nathan“ (vom religiös begründeten Abstand zwischen den Figuren zur Nähe einer persönlichen Verwandtschaftsbeziehung hin). Über die geschichtsphilosophische Aussage hinaus wäre damit zugleich die religionsphilosophische Frage noch deutlicher in den Blick gekommen. Überraschend bleibt trotz solcher z. T. weiterführender Desiderate, daß selbst von entlegenen Aspekten in Lessings Werk her seine kritische Grundeinstellung gegenüber einem platt-aufklärerischen Rationalismus ansichtig wird: Seine scheinbar periphere und bedeutungslose Namengebung im „Nathan“ erweist sich bei genauerem Zusehen als erneute „Verdichtung“ jenes unmerklich-stetigen Wirkens der Vorsehung, auf die Lessing wie Nathan in „eine[r] bemerkenswerte[n] Affinität zum Weltverständnis der alttestamentlichen Weisheit“ (192) sein Vertrauen setzt.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt eine brillante Arbeit von *Dominik von König*<sup>40</sup>, die ebenfalls geschichtsphilosophische Dimensionen von Lessings „Nathan“ untersucht. Dabei geht es K. vor allem um das Zusammenspiel von Vorsehung und menschlichem Handeln, wie es an der Gestalt Nathans anschaulich wird. Seine Gottergebenheit ist gerade nicht passiver Natur, sondern zeigt sich kooperativ zur Vorsehung (48), die durch die Schaffung vollendeter Tatsachen (die drei guten Taten Nathans, des Sultans Saladin und des Tempelherrn; 27 ff.) überhaupt erst eine menschliche Handlungsmöglichkeit eröffnet (138 ff.). Gemäß Lessings „Ankündigung des Nathan“ ist daher die Spannung einer *natürlichen* Welt der Vorsehung (wie sie auf der Bühne zur Darstellung gelangt) und einer *wirklichen* Welt (der in ihren Rollen befangenen Menschen) als Grundproblem dieses dramatischen Gedichts zu betrachten (9 ff.). Nathans Bemühung, seine „höchst aktive und selbstbehauptende Sprachhandlung“ (138), die K. in den verschiedenen Dialog-Konstellationen (gegenüber Recha, Al Hafi, dem Tempelherrn und Saladin; 38 ff.) untersucht, geht denn auch dahin, sein jeweiliges Gegenüber aus der vorgegebenen „Rolle“ und der damit verbundenen Sprache der Wirklichkeit zu befreien und zum alle verbindenden Menschsein und damit zur Sprache der Natürlichkeit hinzuführen. In solcher „Aufklärung“ erst wird der Mensch fähig, „auf mögliche Interdependenzen (in der angemessenen Weise) zu reagieren“ (46) – und genau das meint menschliches Handeln in einer Welt der Vorsehung. Indem Lessing auf der Bühne die Utopie einer solchen natürlichen Welt (die „nichts enthält, was nicht – der Natur des Menschen zufolge – so sein könnte“; 178) entstehen läßt, ermöglicht er dem Zuschauer zugleich eine Aufklärung über den Sinn der Geschichte und seinen eigenen geschichtlichen Auftrag: „für ihn gilt es herauszufinden, was die Ineinssetzung von Bühnenwirklichkeit und ‚wirklicher‘ Wirklichkeit verhindert“ (178). Positive wie negative Hinweise dazu gibt das Spiel zur Genüge: Während vor allem der Tempelherr und Saladin sich durch Nathan von ihrer (wirklichen) „Rolle“ (einem besonderen Menschsein) ablösen und auf ihr (natürliches, allen gemeinsames Menschsein hin) führen lassen und so aktiv „Vorsehung und menschliches Handeln in Einklang zu bringen“ (28 f.) versuchen, zeigt z. B. die Figur des Patriarchen (127 ff.) den bleibenden Widerstand der *wirklichen* Welt, in der „Machtspruch“ und „soziale Rolle“ dominieren und so die natürliche Welt verderben. Dennoch gilt: „Lessings Glaube an den Sinn der Geschichte, die Vorsehung, ist ungebrochen. Aber im Rahmen der Vorsehung kommt nun der Träger der Geschichte, der Mensch, in den Blickpunkt. Der Mensch als Träger der Geschichte kann sich sinn-konform, das ist: ‚natürlich‘, verhalten, er kann sich aber auch gegen den Sinn von Geschichte stellen: diese Erfahrung macht der Zuschauer in der Wirklichkeit. Daß auch dies zum Plane der Vorsehung gehören mag, wird angedeutet. Vorsehung als Geschichtsplan und Menschen als Geschichtsträger stehen somit in einer prekären Balance, die auch ein Erbe des Idealismus werden wird“ (177). – Mit seltener Gründlichkeit und Konsequenz hat K. damit die Doppeldeutigkeit von Lessings Geschichtsbegriff am Beispiel des „Nathan“ aufgezeigt. Daß er dabei die anthropologisch-ethischen wie sozialen Implikationen stärker hervorhebt, erscheint legitim – markieren diese doch die im theonom geprägten Geschichtskonzept Lessings beschlossenen zukunftsweisenden Perspektiven. Ebenso wichtig bleibt die Einsicht, daß Lessings Drama damit ganz im Dienst der Aufklärung über Geschichte und Gesellschaft steht. Wenig hilfreich erscheint allerdings, daß K. diese eher geschichtsphilosophische Problemstellung des „Nathan“ maßgeblich biographisch, nämlich in Lessings Verdruß über das ihm auferlegte Druckver-

<sup>40</sup> Natürlichkeit und Wirklichkeit. Studien zu Lessings „Nathan der Weise“ (= Gesamthochschule Wuppertal. Schriftenreihe Literaturwissenschaft, hg. v. Th. Koebner u. a., Bd. 1), Bouvier (Bonn 1976) 197 S.

bot begründet und von dort aus exemplifiziert. Damit droht aus dem Blick zu geraten, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte und dem damit verbundenen Engagement des Menschen auch sonst Lessings Schriften bestimmt und so den Kern seines Denkens ausmacht.

## 2. Tendenzen und Aufgaben der Forschung

Bei aller Verschiedenheit in Anlage, Problemstellung, Durchführung und Ergebnis zeigen die vorgestellten Arbeiten dennoch gewisse Gemeinsamkeiten, die auf konvergierende Tendenzen der gegenwärtigen Lessingforschung hinweisen. Um möglichst exakt die künftigen Aufgaben der Forschung zu umreißen (b), sind diese Gemeinsamkeiten zunächst genauer zu beschreiben.

### a) Tendenzen:

1. Erkennbar wird zunächst das Bemühen um die Eruierung einer (wie auch immer gearteten) „Denkform“ Lessings. Dahinter tritt die frühere, offenbar überholte Frage nach einer möglichst exakt formulierbaren „Weltanschauung“, einem „Denksystem“ Lessings deutlich in den Hintergrund; sie bestimmt praktisch nur noch die Studie von Desch. Am eindeutigsten formuliert wird diese bewußte Begrenzung und systematische Fragestellungen übergreifende Suche nach einer „Denkform“ Lessings in der Arbeit von Bohnen, der seine These von den organisierenden Prinzipien „Geist und Buchstabe“ an möglichst zahlreichen Lessingschen Schriften erprobt und von hier aus Lessings Grundhaltung genauer zu bestimmen versucht, freilich in mehr formaler Hinsicht. Ähnliches ist von Nölles Dissertation zu sagen, die die Kontrastierung von „Subjektivität und Wirklichkeit“ als durchgängige Problemkonstellation und denkerische Eigenart Lessings beschreibt. Auch Wessell zielt mit seiner Untersuchung von Lessings „ars cogitandi“ auf ein allen inhaltlichen Aussagen zugrundeliegendes Formprinzip, das in der Vermittlung von rationalistischer und empiristischer Einstellung besteht. Zumindest der Intention nach scheint diese Frage nach einer konsistenten „Denkform“ Lessings auch die Studie von Bollacher zu charakterisieren, wenn dort z. B. von einer „angenommenen Problemeinheit des Lessingschen Kritik-Programms“ (X u. ö.) in Richtung einer „Moral der Selbstverantwortung“ (3) die Rede ist, doch wird dieser Ansatz nicht konsequent genug durchgehalten; zu rasch jedenfalls wird auf eher systematische Weise der Inhalt von Lessings Denken, seine „Position“ als „Spinozismus“ bestimmt (233 u. ö.), wobei freilich „primär der Aspekt der Methode“ (vor allem in bezug auf die „Erziehung des Menschengeschlechts“ wie das Jacobigespräch; ebd.) interessiert. Selbst die hochspekulative Arbeit von Timm fragt letztlich nach einem organisierenden *Meta-Prinzip* allen systematischen denkerischen Mühens Lessings in dem ausdrücklichen Bewußtsein: „Auch Lessings Denken entspringt aus einer existentiellen Grunderfahrung, die zunächst in ihrer Einmaligkeit erfaßt sein will“ (39) und sich daher nicht in irgendein „System“ pressen läßt, sondern in immer neuen Anläufen in eine triadisch-trinitarische Denkstruktur mündet. Sogar Heftrichs Schrift darf für diesen sich andeutenden Konsens der neueren Forschung insoweit in Anspruch genommen werden, als auch er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, Lessing „als Sprachrohr für Weltanschauungen, gleich welcher Provenienz“ (64) zu vereinnahmen. Auch die zahlreichen Versuche, Lessings Kritikhaltung genauer zu umreißen, dürften auf diese Einsicht hinweisen<sup>41</sup>. – In solcher Bemühung trifft

<sup>41</sup> S. o. Anm. 34, dazu noch H. Arntzen, Dichtung als Aufklärung. Versuch über Gotthold Ephraim Lessing, in: Neue Deutsche Hefte 9 (1962), Heft 86, 28–48; er betont den „kritische[n] Ansatz Lessings . . . , der ja darin besteht, jeder Absolutierung sich entgegenzustellen“ (48). Von anderer Warte aus vgl. auch H. C. Seeba,

sich die neuere nicht-theologische Lessingforschung mit Erkenntnissen und Ergebnissen von jüngeren philosophisch-theologisch ausgerichteten Studien, die allesamt einer „hinter“ Lessings inhaltlichen Aussagen liegenden, alles organisierenden denkerischen Grundhaltung, kurzum einer „Denkform“ Lessings (welcher Begriff durchweg, vor allem bei Bohnen, einer intensiveren Klärung bedürfte!) nachspüren<sup>42</sup>. Ein solcher Ansatz erlaubt auf neue Weise Integration und Konfrontation mit dem gesamten und sehr verschiedenartigen Werk Lessings im Zuge der zielstrebigsten Entwicklung einer relativ einheitlichen, nie aber konsequent systematisch entfalteten denkerischen Grundhaltung. Daß die Diskussion um die genaueren Umrisse einer solchen Lessingschen „Denkform“ erst an ihren Anfängen steht, zeigt die Disparatheit und Widersprüchlichkeit der Forschungsergebnisse. Prinzipiell dürfte jene Beschreibung der Wahrheit am nächsten kommen, die die vielfältigen Phänomene von Lessings Werk und Biographie am konsequentesten in einem einheitlichen Horizont zu vereinigen vermag<sup>43</sup>.

2. Angenehm fällt in den behandelten Studien die sehr differenzierte Einordnung Lessings in die Epoche der Aufklärung auf. Deren Eigenbedeutung wird nicht auf übliche Weise unbefragt vorausgesetzt, sondern Lessings Eigentümlichkeit in seinem aufklärerischen Bemühen von den Quellen her entwickelt. Was „Aufklärung“ sein mag, bleibt demnach stets noch von Lessing her zu bestimmen – darin treffen sich praktisch alle oben genannten Autoren. Sie tragen damit zugleich einem sich andeutenden Konsens der neueren Aufklärungsforschung Rechnung, die diese Epoche viel umsichtiger und vielschichtiger betrachtet als vergangene Zeiten. Vor allem die Prädominanz von Kants Aufklärungsdefinition scheint endgültig gebrochen zu sein; dazu bemerkt die äußerst reflektierte Arbeit von Timm mit Bezug

---

Die Liebe zur Sache. Öffentliches und privates Interesse in Lessings Dramen (Tübingen 1973), der die recht formale und damit einer „Denkform“ nahekommende „Liebe zur Sache“ als Konstruktionsprinzip von Lessings Dramen aufzuweisen versucht.

<sup>42</sup> So vor allem die Arbeiten von *H. Schultze* (s. o. Anm. 26; dieser betont den spiritualistischen Grundzug in Lessings [Toleranz-]Denken), *W. Pelters* (s. o. Anm. 14; hier wird eine „Sinndeutung der Geschichte als Kern“ allen denkerischen Bemühens Lessings aufgewiesen) und *Schilron* 1974 (als umgreifender und prägender Horizont aller Einzelmomente von Lessings Werk und Biographie erscheint hier ein theistisch bestimmter Vorsehungsglaube). In dieser neuen Fragestellung, die vor allem *Schultze* erstmals präzisiert hat (a. a. O. 30 ff., wo er die Lessing eignende „Diskussionshaltung“ zum hermeneutischen und methodischen Prinzip seiner Untersuchung macht), liegt der entscheidende Fortschritt über die vor allem von *F. Loofs* diskutierte und dann maßgeblich von *H. Thielicke* applizierte sachliche Differenzierung von rein „exoterischen“ gegenüber gültigen, „esoterischen“ Aussagen Lessings. Dazu bemerkt *H. Timm* mit Recht: „Lessing hatte etwas Erstmaliges zu sagen, und das fällt durch die dogmatische Disjunktion von esoterisch und exoterisch widerstandslos hindurch“ (a. a. O. [s. o. Anm. 25] 81).

<sup>43</sup> Daß dabei auch scheinbar abwegige Ansätze mitten ins Zentrum führen können, hat jüngst *K. S. Guthke* gezeigt (Der Glücksspieler als Autor. Überlegungen zur „Gestalt“ Lessings im Sinne der inneren Biographie, in: *Euphorion* 71 (1977), 353–382). Seine Frage nach der „Philosophie oder Weltanschauung des Spielers Lessing“ (364) deckt eine offenkundige Spannungseinheit auf zwischen der Vorstellung einer vom Spiel des Zufalls bestimmten und einer vom ordnenden Wirken der Vorsehung geleiteten Welt, wobei letztere Lessings Theorie des Dramas, erstere seine Dramen selbst prägt. Damit aber gerät Lessing in eine eigentümliche und für ihn charakteristische „Zwischenstellung . . . zwischen theologischem und säkularisiertem Weltentwurf“ (380), was biographisch-psychologisch zur Konsequenz hat: „Nur indem Lessing sich verliert (an die Zufallswelt des Glückspiels) findet er sich (auf der terra firma der Providenz) – und der psychologischen Wahrheit dieses Paradoxons muß er sich ständig aufs neue vergewissern“ (382).

auf Lessing: „Mut und Entschließungskraft allein machen noch nicht frei. Sich der Anleitung des andern entschlagen, kann auch ein Zeichen verweigerter Mündigkeit sein“ (77)<sup>44</sup>. Ähnliches läßt sich in neueren, eindringlichen Darstellungen der (deutschen) Aufklärung finden<sup>45</sup>. Dahin scheint auch die Selbstverständlichkeit, mit der die Aufklärung von vornherein als ein „Prozeß gegen das Christentum“ betrachtet werden muß<sup>46</sup>. – Besonderes Augenmerk haben in diesem Zusammenhang gleich mehrere Studien wieder auf die schon den Wort-Sinn von „Aufklärung“ beherrschende Lichtmetaphorik gerichtet, die in der Tat größere Beachtung verdient, wengleich sie – wie Stuke u. a. mit Recht betonen<sup>47</sup> – freilich nicht den ganzen Bedeutungsgehalt von „Aufklärung“ abdeckt, geschweige denn diese als geistesgeschichtliche und politische Bewegung zu charakterisieren vermag<sup>48</sup>. Neuere Arbeiten gehen zwar mit großer Sorgfalt und stupender Gelehrsamkeit den reichlich verschlungenen Wegen dieser Metapher vor allem im französischen Sprachraum nach<sup>49</sup>, doch lassen sie dabei weitgehend die Frage unberücksichtigt, wie diese maßgeblich von religiösen und theologischen Motiven bestimmte Lichtbildlich-

<sup>44</sup> Was hier vor allem in bezug auf die „Erziehung des Menschengeschlechts“ gesagt ist, hat *P. H. Neumann* in einer hochinteressanten Studie (*Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen. Anhang: Über Fanny Hill* [Stuttgart 1977]) an Lessings dramatischen Vatergestalten untersucht; auch hier geht es um die problematische „vernünftige“ Zuordnung von Autorität und Mündigkeit, wobei die wahre Vaterschaft erscheint als „die unverlierbare Würde dessen, der uns in die Mündigkeit führt. Im Zeichen solcher Mündigkeit – des ganzen Menschengeschlechts – steht das Gottesverständnis der Aufklärung. Vernunft, Güte und die dem Menschen als Auftrag gegebene Freiheit zum Mündigwerden sind Attribute des väterlichen Gottes. Es ist das Ideal des wahren Vaters.“ (74).

<sup>45</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sind hier vor allem zu nennen: *H. Stuke*, Art. Aufklärung, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck, Bd. 1 (Stuttgart 1972) 243–342, wo bes. 265–273 die Mehrdeutigkeit von Kants Aufklärungsbegriff an den Quellen nachgewiesen und 290–293 „Lessings Beitrag zum Thema Aufklärung in begriffsgeschichtlicher Hinsicht [als] erstaunlich schwach“ bezeichnet wird; ebf. *W. Schneiders*, Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung (Freiburg–München 1974) bes. 11.52 ff., der die „Relativität“ und Problematik von Kants Wesensbestimmung der Aufklärung ebenso betont wie *N. Hinske* (Hg.), Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift (Darmstadt 1977) XVI ff., 539 ff., und *P. Pütz*, Die deutsche Aufklärung = Erträge der Forschung, Bd. 81 (Darmstadt 1978) bes. 5 f. (dazu die Rez. d. Vf. in: *ThPh* 54 (1979), 130 f.). Die Notwendigkeit, zu einer Bestimmung des Aufklärungsbegriffs von den Quellen her zu gelangen, zeigen auch die beiden Textsammlungen: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, hg. v. *E. Babr* (Stuttgart 1974); A. Bergk, J. L. Ewald, J. G. Fichte u. a.: Aufklärung und Gedankenfreiheit. Fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen, hg. u. eingel. v. *Zwi Batscha* (Frankfurt 1977).

<sup>46</sup> Vgl. *M. Greschat*, Die Aufklärung – ein Prozeß gegen das Christentum?, in: *KuD* 22 (1976), 299–316, der 315 meint, die Aufklärung sei „nicht einfach als Negation und als pure Destruktion des wahren Christentums zu begreifen“.

<sup>47</sup> Vgl. *H. Stuke*, a. a. O. (s. o. Anm. 45) 247–250, der 249 besonders vor einer einseitigen Rückführung auf Descartes' Erkenntnistheorie oder die religiöse Lichtmetaphorik warnt; ähnlich *P. Pütz*, a. a. O. (s. o. Anm. 45) 15 ff.

<sup>48</sup> Diese These wird dem Vf. von *M. Bollacher*, a. a. O. (s. o. Anm. 4) 315 f. fälschlich unterschoben bzgl. des Exkurses „Aufklärung und Erleuchtung“ in *Schil-son* 1974, 125–132.

<sup>49</sup> Als frühe Darstellung vgl. *F. Schalk*, Zur Semantik von „Aufklärung“ in Frankreich, erstmals 1968, jetzt mit einem Nachtrag in: ders., *Studien zur französischen Aufklärung* (Frankfurt 1977) 323–339; *M. Jacques Roger*, La lumière et

keit konstitutiver Bestandteil eines epochalen Selbstverständnisses werden konnte. Wenn es „bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich [ist], statt von aufgeklärt auch von erleuchtet zu sprechen, und zwar nicht nur von erleuchteten Personen, sondern auch von erleuchteten Zeiten“<sup>50</sup>, so dürfte damit das Problem eher gestellt als gelöst sein. Gerade die säkularisierende Verselbständigung von „Aufklärung“ und die Behauptung einer nicht nur selbst hell und leuchtend gewordenen, sondern auch aus sich selbst Gott („Offenbarung“) und Welt hinreichend erhellenden und erleuchtenden Vernunft bedarf noch einer weiteren Erklärung. Freilich haben die Aufklärer selbst offenbar dem Grund dieser allgemein vorausgesetzten Vernunftmächtigkeit kaum oder nur unzureichend nachgedacht<sup>51</sup>. Das entbindet freilich die gegenwärtige, gerade früheren Feststellungen kritisch gegenüber tretende Erforschung dieser Epoche und ihrer geistesgeschichtlichen Quellen nicht von der Pflicht, solch verschlungenen (und mehr unbewußten als bewußt artikulierten) Beziehungen aufklärerischer Vernunft-Emanzipation nachzuspüren. Dabei dürfte die noch völlig unzulänglich behandelte Frage nach einem möglichen Einfluß des Humanismus auf die Aufklärung ebenso wichtig sein wie die mittlerweile sogar als „Charakteristikum“ der „deutschen“ Aufklärung erkannte Prägung durch den Pietismus<sup>52</sup>.

#### b) Forschungsaufgaben:

Damit sind wir unversehens über die Feststellung gemeinsamer Grundrichtungen der neueren Lessingforschung hinaus zu weiterführenden Forschungsaufgaben vorgestoßen. In strenger Begrenzung auf Lessings Werk sollen hier einige Anregungen für weitere Studien gegeben werden.

1. Diese betreffen zunächst die genauere Erforschung und Charakterisierung des Lessing eigenen Vernunft-Begriffs. Bereits die oben vorgestellten Studien haben eine offenkundige „Erweiterung“ in Lessings Verständnis und Gebrauch von „Vernunft“ ausgesprochen, sei es in eher funktional-operationaler Hinsicht (so Bollacher, Heftrich, Desch, Bohnen), in Ausweitung auf komplementäre Strukturen von „Natur“ (so vor allem Bohnen) bzw. im Wirklichkeitsbezug überhaupt (so bes. Nölle, Wessell), aber auch in Richtung einer „Erleuchtung . . ., eine[r] Einsicht, die höher ist als alle Vernunft . . . Anschauung Gottes“ (Timm, 111 f.; ähnlich schon 88). Dabei werden allerdings die Hintergründe des viel umfassender gewordenen Vernunft-Begriffs meist nur unzureichend ausgeleuchtet. Timm hat jedoch auf platonische, neuplatonische, ja mystische Einflüsse und Quellen von Lessings Denken ver-

---

les lumières, in: Cahiers de l'association internationale des études françaises 20 (1968), 167–177; R. Mortier, „Lumière“ et „Lumières“, histoire d'une image et d'une idée, in: ders., Clarté et ombres du siècle des lumières. Etudes sur le XVIII<sup>e</sup> siècle littéraire (Genève 1969) 13–59. Eine interessante geistesgeschichtliche Weiterführung versucht K. Hedwig, German Idealism in the Context of Light Metaphysics, in: Idealistic Studies 2 (1972), 16–38.

<sup>50</sup> So W. Schneiders, Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland, in: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 17–22. Juli 1972, Bd. I (Wiesbaden 1973) 105–121, hier 115; vgl. dazu auch 120, Anm. 18, wo auf die Doppeldeutigkeit des Wortes „erleuchten“ (parallel zu „illuminare“) im religiösen wie im profanen Sinn verwiesen wird.

<sup>51</sup> Vgl. die markante Feststellung von K. Goldammer, Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, in: StGen 13 (1960), 670–682, 681: „Hätte man die mythologisch-metaphorischen Ursprünge und die Väter dieses ‚Lichtes‘ der Aufklärung näher gekannt, so wäre man dem neuen Symbol gegenüber vielleicht mißtrauischer gewesen.“

<sup>52</sup> So vor allem P. Pütz, a. a. O. (s. o. Anm. 45) 67 ff. (Lit.); frühere Lit. auch bei Schilson 1974, 116 ff.

wiesen, ebenfalls auf den (vorwiegend religiös gefärbten) Genie-Gedanken<sup>53</sup>. Die Problematisierung von Lessings Anwendung und Eigentümlichkeit der „Vernunft“ in nahezu allen Studien folgt ohne Zweifel einer richtigen Spur, die freilich weiterer Untersuchung bedarf, nicht zuletzt hinsichtlich der bei Lessing unübersehbaren und offenbar bewußt verwendeten Lichtmetaphorik zur Umschreibung von Fassungskraft und letzter Funktion der Vernunft<sup>54</sup>. Eine solch intensive, sich auf die Quellen beziehende Neubesinnung auf Lessings Vernunftbegriff<sup>55</sup> müßte zugleich der religionsphilosophischen Frage nach dem Verhältnis von „Vernunft und Offenbarung“ im Denken Lessings neue Dimensionen eröffnen und dürfte darum auch theologisch von höchster Dringlichkeit und Bedeutung sein.

2. Noch immer unerledigt bleibt die Frage nach Lessings „Spiozismus“, wie die beiden gegenläufigen Arbeiten von Bollacher und Timm sehr anschaulich bezeugen. Während Bollacher Spinoza gleichsam nur „ad hoc“ zur Kenntnis nimmt und bringt, bleibt die Studie von Timm zu eng auf einen schmalen Sektor von Lessings Werk begrenzt. Soll hier ein erheblicher Fortschritt, ja eine rundum zufriedenstellende Klärung erzielt werden, so müßte offenbar ein ausgezeichnete Kenner und Interpret von Spinozas *und* Lessings Werk die tatsächlichen ausdrücklichen wie auch eher intentionalen Beziehungen und Annäherungen beider, zugleich aber offenkundige Unterschiede und gegenläufige Tendenzen herausarbeiten. Daß dabei trotz der Einordnung in eine unbestreitbar als „spinozistisch“ zu charakterisierende Wirkungsgeschichte die Frage nach Lessings „Spinozismus“ im strengen Sinn möglicherweise negativ zu bescheiden wäre (was die Tendenz von Timms Arbeit bestätigen würde), müßte für eine solche Untersuchung zumindest eine offene Frage und ein denkbare Ergebnis bleiben.

3. Neu aufzunehmen wäre schließlich der Streit um die wahre Bedeutung des Vorsehungs- und Gottes-Begriffs bei Lessing. Weiterführend, zugleich aber ergänzungsbedürftig bleiben die Studien von Wessell, während sowohl Bollacher als auch Heftrich in dieser Frage reichlich kurzschlüssig und ein-sinnig argumentieren. Gerade dies verbietet sich jedoch angesichts der Forschungslage für das 18. Jahrhundert; eine umfassende Studie zum vielschichtigen Charakter des Vorsehungs-„Glaubens“ in Lessings Zeit fehlt noch immer, so daß weder deistische Vernunftgläubigkeit (so Bollacher) noch streng christlich ausgeprägter Gottesglaube als alleinige Bezugspunkte Lessings namhaft zu machen sind<sup>56</sup>. Hier bedarf es offenbar noch mancher Einzelstudie, die nicht zuletzt die religions- und wissenschaftssoziologische Seite in Lessings (und seiner Zeit) Vorsehungs- und Gottesglauben genauer beleuchten müßte; ein umfassendes Forschungsprojekt erscheint mehr als lohnens- und wünschenswert<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Vgl. oben S. 388.

<sup>54</sup> Vgl. die Ansätze und Hinweise bei Schilson 1974, bes. 121 ff.; zwar hält der Vf. die hier zusammengefaßten Ergebnisse seiner Forschungen nach wie vor für nicht widerlegt, doch laden sie zu weiterer Beschäftigung und Vertiefung (nicht zuletzt in religionsphilosophischer Hinsicht) ein.

<sup>55</sup> Diesen Aspekt erstmals intensiv bedacht zu haben, bleibt das unübersehbare Verdienst von *H. Thielicke* in seiner bahnbrechenden Arbeit: *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings* (Gütersloh 1967 [1936]). Weiterentwicklungen finden sich vor allem bei *H. Schultze* (s. o. Anm. 26), *B. Botbe* (Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings [Meisenheim 1972]), dazu die Rez. d. Vf. in: *ThPh* 48 [1973], 567–570) und Schilson 1974, bes. 116 ff.

<sup>56</sup> Vgl. die knappen und zugleich breiter ausgreifenden Hinweise bei Schilson 1974, 212 f.

<sup>57</sup> Darauf wurde bereits hingewiesen von Schilson 1974, 43, Anm. 24; mit Spannung darf man darum dem Artikel „Vorsehung“ im *HWP*, hg. v. J. Ritter, 1971 ff., entgegensehen.

4. Zu untersuchen wäre mit großer Akribie auch die Frage des A-Christlichen in Lessings denkerischer Grundhaltung. Während Wessell mehrfach Lessings aufrichtiges Bemühen um die Sache des Christentums betont, haben sowohl Timm als auch Heftrich – wenngleich in verschiedener Weise – die Relativierung bzw. Eliminierung des spezifischen Bezuges auf die Gestalt Jesu bei Lessing hervorgehoben<sup>58</sup>. Freilich sind mit einer solchen Feststellung keineswegs alle Fragen gelöst, betont doch gerade Timm bei allem Ausfall einer „Jesologie“ die philosophisch-spekulative Einholung wesentlich christologischer Wahrheiten im Rahmen der Trinitätslehre, die nach ihm den Kern von Lessings Denken ausmacht. Offenbar läßt sich diese Frage nur durch intensive Bemühung um eine möglichst exakte Deutung der §§ 73 bis 75 der „Erziehung des Menschengeschlechts“ beantworten, in denen spezifisch christliche Glaubenswahrheiten in ihrem „vernünftigen Gehalt“ entwickelt werden<sup>59</sup>. Von hier aus ließe sich dann nochmals Lessings tatsächliche Stellung zu Gehalt und Bedeutung des Christentums erfragen und darstellen.

5. Nicht einmal ansatzweise entwickelt ist eine Wirkungsgeschichte bzw. Rezeptions-Geschichte der verschiedenen Impulse von Lessings Denken innerhalb der Theologie, vor allem im katholischen Bereich. Daß nicht nur unterschwellig, sondern ausdrücklich und nachweisbar Lessings geschichtsphilosophische Ansätze und seine religionsphilosophische Fragestellung nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, ja sogar seine eigentümliche Höherbewertung der Tradition („regula fidei“ u. a.) gegenüber der eher protestantischen Alleingeltung der Bibel Eingang in das Denken katholischer Aufklärungstheologen und nicht zuletzt in die ersten Anfänge der Tübinger Schule (bes. J. S. Drey) gefunden haben, verdient größere Beachtung<sup>60</sup>. Die kritische, zuweilen auch polemische Abweisung Lessings im Zuge der restaurativen Tendenzen innerhalb der katholischen Theologie ab der Mitte des 19. Jahrhunderts darf dabei den Blick nicht verstellen; zugleich wären die Hintergründe für die katholische Wiederentdeckung Lessings in der Gegenwart zu bedenken und zu beschreiben.

Alles in allem bleibt festzuhalten: Zum einen hat die neuere Lessingforschung (auch aus theologischer Perspektive betrachtet) beachtliche Fortschritte und Differenzierungen gebracht, die freilich durch ergänzende Studien noch zu erweitern bzw. abzusichern sind. Zum anderen bleibt selbst jetzt noch ein breiter Raum für weitere, z. T. auf gänzlich neues Neuland vorstoßende Forschungen, die auch von theologischer Seite bereitwillig in Angriff genommen werden sollten.

<sup>58</sup> So vor allem *H. Timm*, a. a. O. (s. o. Anm. 25) 67; *E. Heftrich*, a. a. O. (s. o. Anm. 22) 33, 56; vgl. eb. den ausführlichen Exkurs bei Schilson 1974. 270–276 sowie 277 ff. die diesbez. kritischen Rückfragen.

<sup>59</sup> Sowohl *M. Bollacher*, a. a. O. (s. o. Anm. 4) 302 ff., 314 u. ö. als auch *E. Heftrich*, a. a. O. (s. o. Anm. 22) 56 ff., weisen eine ernsthafte Interpretation dieser §§ mehr oder weniger ausdrücklich zurück.

<sup>60</sup> Vgl. dazu erste Hinweise in einem ausgearbeiteten Referat des Vf.: Zur Wirkungsgeschichte Lessings in der katholischen Theologie, in: H. G. Göpfert (Hg.), *Lessings Bild in der Geschichte* (Heidelberg 1979).