

Teil 1

»gestern«

Was haben wir den Toleranzauffassungen
des 18. und 19. Jahrhunderts zu verdanken?

Myriam Bienenstock (Tours/Paris)

Versprechen und Grenzen der religiösen Toleranz: der Fall Spinoza

Im Jahre 1915, drei Jahre vor seinem Tode, veröffentlichte der deutsch-jüdische Philosoph Hermann Cohen im *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* eine lange Abhandlung, die den Titel »Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum« trägt.¹ Diese Abhandlung begründete seinen Ruf als hartnäckiger, man darf wohl sagen erbitterter Feind von Spinoza. Sie löste auch unzählige Reaktionen aus, unter welchen die gelehrteste und berühmteste zweifellos diejenige von Leo Strauss war. Von dem Eifer, mit welchem Cohen gegen Spinoza wetterte, scheint Leo Strauss fasziniert gewesen zu sein: zwei Jahre nach der Veröffentlichung seines ersten Aufsatzes im Jahre 1924², also im Jahre 1926, schrieb er schon, dass der Aufsatz von Cohen »hinsichtlich der Radikalität des Fragens und der Eindringlichkeit des Zur-Rede-Stellens schlechthin vorbildlich ist und in eben dieser Hinsicht in der neueren Spinoza-Literatur seinesgleichen nicht hat«.³ Danach verfasste Strauss andere Vorträge und sogar ein ganzes Buch über Spinoza⁴, und sowohl in diesen Werken als auch in seiner berühmten

¹ Hermann Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, Nr 18, 1915, S. 56–150; heute in Hermann Cohen, *Werke*. Hrsg. von Helmut Holzhey im Auftrag des Hermann-Cohen-Archivs, Hildesheim/New York, 1978 sq. (Sigle Cohen: Werke), hier Band 16, S. 319–426.

² Leo Strauss, Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas, in: *Der Jude*, Band VIII (1924), S. 295–314, heute wieder abgedruckt in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften* [Sigle: Strauss, GS], hrsg. von H. Meier, Band I, Stuttgart/Weimar, 1996, S. 363–387.

³ Leo Strauss, »Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer«, in: *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 7 (1926), S. 1–22. Heute in Strauss, GS I, S. 389–414, hier S. 389.

⁴ Vgl. Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat (1930). Gedruckt mit dem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe (1965/1968) in Strauss, GS I, S. 2–330. Vgl. auch »Das Testament Spinozas«, in: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung, November 1932, S. 322–326, heute in GS I, S. 415–422.

Sammlung *Persecution and the Art of Writing* (»Verfolgung und die Kunst des Schreibens«), die einen Aufsatz über Spinoza enthält⁵, bleibt die Frage von Cohens Verhältnis zu Spinoza gegenwärtig.

Es ist auch die Frage von Cohens Verhältnis zur Aufklärung, die Strauss in all diesen Schriften stellt. Schon in seinem Aufsatz vom Jahre 1926 betont er, dass Hermann Cohen »von dem Geist des großen Zeitalters der Aufklärung wie nur wenige seiner Zeitgenossen erfüllt war, und diesen Geist an zahlreichen und wichtigen Stellen seiner Schriften voll Eifers bezeugte«; dass aber Cohen »in seiner Kritik an Spinoza [...] das eigentliche Anliegen Spinozas, das eben mit dem Anliegen der Aufklärung wesentlich identisch ist [...] verkannt« hätte.

Dieses Anliegen ist das der Toleranz.⁶ In seinen Schriften spricht Cohen beides – »Aufklärung« und »Toleranz« – regelmäßig in einem Atem aus.⁷ So z. B. in dem bekannten aber auch berüchtigten Aufsatz »Deutschtum und Judentum«, in welchem er schreibt, dass »die ganze deutsche Aufklärung den Geist der Toleranz atmet« (S. 506); oder schon im Jahre 1910, als er behauptet, dass »die Grundlagen des modernen Deutschland im 18. Jahrhundert gelegt worden sind, im Zeitalter der Aufklärung und der Toleranz«.⁸ Und im Jahre 1911: »Nicht allein der politischen Einsicht, noch auch der religiösen Toleranz des 18. Jahrhunderts haben wir unsere Emanzipation zu verdanken, sondern nicht minder auch der Anerkennung, welche die Kulturkraft unserer Religion sich abgezwungen hat ...«⁹ Oder noch im Jahre 1914: »Religiöse Aufklärung und Toleranz bedeutet Anerkennung einer fremden religiösen Wahrheit.¹⁰ Bis zum Ende seines Lebens hat Cohen solche Erklärungen wiederholt.

⁵ Vgl. »How to Study Spinoza's Theological-Political Treatise« (1948), in: *Persecution and the Art of Writing* (1952), auf Deutsch scheint nur der Aufsatz vorzuliegen, der dem Band auch den Titel gab, in: *Kunst des Schreibens*. Mit Beiträgen von Leo Strauss, Alexandre Kojève und Friedrich Kittler, hrsg. von Andreas Hiepko. Berlin, Merve, 2009, S. 23–50.

⁶ – und keineswegs, wie dies Strauss behauptete, »der Kampf gegen die Offenbarungs-Religion in allen ihren Formen«: Vgl. Strauss, GS I, S. 390.

⁷ Vgl. z. B. Cohen: *Werke*, 16, S. 74, oder im Aufsatz von 1915 über Spinoza S. 409.

⁸ »Gesinnung« (1910), in: *Werke*, vol. 15, S. 412. Vgl. Strauss, *Werke*, Bd. I, S. 390, S. 412.

⁹ S. 562; auch S. 617. – Vgl. auch *Werke*, vol. 17, S. 474 (über die Feindeslehre); auch 467–471. (im Jahre 1917: »Was einigt die Konfessionen?«); Toleranz als positives Prinzip, 475, 491.

¹⁰ Vgl. z. B. Cohen: *Werke*, 16, S. 162 (»Die religiösen Bewegungen der Gegenwart«).

Auch hat er bis zu seinen letzten Schriften anerkannt, dass der politisch-theologische Traktat Spinozas »eine *Grundschrift des politisch-religiösen Liberalismus*« gewesen sei (*ibid.*, S. 324), und dass sie »in religiöser, wie in *politischer* Hinsicht die allgemeine *Aufklärung* gefördert« hätte (Cohen: *Werke*, 16, S. 321). In seiner Abhandlung von 1915 fügt er ganz eindeutig hinzu, dass man dieses Verdienst Spinoza »ungeschmälert lassen« solle.

Dem zum Trotz hat er sich aber voller Groll gegen Spinoza gewandt; so sehr, dass sich der Leser des Textes von Cohen über Spinoza »erschreckt« – wie dies Franz Rosenzweig einmal formulierte:

mit einem plötzlichen Erschrecken, einem Erschrecken aus dem innersten Geheimnis des Judentums: der preußische Geheimrat aus Marburg sieht sich leibhaft in der Amsterdamer portugiesischen Synagoge, ein paar Sitze weit von dem Marranenspross des siebzehnten Jahrhunderts [und seine Problemstellung ist es, die] es wagt, der Amsterdamer Gemeinde »alles Recht« zur Ausstoßung des Gottesverlästerers und Gottesverleugners zuzuerkennen.¹¹

Wie kommt es, dass Cohen, der sein Leben lang für die Aufklärung, d. h. für religiöse Toleranz, gekämpft hat, sich in diesem Text in einen der hartnäckigsten, nicht zu sagen fanatischsten, Anklägern von Spinoza verwandelte?

Explizit schreiben sowohl Rosenzweig als auch Strauss dass die Verurteilung von Spinoza, die Cohen verlangt, zu extrem, also von einer »tiefen Ungerechtigkeit«¹² bewegt worden wäre. Doch kommt man nicht umhin zu denken, dass beide implizit diese Verurteilung doch berechtigt fanden, und zwar nicht so sehr, weil sie Spinoza das Anliegen der religiösen Toleranz entgegenhielten, sondern wegen des grundsätzlichen Ansatzes des Philosophen. Insbesondere die Parteinahme für die Aufklärung hat Strauss abgelehnt: für ihn, wie dies Micha Brumlik neuerdings noch einmal schön zugespitzt gezeigt hat, galten sowohl Spinoza als auch Cohen »als allgemeine Aufklärer«, »aber eben auch als spezifische Aufklärer des Judentums«. Da »Aufklärung« und »Judentum« Strauss zufolge einander grundsätzlich fremd seien¹³,

¹¹ F. Rosenzweig, Über den Vortrag Hermann Cohens »Das Verhältnis Spinozas zum Judentum« (1929), heute in: *Rosenzweig, GS*, III: *Zweistromland*, S. 165–187, hier S. 166.

¹² So z. B. Rosenzweig, *ibid.*

¹³ Vgl. M. Brumlik, »... ein Funke des römischen Gedankens«: Leo Strauss' Kritik an Hermann Cohen und die Identität des US-amerikanischen Judentums, in: M. Bienen-

wäre es nicht nur Cohen, sondern auch Spinoza, der in dem Streben, Aufklärung in das Judentum hineinzubringen, in die Irre gegangen wäre.

Indessen hat Strauss ganz richtig betont, dass beide, Cohen und Spinoza, in theoretischer, philosophischer Hinsicht einander nahe standen. Philosophisch sind sie noch viel näher verwandt gewesen, als er es zugab: in diesem Aufsatz möchte ich zuerst einige Sätze über diese Nähe, diese Verwandtschaft von Cohen mit Spinoza schreiben – denn wir werden die Entfremdung erst dann verstehen, wenn wir die Nähe, die Verwandtschaft des Ansatzes, einmal voll begriffen haben. Danach müsste die Verstoßung Spinozas durch Cohen erklärt werden – worüber ich hier nicht ausführlich referieren kann, aber doch darauf hinweisen werde, dass mir Leo Strauss keineswegs als der geeignete Führer erscheint, um auf diese Frage eine Antwort zu finden: sein Leben lang war Cohen bestrebt, seine Leser davon zu überzeugen, dass die Fremdheit des Judentums gegenüber der Aufklärung keineswegs grundsätzlich sei, und dass Juden doch »aufgeklärt« sein können – dass es auch *tolerante Juden* geben kann. Dies wollte Cohen aber auf der Basis des Judentums zeigen, keineswegs – wie Spinoza – gegen das Judentum. Religiöse Toleranz hat Cohen ganz anders als Spinoza verstanden und es ist dieser Unterschied zwischen beiden Denkern, den ich hier herausstellen möchte, weil er mir für die Grundfragen dieses Bandes sehr erhellend erscheint – und weil ich noch heute glauben möchte, wie dies Hermann Cohen glaubte und trotz all demjenigen, das wir heute beobachten, dass es auch *tolerante Juden* geben kann.

stock (Hrsg.), *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?* S. 199–212, hier S. 202. »Aufklärung« hätte Strauss verstanden als etwas, das »zum Judentum hinzukommt, das zwar aus jüdischen Notwendigkeiten ergriffen, im Interesse des Judentums zu Hilfe gerufen wird, das aber damit in sich selbst, von sich aus nicht jüdisch ist«. – Cohen habe Recht, wenn er als oberste Instanz für die Beurteilung dieser Wissenschaft das Interesse des Judentums aufrichte, jedoch Unrecht, »wenn er dieses Interesse des Judentums nicht durch die innere Notwendigkeit unseres Volksgeistes, sondern durch die äußerliche Rücksicht auf die Zwecke theologisch-politischer Apologetik bestimmt« (L. Strauss, »Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas« (1924), in: id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Stuttgart 2001, 386.)

I.

Insbesondere als Kantianer ist Cohen berühmt, und es ist wohl richtig, dass er in vielen seiner Schriften Kant mit großer Vorliebe erwähnt, gerade wenn es sich darum handelt, die Nähe dieses Philosophen zum Judentum hervorzuheben. In dem Nachruf, den sein Schüler Ernst Cassirer direkt nach seinem Tode an seinem Grabe sprach, bevorzugte er es, eine besondere Stelle aus Kant hervorzuheben, die diese Nähe gut zeigen würde: die Stelle in der *Kritik der Urteilskraft*, in welcher Kant die Erhabenheit des alttestamentlichen Gebots, »Du sollst Dir kein Bildnis machen ...«, erwähnt hatte. Cohen – so Cassirer – »ühlte die Erhabenheit dieses Wortes ganz – denn auch seine Lehre ruht auf einem völlig unsinnlichen und unbildlichen Grunde«.¹⁴ Dasselbe Wort gilt aber auch – eigentlich zuvorderst – für die Lehre von Spinoza. Ganz bedeutend ist es also, dass Cohen, schon einige Jahre bevor er sich in Kants Werke vertiefen konnte, von Spinozas Annahme des biblischen Verbots begeistert war. Damals, in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts, las Cohen Heine, Heinrich Heine über Spinoza, und es ist bei Heine, dass er zu entdecken glaubte, dass Spinoza nicht nur Jude gewesen sei, sondern auch Jude geblieben wäre; und dass die Ideen von Spinoza dem jüdischen Monotheismus keineswegs widersprechen, denn Spinoza hätte doch mit dem Polytheismus, und mit dem Anthropomorphismus, brechen wollen, um seinen strikt kausalen, quasi-mathematischen Monotheismus zu entfalten. Dem jungen Cohen zufolge ist also die ganze Philosophie Spinozas ein Ausdruck des biblischen Verbots gewesen: »Jahve hat geredet, zu wohnen im Dunkel«: »alle Plastik kann den großen Gottesgedanken nicht anschaulich machen, weil er seiner Natur nach nicht anschaulich ist.«¹⁵ – »Die Vorstellung ›Gott‹ ist im Dunkel des Bewusstseins geboren, darum ist sie wie alles Erhabene dunkel.«¹⁶ Dies war der »springende Punkt« der Lektüre, die der junge Cohen im Jahre 1867 von Spinoza angeboten hatte.

Dem Polytheismus und dem Anthropomorphismus gegenüber ist Cohen sein Leben lang sehr *intolerant* geblieben. Bis zu seiner *Religion*

¹⁴ E. Cassirer, »Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918«, heute in: H. Holzhey, *Hermann Cohen* (1994), S. 70.

¹⁵ Cohen, *Jüdische Schriften*, II, S. 7.

¹⁶ Ibid., S. 8.

der Vernunft, erst nach seinem Tod veröffentlicht, hat er behauptet, dass sie geradezu »ausgerottet« werden sollten:

Der Monotheismus kann keine Toleranz anerkennen gegenüber dem Polytheismus. Der Götzendienst muss schlechterdings ausgerottet werden. Diese Entschließung ist die Vorbedingung des wahren Monotheismus, des Monotheismus der Liebe zu Gott, des Gottesdienstes der Liebe.

Man hat das Verständnis dieses wahrhaften Monotheismus, der Theorie und Praxis vereinigt, nicht gewonnen, wenn man die Ausrottung des Götzendienstes nicht in ihrer unerlässlichen Notwendigkeit begreift; wenn man auch nur eine Spur von Intoleranz, von Fanatismus und Menschenhass in diesem heiligen Eifer gegen die falschen Götter erkennen zu dürfen glaubt. [...]

Die Toleranz, welche alle Ansichten zu verstehen und zu billigen als Pflicht erkennt, können wir bei diesem theoretischen Problem der Geistesgeschichte nicht mitsprechen lassen ... [sie kann nur für die ethische Frage der Weltgeschichte in der praktischen Anwendung auf die Menschen und die Völker, aus dem Gesichtspunkte der Erziehung des Menschengeschlechts zur Geltung kommen].¹⁷

Hier scheint es mir ganz wichtig zu betonen, dass Spinoza, der mit seinem *Theologisch-politischen Traktat* als einer der Ahnherrn des aufklärerischen Kampfes für Freiheit des Urteils und des Denkens gilt – das letzte Kapitel des Traktats (Kap. 20) erklärt, »dass es in einem freien Staat jedem erlaubt ist« – oder erlaubt sein sollte – »zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt« – dass Spinoza selber keiner anderen Meinung als Cohen gewesen ist. Wie dies noch unlängst nachdrücklich bemerkt wurde¹⁸, ist Spinoza überhaupt kein *toleranter Denker* gewesen: in seiner Philosophie gibt es nur Eine Wahrheit, Eine einzige Vernunft, und ihm zufolge darf die Unterscheidung zwischen »wahr« und »falsch« nicht hinunter gespielt oder abgeschwächt werden: rein theoretisch ist ›Toleranz‹ für falsche Ansichten schlicht unannehmbar. Dass

¹⁷ Vgl. auch RV, S. 272. »Es war«, so schreibt er auch in einem seiner Aufsätze aus dem Jahre 1914, »das schlimmste Vorurteil des Zeitalters der Aufklärung, dass eine jede Religion ihre Wahrheit haben könnte, sofern sie ihren ungeschmälerten Anteil an den sittlichen Grundwahrheiten habe. Damit war zwar die Toleranz gerettet, aber im Grunde die Religion abgesetzt und an ihre Stelle die Sittlichkeit eingesetzt ...« (Cohen: *Werke*, 16, S. 203)

¹⁸ Vgl. hier J. Lagréé, »Théologie et tolérance«, in: *Revue de Théologie et de philosophie*, Bd. 134:1 (2002), S. 15–28, hier S. 16: »Spinoza n'est pas un penseur tolérant, même s'il s'est montré un ardent défenseur de la liberté de penser«.

sich Spinoza für Freiheit des Urteils und des Denkens geäußert und eingesetzt hat, bedeutet nicht, dass er in seinem *theoretischen* Denken selbst, und in seinem Urteilen, »tolerant« gewesen ist; und es ist sicherlich kein Zufall, dass er das Wort *tolerantia* in seinem *Theologisch-politischen Traktat* nicht benutzt, außer an einer Stelle, wo es eine eher altertümliche Bedeutung erhält, also die einer »Ausdauer« oder »Beständigkeit« der Seele, den vielen Irrtümern und Lastern Anderer, irrgen Menschen gegenüber:

Wie viele Übel entspringen aus Üppigkeit, Neid, Habgier, Trunksucht und Ähnlichem! Man duldet sie aber, weil man sie durch gesetzliche Verbote nicht hindern kann, obschon sie wirkliche Laster sind. [Umso mehr muss man die Freiheit des Urteils gewähren denn sie ist sicherlich eine Tugend, und sie zu unterdrücken ist unmöglich.]¹⁹

Sind aber andere Religionen als der Monotheismus genauso wie solche Übel zu dulden, d.h. zu ertragen – oder gibt es einen anderen, positiveren Sinn, in welchem die religiöse Toleranz anerkannt sein sollte? – Bevor ich mich dieser wichtigen Frage zuwende, möchte ich noch einige Worte über Cohens Abkehr von Spinoza sagen.

II.

Im Jahre 1908 erschien in Deutschland eine neue Edition des *Theologisch-politischen Traktats* von Spinoza, herausgegeben von Carl Gebhardt, mit einer langen Einleitung und Anmerkungen.²⁰ Mit dieser Edition wollte Gebhardt viele verbreitete Spinoza-Legenden zerstören, unter anderen auch diejenige, der zufolge Spinoza seine Bücher *sub quadam specie aeternitatis*, also »unter dem Gesichtspunkt der Ewig-

¹⁹ Erhellend ist auch der Satz, in der Gebhardt'schen Übersetzung S. 356: »Wer alles durch Gesetze bestimmen will, wird zu Lastern eher reizen als Laster bessern. Was man nicht hindern kann, muss man eben notgedrungen zulassen, wenn auch oft Schaden daraus folgt. Wie viele Übel entspringen aus Üppigkeit, Neid, Habgier, Trunksucht und Ähnlichem! Man duldet sie aber, weil man sie durch gesetzliche Verbote nicht hindern kann, obschon sie wirkliche Laster sind. Um so mehr muss man die Freiheit des Urteils gewähren denn sie ist sicherlich eine Tugend, und sie zu unterdrücken ist unmöglich.« Vgl. auch J. Lagrée, *loc.cit.*, S. 16: »le seul emploi du mot *tolerantia* dans le TTP (chap. XX, §13) correspond au sens ancien de >supporter< et peut se traduire par >constance<, >force d'âme<, >endurance<, mais sûrement pas par tolérance.«

²⁰ Sigle: Spinoza, TTP. Leipzig: Dürr, 1908 (Philosophische Bibliothek; 93).

keit«²¹, geschrieben hätte. »Nicht alle seine Bücher hat Spinoza *sub quadam specie aeternitatis* [unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit] geschrieben [betonte Gebhardt]. Man muss wissen, für wen und gegen wen er geschrieben hat, um seine Worte zu verstehen.«²² – Die Erklärungen, die Gebhardt damals gab, um die Entstehung des *Traktats* zu erklären, sind wohl nicht alle gültig geblieben, doch darf man wohl sagen, dass er sein Ziel glänzend erreicht hat: seine Ausgaben und seine Übersetzungen gelten noch heute als maßgebend. Für unser heutiges Anliegen stellt aber sein interpretatorischer Ansatz eine ganz wichtige Grundfrage: ist denn religiöse Toleranz »unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit«, oder eher als vollständig Zeit- und Ortbedingt zu betrachten? Was bedeuten diese beiden Optionen, praktisch?

Welche Antwort wir auf diese Grundfragen auch geben möchten, scheint es mir zweifellos, dass Cohen – um mich hier einer Formulierung von Franz Rosenzweig zu bedienen – Spinoza »ernst genommen« hat.²³ Vor 1908 hatte er vermutlich nur Bruchstücke seiner Schriften, und einige Kommentare, gelesen.²⁴ Nach 1908 scheint er sich aber in die Lektüre der *Theologisch-politischen Abhandlung* vertieft zu haben, und bald danach, also im Jahre 1910, hielt er einen langen Vortrag, über »Das Verhältnis Spinozas zum Judentum«.²⁵ Am Auffallendsten an diesem Vortrag sind nicht so sehr die negativen Äußerungen über Spinoza, als die Zahl der Fragezeichen:

Warum sollte Spinoza bei seiner geistigen Klarheit und sittlichen Tiefe Vorurteile haben gegen die Religion, in der er nicht nur geboren, sondern auch in der vorzüglichsten Weise nach der damaligen Lehrverfassung der Gemeinde Amsterdam unterrichtet worden ist, so dass er zur Rabbinerwürde ausersehen würde? (Cohen: *Werke*, Band 15, S. 353)

²¹ Vgl. z. B. Spinoza, TTP, Kap. 6, S. 118.

²² Vgl. Spinoza, TTP, S. XII.

²³ F. Rosenzweig, Über den Vortrag Hermann Cohens »Das Verhältnis Spinozas zum Judentum« (1929), heute in: Rosenzweig, GS, III: *Zweistromland*, S. 165–187, hier S. 166.

²⁴ Im Jahre 1904 verfasste er eine Rezension über J. Freudenthal, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*. Erster Band. Das Leben Spinozas. Stuttgart, Frommann Verlag, 1904. Die Besprechung erschien im *Literarischen Zentralblatt*, wieder veröffentlicht in SPZ S. 501–3. In der Bibliothek von Cohen fanden sich sowohl frühere als auch spätere Ausgaben der Werke Spinozas, und diverse Kommentare, vgl. hier H. Wiedebach, Die Hermann-Cohen-Bibliothek, in: Cohen: *Werke Supplementa* 2, S. 189 f.

²⁵ Heute in Cohen: *Werke*, Bd. 15, S. 347–388.

Wie ist es zu verstehen, dass er am Mosaismus, der zu allen Zeiten die Bewunderung des Menschengeschlechts erwecken wird, so irre werden konnte? (*ibid.*)

Wie besonders kann es uns begreiflich werden, dass er Moses gegen Christus, an dessen Göttlichkeit er doch nicht glauben wollte, religiös und philosophisch herabsetzte? (S. 354)

Wie konnte es ihm entgehen, dass der mosaische Staat, welche Nachteile er sonst immer haben mag, in seiner theokratischen Anlage wenigstens methodisch auf einem gesunden, rationalen Fundamente ruht, auf der Verbindung von Gott und Mensch in der Religion? (S. 356)

Enthält denn die Lehre Christi die Philosophie und ihre Freiheit? (S. 357)

Wie konnte er [...] den Hauptunterschied übersehen, der zwischen Mythos und Sage einerseits und Geschichte andererseits, endlich aber zwischen allen diesen Bestandteilen und der Lehrverfassung selbst bestehen mag! (S. 358)

An der jüdischen Philosophie hat er d[ies]en Zug zum Pantheismus doch zugestehen müssen: woher sollte er aber gekommen sein, wenn ihm nicht die rationalistische Auffassung des biblischen Wortsinns und vor allem der Kampf gegen alle Anthropomorphismen hervor getrieben hätte? (S. 361)

Die zehn Worte am Sinai sind ja doch die Grundlage aller zivilisierten Menschheit geworden. Indessen die jüdische Religion beruht doch nicht ausschließlich auf dem Pentateuch. Was macht Spinoza nun mit den Propheten und den Psalmen und mit Hiob und mit den Sprüchen und mit Kohelet? Kennen auch diese alle nur den Israeliten und nicht den Menschen? Angenommen, der Pentateuch beziehe sich nicht nur vorzugsweise, sondern ausschließlich, auf Israel, fordert nicht die geschichtliche Auffassung der Bibel die homogene Fortentwicklung des Monotheismus über den ganzen Lauf der Geschichte des Volkes und seiner Schrifttums? (S. 362)

Warum hat er vor dem Neuen Testament Halt gemacht? [...] Gibt es etwa da keine Widersprüche? Und lassen sich nicht seine Regeln der Exegese vom Alten Testament auf das Neue Testament übertragen? (S. 362 f.)

Wie steht es nun bei Christus? [...] hat er [...] keine Gestalt? Oder könnte er gestaltlos gesehen werden? (S. 368)

Worin unterscheidet sich der Geist [der Geist Christi] von der Gestalt? [...] Und wenn er nun gar sagt: »Die Stimme Christi kann daher Gottes Stimme genannt werden«, fällt er da nicht wieder in den Bilderdienst herab, den er durch den Geist überwunden haben wollte? (S. 369)

Gibt es denn keine Zeremonialgesetze im Christentum? Und wie hat Spinoza über diese geurteilt? (S. 377) [...] Und das Abendmahl soll nur ein äußerer Zeichen sein? (S. 378)

Einer der allerersten, wichtigsten Gründe für Cohens nach 1908 vollzogenen, entschiedenen Abkehr von Spinoza muss in seiner damaligen

Lektüre des *Traktats* gelegen haben.²⁶ Dass sich Cohen von Spinoza abkehrt, bedeutet aber keineswegs, dass er auch seine früheren Optionen revidiert. Den »springenden Punkt« seiner früheren Spinoza-Lektüre widerruft er keineswegs: er weiß ganz genau dass Spinoza seine Motivation, gegen den Anthropomorphismus zu kämpfen, aus biblischen, alttestamentlichen Quellen geerbt hat: ausdrücklich notiert er noch im Jahre 1910 (und auch später) dass der sogenannte Pantheismus eine Ethik enthält, und zwar eine »rationalistische«, die den »Kampf gegen alle Anthropomorphismen hervor getrieben« hat.²⁷ Er bemerkt aber auch, dass Spinoza diesen Kampf nirgendwo in seinem *Traktatus* erwähnt, und stattdessen eine Fülle von Zitaten gibt, um zu beweisen, dass das Alte Testament und auch die Propheten Gott vollständig *verkörpert* hätten. In dem Spinoza-Aufsatz aus dem Jahre 1915 wird Cohen dieser angeblichen »Verkörperung« Gottes im Alten Testament viele Seiten widmen: also hätten die Propheten, und auch Moses, »eine wirkliche Stimme gehört«, und Gott auch wirklich *gesehen*? Hätte Gott, da die Schrift sagt: »von Angesicht zu Angesicht hat Gott mit euch geredet«, ein Angesicht, und auch einen Körper, und wäre es als Körper, dass er mit uns Menschen verkehren würde²⁸?

Schon im 12. Jahrhundert hatte Abraham Ibn Esra aus Toledo (1192/93–1167) zu diesen Fragen erklärt, dass die Schrift »gemäß der Ausdrucksweise der Menschen« gesprochen habe. Spinoza berief sich auf ihn in seinem *Traktat*²⁹, und schon in den ersten Zeilen seines Aufsatzes von 1910 notiert dies Cohen³⁰: sollte nicht Ibn Esra, eher als Spinoza, wegen solcher Erklärungen als erster Urheber der Bibelkritik betrachtet werden? In seiner »Philologie der Buchställichkeit«³¹, wie Cohen sagt, scheint aber Spinoza nichts von dieser Erklärung wissen zu wollen, und auch nichts von der »treffenden Erklärung«, die Ibn Esra

²⁶ Vgl. zu diesem Punkt Franz Nauen, »Hermann Cohen's Perceptions of Spinoza: A Reappraisal«, in: *AJS Review*, 4 (1979), S. 111–124, insbes. S. 123.

²⁷ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 15, S. 355, S. 361, und meinen Beitrag »Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza«, in: *Revue de métaphysique et de morale*, (2011) S. 29–46.

²⁸ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 353–360.

²⁹ Vgl. Spinoza, TTP, Kap. 1, S. 15 und Anm. S. 364, insbes. Kap. 8, S. 163–167.

³⁰ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 15, S. 350.

³¹ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 354.

zu Mose gegeben hat: »von Angesicht zu Angesicht«, d. h. »ohne einen Mittler« (*belo emtsa'i*).³²

»Ohne einen Mittler«: immer wieder wird dieser Punkt hervorgehoben. Schon Maimuni – so schreibt Cohen z. B. im Jahre 1908: »eignet sich den Satz Ibn Eras an, den man den Folgesatz zum »Höre Israel« nennen möchte: »der Mittler zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft«.³³ Dieser Punkt – »ohne einen Mittler« – ist für Cohen ganz wichtig, und dies nicht so sehr wegen seiner Kritik des Pantheismus, welcher mit dem Vermittlungsbegriff eng verbunden ist: im Pantheismus fehlt zwar die Auffassung eines Gottes, der »nur von außen stieße«, wie dies Goethe einmal ausdrückte, und stets wiederholt Cohen diese Worte³⁴. Im Pantheismus fehlt die Transzendenz, auch er enthält aber eine Ethik, und sogar eine, die in ihrem Rationalismus Cohen ganz nahe lag und auch ganz nahe blieb, selbst wenn sich die Bedeutung des Worts in seinem Wortschatz erheblich änderte³⁵. »Ohne einen Mittler [... denn] der Mittler zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft«: dieser Punkt ist für Cohen umso wichtiger, weil er das Verhältnis des Judentums zum Christentums betrifft, und es ist über diese ganz wichtige Frage des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum dass er bei Spinoza keine »Toleranz«, und keinen »aufgeklärten« Geist anerkannte, und dass er ihn deshalb anklagte – so komme ich beim dritten, letzten Teil dieses Aufsatzes an, und also bei der Frage, ob Juden Hermann Cohen zufolge das Christentum, genauer den Protestantismus, genauso wie andere »Übel« – z. B. Üppigkeit, Neid, Habgier, Trunk-

³² Ibid.

³³ Vgl. schon Cohen: *Werke*, Band 15, S. 224. Auch noch Cohen: *Werke*, Band 17, S. 641 f., und RV, S. 87.

³⁴ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 149. Goethes Gedicht lautet:

»Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.«

Goethes *Werke* [Hamburger Ausgabe], in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz. München, Beck, 1998, Bd. I: *Gedichte und Epen I*, hier S. 357.

³⁵ S. zu diesem Punkt meinen Aufsatz »Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza«, in: *Revue de métaphysique et de morale*, (2011) S. 37–45. – Noch im Jahre 1915 behauptete er auf jeden Fall, dass der Pantheismus an sich nicht im Widerspruch steht zum Monotheismus (Cohen: *Werke*, I6, S. 425).

sucht – »dulden«, d. h. ertragen müssen, oder ob es einen anderen, positiveren Sinn gäbe, in welchem die religiöse Toleranz anerkannt sein sollte.

III.

Hans Liebeschütz, welcher in Berlin bei einigen Seminaren von Hermann Cohen über den *Traktatus* an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums anwesend war, weiß zu berichten, dass damals die Mehrzahl der Hörer »fast erschrocken« waren, als sie verstanden, dass Cohen eine Anklageschrift gegen Spinoza vorbereitete. Er sagt auch dass die Leidenschaft, die bei Cohen hervorbrach, wenn jemand die Kühnheit hatte, den Angegriffenen [also Spinoza] zu verteidigen, etwas Rätselhaftes behielt:

Die Formel: »in der Verbindung von Natur und Sittlichkeit liegt das Unprotestantische von Spinoza«, die Cohen [einmal ...] hineinwarf, konnte das Gefühl für das Paradoxe in seiner Haltung nur steigern. Man hörte Max Weyl, der damals in den Vorbereitungsklassen der Lehranstalt unterrichtete und später Berliner Gemeinderabbiner wurde, flüstern: »Nun hätte der arme Mann auch noch protestantisch sein sollen.«³⁶

»Der arme Mann«, dies ist Spinoza, den Cohen also beschuldigte, nicht »protestantisch« genug gewesen zu sein ... Diese Anekdote erzähle ich, um zu zeigen, dass Cohen, auch wenn er theoretisch genau so *intolerant* wie Spinoza, doch überzeugt gewesen ist, dass die Kraft der Toleranz die Schranken der eigenen Konfession durchbrechen sollte. Der Vortrag, den er im Jahre 1914 über »Die religiösen Bewegungen der Gegenwart« hielt, und welcher einer für die damaligen Verhältnisse ungewöhnlich breite Rezeption genoss³⁷, schließt mit der Erklärung, dass »Religiöse Aufklärung und Toleranz Anerkennung einer fremden religiösen Wahrheit bedeutet« – weil wir »nach dem alten talmudischen Sprüche ›die Wahrheit annehmen [müssen] von jedem, der sie ausgesprochen‹, [also] selbst religiöse Wahrheiten aus der fremden Re-

³⁶ H. Liebeschütz, »Hermann Cohen und Spinoza«, in: *Bulletin of the Leo Baeck Institute*, 12 (Dezember 1960), S. 225–238, hier S. 225.

³⁷ Vgl. Cohen: *Werke*, Band XVI, S. 123–162 und die Einleitung von H. Wiedebach, S. XXVI f.

ligion dürfen wir erwarten«.³⁸ Hier wird also Toleranz keineswegs als »Duldung einer Irrlehre, sondern als Anerkennung einer Grundlage«³⁹, welche für so unterschiedliche Religionen wie das Judentum und das Christentum, wohl aber auch für den Islam, als wahr anzuerkennen wäre. In dem Aufsatz, den er in Berlin im Jahre 1917 unter dem beredten Titel »Was einigt die Konfessionen?« vorgetragen hat, erklärte Cohen:

Man missversteht die Toleranz, wie nicht minder auch die Aufklärung, wenn man sie nur als ein negatives, nur prohibierendes Prinzip auffasst. So kann sie nicht gemeint sein, wenn anders sie das Kriterium der Aufklärung ist, welches selbst hinwiederum die individuelle Selbständigkeit der gesamten Geisteskultur vertritt. Die Toleranz muss demzufolge ein positives Prinzip sein, welches sie nur als ein Prinzip der Gerechtigkeit, allenfalls der Billigkeit sein kann. Ihr kann es nicht obliegen, den Irrtum gewähren zu lassen; denn als Triebkraft der Aufklärung muss sie ja die persönliche Wahrhaftigkeit fördern; diese aber kann doch nicht zusammenbestehen mit einer Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, und daher etwa auch einem Gefühl der Überlegenheit über die Fragen der Religion.

Die Toleranz bildet daher ein schwieriges Problem, eine scheinbare Antinomie gegen die Alternative: wahr oder falsch. Wie ist der Schein dieser Antinomie zu widerlegen? Wie ist das positive Moment in der Toleranz zu entdecken? [Es kann nur in Gemäßheit mit dem positiven Moment in der Aufklärung gelegen sein.]⁴⁰

Da dieses »schwierige Problem«, oder wie dies Hermann Cohen formuliert, die »scheinbare Antinomie gegen die Alternative: wahr oder falsch« in diesem Band noch vielfach erörtert wird, kann ich mich hier damit begnügen, anzumerken, dass Hermann Cohen unter den großen Beispielen, in denen »Aufklärung und Toleranz zu einem weithin tragenen literarischen Einfluss gekommen sind«, Nikolaus von Cues und Jean Bodin erwähnt, keineswegs aber Spinoza. – Warum? Warum hat er sich gegen Spinoza gewandt, dies sogar so leidenschaftlich, man möchte fast sagen fanatisch, dass er selber als intolerant erscheint?

Erklärungen wie diejenige von Leo Strauss und seinen Nachfolgern, denen zufolge Cohen gegen Ende seines Lebens eine »apologetische«, oder wie man dies heutzutage formulieren würde, »kommunitaristische« Haltung dem Judentum gegenüber eingenommen hätte,

³⁸ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 162.

³⁹ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 17, S. 475.

⁴⁰ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 17, S. 467f.

scheinen mir nicht überzeugend zu sein⁴¹: die Anekdote von Hans Liebeschütz, die ich gerade erzählt habe, zeigt doch, wie offen Cohen dem Protestantismus gegenüber gewesen ist – manchmal wird er sogar wegen seines »Protestantischen Judentums«⁴² getadelt. In seinem Vortrag des Jahres 1917 »Was einigt die Konfessionen« erhob er sich auch eindeutig »gegen den Anspruch der Religionen [also sowohl des Judentums als auch des Christentums, und auch des Islams] auf isolierte Absolutheit«, und für eine »Wechselwirkung« zwischen den Religionen, denn – dies behauptet er ausdrücklich: »erst durch diese Erkenntnis der Wechselwirkung, als des geschichtlichen Bandes der Religionen, wird die Aufklärung zu einer geschichtlichen Grunderkenntnis, und ihr Produkt, die Toleranz, zu einer ethischen Grundkraft.«⁴³

Die Toleranz, das Produkt der Aufklärung, würde also ihm zufolge eine geschichtliche, bzw. weltgeschichtliche Dimension besitzen: der Gesichtspunkt einer »Erziehung des Menschengeschlechts« wäre es, welcher in Toleranzfragen als entscheidend betrachtet werden sollte.⁴⁴ Dass Spinoza diese weltgeschichtliche und erzieherische Dimension keineswegs anerkannte, darf ihm umso weniger zum Vorwurf gemacht werden, als er im 17. Jahrhundert, also lange vor dem Zeitalter der Aufklärung – und vor Lessing – lebte. Auch scheint es mir in Anbetracht der späteren weltgeschichtlichen Entwicklungen, die uns allen bekannt sind, keineswegs sicher, dass man Hermann Cohen in diesem

⁴¹ Genau so wenig überzeugend scheint mir Ernst Simon zu sein, welcher einmal das »religiös-messianische Judentum« von Cohen anklagte: ein Judentum, das nicht »politisch« genug gewesen wäre. In seiner rein politischen Auffassung des Judentums wäre Spinoza »beinahe – Zionist« gewesen, so dass »die nach 1910 immer noch zunehmende Schärfe der Äußerungen gegen Spinoza« sich für Simon »aus dem immer aktueller werdenden Kampfe gegen den Zionismus [erklärte]: beiden gegenüber fühlte er sich in seinem heiligen Recht als echter Glaubensstreiter« (E. Simon, »Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1935, S. 181–194, hier S. 193.) Auch wenn es stimmt, dass Cohen kein »Zionist« gewesen ist, scheint mir diese Erklärungslinie nicht überzeugend zu sein. Im Jahre 1915 stand Deutschland im Ersten Weltkrieg: sollten überhaupt zeitlich-historische Überlegungen für Cohens Abkehr von Spinoza wichtig geworden sein, dann wäre dieser Zusammenhang, der Weltkrieg also, sicher eher als der zionistische Kontext zu berücksichtigen.

⁴² Vgl. z. B. David Myers, »Hermann Cohen and the Quest for Protestant Judaism«, in: *Leo Baeck Yearbook* 46, 2001, S. 195–214.

⁴³ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 17, S. 476 f.

⁴⁴ Vgl. noch einmal RV, S. 272.

Punkt recht geben müsste. Weiser mag doch Spinoza gewesen sein, in seiner Behutsamkeit, oder Vorsicht ... (*caute!.*)

Doch war es wohl der Toleranz wegen, und auf Grund der Aufklärung, genauer einer religiösen Aufklärung, dass sich Cohen gegen Spinoza gewandt hat. Schon ziemlich früh, z. B. in seinem Werk über *Kants Begründung der Ethik* (1. Ausgabe, 1877), hatte er behauptet, es wäre kein Wunder, dass der Einfluss von Spinoza »im Naturrecht der deutschen Aufklärung« »nicht bemerkbar« wäre, und dies wegen der »innerlichsten Unklarheit« seiner Position.⁴⁵ Auch in seiner *Ethik des reinen Willens*⁴⁶ hatte Cohen geschrieben, dass man »die Verdienste, welche dem göttlichen Naturalismus Spinozas für die religiöse Aufklärung und damit für die allgemeine geistige Kultur andauernd beiwohnen«, nicht »unterschätzen«, aber auch nicht überschätzen darf: dort sind es die Unterschiede zwischen dem »pantheistischen« Ansatzpunkt Spinozas und seinem eigenen, später gewonnenen Kantischen, kritischen Ansatz, die er hervorhebt. Meiner Meinung nach kann dieser Punkt alleine aber nicht seine Grundmotivation gegen Spinoza enthalten: es ist doch etwas ganz Anderes zu behaupten, dass ein Philosoph über einen gewissen Punkt »innerlich unklar« gewesen ist, oder ihn als »Fälscher und Verleumder des Judentums«⁴⁷ zu beschimpfen. Die Vorwürfe, die er mehrmals wiederholt, denen zufolge Spinoza der Lehre Christi den Vorzug vor dem jüdischen Monotheismus gegeben hätte⁴⁸, müssen aber in ihrem geschichtlichen Zusammenhang betrachtet werden: Cohen hat sie in einer Zeit formuliert, in welcher das Judentum ignoriert bzw. verworfen wurde, und es ist in diesem Kontext, dem Kontext eines sich intensivierenden Antisemitismus, dass er sich als Sprecher für das Judentum profiliert, und dass er für das Judentum ein »religiöses Lebensrecht« verlangt.⁴⁹ Wie ich schon daran erinnert habe, hatte er sich in den sechziger Jahren anders ausgedrückt, dies aber

⁴⁵ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 2, S. 387.

⁴⁶ *Ethik des reinen Willens*, 1. Ausgabe, 1904, 2. Ausgabe, 1907. Vgl. Cohen: *Werke*, Band 7, S. 459f.

⁴⁷ Vgl. z. B. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 149, insbes. aber S. 409f.

⁴⁸ Vgl. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 409f.

⁴⁹ Vgl. z. B. Cohen: *Werke*, Band 16, S. 532 (in *Deutschtum und Judentum*, 1915); oder schon im Jahre 1907, in *Religion und Sittlichkeit*: »Es gibt keine Gesundheit in einer Zeit, welche den Menschenhass duldet; in welcher Abweisung und Zurückstoßung als berechtigte Mittel für einen höheren Zweck gelten. Es gibt keine wahrhafte Sittlichkeit für ein Volk, in welchem Staat und Gesellschaft Entfremdung und Ausschließung einer religiösen Gemeinschaft innerhalb desselben Staates politisch und sozial organisieren.

nicht so sehr weil er anderer Meinung gewesen wäre, sondern weil die Zeit selber eine ganz andere war, und weil es nun ganz andere Probleme auf der Tagesordnung gab, sowohl philosophische, als auch politische. In unseren Tagen sind nun die Probleme wiederum ganz andere: meiner Meinung nach würde Cohen heute andere Fragen stellen – z. B. diejenige, wie man orthodoxe Juden anderen Völkern, und anderen Religionen wie dem Islam gegenüber, toleranter machen könnte.

Die Hauptüberzeugung aber, die er Spinoza nicht verzeihen konnte – sobald er sie zur Kenntnis genommen hat, und dies ziemlich spät in seinem Leben – war die, der zufolge die Juden, diese »Pharisäer«⁵⁰, als solche nicht und nie, »aufgeklärt« sein können: nie hat Cohen, wie Strauss, gedacht, dass »Aufklärung« und »Judentum« grundsätzlich entgegengesetzt wären – er selber ist überzeugt gewesen, dass eine »Aufklärung« in das Judentum, so wie auch in andere Religionen, hineingebracht werden könnte. Noch heute möchte ich hoffen, dass er – und nicht Spinoza – über diesen Punkt recht behält.

Und es ist keine wahrhafte Religiosität, welche die Absage an die Humanität gutheißt.« (Cohen: *Werke*, Band 15, S. 5).

⁵⁰ F. Niewöhner, »Spinoza und die Pharisäer. Eine begriffsgeschichtliche Miszelle zu einem antisemitischen Slogan«, in: *Studia Spinozana* 1 (1985) 347–355; D. Novak, *The Election of Israel: The idea of the chosen people*, Cambridge, U.P., 1995.

Norbert Waszek (Paris)

Deutungslinien der Toleranz bei Lessing

Für H. B. »Barry« Nisbet – in dankbarer Erinnerung an
fruchtbare Gespräche in Cambridge

Der Begriff der Toleranz genießt heute nicht mehr den ausgezeichneten Ruf, der ihn lange schmückte. Zwar gibt es immer noch Preise und Auszeichnungen, die den Begriff stolz im Titel tragen, so verleiht zum Beispiel das Land Berlin den Moses-Mendelssohn-Preis »zur Förderung der Toleranz gegenüber Andersdenkenden und zwischen den Völkern und Religionen« und zeichnet damit »jeweils eine Persönlichkeit, Gruppe oder Institution [aus], die sich durch ihr Wirken auf geistig-literarischem oder religiös-philosophischem Gebiet um die Verwirklichung der Toleranz verdient gemacht«. Doch geht der Preis, der alle zwei Jahre ausgeschrieben wird und 2010 zum 16. Male verliehen wurde, schon auf die späten 1970er Jahre, genauer auf einen Senatsbeschluss vom 6. September 1979 [dem 250. Geburtstag von Moses Mendelssohn] und damit sicher auf noch frühere Überlegungen zurück. Heute wird der Toleranzbegriff nicht mehr so selbstverständlich akzeptiert, sondern oft kritisch in Frage gestellt. Einer der Vordenker der 68-Bewegung, Herbert Marcuse, hatte schon vor langer Zeit von »repressiver Toleranz«¹ gesprochen und er ist von vielen der damaligen Studenten so verstanden worden, um den Sprachgebrauch dieser Epoche zu imitieren, dass er damit die scheinliberale Duldung ihrer Proteste durch die Universität als Institution brandmarken wollte, hinter der sich in Wirklichkeit die repressive Politik eines spätkapitalistischen Systems verbarg. In einem gewandelten Kontext wird dem Tole-

¹ So der Titel von Marcuses Beitrag zu einer Sammlung von Aufsätzen, die 1965 unter dem Titel *A critique of pure tolerance* zuerst auf Englisch (Boston, Beacon Press), wenig später auch auf Deutsch erschien: *Kritik der reinen Toleranz*, übersetzt von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.

ranzbegriff heute vorgeworfen – um es kurz zu sagen –, dass Toleranz immer ein Besserwissen und damit die fehlende Achtung Andersdenkender impliziert. Weiß man auch, wie es in Wirklichkeit mit einer Frage steht, »toleriert« man den vermeintlichen Irrtum der Anderen, sei es aus Gleichgültigkeit, aus Schwäche oder aus Nützlichkeitserwägungen. Es ist wohl bezeichnend, dass Minderheiten heute seltener mehr »Toleranz« verlangen, sondern eher um einen Minderheiten-schutz auf rechtlicher Basis kämpfen. Wenn ein Körperbehinderter keinen Sitzplatz in der Straßenbahn findet, kann er natürlich auf die Menschlichkeit oder Höflichkeit seiner Mitreisenden hoffen bzw. zur Not daran appellieren, doch vermutlich ist es ihm lieber, wenn ihm das Unternehmen, welches das Verkehrsmittel betreibt, die Priorität auf einen Sitzplatz in den Beförderungsbedingungen festsetzt, weil sein Anspruch dann durchsetzbar wird. Um die fehlende Achtung gegenüber Minderheiten einzufordern, ist im philosophischen Diskurs ein vermeintlich neuer Begriff an die Stelle des alten Kampfbegriffs der Toleranz getreten, der Begriff der »Anerkennung«, der sich langsam aber sicher durchzusetzen scheint. Ludwig Siep hat schon vor über 30 Jahren einen wirkungsreichen Beitrag zu dieser Konjunktur des Anerkennungsbegriffs geleistet. Was sich in seinem Buch *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (1979) noch aus den Quellen des Deutschen Idealismus speiste, er bezieht sich in erster Linie auf Fichte und auf Hegel, wurde wenig später, durch eine der Zentral-gestalten der dritten Generation der Frankfurter Schule, Axel Honneth, rasch zu einem Trendsetter. Honneths 1990 verteidigte Habilitationsschrift erschien zwei Jahre später unter dem Titel *Kampf um Anerkennung*. Seitdem sind die Publikationen zum Begriff der Anerkennung nicht mehr abgerissen und so vielfältig geworden, dass sie kaum mehr alle zu nennen sind.²

So berechtigt der Begriff der Anerkennung, und die vielen Bemü-hungen ihn zu erhellen, sicher sind, sei doch ketzerisch angemerkt, dass dies alles nicht so ganz neu ist, wie es den Anschein hat. Davon abgesehen, dass die Anerkennung schon für Fichte und Hegel ein zentraler Begriff war, wie es in dem genannten Buch von Ludwig Siep gut

² Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, Alber, 1979; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (erweiterte Neuausgabe: 2007).

dokumentiert wird, schrieb bereits Goethe in seinen *Maximen und Reflexionen*: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.«³ Stellt schon Goethe so die beiden Begriffe, Toleranz und Anerkennung, explizit zusammen und gegeneinander, gibt es auch bei Lessing und bei Kant bereits Überlegungen, die in dieselbe Richtung gehen. In seinem berühmten Aufsatz aus dem Jahre 1784, »Was ist Aufklärung?«, schreibt Kant, zwar knapp, doch in der Stoßrichtung eindeutig, von dem »hochmütigen Namen der Toleranz«⁴, eine Bemerkung, die in ihrem kritischen Impetus nicht weit von Goethes »Dulden heißt beleidigen« entfernt ist. Im Hinblick auf Lessing selbst ist oft richtig angemerkt worden, dass in seinem *Nathan der Weise*, ein Werk, das vielen Generationen als das »Toleranzstück« schlechthin erschien, das Wort »Toleranz« nur ein einziges Mal vorkommt, und selbst dort nur als Adjektiv und unter so negativen Vorzeichen, dass man sich fast an Marcuses »repressive Toleranz« erinnert fühlt. Da ihm Nathan Rechas Hand nicht sofort geben will, beklagt sich der Templer heftig bei Saladin und stößt hervor:

Woll' oder wolle nicht! Er ist entdeckt
 Der tolerante Schwätzer ist entdeckt!
 Ich werde hinter diesen jüd'schen Wolf
 Im philosoph'schen Schafpelz, Hunde schon
 Zu bringen wissen, die ihn zausen sollen!⁵

Dies kann kein Zufall sein, vielmehr dürften darin ebenfalls die Vorbehalte stecken, die Kant und Goethe dem Begriff der Toleranz und seinen Implikationen gegenüber geäußert haben. Bedeutet dies aber schon, dass Lessing den Begriff der Toleranz überhaupt über Bord geworfen hätte oder dass wir, am Anfang des 21. Jahrhunderts, ihn jedenfalls aufgeben müssten?

Dies ist die zentrale Frage, der im Folgenden in drei Schritten nachgegangen werden soll. Zunächst sei die Frage aus der Perspektive

³ Goethes Werke [Hamburger Ausgabe], in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz. München, Beck, 1998, Bd. XII, S. 385.

⁴ Kants Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [Sigle: AA = Akademie-Ausgabe]. Bd. 8, Berlin, Reimer, [1912] 1923, S. 40.

⁵ Gotthold Ephraim Lessing: Werke [Sigle: Lessing: Werke], in 8 Bänden. Hrsg. von Herbert G. Göpfert, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, Bd. II, S. 307 (IV.4, Z. 2779–2782).

der Wirkungsgeschichte erhellt und präzisiert. Ein ganzes Heer von Interpreten – Juden, Christen und Ungläubige, fast das ganze 19. Jahrhundert hindurch und weit ins 20. Jahrhundert hinein, ja, bis heute –, hat Lessing als den großen Fechter für Toleranz und Religionsfreiheit gesehen, ob die Interpreten selbst nun für oder gegen diese Ausrichtung gewesen sind. Können sich alle diese Autoren, aus deren Schriften im ersten Teil der folgenden Ausführungen bedeutungsträchtige Beispiele zitiert und erläutert werden, so grundlegend geirrt haben? Inzwischen gibt es aber auch schon eine nicht unbeträchtliche Gruppe von kenntnisreichen Lesern, die Lessing keineswegs als den großen Kämpfer für Toleranz akzeptieren wollen, sondern darin nur eine Maske sehen, hinter der sich eine ganz andere Haltung verbirgt: für manche eine kritische Aufhebung der Toleranz, die den traditionellen Rahmen dieses Begriffes weit zurücklässt, für andere, wie für Hans Mayer oder den Oxfordner Germanisten Ritchie Robertson, sogar eine fast perfide intolerante Strategie.⁶ Haben solche Interpretationen Recht mit ihren Versuchen, die traditionelle Lektüre Lessing so drastisch umzukehren? Ein erster Teil widmet sich also der Wirkungsgeschichte, weil deren Würdigung es erlaubt, die eigentliche Frage präziser zu stellen. Gerade bei einem Autor wie Lessing, dessen eigentliche Gestalt von einem dichten Wald von Lessingbildern und Lessinglegenden⁷ so überlagert ist, dass der unmittelbare Zugriff auf die Texte nahezu unmöglich ist, scheint ein solcher Zugang über die Wirkungsgeschichte ohnehin unverzichtbar.⁸

Ein zweiter Teil soll den Quellen des Toleranzbegriffs für Lessing und sein 18. Jahrhundert nachgehen. Diese Frage hat nicht nur ein gelehrtes, begriffsgeschichtliches Interesse, sondern berührt auch die ak-

⁶ Hans Mayer: »Der weise Nathan und der Räuber Spiegelberg. Antinomien der jüdischen Emmanzipation in Deutschland« (1973), in: Klaus Bohnen (Hg.): *Lessings »Nathan der Weise«*. Darmstadt, WBG, 1984, S. 350–373, hier besonders S. 366f.; Ritchie Robertson: »Dies hohe Lied der Duldung? The Ambiguities of Toleration in Lessing's *Die Juden* und *Nathan der Weise*«, in: *Modern Language Review* 93 (1998), S. 105–120.

⁷ Schon das alte Standardwerk der sozialistischen Lessingdeutung gibt sich bereits im Titel als Ideologiekritik früherer Interpretationen: Franz Mehring: *Die Lessing-Legende* [1893]. Neuauflage: Berlin, Dietz, 1963.

⁸ Ganz in diesem Sinne beginnt auch das nützliche *Lessing-Handbuch* von Monika Fick, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000, S. 23–32, mit einem Überblick über die »Lessing-Bilder«; vgl. auch etwa das umfangreiche Kapitel »Stationen der Wirkungsgeschichte: Zwischen Nachfolge und Vereinnahmung«. In: W. Barner, G. Grimm, H. Kiesel, M. Kramer: *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*, München, Beck (1975) ⁶1998, S. 344–427.

tuelle Deutung. Der Toleranzbegriff kann nämlich bis auf Augustinus zurückverfolgt werden.⁹ Wenn aber dessen Konzeption zugrunde gelegt wird, erhält der Begriff gerade die negativen Konturen, welche heute nicht mehr akzeptabel erscheinen. Doch war Augustinus die vorzügliche und einzige Quelle aus welcher im Deutschland des 18. Jahrhundert geschöpft wurde? Oder gab es dafür andere Vorbilder, die auch den Begriff in einem günstigeren Licht erscheinen lassen? Die Spur, die in diesem Kontext verfolgt werden soll, sind die englischen Deisten¹⁰, mit denen Lessing über seine Ausgaben von Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), »Aus den Papieren eines Ungenannten«, aber auch durch eigene Studien der 1750er Jahre gut vertraut war.¹¹

Ein dritter Teil versucht zu zeigen, dass der Toleranzbegriff Lessings letztlich ein dynamischer Begriff ist. Toleranz ist so kein Selbstzweck, sondern Teil einer weitergehenden Aufklärungsstrategie: Nur ein Schritt, aber ein angemessener und unverzichtbarer Schritt auf dem notwendig unabgeschlossenen, immer noch offenen Weg der Aufklärung. Schon Kant hat das Ziel, ein »aufgeklärtes Zeitalter«, von Weg und Methode, ein »Zeitalter der Aufklärung«, unterschieden: »Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt schon in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.«¹² Damit wollte er seinen Lesern sicher Mut machen, »Zeitalter der Aufklärung« heißt für ihn auch, der Weg ist schon eingeschlagen, angetreten. So nennt er zwei wichtige Beispiele, die ihn für seine Zeit, »das Jahrhundert Friedrichs« [des Großen], wie er sagt,

⁹ Vgl. etwa die gediegenen Darstellungen zur Begriffsgeschichte: Klaus Schreiner & Gerhard Besier: »Toleranz«, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bände. Bd. VI. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, S. 445–605; G. Schlüter & R. Grötker: »Toleranz«, in: Joachim Ritter & Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bände. Bd. 10, Basel, Schwabe, 1998, S. 1251–1262.

¹⁰ Der Deismus kann eingangs als eine religionsphilosophische Lehre definiert werden, nach welcher es eine natürliche Religion gibt, die für das Heil der Menschen ausreichend ist. Vgl. etwa Günter Gawlick: »Deismus«, in: Werner Schneiders (Hg.): *Lexikon der Aufklärung*, München, Beck, 1995, S. 81f. Vgl. Gotthard Victor Lechler: *Geschichte des englischen Deismus*, Tübingen, Cotta, 1841 [Nachdruck mit einem Vorwort von G. Gawlick], Hildesheim, Olms, 1965. Speziellere Literaturangaben im zweiten Abschnitt des vorliegenden Beitrags.

¹¹ Lessing: *Werke*, Bd. VII, S. 311–604, 865–918 (Editorischer Bericht und Anmerkungen).

¹² Kant: AA, Bd. 8, S. 40.

und für die Zukunft optimistisch stimmen: erstens schien es ihm positive Entwicklungen in Richtung auf die Gewissens- und Religionsfreiheit zu geben; zweitens hebt er hervor, dass Friedrich II. in Fragen der Gesetzgebung, eine Anspielung auf das »Allgemeine Landrecht« Preußens, zumindest eine Befragung, noch keine volle Partizipation, der Bevölkerung durchgeführt habe, »wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren«.¹³ Natürlich war er nicht naiv, sondern wusste, dass weitere Schritte auf dem Weg der grundsätzlich unvollendbaren Aufklärung noch errungen worden mussten. Ebenso betont auch die moderne Forschung zu Recht und immer wieder den Prozesscharakter der Aufklärung, siehe z. B. den Band *Aufklärung als Prozeß*.¹⁴

I.

Für die meisten Leser waren Lessing und ganz besonders sein *Nathan* zweifellos Meilensteine im Kampf für mehr Aufklärung und religiöse Toleranz. Es scheint beinahe überflüssig, die vielen einschlägigen Kommentare und Würdigungen alle anzuführen. Doch zumindest die jüdischen Reaktionen, besonders in Deutschland und in Osteuropa,¹⁵ die zunächst fast alle enthusiastisch waren, sollten kurz belegt werden. Schon die Tatsache, dass der Titelheld ein als *weiser* Mann bewerteter Jude war, schien ihnen eine bedeutende Stellungnahme und Hilfe bei der Suche nach Gleichberechtigung zu sein. Die Freundschaft von Lessing und Mendelssohn,¹⁶ schien ihnen, wenn nicht schon das erreichte Resultat, so doch zumindest die Verheißung der deutsch-jüdischen Symbiose zu sein. So waren es unter den deutschen Juden ganz besonders diejenigen, die sich für die Assimilation und Integration der Juden

¹³ Ibid., S. 41.

¹⁴ Rudolf Vierhaus (Hg.): *Aufklärung als Prozeß*. Hamburg, Meiner, 1988.

¹⁵ Für die jüdische Rezeption in Osteuropa siehe Chaim Schoham: »Nathan der Weise unter seinesgleichen. Zur Rezeption Lessings in der hebräischen Literatur des 19. Jahrhunderts in Osteuropa«, in: *Lessing Yearbook*, 12 (1980), S. 1–30.

¹⁶ Vgl. hierzu den Vortrag, den ich am 26. April 2010 im Rahmen der gemeinsamen (ETH und Universität) Ringvorlesung »Das Judentum und die Wissenschaften« in Zürich gehalten habe. Unter dem Titel »Moses Mendelssohn und die *Haskala* in zwei innerjüdischen Rückblicken des 19. Jahrhunderts: Moritz Daniel Oppenheim und Heinrich Heine« wird der Beitrag erscheinen in dem Tagungsband *Kunst-Religion-Politik*, hrsg. von Elisabeth Weisser-Lohmann.

in Deutschland einsetzen, die in Lessings Nathan fast ein »heiliges Buch« sahen, wie dies Hugh B. Nisbet, der Cambridger Germanist, der unlängst die wohl umfangreichste Lessingbiographie vorgelegt hat, treffend ausdrückte.¹⁷ Der jüdische Philosoph und Publizist Theodor Lessing (1872–1933 [in Marienbad von Nationalsozialisten erschossen]¹⁸), heute vor allem durch sein Buch *Der jüdische Selbsthaß* bekannt¹⁹, hat in seiner posthumen Autobiographie berichtet, dass sein Großvater den Familiennamen Lessing aus Dankbarkeit für G. E. Lessings »hohes Lied der Duldung« angenommen habe²⁰ – ein eindrucksvolles Beispiel für die Bewunderung, die Lessing im 19. Jahrhundert von jüdischer Seite entgegengebracht wurde. Der berühmteste jüdische Bewunderer Lessings aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dürfte indessen Heinrich Heine gewesen sein,²¹ der in Lessing durchaus einen »Champion der Geistesfreyheit und Bekämpfer der klerikalen Intoleranz« gesehen hat.²² Allerdings darf man nicht vergessen, dass Heine diese Worte im französischen Exil schrieb. In Deutschland selbst war Gabriel Riesser (1806–1863)²³ sicher ein weiteres prominentes Beispiel aus der jüdischen Rezeption Lessings im 19. Jahrhundert. Zeitweise

¹⁷ Hugh Barr Nisbet: »Lessing, Nathan der Weise: A Landmark in the History of Tolerance«, in: Peter Hutchinson (Hg.): *Landmarks in German drama*. Oxford, Bern, Berlin, Lang, 2002, S. 11–29, hier S. 14. Ders., *Lessing – Eine Biographie*. Aus dem Engl. übers. von Karl S. Guthke. München, Beck, 2008.

¹⁸ Vgl. Julius H. Schoeps: »Der ungeliebte Außenseiter: zum Leben und Werk des Philosophen und Schriftstellers Theodor Lessing«, in: Walter Grab und J. H. Schoeps (Hg.): *Juden in der Weimarer Republik*. Stuttgart, Burg Verlag, 1986, S. 200–217.

¹⁹ Theodor Lessing: *Der jüdische Selbsthaß*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930 [Nachdruck: München, Matthes & Seitz, 1984, 2nd 2004].

²⁰ Theodor Lessing: *Einmal und nie wieder* [1935]. Gütersloh, Bertelsmann, 1969, S. 34.

²¹ Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1835), zitiert nach: Heine: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* [Sigle: DHA = Düsseldorfer Heine-Ausgabe], hrsg. von Manfred Windfuhr, hier Bd. 8/1, Hamburg, Hoffmann & Campe, 1979, S. 73: »seit Luther hat Deutschland keinen größeren und besseren Mann hervorgebracht, als Gotthold Ephraim Lessing. Diese beiden sind unser Stolz und unsere Wonne.«

²² Heinrich Heine: *Die romantische Schule* (1836), zitiert nach: DHA, Bd. 8/1, S. 135. Das vollständige Zitat lautet: »Mehr als man ahnte war Lessing auch politisch bewegt, eine Eigenschaft die wir bey seinen Zeitgenossen gar nicht finden; wir merken jetzt erst was er mit der Schilderung des Duodezdespotismus in Emilia Galotti gemeint hat. Man hielt ihn damals nur für einen Champion der Geistesfreyheit und Bekämpfer der klerikalen Intoleranz; denn seine theologischen Schriften verstand man schon besser.«

²³ Vgl. Arno Herzig: *Gabriel Riesser* [Schriftenreihe: Hamburger Köpfe], mit einem Nachwort von Helmut Schmidt, Hamburg, Ellert & Richter, 2008.

Vizepräsident des Frankfurter Paulskircheparlaments (1848/49) und als Obergerichtsrat (ab 1859) wohl der erste jüdische Richter in Deutschland, führte Riesser schon 1838 aus, dass Lessings *Nathan* für ihn »erhabenste Dichtung« und Lessing insgesamt eine Leitfigur für »Aufklärung, Gewissensfreiheit, Kampf gegen Unduldsamkeit [und] Religionshass« sei.²⁴ Kein Geringerer als Hermann Cohen (1842–1918), sicher einer der bedeutendsten jüdischen Denker seiner Zeit und als Haupt des Marburger Neukantianismus auch im nichtjüdischen Umfeld hoch geschätzt,²⁵ äußerte sich verschiedentlich ebenso begeistert über Lessing, so schrieb er noch 1917, kurz vor seinem Tode, von der »großen Lehre, welche Lessing seinen *Nathan* für alle Zukunft verkünden lässt«.²⁶ Statt die Beispiele, die zur Verfügung stünden,²⁷ zu häufen, sei die lange Liste der positiven jüdischen Würdigungen Lessings mit einem relativ späten Zeugen geschlossen, dem aus Ungarn stammenden israelischen Sozialhistoriker Jacob Katz (1904–1998, der von 1948 bis zu seiner Emeritierung 1974 an der Hebräischen Universität von Jerusalem lehrte, deren Rektor er auch von 1969 bis 1972 war). In seiner 1961 in Oxford erschienenen Studie *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times* findet auch Katz sehr wohlwollende Worte für Lessing und seine Freundschaft mit Mendelssohn, deren Ideal auch seine, wie er sagt »desillusionierte Generation« nicht mit Geringschätzung betrachten kann.²⁸ Auch für ihn gibt es keinen Zweifel daran, dass die Schlussfolgerung, die Lessing seine Leser zu ziehen wünscht, darin liegt, dass die religiösen Unterschiede unwichtig seien und dass die

²⁴ Gabriel Riesser: *Einige Worte über Lessing's Denkmal an die Israeliten Deutschlands gerichtet*. Frankfurt, Stockmar & Wagner, 1838, S. 3 und 24.

²⁵ Zu Cohen siehe den Beitrag von Myriam Bienenstock zu diesem Band, S. 19–34, und ihre grundlegende Studie: *Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande*, Paris, Vrin, 2009.

²⁶ H. Cohen: *Werke*, hrsg. von Helmut Holzhey, Bd. 17: *Kleinere Schriften VI*, bearbeitet und eingeleitet von Hartwig Wiedebach. Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2002, S. 406.

²⁷ Für weitere Belege aus der jüdischen Rezeption Lessings, siehe Karl S. Guthke: »Lessing und das Judentum«, in: *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*. Bd. 4 (1977), S. 229–271, besonders S. 230–237.

²⁸ Jacob Katz: *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford, Oxford University Press, 1961, S. 181: »[this noble dream] even our own disillusioned generation cannot, with propriety, treat [...] with disdain.«

Angehörigen der verschiedenen Religionen gute Gründe hätten, den anderen gegenüber tolerant zu sein.²⁹

Zwar erhoben sich schon im früheren 19. Jahrhundert vereinzelt jüdische Gegenstimmen gegen diesen Konsens von Bewunderung und Verehrung. In ihrem Roman *Jenny* aus dem Jahre 1843 bemängelte etwa Fanny Lewald (ursprünglich Fanny Marcus: 1811–1889)³⁰, dass den Vertretern der verschiedenen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) in Lessings *Nathan* die spezifischen Merkmale ihrer Religionen »genommen« und sie stattdessen »eine Art von protestantischer Familienähnlichkeit bekommen« hätten.³¹ Doch erst im Zuge der zionistischen Bewegung, ab den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, kam es im Gegenzug zu den Integrations- und Assimilationsbemühungen früherer Generationen, zu so etwas wie einem organisierten Widerstand. So konnte Lessing als falscher Prophet illusorischer Hoffnungen auf Integration erscheinen. Ein Beispiel mag hier der aus Ostpreußen stammende Kurt Blumenfeld (1884–1963) sein, der später als führende Persönlichkeit der zionistischen Bewegung³² und als Freund und Korrespondent Hannah Arendts (1906–1975)³³ bekannt wurde: In seiner Autobiographie berichtet er, dass er Lessings *Nathan* schon als Schüler mit einer gewissen Skepsis gelesen habe. Misstrauisch hätte ihn vor allem die Tatsache gemacht, dass Lessing in seinem Stück eine Mischhehe dadurch verhindert hätte, dass sich am Ende herausstellt, dass der

²⁹ Ibid. S. 178: »The conclusion which Lessing obviously wishes his audience to draw was that religious differences were unimportant, and that there was every reason for the adherents of the various religions to be tolerant towards each other.«

³⁰ Vgl. Christina Ujma (Hg.): *Fanny Lewald (1811–1889): Studien zu einer großen europäischen Schriftstellerin und Intellektuellen*. Bielefeld, Aisthesis, 2011.

³¹ Fanny Lewald: *Jenny* (Erstausgabe 1843), hrsg. von Ulrike Helmer [Schriftenreihe: Edition Klassikerinnen], Frankfurt am Main, Helmer, 1988, S. 233.

³² Blumenfeld wandte sich noch als Student, bald nach der Jahrhundertwende, dem Zionismus zu. Später war er Generalsekretär des zionistischen Weltverbandes und bis zu seiner eigenen Flucht aus Deutschland (1933) Präsident der Zionistischen Vereinigung für Deutschland. Vgl. seine Autobiographie (siehe unten Anm. 33).

³³ Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld, »... in keinem Besitz verwurzelt«: die Korrespondenz, hrsg. von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling, Hamburg, Rotbuch, 1995. Hannah Arendts eigene Stellungnahme zu Lessing würde, gerade weil sie von der Germanistik oft vernachlässigt wird, eine besondere Würdigung verdienen, die hier zu weiten würde. Vgl. die Rede, die sie 1959 hielt, als ihr der Lessing-Preis verliehen wurde: Hannah Arendt: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Rede über Lessing*, München, Piper, 1960.

Tempelherr und Recha Geschwister sind.³⁴ Grundsätzlicher bewegt ihn und andere zionistisch geprägten Leser die Sorge, ob sich Lessings *Nathan der Weise* nicht als eine Art Falle erweisen könnte: die Juden würden mittels der Verheißung einer universellen Humanität dazu gebracht, ihr spezifisches religiöses und kulturelles Erbe aufzugeben, ohne dass sie im Gegenzug wirklich Anerkennung und Gleichberechtigung erhalten hätten.

Nicht unter zionistischen Vorzeichen – lange stand er vielmehr dem Marxismus nahe – kam Hans Mayer (1907–2001)³⁵ zu ganz ähnlichen Ergebnissen. In seinem bereits genannten Aufsatz (1973/1984; s. o. Anm. 6, besonders S. 366 f) spricht er von dem »vergeblichen« Versuch, »Nathan mit Hilfe von Wohlstand und gebildeter Humanität aus dem Sonderdasein zu befreien und zum Jedermann zu wandeln«. Der Versuch sei allerdings gescheitert, denn – offenbart sich darin die marxistische Option von Mayers Analyse? – die Geschichte, wörtlich sagt er »die Entwicklung«, hätte »Lessing widerlegt«. Hinter der vermeintlichen Toleranz verberge sich »ein Postulat der Intoleranz, indem [...] die Gleichstellung nur denkbar sein sollte um den Preis einer Aufgabe der Nationalität: im Grunde der existentiellen Besonderheit in der europäischen Gesellschaft seit Beginn der christlichen Ära.« Wird so nicht anachronistisch von der Schoah ausgehend das Denken des 18. Jahrhunderts zu undifferenziert verurteilt und die von Adorno und Horkheimer analysierte »Dialektik der Aufklärung«³⁶ auf eine einseitige Ablehnung der Aufklärung reduziert?

Vor ein paar Jahren hat der Oxfordner Germanist Ritchie Robertson an diese Art der Kritik an Lessing wieder angeknüpft (1998; s. o. Anm. 6). Die Botschaft von Lessings *Nathan der Weise* wäre letztlich nicht Toleranz der religiösen Unterschiede, sondern eine Indifferenz den drei monotheistischen Religionen gegenüber, die einem ethischen Humanismus³⁷ entspringen würde. Dieser Humanismus würde bei Lessing zu einem neuen Dogma (»*an unchallengeable master doctrine*«)

³⁴ Kurt Blumenfeld: *Erlebte Judenfrage: ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*, hrsg. von Hans Tramer [Schriftenreihe: Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts]. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1962, S. 30.

³⁵ Vgl. seine Erinnerungen: Hans Mayer: *Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen*. 2 Bde. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982–1984.

³⁶ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. Amsterdam, Querido, 1947 (zahlreiche Neuauflagen).

³⁷ An einer Stelle spricht Robertson (1998, S. 106), unter Berufung auf Nicholas Boyle

erstarren, vom welchem der große Aufklärer gleichermaßen auf Judentum, Christentum und Islam herabschauen würde (1998, S. 114f).

Gegen diese Deutungslinie lassen sich indessen verschiedene Einwände vorbringen. Ganz strikt vom Stück ausgehend, lässt sich zunächst dagegen sagen, dass dort nirgendwo eine Abkehr von irgend einer Religion gefordert oder empfohlen wird. Vielmehr wird in der zentralen Ringparabel jeder der drei Söhne, welche doch für die drei Religionen stehen, dazu angehalten, langfristig Wert und Wahrheit seiner Religion durch Handlungen zu beweisen, durch eine Praxis, die als vorurteilsfreie Liebe, »herzliche Verträglichkeit«, »Sanftmut«, »Wohltun« und »Ergebnigkeit in Gott« bestimmt wird.³⁸ Lessings Haltung scheint also nicht nur kein reiner Humanismus zu sein, sondern sogar der jüdisch-christlichen Empfehlung »an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«³⁹ ziemlich nahe zu kommen.⁴⁰ Grundlegender scheint der von Robertson erhobene Vorwurf, dass Lessing in seinem *Nathan* ein neues Dogma durchsetzen wollte, ein Grundelement von Lessings Charakter zu erkennen. Lessing war ein »Fechter«, wie dies Klaus Briegleb einmal in Anlehnung an Heine formuliert;⁴¹ seine »großen Leidenschaften waren Widerspruchsgeist, Streitlust und Polemik«, wie Berg-

(*Goethe: The Poet and the Age*. Bd. I: *The Poetry of Desire*. Oxford, Oxford University Press, 1991, S. 33), auch von einem »agnostischen Humanismus«.

³⁸ Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 280 (III.7, Z. 2041–2048):

Es eifre jeder seiner unbestochnen
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebnigkeit in Gott
Zu Hülf!

³⁹ Bibel, NT, Math. 7,20. Auch die eben zitierte Liste von Handlungsanweisungen, die Lessing Nathan bzw. dem Richter in den Mund legt, entspricht weitgehend den Früchten, welche die Bibel erwartet; vgl. etwa »Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut, Keuschheit.« (Galater 5,22).

⁴⁰ Vgl. hierzu H. B. Nisbet (2002), S. 19.

⁴¹ Klaus Briegleb: »Sterbender Fechter: Lessing?«, in: Ders.: *Unmittelbar zur Epoche des NS-Faschismus: Arbeiten zur politischen Philologie 1978–1988*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, S. 191–315. Den Bezug zu Heines Vers (aus der »Heimkehr«, DHA, Bd. 1/1, S. 258):

Ach Gott, ich hab' ja unbewußt
Gesprochen was ich gefühlet;

hahn sagt;⁴² sein bemerkenswertester Zug war ein durchgängiger Non-konformismus, wie Ernst Gombrich ausführte.⁴³ Ein solcher Mann hätte nie ein Dogma aufgestellt⁴⁴ und wenn er es doch getan hätte, dann nur um es selber wieder einzureißen. Genau dies schrieb er, fast *verbatim*, an seinen Freund, den Sohn von Reimarus.⁴⁵ Auch wenn sich Lessing (dies wird im zweiten Teil thematisiert) vielfach an die Deisten anlehnt, wehrte er sich in seiner Auseinandersetzung mit H. S. Reimarus ausdrücklich dagegen, den Deismus in ein neues Dogma zu verwandeln, welches sich anmaßen wollte, in vermeintlicher Überlegenheit auf die drei monotheistischen Religionen herabzublicken.⁴⁶

Als Übergang zum zweiten Teil der vorliegenden Ausführungen bietet es sich an, auf Thesen des in Toronto lehrenden aber aus Zürich stammenden Willi Goetschel einzugehen.⁴⁷ Aus seinem Buch, *Spinoza's Modernity*, lässt sich nicht nur über Spinoza, Mendelssohn und

Ich hab' mit dem Tod in der eignen Brust
Den sterbenden Fechter gespielt.
stellt Briegleb besonders auf S. 263 heraus.

⁴² Klaus L. Bergahn: »Zermalmende Beredsamkeit: Lessings Literaturkritik als Polemik; ein Essay«, in: *Lessing Yearbook/Jahrbuch*, 24 (1992), S. 25–43, hier S. 39.

⁴³ E. H. Gombrich: »Lessing: lecture on a master mind«, in: *Proceedings of the British Academy*, 43 (1957), S. 133–156, hier S. 134: »persistent non-conformism«.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch den ideenreichen Vortrag von Manfred Lauermann: »Lessing – ein erster ‚weißer Jude? Eine Rede«, in: Ingrid Lohmann und Wolfram Weiße (Hg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*. Münster, Waxmann, 1994, S. 109–116, hier besonders S. 110f.

⁴⁵ Er charakterisiert sich dort als einen Autor, »der sich gern Hypothesen und Systeme macht, um das Vergnügen zu haben, sie wieder einzureißen«. Lessing: »Brief an Johann Albrecht Heinrich Reimarus, vom 6. April 1778«, in: Herbert Greiner-Mai (Hg.): *Lessings Briefe*. Berlin & Weimar, Aufbau, 1967, S. 418–420, hier S. 419; vgl. hierzu H. B. Nisbet (2002), S. 21 f.

⁴⁶ Lessing: *Werke*, Bd. VII, S. 329: »unsere [!] Deisten [...] wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten; und doch geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, den Gott der Christen zu verlachen; und doch geduldet sein. Das ist freilich ein wenig viel [...].«

⁴⁷ Als Meisterschüler von Hermann Levin Goldschmidt (er leitet nicht nur die Werkausgabe von H. L. Goldschmidt, die seit 1993 im Passagen Verlag in Wien erscheint und von der bislang sieben Bände vorliegen, sondern präsidiert auch die durch eine Schenkung von Mary und Hermann Levin Goldschmidt-Bollag ermöglichte »Stiftung Dialogik«) nimmt Goetschel auch einen Platz innerhalb der jüdischen Rezeption Lessings in der Schweiz ein. Auf Goldschmidt (1914–1998) selber wird im dritten Teil dieser Ausführungen noch eingegangen werden.

Heine vieles lernen, sondern auch über Lessing.⁴⁸ Von besonderem Interesse für die Deutung von *Nathan der Weise* ist das 16. Kapitel, »*Negotiating Truth: On Nathan's Business*«, welches z. B. überzeugende Ausführungen über *Nathan* als Juden enthält,⁴⁹ bis hin zu dessen ökonomischer Aktivität als Kaufmann.⁵⁰ Doch im Hinblick auf die Toleranz enthält Goetschels Buch Ausführungen, die Zweifel erregen. Für Goetschel, wie er an zentraler Stelle schreibt, ist das Stück, *Nathan der Weise*, eine bewusste Kritik der Toleranz, die auch nur ein Mechanismus der Exklusion sei.⁵¹ Diese These wird abgestützt durch den Rückgriff auf Augustinus, der den Begriff der Toleranz entscheidend bestimme.⁵² Bei Augustinus hätte der Begriff nämlich den negativen Sinn, dass man demjenigen, der irrt bzw. sündigt, verzeiht, ohne dadurch natürlich dessen Ansichten oder Handlungen zu akzeptieren, die sanktionswürdige Fehler blieben. Bekannt dürfte auch sein, wenngleich Goetschel dies nicht ausdrücklich hervorhebt, dass Augustinus in seinen späteren Briefen auch Gewaltanwendung gegen Schismatiker und Häretiker legitimieren sollte.⁵³ Ob die Kritik – schon Voltaire machte sich in diesem Sinne beiläufig über den Bischof von Hippo lustig⁵⁴ –, Augustinus zu Recht trifft, kann im Folgenden nicht untersucht wer-

⁴⁸ Willi Goetschel: *Spinoza's modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. Madison, Univ. of Wisconsin Press, 2004. Speziell zu Lessing siehe die Kapitel 12–16, S. 183–250.

⁴⁹ Ibid., S. 235, 313 f.

⁵⁰ Ibid., S. 237 f., 315; vgl. hierzu Paul Hernadi: »Nathan der Bürger: Lessings Mythos vom aufgeklärten Kaufmann«, in: *Lessing Yearbook/Jahrbuch*. 3 (1971), S. 151–159; jetzt auch in: Bohnen (Hg.): *Lessings »Nathan der Weise«* (1984, s. o. Anm. 6), S. 341–349.

⁵¹ Goetschel (2004), S. 232: »the play expresses a deliberate critique of tolerance as just another exclusionary mechanism.« Zum Begriff der Exklusion vgl. Heinz Bude und Andreas Willisch (Hg.): *Das Problem der Exklusion: Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige*. Hamburg, Hamburger Edition, 2006.

⁵² Goetschel (2004), S. 232: »religious tolerance is, after all, an Augustinian concept.«

⁵³ Die Wende von »friedensstiftenden Erörterungen« (*pacificae conlationes*) zur Strafgewalt gegen Andersdenkende bzw. Andersgläubige scheint Augustinus in Auseinandersetzung mit den Donatisten um 404 vollzogen zu haben; vgl. etwa Augustinus: Epistel 185. Eine gelungene Darstellung der Ambivalenz von Augustinus' Haltung bietet Klaus Schreiner: »Duldsamkeit (*tolerantia*) oder Schrecken (*terror*)«, in: Dieter Simon (Hg.): *Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1990, S. 159–210, darin besonders der Abschnitt »Die zwiespältige Rolle des Kirchenvaters Augustinus: Verteidiger der Toleranz und Anwalt der Gewalt«, S. 165–175.

⁵⁴ Voltaire: *Traité sur la tolérance* (1763), Kapitel XXIV – eine deutsche Übersetzung

den.⁵⁵ Stattdessen soll gezeigt werden, dass Lessing seine Auffassungen von der Toleranz nicht so sehr Augustinus verdankt, sondern moderneren Quellen, unter denen der Deismus besonders hervorragt. Dass ein so guter Kenner des Jahrhunderts Lessings, wie Günter Gawlick, in dem Artikel, den er der Toleranz im *Lexikon der Aufklärung* widmet, Augustinus überhaupt nicht erwähnt, ist schon ein augenfälliges Indiz gegen die Vermutung, dass Augustinus den Toleranz-Diskurs der Aufklärungszeit entscheidend beeinflusst hätte.⁵⁶ Der Spur des Deismus in Lessings Denken soll nun aber etwas genauer nachgegangen werden.

II.

»alle seine [d. h. Lessings; N. W.] Schriften, haben eine sociale Bedeutung, und *Nathan der Weise* ist im Grunde nicht bloß eine gute Comödie, sondern auch eine philosophisch theologische Abhandlung zu Gunsten des reinen Deismus.«

Heinrich Heine⁵⁷

Heine, dessen Urteil als Motto dieses Abschnitts dienen mag, war, wie bereits erwähnt, ein guter Kenner und ein großer Bewunderer Lessings; auch spielte er in der Wahrnehmung und Rezeption Lessings im späteren 19. Jahrhundert und bis heute eine nicht zu unterschätzende Rolle. Seine These, dass Lessings *Nathan* ein Plädoyer für den Deismus gewesen sei, ist also durchaus ernst zu nehmen.

Um klären zu können, was Lessing von den (englischen) Deisten gelernt hat, hier speziell im Hinblick auf die Frage nach religiöser Toleranz, stellt sich zunächst die schwierige Definitionsfrage. Die Etymo-

findet sich in Voltaire: *Recht und Politik* [Schriften I]. Hrsg. von Günther Mensching. Frankfurt am Main, Syndikat, 1978, S. 240.

⁵⁵ In dem gelungenen Band: Rainer Forst (Hg.): *Toleranz – philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt am Main, Campus, 2000, bieten mehrere Autoren (Otfried Höffe, Paul Ricœur, Perry Schmidt-Leukel) eine einschlägige Beurteilung von Augustinus (dort weitere Literaturangaben).

⁵⁶ Günter Gawlick: »Toleranz«, in: *Lexikon der Aufklärung* (1995, s. o. Anm. 10), S. 412–414.

⁵⁷ H. Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834) – DHA, Bd. 8/1, S. 76.

logie des Wortes gibt keine Rätsel auf. Der Terminus »Deist/ *déiste*« (die Substantivierung »Deismus/*déisme*« ist erst später nachgewiesen) ist ein zuerst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Frankreich aufgetretener Neologismus: aus dem Lateinischen *deus*, Genitiv *dei* wurde das Wort in Analogie zum Begriff *athéiste*/Atheist gebildet.⁵⁸ Doch schon der Korpus der einschlägigen Texte der (bzw. über die) Deisten erstreckt sich über einen sehr langen Zeitraum: im französischen Sprachraum scheint die erste schriftliche Nachricht über »Deisten« von einem Mitarbeiter Calvins, dem Theologen Pierre Viret (1511–1571) zu stammen, der in seiner Schrift *Instruction Chrestienne* aus dem Jahre 1564 ausdrücklich von »einem ganz neuen Wort« (*un mot tout nouveau*) spricht und sich dann sehr kritisch mit dieser Gruppe (wörtlich spricht er von »bande«) auseinandersetzt.⁵⁹ Im Hinblick auf Großbritannien, dem späteren Kernland des Deismus, wird der Beginn der Bewegung meist mit dem Wirken und den Schriften von Edward Herbert (Edward Lord Herbert von Cherbury; 1581–1648) in Verbindung gebracht, deren Ende oft in David Humes (1711–1776) posthumen *Dialogen über natürliche Religion* (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779) gesehen. Auch handelt es sich bei den englischen Deisten nicht so sehr um eine institutionell gefestigte »Schule«, in welcher Lehrmeinungen überliefert und weiterentfaltet wurden, sondern eher um eine lose Gruppe von Individuen mit oft unterschiedlichen Auffassungen. Schließlich mag der Begriff »Deisten« zwar ursprünglich eine Bezeichnung gewesen sein, welche die einschlägigen Denker auf sich selbst anwandten, um sich von Atheisten einerseits, von orthodoxen Christen andererseits abzusetzen, doch wurde der Begriff dann rasch, so schon bei Viret, ein negatives Etikett, das der Gruppe von außen angehängt wurde. Diese Konstellationen erschweren eine eindeutige Definition.

Dennoch hat es an mehr oder weniger erfolgreichen Definitionsversuchen natürlich nicht gefehlt. Kein Geringerer als der berühmte Religionsphilosoph und Religionshistoriker Ernst Troeltsch (1865–1923) charakterisierte den Deismus am Anfang seiner eigenen Würdigung der Gruppe ganz einfach als die »Religionsphilosophie der Auf-

⁵⁸ G. Gawlick: »Deismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (s. o. Anm. 9), Bd. 2 (1972), S. 44f.

⁵⁹ Der entscheidende Abschnitt aus Virets Text wird in Gawlicks Vorwort zum Nachdruck von Lechlers *Geschichte des englischen Deismus* zitiert (1965, s. o. Anm. 10), S. VIII–X. Den Lesern des 18. Jahrhunderts waren diese Ausführungen durch den Artikel »Viret« in Pierre Bayles *Dictionnaire Historique et Critique* bekannt.

klärung«.⁶⁰ Mag dies auch zu kurz und pauschal ausgedrückt sein, hat Günter Gawlick, heute sicher einer der besten Kenner des Deismus, doch an die Formel von Troeltsch angeknüpft: »In der Tat ging es den Vertretern des Deismus von Anfang an um Aufklärung: Sie wollten die Menschen in Religionsdingen aus ihrer ›selbstverschuldeten Unmündigkeit herausführen, d. h. aus einem Zustand, in dem ihnen nicht allein die Freiheit, sondern auch der Friede im Glauben vorenthalten war.«⁶¹

Nicht alle Deisten lehnten die Idee einer übernatürlichen Offenbarung grundsätzlich ab. Nicht alle Deisten suchten die Offenbarung durch eine natürliche Religion zu ersetzen: eine Religion, die von allen offenbarten Elementen befreit wäre und als eine Religion der Vernunft charakterisiert werden könnte, in welcher die »ewigen Wahrheiten über die Schöpfung, über die Vorsehung und über die Unsterblichkeit der Seele« *a priori* entfaltet würden.⁶² Dennoch scheint es einen gemeinsamen Nenner zu geben, ein Mindestmaß der Übereinstimmung unter den Deisten: sie bestritten nämlich alle die *Notwendigkeit* einer geoffenbarten Religion, die natürliche Religion erschien ihnen ausreichend. Als Minimaldefinition könnte man also alle diejenigen als Deisten charakterisieren, die sich zur Existenz Gottes bekannten und sich sonst an die Suffizienz der natürlichen Religion hielten. Auf dieser gemeinsamen Grundlage gingen einzelne Deisten weiter und fügten etwa den Glauben an bestimmte Attribute Gottes hinzu (wie z. B. Gott als perfekter Konstrukteur der großen »Weltmaschine«) oder auch, wie etwa Lord Herbert, grundlegende Glaubensartikel, die sich in jeder Religion wiederfinden ließen (z. B. Gott in einem so oder so bestimmten Kult zu verehren, wobei die Moralität den bedeutendsten Teil dieses Kults ausmache). Im Hinblick auf solche Attribute und Glaubensartikel herrschte indessen unter den Deisten keine Einheit – oder mit Gawlick anders ausgedrückt, »der positiv-dogmatische Kern des Deismus konnte schwanken«.⁶³ Ohne hier ausführlicher auf die Fragen einer Defini-

⁶⁰ Ernst Troeltsch: »Der Deismus« [1898], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Tübingen, Mohr, 1925, S. 429–487, hier S. 429.

⁶¹ G. Gawlick: »Vorwort« zum Nachdruck von Lechlers *Geschichte des englischen Deismus* (1965, s. o. Anm. 10), S. V.

⁶² Willi Oelmüller: *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, S. 58.

⁶³ G. Gawlick: »Deismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (s. o. Anm. 9), Bd. 2 (1972), S. 45.

tion des »Deismus« und dessen Entwicklung einzugehen, sei festgehalten, dass er sich nach den Ursprüngen im 16. Jahrhundert in der Folge so sehr verbreitete, dass sich im 17. und 18. Jahrhundert fast überall in Europa zumindest einige Vertreter dieser Strömung finden ließen. Doch war es im Großbritannien des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert, dass die Bewegung ihre größte Blüte erlebte: Eine ganze Folge von bedeutenden Denkern entfaltete dort eine intensive Diskussion über den Deismus. Zu nennen wären ganz besonders John Toland (1670–1722) und Matthews Tindal (1653–1733), aber auch John Locke (1632–1704) und Lord Shaftesbury (1671–1713), die gewichtige und eigenständige Beiträge zu der Debatte lieferten.

Hermann Samuel Reimarus, »der Ungenannte«, aus dessen nachgelassenen »Fragmenten« Lessing ab 1774 diverse Auszüge veröffentlichte und kommentierte,⁶⁴ kennt diese Debatten aus erster Hand: vermutlich wurde er mit den Auffassungen der Deisten schon auf seiner Studienreise (1720/21) nach Holland und England bekannt, in späteren Jahren besaß er jedenfalls die wichtigsten Schriften, wie der Katalog seiner Bibliothek belegt.⁶⁵ Seine eigenen, nachgelassenen Schriften, darunter besonders sein Lebenswerk, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*,⁶⁶ dokumentieren seine intensive und beständige Auseinandersetzung mit den Schriften der Deisten.⁶⁷ Stimmte er auch nicht immer mit seinen deistischen Quellen überein, sondern setzte sich stets selbstständig mit den dort behandelten Themen auseinander, kann es keinen Zweifel daran geben, dass er »der bedeutendste deutsche Deist, ja der größte Systematiker des Deismus in Europa« wurde.⁶⁸

⁶⁴ Zu den Quellen, s. o. Anm. 11; vgl. zu dem »Fragmentenstreit« das einschlägige Kapitel (XVIII) in Nisbets *Lessing – Eine Biographie* (2008; s. o. Anm. 17), S. 701–744.

⁶⁵ Reimarus-Kommission der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften [...] und der Lessing-Akademie [zu] Wolfenbüttel (Hg.): *Auktionskatalog der Bibliothek von Hermann Samuel Reimarus [1769–1770]*. Nachdruck in einem Band: Hamburg, 1978.

⁶⁶ H. S. Reimarus: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Erste vollständige Ausgabe, hg. von Gerhard Alexander. Frankfurt am Main, Insel, 1972.

⁶⁷ Vgl. hierzu G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus«, in: Karlfried Grüneder und Karl Heinrich Rengstorff (Hg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1989, S. 43–54.

⁶⁸ G. Gawlick: »Von Duldung der Deisten. Zu einem Thema der Lessing-Zeit«, in: Eva J. Engel und Claus Ritterhoff (Hg.): *Neues zur Lessing-Forschung. Ingrid Strohschneider-Kohrs zu Ehren am 26. August 1997*. Tübingen, Niemeyer, 1998, 153–167.

Wäre es auch nur durch seine gründliche Beschäftigung mit den Texten von Reimarus in den 1770er Jahren gewesen, als er Auszüge davon veröffentlichte, hätte sich Lessing daraus notwendig eine gediegene Kenntnis der englischen Deisten aneignen müssen. Es gibt aber auch Belege dafür, dass sich Lessing schon viel früher und unabhängig von seinen Editionen des Reimarus mit deistischem Gedankengut beschäftigt hat. Schon im November des Jahres 1754 rezensierte Lessing nämlich einen Schlüsseltext dieses Kontextes in der *Berlinischen privilegierten Zeitung*.⁶⁹ Bei dem besprochenen Buch handelte es sich um die gewichtige Studie – Lessing spricht von einem »vortrefflichen Werk«⁷⁰ – von John Leland (1691–1766), die eben ins Deutsche übersetzt worden war.⁷¹ War der presbyterianische Geistliche, der dieses umfangreiche Werk in fiktiven Briefen vorlegte, auch ein Gegner der Deisten, wie es bereits der Untertitel zum Ausdruck bringt, und waren seine Intentionen also polemisch (gegen die Deisten) und apologetisch (zugunsten des Christentums), schilderte er die Schriften der Hauptvertreter der Bewegung, in chronologischer Folge, doch mit so viel

hier S. 153 und vgl. G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus« (1989; s. o. Anm. 67), S. 43.

⁶⁹ Diese Ausgabe der Zeitung trägt das Datum 7. November 1754. Der Text seiner Rezension ist heute leichter zugänglich in: Karl Lachmann und Franz Muncker (Hg.): *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften*. Bd. 5. Stuttgart, Göschen, 1890 [Unveränderter Nachdruck: Berlin, De Gruyter, 1968], S. 443–445; vgl. hierzu: Arnold Heidsieck: »Lessing, Locke und die anglikanische Theologie«, in: Peter Freimark, Franklin Kopitzsch und Helga Slessarev (Hg.): *Lessing und die Toleranz*, München, Edition Text + Kritik, 1986, S. 71–79, hier besonders S. 72 und 78 (dort auch weitere Belege für Lessings Kenntnis der einschlägigen Quellen).

⁷⁰ In seiner in der vorigen Anmerkung genannten Rezension, hier S. 445.

⁷¹ John Leland: *A View Of the Principal Deistical Writers That Have Appeared in England in the last and present Century: With Observations upon them, And Some Account of the Answers that have been published against them; In several Letters to a Friend*. 2 Bde. London, B. Dod, 1754–1755. Trägt die deutsche Ausgabe – *Abriß der vornehmsten Deistischen Schriften, die in dem vorigen und gegenwärtigen Jahrhunder te in England bekannt geworden sind: nebst Anmerkungen über dieselben und Nachrichten von den gegen sie herausgekommenen Antworten: in verschiedenen Briefen an einen guten Freund*. 2 Bde. in drei Teilen. Aus dem Englischen übersetzt von Heinrich Gottlieb Schmid und Johann Heinrich Meyenberg. Hannover, Schmid, 1755–1756 – auch das Jahr 1755, muss sie, wie damals üblich, schon Ende 1754 erschienen und auf das folgende Jahr vordatiert gewesen sein, denn es war der erste Band dieser Ausgabe, welcher Lessing für die Rezension vorlag.

Aufmerksamkeit und ausreichender Unparteilichkeit,⁷² dass das Werk nicht nur eines der frühesten einschlägigen Kompendien ist, sondern »noch jetzt«, wie G. V. Lechler 1841 schrieb, »als das eigentliche Repertorium und das Hauptwerk angesehen werden muss«.⁷³ Es drängt sich also die Schlussfolgerung auf, dass ihm seine Jahre als Bibliothekar in Wolfenbüttel zwar die Gelegenheit boten, seine Kenntnisse mit Hilfe von Reimarus' Texten zu vertiefen, doch dass er sein erstes Studium der deistischen Texte viel früher, nämlich bereits in den 1750er Jahren leistete.

Gewiss beschäftigte sich Lessing nicht nur im Hinblick auf die Toleranz mit den Auffassungen der englischen Deisten – Willi Oelmüller erwähnt zwei weitere, verwandte aber doch verschiedene The mengebiete, auf denen sie für ihn wichtig wurden: die Offenbarung und die Wunder bzw. den Wunderglauben.⁷⁴ Das Toleranzproblem ist allerdings die große, bestimmende Frage, für Lessing ebenso sehr, wie für die Deisten selbst, denn sie stand im Mittelpunkt »der ungelösten Probleme der neuen gesellschaftlich-politischen Welt«.⁷⁵

Obwohl, darauf wurde schon eingangs hingewiesen, das Adjektiv »tolerant« in Lessings *Nathan* nur ein einziges Mal vorkommt, ist die Toleranz in den Deutungen des Stücks fast allgegenwärtig. Dies scheint legitim, denn fehlt auch das Wort, wird die Sache doch ausführlich behandelt: so wird mit den häufig benutzten Begriffen *Schwärmerei*⁷⁶ und *fromme Raserei* letztlich die Intoleranz bekämpft. Die *Schwärmerei*, die bereits am Anfang des *Nathan* erscheint – noch bevor Recha selbst auftritt, sagt Nathan zu Daja »sie schwärmt« und als Daja erwidert: »Allein so fromm, so liebenswürdig!«, bekraftigt Nathan noch einmal »Ist doch auch geschwärmt!«⁷⁷ –, kann als das über

⁷² In seiner in Anm. 68 genannten Rezension (hier S. 443) nennt Lessing Leland einen »scharfsinnigen und unpartheyischen Vertheidiger der christlichen Religion«.

⁷³ G. V. Lechler (1841/1965; s. o. Anm. 10), S. 4; vgl. hierzu die neueste Würdigung Lelands, in: Christopher Voigt: *Der englische Deismus in Deutschland: eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 [Beiträge zur historischen Theologie; Bd. 121], besonders S. 130–138.

⁷⁴ W. Oelmüller: *Die unbefriedigte Aufklärung* (1979; s. o. Anm. 62), S. 59–63.

⁷⁵ Ibid., S. 63 f.

⁷⁶ Als erste Orientierung mag mein Lexikonartikel dienen, N. Waszek: »Schwärmerei«, in: Elisabeth Décultot, Michel Espagne und Jacques Le Rider (Hg.): *Dictionnaire du monde germanique*. Paris, Bayard, 2007, S. 1041 f.

⁷⁷ Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 211 (I.1, Z. 139–142).

steigerte Gefühl einer Person, Rechas, beschrieben werden, deren Verstandes- und Urteilskräfte nicht mehr die nötigen Kontrollfunktionen wahrnehmen: eine aufmerksamere Beobachtung der Ereignisse, eine kritische Untersuchung hätte sie zu der Einsicht führen müssen, dass ihr Retter aus der Feuersbrunst kein Engel mit »weißem Fittiche« war, sondern ein Tempelherr mit seinem weißen »vorgespreizten Mantel«.⁷⁸ Bei Lessings Zeitgenossen finden wird den Terminus der *Schwärmerei* in ganz ähnlichem Sinne gebraucht – als prominente Beispiele dafür ließen sich C. M. Wieland und J. H. Zedler anführen.⁷⁹ Lessing verleiht diesem damals geläufigen Sinn des Ausdrucks *Schwärmerei* aber eine besondere Konnotation und eine weiterreichende Implikation: die Idee nämlich, dass solche in ihrer Urteilskraft gestörte Individuen sich ihren Mitmenschen gegenüber als gewalttätig erweisen und damit auch die öffentliche Ordnung stören könnten. Auf diese gefährliche Perspektive wird in dem Gespräch zwischen Saladin und dem Tempelherrn (IV.4) deutlich angespielt. Auf die bereits zitierte Drohung des Tempelherrn

Der tolerante Schwätzer ist entdeckt!
Ich werde hinter diesen jüdischen Wolf
Im philosophischen Schafpelz Hunde schon
Zu bringen wissen, die ihn zausen sollen!

gibt Saladin wenig später die warnende Antwort:

Laß Dich weisen! Geh behutsam! Gib ihn [Nathan] nicht,
Sofort den Schwärmern deines Pöbels preis!
Verschweig, was Deine Geistlichkeit [der Patriarch], an ihm
Zu rächen, mir so nahe legen würde!⁸⁰

⁷⁸ Ibid., S. 213 (I.2, Z. 191–194).

⁷⁹ Christoph Martin Wieland: *Musarion, oder die Philosophie der Grazien. Ein Gedicht, in drei Büchern*. Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1768, Vers 310 ff.:

Schwärmerey [...]

Man fühlt ich weiß nicht was, und eh' man wehren kann

Ist unser Kopf des Herzens nicht mehr mächtig.

Vgl. Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Bd. 35, Leipzig/Halle, Zedler, 1743, S. 1795: »Schwärmer, werden diejenigen Fanatici genannt, welche aus Mangel der Beurtheilungskraft allerley der Christlichen Religion und bisweilen der Vernunft selbst, widersprechende Meynungen hegen«; vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen: Norbert Hinske: »Einleitung«, in: Ders. (Hg.): *Die Aufklärung und die Schwärmer*. Hamburg, Meiner, 1988 [Themenheft (III.1) der Zeitschrift *Aufklärung*], S. 3–6.

⁸⁰ Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 307 (IV.4, Z. Z. 2779–2782 und 2797–2801).

Tatsächlich hatte der Patriarch keinen Zweifel an seinen Intentionen gelassen: kurz vorher hatte er dreimal bekräftigt: »*der Jude wird verbrannt*«.⁸¹ Noch im selben Akt wird der Theaterbesucher oder Leser erneut damit konfrontiert, wozu der christliche Pöbel fähig ist – wenn Nathan dem Klosterbruder berichtet, auf welche Weise seine ganze Familie zu Gath (Ortschaft nordwestlich von Jerusalem) Opfer eines Pogroms wurde:

Ihr traut mich mit dem Kinde zu Darun [befestigter Hafen nördlich von Gaza; N. W.].

Ihr wisst wohl aber nicht, dass wenig Tage
Zuvor, in Gath die Christen alle Juden
Mit Weib und Kind ermordet hatten; wisst
Wohl nicht, dass unter diesen meine Frau
Mit sieben hoffnungsvollen Söhnen sich
Befunden, die in meines Bruders Hause,
Zu dem ich sie geflüchtet, insgesamt
Verbrennen müssen.⁸²

Solche Verfolgungen und Verbrechen, ob sie erst vorbereitet (wie in der Ankündigung des Patriarchen) oder schon ausgeführt (wie die Morde in Gath), sind der greifbare, extreme Ausdruck einer latenten Gewalt, wie sie die »fromme Raserei« alltäglich ausübt, wenn sie, davon überzeugt, »den bessern Gott zu haben«, »diesen bessern / Der ganzen Welt als besten« aufdrängt.⁸³ Oder wenn sie, um das Wort aufzugreifen, mit welchem Recha ihr einstiges Kindermädchen und spätere Ge-sellschafterin Daja charakterisiert, ihre Mitmenschen »quälen«, weil sie sich einbilden, »den einzigen wahren Weg / Nach Gott zu wissen«.⁸⁴ Diesen Prätentionen der »frommen Raserei« tritt Nathan selber mit einer ersten Antwort entgegen, welche den Überzeugungen der Deisten recht genau entspricht: Als rhetorische Frage formuliert, läuft Nanthans Reaktion auf die Behauptung hinaus, dass »Christ und Jude« eher Menschen sind als Christ und Jude, dass die natürliche Religion also *vor* den geoffenbarten Religionen stehe.⁸⁵

Bevor die weitere Antwort, diejenige, welche Lessing am Ende der

⁸¹ Ibid., S. 299 (IV.2, Z. 2546, 2553 et 2559).

⁸² Ibid., S. 316 (IV.7, Z. 3037–3045).

⁸³ Ibid., S. 253 (II.5, Z. 1298 f.).

⁸⁴ Ibid., S. 337 (V.6, Z. 3587 f.).

⁸⁵ Ibid., S. 253 (II.5, Z. 1310 f.). Ob die Priorität der natürlichen Religion vor der offenkundigen Religion zeitlich (wie die englischen Deisten annahmen) oder logisch (wie Rei-

Ringparabel dem Richter in den Mund legt, gewürdigt werden soll, drängt es sich auf, die Parallele mit den Deisten etwas näher zu erläutern. Der Deismus war »nicht zuletzt, vielleicht sogar in erster Linie, ein Vorschlag zur Lösung des Toleranzproblems, das den Menschen im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation unter den Nägeln brannte«.⁸⁶ Jede der konkurrierenden Konfessionen, die sich damals vervielfältigten, beanspruchte den alleinseligmachenden Glauben für sich und musste vergleichbare Ansprüche notwendig bestreiten oder gar bekämpfen, wodurch die Menschen in religiös motivierte Bürgerkriege gestürzt wurden. Die Deisten, entsetzt über die Greuel, die von allen Seiten im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen begangen wurden – entsetzt also über Zustände, wie sie Lessing in seinem *Nathan der Weise* beschrieb, suchten mit ihrer Konzeption von Toleranz eine Lösung zu finden, mit einer Konzeption, die stark genug war, um der konkurrierenden Auffassung, welche religiöse Verfolgung im Namen der Religion legitimierte, stand zu halten. Die deistische Begründung der Toleranz lehnte sich zwar an das *Sendschreiben von der Toleranz* an, welches John Locke (1632–1704) zuerst auf Lateinisch in Holland veröffentlicht hatte,⁸⁷ doch geht sie in bestimmter Hinsicht weiter und ist origineller, denn sie zog eine der Grundüberzeugung derjenigen in Zweifel, welche die Verfolgung Andersgläubiger forderten: die Notwendigkeit des Glaubens an einen geoffenbarten Gott. Die These der Deisten, nach welcher eine natürliche Religion genüge, erlaubte es, einen solchen ausschließlichen Glauben aufzugeben. Wenn, wie es die Deisten behaupteten, die natürliche Vernunft ausreiche, um die moralischen Gebote zu erkennen und zu befolgen, und wenn es wahr ist, dass das Seelenheil in erster Linie von der praktischen Lebensführung abhängt, dann wären die verschiedenen Offenbarungsglauben überflüssig. Oder, um es anders auszudrücken, wenn die Fragen nach der jeweiligen Konfession und ihrem Kult für das Seelenheil sekundär sind, ist es möglich, Toleranz zu gewähren. Das Erziehungsprogramm, das Nathan bei Recha befolgt hat, entspricht genau dieser Überzeugung.

marus dachte) zu verstehen ist – vgl. hierzu G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus« (1989, s. o. Anm. 67), S. 50 –, kann hier außer Acht bleiben.

⁸⁶ G. Gawlick: »Von Duldung der Deisten« (1998, s. o. Anm. 68), S. 154.

⁸⁷ [John Locke]: *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum. Goudæ, Apud Justum Ab Hoeve, 1689.* Die erste deutschsprachige Ausgabe ist 1710 erschienen, vgl. die moderne, englisch-deutsche Ausgabe: *Ein Brief über Toleranz: englisch-deutsch*, hg. von Julius Ebbinghaus. Hamburg, Meiner, 1957,² 1975,³ 1996.

gung, wie es zum Beispiel aus der folgenden Schilderung des Tempelherrn hervorgeht:

man sagt, er habe
Das Mädchen nicht sowohl in seinem [jüdischen], als
Vielmehr in keinem Glauben auferzogen,
Und sie von Gott nicht mehr nicht weniger
Gelehrt, als der Vernunft genügt.⁸⁸

Auch findet sich die Bedeutung, welche die Deisten der moralischen Lebensführung, also den Handlungen oder Taten beimaß, in der Lektion wieder, die Nathan den *Schwärmerinnen*, Daja und Recha, schon am Anfang seines Textes erteilt:

Begreifst Du aber,
Wieviel *andächtig schwärmen* leichter, als
*Gut handeln ist?*⁸⁹

Gewiss stand auch der Deismus in Gefahr, sich in ein Dogma zu verwandeln, sich also den Offenbarungsreligionen gegenüber für überlegen zu halten, die nicht mehr toleriert zu werden bräuchten. Abgesehen davon, dass er selbst seine Hauptschrift nicht veröffentlichte,⁹⁰ mag Reimarus insgeheim diesen radikalen Weg beschritten haben und weder Wunder noch Offenbarung mehr zulassen zu wollen⁹¹; die Engländer waren diesbezüglich »viel vorsichtiger und gaben der Offenbarung eine pädagogische Funktion«⁹² – und Lessing scheint darin ihnen (und nicht Reimarus) gefolgt zu sein, wie seine Parallelführung von Offenbarung und Erziehung in der *Erziehung des Menschen Geschlechts* belegt.⁹³ Lessing hat die Gefahr gesehen, dass Reimarus die Position der Deisten radikaliert und dogmatisch versteinert, und er hat sich davon distanziert: in dem berühmten Geleitwort, das er dem

⁸⁸ Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 299 (IV.2, Z. 2553–2557).

⁸⁹ Ibid., S. 218 (I.2, Z. 359–361).

⁹⁰ Auch für die Zeit nach seinem Tode bestimmte Reimarus, vermutlich um seine Frau und Kinder nicht Verfolgungen auszusetzen, dass seine *Apologie* (s. o. Anm. 66) solange unveröffentlicht bleiben sollte, bis sich die Zeiten stärker aufgeklärt hätten; vgl. Nisbet: *Lessing – Eine Biographie* (2008; s. o. Anm. 17), S. 704.

⁹¹ Vgl. hierzu G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus« (1989, s. o. Anm. 67), S. 49 f.

⁹² Ibid., S. 50.

⁹³ Lessing: *Werke*, Bd. VIII, §2, S. 490: »Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschen Geschlechte geschehen ist, und noch geschieht.«

ersten von ihm publizierten Fragment von Reimarus mitgab, äußert er seine Zweifel deutlich: »unsere Deisten wollen ohne alle Bedingungen geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten; und doch geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, den Gott der Christen zu verlachen; und doch geduldet sein. Das ist freilich ein wenig viel ...«.⁹⁴ Grundsätzlicher gesagt wollte Lessing nicht deshalb Auszüge von Reimarus veröffentlichen, weil er diesem inhaltlich vollkommen zustimmte, sondern weil er dessen Stellungnahme zu den Deisten zumindest für diskussions- und damit auch für publikationswürdig hielt. Die Möglichkeit einer Dogmatisierung des Deismus sollte nicht notwendig gegen den Deismus selber sprechen.

Die Perspektive des moralischen Handelns, welches die Deisten höher einstuften als den Glauben, begegnet uns auch am Ende der Ringparabel wieder, in der Antwort, die dort der »frommen Raserei« erteilt wird: jeder der drei streitenden Brüder wird angewiesen, die »Kraft des Steins in seinem Ringe« selber an den »Tag zu legen«, durch »Sanftmut«, »herzliche Verträglichkeit« und »Wohltun« – also durch die aktive Ausübung der Tugend, nicht etwa durch die bloße Übereinstimmung mit irgendwelchen abstrakten Glaubensartikeln –, damit ein »weisrer Mann« auf dem Richterstuhl in »über tausend tausend Jahren« entscheiden könne. So wird die Ausgangsfrage des Sultans Saladin, welche der drei monotheistischen Religionen die »wahre« sei,⁹⁵ in die entfernteste Zukunft vertagt und Nathan rettet, wie bekannt, seinen Kopf aus der Schlinge.⁹⁶ Hinter der bloßen Strategie oder Lebensklugheit Nathans steckt indessen ein zentraler Punkt: mit der Vertragung der Entscheidung ändert sich die Aufgabenstellung der konkurrierenden Religionen grundsätzlich; es geht für sie nicht länger um den Beweis, dass ihre jeweilige Religion die absolute und ausschließliche Wahrheit besitzt, sondern vielmehr darum, den relativen Wert ihrer Religion durch die moralische Lebensführung ihrer Anhänger zu erweisen. Dass ein solcher friedlicher Wettstreit stattfinden kann, setzt aber auch voraus, dass es alle drei Religionen, wie den Mannschaften bei einem Sportturnier erlaubt sein muss, überhaupt antreten zu dürfen.

⁹⁴ Lessing: »Von Duldung der Deisten« [1774], in: Lessing: *Werke*, Bd. VII, S. 329.

⁹⁵ Lessing: *Werke*, Bd. II, S. 274 (III.5, Z. 1843–1845).

⁹⁶ *Ibid.*, S. 275 (III.6, Z. 1888–1890): »Das kann mich retten! – Nicht die Kinder bloß, speist man mit Märchen ab.«

fen. Modern ausgedrückt könnte man also sagen, dass Lessings Ringparabel über einen konstitutiven Pluralismus verfügt.⁹⁷

Die Lehre der Ringparabel enthält freilich nicht nur ein Anknüpfen an Überzeugungen der Deisten, sondern darin liegt zugleich auch eine Entgegnung auf deren Thesen. Zwar hatten die Deisten großen Nachdruck auf die Tatsache gelegt, dass die natürliche Vernunft sehr wohl die Regeln moralischer Lebensführung ohne die Hilfe der Offenbarung zu entdecken vermag. Doch vielfach blieben sie dann bei programmatischen Erklärungen stehen, ohne diese Absichten auch auszuführen. Die destruktive Seite des Deismus – die Kritik, welche die Deisten an den Prätentionen der angeblich alleinseligmachenden Konfessionen übten –, war oft stärker entwickelt, als die konstruktive Perspektive⁹⁸ – die natürliche Religion zu einer philosophischen Theologie zu entfalten, die z. B. auch in der Lage sein müsste, die Unsterblichkeit des Menschen ohne Offenbarung zu begründen. Ganz besonders hatten es viele Deisten aber versäumt, den praktischen Zweig der natürlichen Religion zu einer vollständigen Moralphilosophie auszubauen. Natürlich können auch die bereits zitierten praktischen Ratschläge, die Lessing an das Ende der Ringparabel stellt, nicht den Anspruch erheben, eine vollständige Morallehre zu bieten, doch mögen sie bereits helfen, die von den Deisten hinterlassene Lücke zu schließen. Zudem dürfte es Lessing gelungen sein, seinen Lesern, die überwiegend aus evangelischen Christen bestanden, die deistischen Lehren dadurch als akzeptabel und vertraut darzubieten, dass er deren Handlungsempfehlungen nahe an neutestamentliche Formulierungen heranrückte (vgl. hierzu die Anm. 38 und 39).

⁹⁷ Vgl. H. B. Nisbet: »On the Rise of Toleration in Europe: Lessing and the German Contribution«, in: *The Modern Language Review*. Bd. 105:4 (2010), S. XXVIII–XLIV, hier S. XXX: »In short, Lessing's parable has an inbuilt pluralism which [...] is characteristic of a distinctive German tradition. Unlike British pragmatism and French secularism, this pluralistic tradition holds, since we have no means of knowing whether or not one of the rival religions has an exclusive claim to truth, they should all be tolerated and respected.«

⁹⁸ Vgl. hierzu G. Gawlick: »Reimarus und der englische Deismus« (1989, s. o. Anm. 67), S. 43, 49f.

III.

Dass Nathan der Held des Stücks ist und dass sich Lessing mit dieser Gestalt weitgehend identifizierte, kann wohl kaum bezweifelt werden.⁹⁹ Mit seinem *Nathan der Weise* wollte Lessing den polemischen Widerspruchsgeist, den er nicht mehr in ausdrücklich theologiekritischen Schriften äußern durfte (die Zensurfreiheit war ihm kurz zuvor entzogen worden und der Herzog von Braunschweig hatte ihm explizit verboten, weiterhin gegen die orthodoxen Theologen um den Pastor Goeze zu publizieren), wieder auf seiner »alten Kanzel, dem Theater« ausleben.¹⁰⁰ Nicht zuletzt dieser Widerspruchsgeist führte Lessing in seinem *Nathan* dazu, den religiös verfolgten Minderheiten, insbesondere den Juden, beizuspringen, so wie er auch sonst spontan die Partei der Verlierer und Außenseiter zu ergreifen pflegte¹⁰¹: Schauspieler, Soldaten und Juden (lauter Außenseiter der »guten Gesellschaft« seiner Zeit) gehörten zu seinem Freundeskreis, sogar für entlassene Sträflinge und Prostituierte soll er sich eingesetzt oder wenigstens gesprochen haben.¹⁰² So wirft sich Lessing auch in seinem *Nathan* ohne zu zögern in den Kampf für die Opfer von Schwärmerei und frommer Raserei, wie er sagt oder, moderner ausgedrückt, die Opfer von Intoleranz, Diskriminierung und Verfolgung.

Diejenigen Interpreten und Kritiker, die Lessings tolerante und aufklärerische Haltung nicht ernst nehmen wollen, führen häufig an, dass Lessing es sich zu leicht gemacht habe: da er die Differenzen der

⁹⁹ Die Lessing-Ausgabe von Lachmann und Muncker (s.o. Anm. 69, hier Bd. XVI, S. 444) bringt den Entwurf eines Vorworts für *Nathan der Weise* zum Abdruck, in welchem Lessing ganz deutlich sagt: »Nathans Gesinnung [...] ist von jeher die *meinige* gewesen.« Vgl. Hermann Levin Goldschmidt: »Von der Toleranz zur Dialogik. Lessings und Mendelssohns Herausforderung zum christlich-jüdischen Gespräch« in: Ders.: *Aus den Quellen des Judentums. Aufsätze zur Philosophie* [Werke 5], hg. von Willi Goetschel. Wien, Passagen, 2000, S. 145–156, hier S. 147: »Lessing [hat] sich im Nathan mitvergegenwärtigt.«

¹⁰⁰ Lessing: »Brief an Elise Reimarus, vom 6. September 1778«, in: *Lessings Briefe* (s.o. Anm. 45), S. 434. Hiermit wird der Bezug des *Nathan* zum »Fragmentenstreit« ausdrücklich hergestellt, doch wäre dies ein anderes Thema.

¹⁰¹ Vgl. Nisbet: »Lessing, *Nathan der Weise*: A Landmark in the History of Tolerance« (s.o. Anm. 17), S. 27.

¹⁰² Ibid., S. 28; für Einzelbelege siehe Richard Daunicht: *Lessing im Gespräch: Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*. München, Fink, 1971, hier S. 615 und 439 f.

drei vertretenen Religionen nicht genug herausstelle – schon im Jahre 1843 sprach Fanny Lewald von einer »Familienähnlichkeit« der Protagonisten in Lessings *Nathan* (s. o. Anm. 31) –, sei es für ihn sehr einfach gewesen, schließlich die Gegensätze zu versöhnen. Es mag wohl sein, dass Lessing die Unterschiede zwischen den Religionen herunterspielt. So sind Hinweise auf spezifische Glaubensartikel oder kultische Handlungen der Vertreter des Judentums (*Nathan* selbst) oder des Islams (Sultan Saladin, seine Schwester Sittah ...) vermisst worden. Lessing scheint diesen Vorwurf schon geahnt zu haben und er tritt ihm wie folgt entgegen:

Saladin: [...] Ich dächte,
 Dass die Religionen, die ich dir
 Genannt, doch wohl zu unterscheiden wären.
 Bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank!
Nathan: Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. –
 Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?
 Geschrieben oder überliefert! – Und
 Geschichte muss doch wohl allein auf Treu
 Und Glauben angenommen werden? – Nicht?¹⁰³

Vielleicht sollte aber schon der gegen Lessing erhobene Vorwurf nicht so einfach hingenommen werden. Wenn Nathans Bericht vom Verlust seiner Frau und Söhne zu Gath und von seinem anschließenden Ringen mit Gott (»mit Gott auch wohl gerechtet, / Gezürnt, getobt [...]«¹⁰⁴) genauer angesehen wird, wie Ingrid Strohschneider-Kohrs dies getan hat, zeigt sich, wie viele Anspielungen Lessings Text auf die hebräische Bibel, insbesondere das Buch Hiob enthält.¹⁰⁵

Grundsätzlicher lässt sich aber einwenden, dass Lessings Strategie, zunächst gegen Intoleranz zu kämpfen, sobald man sich in den Kontext seiner Zeit versetzt, als die angemessene Haltung erscheinen muss. Hätte er die Unterschiede religiöser Minderheiten stärker hervorgehoben, hätte er womöglich die Vorurteile derjenigen bestätigt

¹⁰³ Lessing: *Werke*. Bd. II, S. 278 (III.7, Z. 1970–1978).

¹⁰⁴ Ibid., S. 316 f. (IV.7, Z. 3037–3066).

¹⁰⁵ Ingrid Strohschneider-Kohrs: *Vernunft als Weisheit: Studien zum späten Lessing*. Tübingen, Niemeyer, 1991, S. 68–79; zu den älteren Stellungnahmen zu der Frage nach Nathans Judentum, vgl. Arnold Bodek, »Warum ist Nathan ein Jude?«, in: Deutsch-Israelitischer Gemeindebund (Hg.): *Lessing-Mendelsohn-Gedenkbuch: zur 150 jährigen Geburtsfeier von Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelsohn*. Leipzig, Baumgärtner, 1879, S. 350–376.

und verstärkt, welche die Minderheiten verfolgten. Toleranz als Endziel ist natürlich nicht ausreichend – dies war Lessing sicher bewusst: vermutlich verwendet er diesen Terminus deshalb nicht (oder nur einmal) in seinem Stück. Toleranz bleibt aber ein notwendiger Schritt¹⁰⁶: sie war im 18. Jahrhundert noch lange nicht selbstverständlich, sondern musste noch erkämpft werden oder war bestenfalls eine noch neue, ständig bedrohte Errungenschaft. Wenn eine Minderheit benachteiligt und unterdrückt wird, gilt es zunächst einmal, gemeinsame Grundlagen zu finden, um Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass sich gegenseitiger Respekt und ein echter Dialog entwickeln kann. Dass Lessing selbst entschlossen war, nicht bei bloßer Toleranz stehen zu bleiben, lässt sich auch bereits in seinem *Nathan* nachlesen. Am Ende des Dramas haben sich die Gestalten des Stücks nämlich schon über dieses Stadium hinaus entwickelt: Sie sind durch (auf)klärende Gespräche zu gegenseitiger Achtung und Anerkennung gelangt, sie haben Gemeinsamkeiten entdeckt, auf welchen so etwas wie Freundschaft entstehen konnte. Um mit einem (leicht abgewandelten) Wort des jahrzehntelang in Zürich wirkenden H. L. Goldschmidt zu schließen:

Nicht zurück zu Lessing, sondern vielmehr vorwärts mit ihm!¹⁰⁷

¹⁰⁶ Vgl. Bernd F. W. Springer: »So glaube jeder sicher seinen Ring den echten« – die Verbindung von absolutem Wahrheitsanspruch und Toleranzforderung in Lessings *Nathan der Weise*«, in: B. F. W. Springer und Alexander Fidora (Hg.): *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur: eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Münster, LIT-Verlag, 2009, S. 209–231, hier S. 231: »Wenn Toleranz also essenziell etwas zu tun hat mit der Anerkennung mehrerer möglicher Wege zur Wahrheit, dann ist deren sprachliche Eliminierung ein schwerwiegender Akt weltanschaulicher Intoleranz.«

¹⁰⁷ H. L. Goldschmidt (2000, s. o. Anm. 99), hier S. 149. Goldschmidt (1914–1998) konnte aus Hitlers Deutschland flüchten und kam 1938 zunächst als Philosophiestudent nach Zürich, wo er 1941 auch promovierte. Nach dem Krieg gründete und leitete er dort das »Freie Jüdische Lehrhaus« und entfaltete eine reiche Publikationstätigkeit.

Jean Mondot (Bordeaux)

Zivilreligion und Toleranz

Konvergenzen der Ideen Rousseaus und Johann Erich Biesters¹

Johann Erich Biester, Mitherausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*², ist vor allem deswegen bekannt, weil ein von ihm verfasster Artikel eine wichtige Debatte um die Definition der Aufklärung³ in den 1780er Jahren auslöste, an der Kant bekanntermaßen mit seinem berühmten Bekenntnis zur Aufklärung teilnahm. Biesters Artikel trug einen zugleich merkwürdigen und zeittypischen Titel: »Vorschlag die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen«.⁴ Er wurde von der Forschung bisher wenig beachtet, obgleich er über seinen pragmatischen Ausgangspunkt hinaus Ideen über Rolle und Auftrag der Religion in der Gesellschaft vertritt, die beim genauen Hinsehen den unverkennbaren Transfer von Rousseau'schem Gedankengut verraten. Wir werden zu untersuchen haben, wie weit diese Übernahme geht, welche Schlüsse daraus zu ziehen sind, wie Zivilreligion und Toleranz einander bedingen.

¹ Es handelt sich um eine erweiterte und gründlich umgearbeitete Fassung meines Artikels »Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das soziale Leben, über zwei Artikel der *Berlinischen Monatsschrift*«, in: *Aufklärung*, Bd. 21, Jg. 2009, S. 183–197.

² Der Artikel war mit E. v. K. unterzeichnet. Und wie die Herausgeber der benutzten Ausgabe (siehe folgende Anmerkung) bemerken, hat sich Biester dieses Pseudonyms mehrmals bedient. Dass er seine Autorschaft leicht verheimlicht hatte, erklärt sich vielleicht aus dem für die damalige Zeit als leicht provokant betrachteten Inhalt.

³ Dazu W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, München 1974.

⁴ Biesters Artikel, in der *Berliner Monatsschrift* des Jahres 1783 (S. 265–275) erschienen, zitieren wir nach folgender Ausgabe: M. Albrecht, N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt³ 1981. Biesters Artikel, S. 95–106. Im Text werden die Seitenangaben der zitierten Stellen zwischen Klammern gesetzt.

I.

Wer war Johann Erich Biester? Geboren wurde er in Lübeck 1749. Er war also ein Angehöriger der Goethe-Generation, starb allerdings früher (1816) als sein großer Zeitgenosse. Er stammte aus wohlhabenden Verhältnissen. Er hat zunächst in der Aufklärungsuniversität Göttingen Jura, Literaturgeschichte und Sprachen studiert. Nach einer kurzen Lehrtätigkeit an der Bützower Friedrichs-Universität, wo er zum Doktor der Rechte wurde, kehrte er 1777 nach Berlin zurück. Nicolai vermittelte ihm eine Privatsekretärstelle bei dem Minister Zedlitz, der u.a. für den Bereich Unterricht und Erziehung verantwortlich war. Er wurde dann zum 2. Bibliothekar an der königlichen Bibliothek in Berlin von Friedrich II. höchstselbst ernannt. Er gehört also wohl zum preußischen hohen Beamtentum an, wie Christian Wilhelm Dohm oder Ernst Ferdinand Klein. Interessant und symptomatisch in unserem Zusammenhang ist, dass Biester Mitglied von Freimaurerlogen gewesen ist und da eine wichtige Rolle gespielt hat. Er war in der Nationalloge »Zu den drei Weltkugeln« und soll später Großmeister der Loge St. Johannis geworden sein.⁵ Er dürfte auch Mitglied des Illuminatenordens gewesen sein⁶. Er hat die Berliner *Mittwochsgesellschaft* mit begründet und sie lange Zeit als Sekretär geleitet. Für die Eingeweihten firmierte sie bekennnishafter unter dem Titel *Gesellschaft der Freunde der Aufklärung*. Er hat auch dem *Montagsclub* angehört.⁷ Aber bekannt hat sich Biester gemacht vor allem, wie schon angedeutet, durch seine Tätigkeit als Mitbegründer und Mitherausgeber der *Berlinischen Monatsschrift* ab 1783. Diese Zeitschrift hat sich schnell zum Organ der Berliner und norddeutschen Aufklärung entwickelt. Biester ist also eine der wichtigen Persönlichkeiten der geistigen Szene Berlins gewesen. Im Zentrum des Berliner Aufklärungsnetzwerkes ist er stets mit anderen Aufklärern verbunden und vernetzt worden. Er

⁵ Siehe die kurze biographische Notiz in: Ernst Haberkern, *Limitierte Aufklärung, die protestantische Spätaufklärung in Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft*, Marburg 2005, S. 200.

⁶ Hermann Schüttler zählt ihn zu den Berliner Illuminaten mit Nicolai, Gedike, Dohm. Er weist allerdings nicht auf dieselbe Logenzugehörigkeit hin, siehe H. Schüttler (Hg.), *Johann Joachim Christoph Bode, Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787*, München: ars una 1994, S. 66.

⁷ Er wurde häufig mit der *Mittwochsgesellschaft* verwechselt, obgleich er schon 1749 gegründet worden war.

war u. a. auch mit Kant befreundet, der der *Berlinischen Monatsschrift* bekanntlich wichtige Artikel beisteuerte. Biesters Meinung ist also repräsentativ für eine größere Gruppe. Sie wurde, ob geheim oder publik, andauernd mit den Meinungen anderer konfrontiert und wohl korrigiert. Dem Titel der Gesellschaft gemäß bekannte sich diese Gruppe klar zur Aufklärung. Die Gruppenbildung auf der Basis der Aufklärungsphilosophie zeigt auch, dass Aufklärung für diese Bekenner mehr als eine bloß philosophisch-geistige Einstellung war. Sie entsprach einem sozial-politischen Engagement. Auf etwas Zeitbedingtes weist auch der Titel der Gesellschaft hin, die notwendig defensive Solidarität der Aufklärer. Die Bildung dieses geheimen Kreises war in der Tat Reaktion auf Bedrohungen, die von Vertretern anderer philosophischer religiöser Richtungen herkamen oder herzukommen schienen. Das hat eindeutig etwas zu tun mit dem politisch-philosophischen Klima der Mitte der 80er Jahre in Berlin und gar in Deutschland. Man befürchtete eine Rückkehr der sogenannten Schwärmerei.⁸ Trotz der Aufhebung des Jesuitenordens im Jahr 1773 wollte man überall Spuren einer geheimen jesuitischen Aktivität, ja Verschwörung ausmachen. Das war die Zeit des Krypto-Katholizismus.⁹ Auch hatte man Angst vor dem Nachfolger Friedrichs II., seinem Neffen Friedrich-Wilhelm und vor allem vor dessen rosenkreuzerischer Umgebung. Außerdem war die »Uunaufklärung« noch sehr verbreitet in Deutschland.¹⁰ Mit dieser »Gesellschaft der Freunde der Aufklärung« wollte man den Da-seinskampf der Aufklärung gegen die konspirierenden Mächte der Finsternis, die Umtriebe der Obskuren siegreich bestehen.

Bezeichnend ist die Selbstdefinition des Autors gleich am Anfang des Artikels. Er stellt sich nämlich als »menschenliebenden Weltbürger« vor. Diese Kennzeichnung ist für jeden damaligen Leser durchsichtig. Im sozial-politischen Diskurs der Zeit kommt sie einem klaren politisch-philosophischen Bekenntnis gleich. So bezeichneten sich beispielsweise die bayrischen Illuminaten. Sich als Weltbürger zu definie-

⁸ Man lese den im Rahmen der *Mittwochsgesellschaft* gehaltenen Vortrag seines Herausgebers Friedrich Gedike in: Ernst Haberkern, wie Anm. 3, S. 367 ff.

⁹ Dazu Horst Möller, *Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai*, Berlin 1974, (Einzelveröffentlichung der Historischen Kommission zu Berlin, 15), S. 113 ff.

¹⁰ Der Ausdruck Biesters befindet sich in einem späteren Artikel in der *Berlinischen Monatsschrift*, Antwort auf Herrn Professor Garve über vorstehenden Aufsatz, zitiert in: M. Albrecht, N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, wie Anmerkung 3, 238.

ren (als »Bürger dieser Welt«, stellte sich Posa Philipp II. in *Don Carlos* vor¹¹) bedeutet, sich unter das Zeichen einer objektiven und universellen Vernunft zu stellen, die den nationalen und hier besonders den konfessionellen Besonderheiten und Erfordernissen überlegen oder gleichgültig ist.

Die nicht zu überhörende antiklerikale Ironie des Titels bestätigt diese Annahme. Es ist nämlich nicht von der Schließung der Ehe die Rede, sondern von deren Vollziehung. Und die absichtlich zweideutige Wortwahl unterstreicht die Evidenz des Widerspruchs zwischen der Anwesenheit des Priesters und dem höchst privaten Charakter der Angelegenheit. Plakativ wird auf das Unnatürliche, Überflüssige der kirchlichen Präsenz hingewiesen. Der Autor wird darauf im Laufe des Artikels zurückkommen. Aber die Frage der Zivilehe ist nur ein Vorspiel zur einer viel breiteren Problematik.

Diese Eheproblematik wird jedoch nicht zufällig aufgegriffen. Zum selben Zeitpunkt hatte Joseph II. im Ehepatent vom 16. Januar 1783¹² die Ehe als einen »bürgerlichen Vertrag« definiert, und die Auflösung der Ehebande (also die Scheidung) dadurch juristisch möglich gemacht. Darauf bezieht sich der Einführungssatz des Artikels: »Man ist jetzt in mehreren Ländern beschäftigt, so wie andere Gesetze, so auch diejenigen welche die Ehe selbst oder deren Vollziehung und Trennung angehen, zu ändern, zu bessern oder gar neu anzurichten« (95). Aber die Problematik der Zivilehe war auch anderswo aufgeworfen worden und zwar von keinem Geringeren als Rousseau selbst im letzten Kapitel seines *Gesellschaftsvertrags*. Wir werden auf seinen Standpunkt in unserem III. Teil zurückkommen. Aber der politisch umittelbare Kontext der Schrift war der 1782 erfolgte Papstbesuch in der österreichischen Hauptstadt. Er hatte eine Welle polemischer Schriften (die berühmte ›Broschürenflut‹) ausgelöst, die bis nach Deutschland übergegriffen war.¹³ Und diese Broschüren stellten mehr-

¹¹ *Don Carlos*, 3. Akt, 10. Auftritt, V. 3007.

¹² Man lese den Text des Patents in: Harm Klüting (Hrsg.), *Der Josephinismus*, Darmstadt 1995, 321 u. ff.

¹³ Man denke an Lorenz Leopold Haschka's antipäpstliches Gedicht, das in der Zeitschrift *Deutsches Museum* (Juli 1782) von Dohm und Boie veröffentlicht wurde. Zitiert in: J. Mondot, »L'année 1782 ou la fin de l'état de grâce, le désenchantement du monarque et le commencement de la politique«, in: W. Schmale et al. (Hg.), *Josephinismus – eine Bilanz*, Bochum 2008 (Jahrbuch der österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts; 22), 133–34.

fach die sozial-politische Rolle der Kirche in Frage. In diesem Zusammenhang bot die Ehezeremonie eine gute Angriffsfläche. Eine sozial-religiöse Praxis mit hoch symbolischem Wert wurde auf ihren Nutzen hin geprüft, der Kritik unterworfen, ganz im Sinne der allgemeinen geistigen Haltung der Zeit. In seinem Vorwort zur *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant zwei Jahre früher nichts anderes gefordert.

Zunächst wird die Institution Kirche massiv angegriffen. Heute wird der Antiklerikalismus der Aufklärung häufig mit einer gewissen intellektuellen Herablassung betrachtet, als wäre er wegen seiner veralteten als starr empfundenen Systematik der diskutabelste Teil der Aufklärung. Nun darf man die historische Perspektive und den sozial-politischen Kontext nicht vergessen. Die Bedeutung der Kirche oder eher der Kirchen im 18. Jahrhundert kann nicht mit der unserer Zeit verglichen werden. Die geistige und institutionelle Allgegenwart der damaligen Kirchen hat nichts mit der eher diskreten Präsenz der heutigen zu tun. Daher waren die Stellungnahmen gegen die Institution Kirche ein viel brisanteres Thema als dies heute der Fall sein kann, zumindest unter unseren wohltemperierten Breiten. Interessant ist auch hier, dass dieser Angriff gegen die Kirche in einem protestantischen Kontext geschieht, selbst wenn das Berlin Friedrichs II. für diese Kühnheiten oder Frechheiten nachsichtsvoller gestimmt war als andere protestantische Gegenden. Der antiklerikale Kampf war außerdem die andere Seite des Kampfes um Toleranz. Anhand der Ehefeier will der Autor nun beweisen, welche ungeeignete Rolle die Kirche in der Gesellschaft noch spielt. Der Autor bestreitet nicht das Prinzip der Ehefeier und deren sozialen Nutzen; es will ihm aber nicht einleuchten, warum die Geistlichkeit dabei sein soll. Die einzige Erklärung, die er dafür angibt, ist Teil des antiklerikalen Diskurses: die Kirche wolle überall herrschen, regieren, disziplinieren. Er spricht von der »allenthalben sich zudrängenden regiersüchtigen Geistlichkeit« (96). Nichts dürfe sich ihrer Kontrolle entziehen, schon gar nicht »dies wichtige, wenn nicht das wichtigste Geschäft des Menschengeschlechts« (96). Um seine Beweisführung zu bekräftigen und zu zeigen, dass dieser Hang zur Kontrolle der menschlichen Angelegenheiten bis in die Intimsphäre, in den sexuellen Bereich, nicht der katholischen Kirche allein, sondern allen Konfessionen, ja allen Kirchen gemein ist, so zitiert Biester zunächst den Grafen Zinzendorf, den Chef der Herrnhuter, der behauptet haben soll »[...] dass er nicht bloß die Ehen bestimmen müsse, sondern selbst die Zeit der ehelichen Liebeswerke, damit seine Jün-

ger völlig abhängig würden, weder Wahl noch Trieb frei behielten« (96–97). Die Disziplinierung der Seele ging also über die des Körpers. Dann wendet Biester den antiklerikalen Spieß gegen seine traditionelle Zielscheibe, den Katholizismus¹⁴ und den Papst um: »Der Papst erfand, dass keine Ehe gültig sei, welche die Geistlichkeit nicht einsegne, dass sie aber dann auch ein Sakrament werde und ein unauflösliches Band habe« (97). Diese Einsegnung der Ehe ist auf einen päpstlichen, d. h. historisch-menschlichen Entschluss zurückzuführen, und nicht auf irgendeine göttliche Eingebung. Was Sakrament ist, das bestimmt der Papst. Dass es ein inkonsequenter Entschluss ist, wird in Biesters Augen dadurch bestätigt, dass die Priester nicht heiraten dürfen, weil dies das Sakrament ihres Standes verhindert. Daher der vielsagende Seufzer des Autors: »Und die Menschen waren gutherzig genug sich solcher Tyrannie, wenigstens eine Zeitlang gefallen zu lassen(97).« Man beachte die zeitliche Begrenzung: »eine Zeitlang«. Die Zeiten haben sich geändert. Die Geister sind freier geworden. Weil diese Tyrannie Anspruch auf Totalität erhebt, wehrten sich die Aufklärer mit allen Kräften dagegen. Biester gibt dann einen letzten Beleg des Kontrollanspruchs der Kirchen. Diesmal muss die protestantische Kirche herhalten: »In vielen protestantischen Ländern gehören streitige Ehesachen noch immer vors geistliche Gericht; und die geistliche Macht scheidet die Ehen, wie sie sie knüpft (97)«. So weit konnte das Kontrollprinzip der geistlichen Institutionen ob katholischer, protestantischer oder pietistischer Provenienz gehen. Die katholische Kirche war zwar die bevorzugte Zielscheibe der Berliner Aufklärer geblieben. Aber wie die Beispiele hier zeigen, war der antiklerikale Kampf allseitig geworden, richtete sich nunmehr gegen alle Kirchen. Das war auch das Novum der Zeit.¹⁵ Die Schonzeit für Protestanten und Pietisten war in Berlin auch zu Ende. Zu bemerken ist, dass Biester mit keinem Wort die etwaige Vermittlung des Sakralen oder gar des Göttlichen durch die geistliche Präsenz erwähnte. Die Religion ist auf das Institutionelle reduziert, auf ihre soziale Funktion und Macht. Ihr Umgang mit der Eheschließung spricht der menschlichen Vernunft Hohn, grenzt an

¹⁴ Biesters Antikatholizismus lässt sich überzeugend feststellen in der Artikelserie, in welcher er Garves seiner Ansicht nach zu konziliante Auffassung des Katholizismus bestreitet: Antwort auf Herrn Professor Garve, wie Anmerkung 8, S. 231 u. ff.

¹⁵ Siehe die Schrift Andreas Riems, *Über Aufklärung: ob sie dem Staate, der Religion oder überhaupt gefährlich sey und seyn könne; ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin ²1788.

Machtmisbrauch, ist unerträgliche »Tyrannei«. Man muss diese Präsenz los werden. Denn – zusätzliche und bedeutsame Provokation des Autors –, sie bewirke bei den meisten Menschen sogar einen solchen »lächerlichen oder anstößigen« Eindruck, dass manche »lieber gar nicht in den Ehestand (98)»eintreten. Die religiöse Eheschließung entspricht nicht mehr dem Zeitgeist. Oder, wie er es etwas später formuliert, ein aufgeklärter Mensch kann sie entbehren (»Und für aufgeklärte bedarf es doch wohl all der Zeremonien nicht! [98]«). Diese Formulierung vor allem sorgte für Aufsehen unter den »gemäßigten« Aufklärern. Sie rief die entrüstete Gegenfrage des Pfarrers Zöllner hervor: »Was ist Aufklärung? (115)«. Die Frage nach der religiöse Eheschließung war aber, wie oben angedeutet, nur der Anfang einer weiter gefassten Überlegung über den Platz der Religion in der Gesellschaft überhaupt.

Der Autor, nachdem er auf die Ungeheuerlichkeit, fast Obszönität der kirchlichen Anwesenheit hingewiesen hat, wagt sich nun zu der umfassenderen Frage des Nutzens der Religion in der Gesellschaft. Er geht zunächst von der Feststellung aus, dass von allen vertraglichen Gebräuchen die Ehe die einzige sei, die sich im Genuss der Einsegnung befindet. Er bezeichnet das als maßlosen Vorteil, der in keinem Verhältnis zu einem privaten Brauch steht, mit dem die Kirche grundsätzlich nichts zu tun hat. Aus der Historizität und Singularität der religiösen Ehe schließt er aber nicht, wie man erwarten könnte, dass das Religiöse von der privaten und öffentlichen Sphäre zu verbannen ist, dass es definitiv verabschiedet werden muss. Er hat mit dem Religiösen etwas anderes vor.

II.

Biester untersucht nun, wozu das Religiöse gut sein könnte. Wie es verwendet werden könnte, damit die Bürger harmonischer miteinander leben und vor allem damit sie den Entschlüssen der Herrschenden zustimmen würden, was die effektvolle praktische Umsetzung der Gesetze und daher die Stabilität der Gesellschaften sichern könnte. Seiner Ansicht nach war das von der Kirche in der damaligen Gesellschaft verteilte Sakrale schlecht angewendet, weil eben ungleich verteilt. Die religiöse Sanzierung des Ehekontraktes war nicht nur fehl am Platz. Ihre Überproportionalität entwertete alle anderen Zivilkontrakte. Nun

verfolgte Biester das rousseausche Ideal einer auf dem Kontrakt zwischen Regierenden und Regierten beruhenden politischen Gesellschaft. Und das Sakrale sollte nicht auf einen privaten Kontrakt konzentriert werden und ihn allein unterstützen und garantieren, sondern sich auf alle Beziehungen des Staates mit den Bürgern ausdehnen.

Biester versucht also, das Funktionieren der Gesellschaft neu zu definieren und neu zu gründen. Die Beziehungen des Politischen zum Religiösen, des Staates zur Kirche, müssten überdacht werden. In Biesters Augen dürfen Staat und Kirche nicht auseinander gehen, nicht getrennt werden, was wohl einer gängigen Auffassung der Aufklärungspolitik zu widersprechen scheint. Er erinnert übrigens an das paulinisch-lutherische Prinzip: »alle Obrigkeit ist von Gott« (101). Die Bindung Staat/Kirche müsse erhalten werden bzw. die Kirche müsse sich in den Dienst des Staates stellen, vom Staat kontrolliert werden. Aber wenn er Kirche sagt, meint er hier nicht mehr die Institution, sondern das Religiöse, das sie trägt. Das Sakrale/Religiöse darf nicht abgeschafft werden. Es muss aber unter Kontrolle gebracht und auf sozial-politische Ziele ausgerichtet werden. Biesters Anthropologie setzt in jedem Menschen oder Bürger ein gewisses Glaubenspotential voraus, das nun im Sinne des aufgeklärten Staates betätigt, »manipuliert« (?) werden muss. Gefragt waren das Religiöse¹⁶ und Sakrale an sich. Diese Einsicht erinnert sehr stark an die Auffassungen mancher Freimaurer und Illuminaten und, wie wir sehen werden, auch an Rousseaus Zivilreligion. Übereinstimmend waren sie der Meinung, dass das Glaubensgefühl unverzichtbarer Bestandteil der menschlichen Psyche sei. Es durfte nicht brachliegen. Gemäß dem Nützlichkeitsdenken der Zeit galt es dieses Element »richtig« zu orientieren. Und das ließe sich machen, davon waren sie überzeugt. Dem grundsätzlichen Konstruktivismus der Aufklärung war nichts unmöglich.

Wie rechtfertigte Biester diesen Vorschlag einer Resakralisierung des Politischen, des Staates? Er bezog, wie häufig die damalige politische Philosophie, seine Beispiele aus der Zeit der Antike und vielleicht noch weiter zurück aus protohistorischen Zeiten, also einem goldenen Zeitalter des Ursprungs. Damals lebten die Menschen im Einklang mit ihren politisch-religiösen Institutionen, im Unterschied zum per-

¹⁶ Zu diesem Fragenkomplex, siehe u.a.: Karlfried Gründer, Karl Heinrich Rengstorf, *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg 1989, (Wolfsbütteler Studien zur Aufklärung, hrsg. von der Lessing-Akademie, 11).

manent gespaltenen modernen Menschen, der zwischen verschiedenen »Pflichten und Trieben« hin und hergerissen sei. Wie anders war der Mensch der Ursprungs- und Anfangszeiten:

Die weisesten und besten unter den Menschen ersannen um ihre Brüder zu beglücken, die bürgerliche Gesellschaft: sie gründeten kleine Staaten, ordneten Hausstand, Zucht, Ruhe, Sicherheit, setzten Recht und Sitte fest; und hießen Väter des Volkes und Gesetzgeber. Die weisesten und besten unter den Menschen ersannen um ihre Brüder zu beglücken, tiefe Weisheit, abgezogene Wissenschaft: dachten über Natur und Schöpfer und Bestimmung des Menschen und sein Verhältnis zu Gott nach, lehrten Tugend und Gottesfurcht und Gottesliebe und Glück; und hießen Lehrer des Volkes und Religionsstifter (100).

So malte sich Biester die goldene Anfangszeit der Menschheit aus. Die »bürgerliche Gesellschaft« war keine göttliche Schöpfung, sondern eine menschliche »Konstruktion«, nicht aus der Defensive gebildet, um einen hobbesschen Naturzustand des Krieges aller gegen alle zu überwinden, sondern eher um das menschliche Glück zu steigern, das der Endzustand der Menschheit sein sollte. Diese Darstellung vorhistorischer, ja mythischer Zeiten bündelt mythologische und alttestamentarische Elemente zusammen. Diese »Lehrer des Volkes und Gesetzgeber« haben sowohl Züge des Lykurg, Solon¹⁷ als auch der biblischen Patriarchen.¹⁸ Aber sie waren irdischer Herkunft, weder Götter noch Halbgötter, auch keine Verkörperung des Göttlichen: es waren Menschen, nur besser und weiser als die anderen. Indirekt wurde ein alter Topos der radikalen Religionskritik wieder bemüht. Jesus, Moses, Mahomet war der göttliche Status seit der Zeit Spinozas und seiner Jünger bestritten. Man denke ans anonyme Pamphlet *De tribus impos-*

¹⁷ So beschreibt Herder die Anfangszeiten Griechenlands: »Bald also taten sich in vielen freigewordenen Stämmen und Kolonien weise Männer hervor, die Vormünder des Volkes wurden. Sie sahen, unter welchen Übeln ihr Stamm litt und sannen auf eine Einrichtung desselben, die auf Gesetze und Sitten des Ganzen erbauet wäre.« Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. von Martin Bollacher, in: Johann Gottfried Herder, *Werke in 10 Bänden*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1989, Bd. 6, S. 542.

¹⁸ Entferntes Echo der Weishaupt-Prosa? In seiner *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos Dirigentes* vom Jahr 1782 schrieb Weishaupt: »Jeder Hausvater wird der einst, wie vor dem Abraham und die Patriarchen, der Priester und der unumschränkte Herr seiner Familie und die Vernunft das allgemeine Gesetzbuch der Menschen seyn.« Zitiert in Richard van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation*, Stuttgart 1975, S. 179.

toribus oder an Voltaires *Mahomet*. Dies wird hier als unanfechtbares aufklärerisches Gedankengut vorausgesetzt. An der mythischen Zeit des gemeinsamen Bemühens um Religion und weise Politik weidet sich derträumende Blick des Utopisten. Er ist sich des utopischen Charakters seines Projektes bewusst, schreibt er doch: »Die Zeit, die diese Rosen tragen wird, ist freilich fern; wahrscheinlich erleben unsre Enkel sie noch nicht(103).« Auf den Weg zu dieser Harmonie der Anfangszeiten, der Morgenstunden der Menschheit, will er sich jedoch machen. Wie? Indem man wie damals das Religiöse und das Politische wieder verbindet bzw., indem das Religiöse das Politische unterstützt oder besser sich im Politischen auflöst oder darin aufgeht. Das bedeutet aber das Verschwinden der Kirchen, das Ende der konkurrierenden Reiche des Staates und der Kirche. Die moderne Gesellschaft mit ihren getrennten Welten der Religion und der Politik hat jeden Sinn für Begeisterung, Gemeinsinn, Patriotismus verloren. Dem sozial-politischen Band fehlen Kraft und Selbstverständlichkeit. Die Parzellierung der Gesellschaft ist von allen beobachtet und beklagt worden. Man denke an Schiller in seiner Mannheimer Rede an die Kurpfälzische deutsche Gesellschaft. Die Bühne hatte für ihn die Fähigkeit und den Auftrag die Menschen zu vereinen. Man erinnert sich an die Schlussworte:

»[...] Und dann endlich welch ein Triumph für dich Natur (...) wenn Menschen aus allen Kreisen und Zonen und Ständen, abgeworfen jede Fessel der Künstelei und der Mode, herausgerissen aus jedem Drang des Schicksals durch eine allwebende Sympathie verbrüderd in ein Geschlecht wieder aufgelöst ihrer selbst und der Welt vergessen und ihrem himmlischen Ursprung sich nähern.¹⁹

In seinen *Gesprächen für Freimaurer* beauftragte Lessing die Freimaurerei mit der Vereinigung der Menschen: »Wie wenn es die Freimaurer wären, die sich mit zu ihrem Geschäft gemacht hätten, jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammen zu ziehen.«²⁰ Verbreitet war also diese Sehnsucht nach einer verloren gegangenen harmonischen Einheit der

¹⁹ Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken? in: Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, hg. von Gerard Fricke u.a, München 1980, Bd. V, S. 818–831, hier S. 831.

²⁰ Lessing, Ernst und Falk, *Gespräche für Freimaurer*, in: Gotthold Ephraim Lessing, Werke, *Theologisch-kritische Schriften III, Philosophische Schriften*, hg. von Herbert G. Göpfert, München 1979, Bd. VIII, S. 465–66.

menschlichen Gesellschaft. Biester teilte sie und versprach sich Einheit und Harmonie von einem Staat, wo das Religiöse sich nicht außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, getrennt von hier aufhalten würde, um sie zu lenken und zu gestalten, sondern innerhalb der Gesellschaft mitwirken würde, indem sie die Menschen enger miteinander verbinden würde. Von dieser »rekonstruierten«, regenerierten Gesellschaft erwartete er, vielmehr prophezeite er folgende Fortschritte und Verbesserungen:

Dann haben die Gesetzgeber wieder Gotteskraft; dann scheuen sich die Väter des Volkes, Eigennutz und kleine niedere Absichten in ihren Gesetzen reden zu lassen, da sie an Gottes statt reden; dann scheuen sich die Bürger, heilsame Landesverordnungen zu brechen, da sie überirdische Heiligkeit haben! Dann haben wir wieder Staat, Bürger, Patrioten: lauter jetzt entartete Namen. Dann fühlt der Untertan Anhänglichkeit an sein Land, Liebe für seine Gesetzgeber, Achtung für ihre Verordnungen (101).

Im Hintergrund lassen sich unschwer die Konturen einer antiken Republik vielleicht griechischen Musters erahnen, wo der Gemeinnutz höher eingeschätzt wurde als der Eigennutz, wo Patriotismus, Staats- und Stadttreue eins waren mit dem Glauben an die Götter der Stadt. Das war das Geheimnis der Antike in den nostalgischen Augen der modernen Bewunderer, sie hießen Winkelmann oder Herder. Das Publikum des Theaters, der Agora, des Tempels war dasselbe. Es teilte dieselben Interessen, Werte, denselben Stolz. Diese allgegenwärtige Religiosität sorgte sowohl für die Güte der Gesetze als auch für deren Akzeptanz beim Volk. Sie war für die einen und die anderen zwingend. Und der Verfasser zweifelte nicht an der Wiederholbarkeit dieser Wirkungen, daher der Ausruf: »Dann haben wir wieder Staat, Bürger, Patrioten« (101). Der Traum einer republikanischen Gemeinschaft wurde skizziert, wo jeder Bürger Anteil an den Staatsgeschäften haben würde. Heute hingegen konnte er nur den Verfall dieser Begriffe feststellen (»lauter jetzt entartete Namen« [101] notiert er). Dieses Gefühl des politischen Verfalls der Gegenwart war ziemlich weit verbreitet. Das Image der Monarchen und der Monarchien war durch verschiedene Skandale stark lädiert worden.²¹ Außer der jugendhaften Jahrhundert-

²¹ Dazu Jean Mondot: »Le crépuscule des idoles. L'image des princes dans la littérature allemande de la fin du XVIIIe siècle«, in: *Images européennes du pouvoir* (Actes du colloque international organisé par le LAPRIL), ss. la direction de J. L. Cabanès und Cl.-G. Dubois (Collection Etudes littéraires), Toulouse 1995, S. 201–214.

Schelte, die man bei Schiller in *Die Räuber* lesen konnte (»das tintenklecksende Saeculum!«), so mehrten sich die kritischen Stimmen, die die Korruption der Höfe und, genereller, der Gesellschaft denunzierten. Jeder sehnte sich nach einem besseren, moralischeren Regime. Suchte man doch in den Geheimbünden die Tugend und Moral, die anderswo nicht mehr anzutreffen seien. Man brauchte den Schutz ihrer exklusiven Geselligkeit. Zu bemerken ist, dass der Verfasser eine absichtlich abstrakte Formulierung gebraucht, um die Adressaten seiner Anhänglichkeit, Liebe und Achtung zu bezeichnen: es sind das Land und seine Gesetzgeber. Die plurale Legislative deutet eben auf Republik oder Demokratie. Von Königen, Fürsten, Herrschern irgendwelcher Spielart wollte man nicht mehr hören. Keine dynastische Anhänglichkeit wurde erwähnt.

Aber das Glaubensproblem der modernen Gesellschaft war somit nicht gelöst. Diese Krisendiagnose, die man bereits stellen konnte zu dem Zeitpunkt, wo die alten Herrscher zwar kritisch betrachtet wurden, jedoch immer noch im Besitz der Macht waren, wurde noch akuter, als die alten Herrschaftsformen infolge der französischen Revolution definitiv dem überholten Ancien Régime zugewiesen wurden. Es entstand dann ein Glaubensvakuum, das durch andere, neue Glaubensinhalte gefüllt werden sollte. Das Bedürfnis Sakrales zurückzuholen haben die französischen Revolutionäre nach der erfolgten Kirchenreform und dem systematischen Entchristianisierungsversuch übrigens auch empfunden. Die Feste, die sie veranstaltet haben, entsprachen weitgehend diesem Bedürfnis, ja Sehnen nach Aneignung des Sakralen. Mona Ozouf spricht in ihrer Untersuchung zur *Fête révolutionnaire* (1789–1799) von einem ‚Sakralitätstransfer‘.²² Denn das Sakrale lässt sich ja nicht so einfach verabschieden und sei es zugunsten der Göttin Vernunft oder irgendeines höchsten Wesens. Bezeichnenderweise waren Figuren der *Fête révolutionnaire* in Biesters Utopie schon anzutreffen, wie z. B. die des Gesetzgebers (*le législateur*) oder die des Lehrers des Volks (*L'instituteur du peuple*). Aber auch der Rückgriff auf die römisch-antike Welt ist ein charakteristischer Zug der *Fête*. Zuletzt brachte die Exaltierung der *Patrie* und des Patriotismus diesen Festen das Element des Andächtigen, der Begeisterung, des Sentimen-

²² Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (1789–1799), Paris: Gallimard 1976, vor allem ab S. 441.

talen, das das neu zu schaffende Band enger knüpfen sollte. Klar ist auch, dass der später aufkommende Nationalismus dazu beitrug, diesen Patriotismus zu der säkularen Religion des 19. und 20. Jahrhunderts zu entwickeln. Erstaunlich ist aber festzustellen, wie weit das Vokabular und Bildmaterial der französischen Revolution schon vor ihr und außerhalb Frankreichs verbreitet waren.

III.

Wie man sieht, hat Biester sich von dem Ausgangspunkt des Artikels entfernt und fast könnte man den Eindruck haben, als sei dieser Ausgangspunkt nur Vorwand oder aber Täuschungsmanöver gewesen, um die Brisanz des dann behandelten Themas teilweise zu verschleiern. Aber es gibt eine tiefere Verbindung zwischen beiden Themen. Am Ende des Artikels kehrt Biester zur anfänglichen Thematik der Ehe zurück. Er macht dann einen konkreten Vorschlag, der ansatzweise seine neue Auffassung der Gesellschaft und des Religiösen in die Tat umsetzen soll. Es geht um das Konkubinat. Er fordert die Einführung dieser, wie er sagt »heilsamen Anstalt«, die die »römische Republik« (einer »der edelsten Staaten«) autorisiert hatte. Der Konkubinat erscheint ihm der »Natur, der Vernunft und den jetzigen Umständen« (104) angepasst. Das Beispiel, das er anführt, um diese Neueinführung zu rechtfertigen, ist sozialer Natur. Ein unbegüterter Mann vom Stand (wohlgemerkt: nicht aus dem Volk) kann wegen der Kosten der Ehe nicht heiraten. Wenn der Konkubinat existierte, so könnte er einen dem heiligsten Ehebündnis gleich unverbrüchlichen Kontrakt schließen. Das würde aber dann heißen, dass die Kinder keinen Anspruch auf Stand und Namen hätten. Für unseren Utopisten war dies aber kein gravierender Nachteil. Sie wären frei zu werden, was sie wollen, »Menschen, Bürger«. Und er schloss: »der eingeführte Konkubinat würde wieder Naturfreuden und Familienglück verbreiten, die durch jetzige Vorurteile und jetzigen Luxus so sehr leiden« (105). Im Grunde befürwortete er die Zivilehe oder was man später eine freie Lebensgemeinschaft nennen wird. Die seelisch-körperliche Emanzipation des Bürgers sollte somit voranschreiten. Er wollte neue säkularisierte Lebensweisen erproben. Er wollte ohne die Institution Kirche leben dürfen, nach »seiner fasson« nicht nur selig, sondern auch glücklich sein. Die Eindämmung und Einschränkung der kirchlichen Macht bürgte für Akzeptanz

unterschiedlicher Verhaltensmuster, also für Toleranz, und die Toleranz für freie Entfaltung und Glück.

Diese seltsame Abhandlung ist, wie wir andeuteten, nicht ganz bewaffnet Biesters eigenem Haupt entstiegen wie Pallas-Athena dem Kopf Jupiters. Konkurrierende Indizien weisen auf eine Quelle hin, die wir schon zitiert haben. Dieser insistierende Hinweis auf die Ehe bzw. Eheschließung konnte zwar dem josephinischen Kontext entsprechen. Und für die Zeitgenossen war der Bezug zu den Maßnahmen Josephs II. klar und eindeutig. Aber eine etwas weiter bohrende Textarchäologie führt auf andere, signifikantere Befunde. Das Problem des *mariage civil* wird in einer wichtigen Fußnote von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*²³, und zwar im letzten Kapitel, das der zivilen Religion gewidmet ist, ausdrücklich erwähnt.²⁴ Und somit hätten wir den ersten Schlüssel zu Biesters Überlegungen. Den zweiten liefert Rousseaus Theorie der Zivilreligion. Von diesem Kapitel war Biester stillschweigend ausgegangen, ohne es nennen oder gar verraten zu wollen. Aber wenn man seine Thesen mit denen Rousseaus vergleicht, so lässt sich die Quelle nicht verheimlichen.

Was sagte Rousseau zu der religiösen Ehe? Sie war in seinen Augen ein Instrument, das der Kirche ermöglichte, eine Art demographischer Kontrolle auszuüben. Indem sie Ehen zuließ oder nicht, war die Kirche in der Lage, die Demographie eines Landes zu beeinflussen und dadurch die ganze Gesellschaft unter ihre Kontrolle zu bringen. Rousseau schrieb:

Maître de marier ou de ne pas marier les gens selon qu'ils auront ou qu'ils n'auront pas telle doctrine [...] n'est-il pas clair qu'il [le clergé, JM] disposera seul des héritages, des charges, des Citoyens de l'Etat même qui ne saurait subsister n'étant plus composé que de bâtards?²⁵

Und dies war für den Staat unzumutbar. Deshalb forderte Rousseau eine Zivilehe, die frei von der Zustimmung der Kirche sein sollte, und

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, présentations par B. Bernardi, Flammarion: Paris, 2001 (IV. Buch, 8. Kapitel) S. 169–180.

²⁴ Über Rousseaus Rezeption in Deutschland siehe u.a. für die betroffene Periode, Jacques Mounier, *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813*, Paris 1980, und Claus Süßenberger, *Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der französischen Revolution*, Frankfurt 1974. Auch Herbert Jaumann (Hg.), *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, Berlin 1995.

²⁵ Wie Anmerkung 22, S. 179.

die der Staat allein zu registrieren hatte oder nicht. Man erkennt unschwer Biesters Vorschlag wieder. Dies führte Rousseau konsequenterweise zu der Forderung einer zivilen Religion.

Was verstand er aber unter Zivilreligion²⁶? Er wollte einen Staat oder eine Gesellschaft, die besser zusammengehalten hätte, ohne unter dem Zepter oder der Fuchtel der geistlichen Macht oder der Geistlichkeiten stehen und handeln zu müssen. Er wollte daher jede Religion entfernen, die ein Monopol über die Gesellschaft oder den Staat beanspruchen oder die Macht des Staates bestreiten wollte.

Er unterschied drei Typen von Religionen: die Religion des Menschen, die Religion des Bürgers und die Religion des Priesters. Der erste Typus der Religion, die Religion des Menschen oder das Christentum, war für Rousseau mit dem »Geist der Gesellschaft« nicht vereinbar, weil sie die Christen zu sehr von den sozialen Angelegenheiten entfernt hielt. Das »Vaterland der Christen ist nicht von dieser Welt«. Rousseau schloss diese Betrachtung mit einem vehementen Angriff gegen die christliche Religion ab. »Christliche Republik« war eine *contradictio in adjecto*, weil das Christentum im Grunde nur die Untertänigkeit und die Abhängigkeit predige. Die Religion des Bürgers, die zweite Religionsart, war dafür eine Religion, die eher in der Antike vorhanden war und deren Gott bzw. Götter mit der nationalen Geschichte identisch, nur innerhalb der nationalen Grenzen denkbar waren. Diese Exklusivität und Begrenztheit der nationalen Götter veränderte jede andere Nation in eine feindliche Macht und setzte jedes Volk in einen natürlichen Kriegszustand gegen alle anderen Völker. Diese Religion der Bürger war also auch abzuweisen.

Die dritte Religion, die Religion des Priesters, zwang den Menschen eine doppelte und widersprüchliche Loyalität auf. In den Augen Rousseaus war sie so offenkundig schlecht, dass er keine Zeit damit verlieren wollte, sie zu diskutieren. Was er befürwortete, war eine andere Einstellung des Staates zu den Religionen. Der Staat sollte ein ziviles Glaubensbekenntnis fordern und fördern, ohne welches man kein guter Bürger sein konnte. Rousseau zählte die Grundelemente

²⁶ Dazu der überzeugende Kommentar von Jean Ferrari, »Über die bürgerliche Religion im politischen Denken Jean-Jacques Rousseaus«, in: *Aufklärung*, wie Anmerkung 1, S. 161–181. Siehe auch Sebastian Neumeister, »Rousseaus Staatsidee und ihre Spuren bei Friedrich Schlegel«, in: Herbert Jaumann, wie Anmerkung 24, S. 163–180, auch Michaela Rehm, *Bürgerliches Glaubensbekenntnis: Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie*, München 2006.

dieses zivilen Glaubensbekenntnisses auf, die sich durch Einfachheit und Positivität kennzeichnen müssten. Außerdem sollten sie in geringer Zahl sein und präzis formuliert werden, ohne Erklärungen und Kommentare. Dazu gehörten die Existenz der Gottheit, mächtig, klug, wohlwollend, versorgend, vorsorgend, das künftige Leben, das Glück der Gerechten, die Strafe der Bösen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze. Diese »Zivilreligion« war vereinbar mit allen anderen Religionen, vorausgesetzt dass sie selbst tolerant waren. Eine Religion, die proklamieren würde: außerhalb der Kirche gäbe es kein Heil, dürfe nicht geduldet werden. Die Intoleranz war das einzige negative Dogma und der Grund zur Verbannung einer solchen Konfession. Keine Toleranz für die Intoleranten. Rousseaus Standpunkt war klar. Klar war auch das Unorthodoxe, ja das Ketzerische dieser Gedankengänge, und man kann verstehen, dass sich Biester nicht *expressis verbis* darauf berufen wollte.

Jedoch strebte er wie Rousseau einen historischen Kompromiss zwischen den Religionen und den aufgeklärten Gesellschaften an, allerdings einen, der das Zusammenleben in der Gesellschaft förderte. Sie glaubten an die Möglichkeit einer aufgeklärten, toleranten, natürlichen, staatskompatiblen Religion. Sie gingen noch nicht so weit wie Bayle am Anfang des Jahrhunderts, den Atheisten ein moralisches Verhalten zuzutrauen. Für sie blieb die Religion schließlich noch eine unentbehrliche Assekuranz (Rückversicherung) der sozialen kollektiven Sittlichkeit. Aber Religion brauchte nicht identitätsstiftend zu sein oder zu werden. Die Nation war dazu da, dies allerdings auch mit Grenzen. Kein Patriotismus, im modernen Sinne des Wortes, durfte sich zum staatsreligiösen Exklusivismus oder Fanatismus entwickeln. Biester hatte sich anfangs als Weltbürger ausgewiesen.

Die Überlegungen beider Denker weisen eindeutig aufeinander hin. Biester hat Rousseaus noch sehr umstrittenes Werk unverkennbar zur Vorlage für die eigenen Gedanken benutzt. Er teilt Rousseaus kirkchenkritischen Standpunkt, selbst wenn die Toleranzfrage in seinem Artikel nicht direkt behandelt wird. Implizit ist sie aber auch gemeint. Diese virulenten Angriffe gegen die kirchliche Hegemonie, ja Tyrannie jedweder Couleur, sind zugleich ein Plädoyer für Toleranz, in diesem Fall für die entschiedene durch Staatsmittel bewirkte Eindämmung des kirchlichen Imperialismus und Regiments. Diese Idee der Zivilehe und eventuell des Konkubinats kann nur in einer toleranten Gesellschaft verwirklicht werden. Rousseaus wie Biesters Meinung geht sogar da-

hin, diesen Konkubinat als ersten Schritt in Richtung Zivilreligion zu verstehen. Einher damit ging eine progressive Entmachtung der Kirchen. Die zivile Toleranz Rousseaus und Biesters deckten sich hier.

Zwei Jahrhunderte später kann natürlich die Meinung über den vorgeschlagenen Weg nicht so vorbehaltlos enthusiastisch sein. Die geschichtliche Erfahrung des vergangenen Jahrhunderts hat gezeigt, dass die Kontrolle der Religionen durch den Staat zu einer inflationären Präsenz der Staatsmacht führen konnte. Die sogenannten säkularen Religionen des 20. Jahrhunderts waren um keinen Deut toleranter als die Religionen der alten Zeit. Sie erinnerten eher an die denunzierte Hegemonie der Kirchen als an die gutgemeinte Toleranz der anvisierten Zivilreligion.

Richtig verstanden bedeutet trotzdem Biesters und Rousseaus Programm, dass jedes ideologische Monopol oder überhaupt jedes Glaubensmonopol eine Gefahr für die Bürger und die Gesellschaften darstellt und daher konsequent zu bekämpfen ist. Sie sahen eine mögliche Lösung in der Entwicklung einer vom Staat garantierten Toleranz. Heute würde man vielleicht eher unveräußerliche Grundrechte herbeirufen. Toleranz war und ist ein unanfechtbarer, unverzichtbarer Grundwert der Gesellschaften, selbst wenn sich die Bedingungen ihrer Umsetzung geändert haben. Vielleicht muss sie durch den Anerkennungsbegriff erweitert werden. Dies steht aber auf einem anderen Blatt.

Aktuell bleiben die nie nachlassende Bemühung um Toleranz oder Anerkennung und der wachsame Kampf gegen jedes Anzeichen oder jede Gefahr der Intoleranz. Sie ist von unserem geistig-politischen Horizont nicht verschwunden. Man kommt nicht um die fatale (hier nur leicht abgewandelte) Erkenntnis Brechts in *Arturo Ui* herum: »Der Bauch ist fruchtbar noch, aus dem [das] sie kroch.«

Ludwig Siep (Münster)

Toleranz und Anerkennung im Deutschen Idealismus und heute¹

Der Begriff und die Forderung nach Toleranz spielen in der deutschen Spätaufklärung des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts eine große Rolle. Lessing und Mendelssohn, Kant und Goethe sind dabei von großer Bedeutung. In dieser Zeit entwickelt sich auch die philosophische Richtung, die unter dem Titel »Deutscher Idealismus« bis heute weltweit nachwirkt. Mit diesem – nicht unumstrittenen – Titel wird vor allem die Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels charakterisiert; aber auch Hölderlin und Schopenhauer und einige weniger bekannte Philosophen und Dichter werden dazu gezählt.² Man kann nicht sagen, dass der Begriff Toleranz in dieser Strömung von zentraler Bedeutung wäre. Nicht, weil diese Philosophen Toleranz ablehnten, sondern weil sie höhere Formen von wechselseitigem Respekt und Verständnis für notwendig gehalten und philosophisch begründet haben.

Von Goethe ist das viel zitierte Wort überliefert: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein. Sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.«³ Auch Kant spricht in der Aufklärungsschrift vom »hochmütigen Namen der Toleranz«.⁴ Der anspruchsvollere Begriff und die höhere Form von Toleranz heißt

¹ Der folgende Beitrag geht auf zwei frühere Texte des Autors zurück: »Toleranz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus«, in: Ders.: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. Aufsätze 1997–2009. München 2010, S. 77–91; sowie »Anerkennung zwischen Individuen und kulturellen Gruppen«, ebd. S. 263–278.

² Zum Begriff des Deutschen Idealismus vgl. Walter Jaeschke: »Zum Begriff des Idealismus«, in: Christoph Halbig, Michael Quante, Ludwig Siep (Hgg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt/M. 2004, S. 164–183, sowie Ludwig Siep: »Einleitung«, in: Ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt/M. 1992, S. 7–16.

³ Johann Wolfgang von Goethe: »Maximen und Reflexionen«, in: Ders.: *Werke*. Hamburger Ausgabe, Bd. 12, Hamburg 1981/1998, S. 385, Nr. 151.

⁴ Immanuel Kant: »Was ist Aufklärung?«, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968 ff. – im Folgenden abgek. AA – Bd. VIII, S. 40. Vgl. zum Thema Toleranz in der Zeit insgesamt Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt/M. 2003.

»Anerkennung«. Seit Fichte sind dieser Begriff und die Formen der Anerkennungsbeziehung auf verschiedenen Gebieten der Philosophie erörtert und weiterentwickelt worden.⁵ Diese Theorie ist in der gegenwärtigen Philosophie wieder aufgegriffen worden und hat zu systematischen Neuansätzen geführt, etwa bei Jürgen Habermas, Axel Honneth, Charles Taylor oder Paul Ricoeur.⁶ Hier beschränke ich mich aber auf einige Gedanken zum Thema Toleranz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus.

Um zu verdeutlichen, dass Toleranz und Anerkennung in eine Stufenfolge gehören, beginne ich mit allgemeinen Überlegungen zu Begriff und Formen der Toleranz in der Umgangssprache und alltäglichen Erfahrung (I). Schon sie legen nahe, dass Toleranz eine Stufe von Anerkennung darstellt. Eine solche Stufung enthalten auch die Konzeptionen von Toleranz und Anerkennung bei Kant, Fichte und Hegel (II). Im dritten Teil werden die Arten der Toleranz erläutert, die bei den drei Autoren hinsichtlich verschiedener sozialer Bereiche festzustellen sind, wie dem Geschlechterverhältnis, dem Verhältnis unter Rassen, Völkern, Religionen und Philosophien (III). Es wird sich zeigen, dass innerhalb vieler Bereiche der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus *nicht* von einer zur Anerkennung gesteigerten Toleranz gesprochen werden kann. Im vierten Abschnitt erörtere ich Gründe für diesen Befund (IV). Im Schlussteil skizziere ich schließlich einen alternativen Vorschlag zu Toleranz und Anerkennung, der den heutigen Anforderungen an Gesellschaften mit einer Vielzahl gleichberechtig-

⁵ Zur Anerkennung bei Fichte vgl. u.a. Edith Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Köln 1986, sowie die Beiträge in: Helmuth Girndt (Hg.): Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel. Sankt Augustin 1990, und in Michael Kahlo, Ernst A. Wolff u. Rainer Zaczek (Hg.): Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Frankfurt, 1992.

⁶ Jürgen Habermas: »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹«, In: Ders.: Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt/M. 1968, S. 9–47; Axel Honneth: Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M. 1992; Paul Ricoeur: Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein. Deutsch v. Ulrike Bokelmann u. Barbara Heber-Schärer. Frankfurt/M. 2006; Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Aus d. Amerikanischen v. Reinhard Kaiser. Frankfurt/M. 1992. Zusammenfassend dazu: Christoph Halbig: »Anerkennung«, in: Marcus Düwell, Christoph Hübenthal, Micha H. Werner (Hgg.): Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar ²2006, S. 303–307.

ter Weltanschauungen, Religionen und Kulturen vielleicht eher gerecht wird (V).

I. Begriff und Formen der Toleranz

Wenn man sich am heutigen Sprach- und Begriffsgebrauch orientiert, ohne dabei genauer auf die Begriffsgeschichte einzugehen, kann man Toleranz verstehen als die Duldung oder Bejahung von Menschen, sowohl Individuen wie Gruppen, in einem Umkreis räumlicher oder sozialer Art, in dem der Duldende selber einen primären Anspruch zu besitzen glaubt. Es kann natürlich verschiedene Arten und Umfänge dieses Umkreises geben, räumlich vom nahen bis zum weiten Territorium, sozial von der Kleingruppe über Großgruppen verschiedener Art (Betrieb, Beruf, Religionsgemeinschaft, Rechtsgemeinschaft, Gattung), wobei die Zumutung der Duldung von außen nach innen zunimmt. Es kann auch verschiedene Arten der Duldung, vor allem aber der Bejahung geben, die auf einer Skala der Passivität (Hinnahme) und Aktivität (Aufnahme, Verleihung von Rechten, Einbezug in Aktivitäten) sowie von verstandesmäßiger und emotionaler Zustimmung liegen. Das reicht von der menschenwürdigen Behandlung bis hin zur Feindesliebe. Bis zu welchem Grad der Bejahung und aktiven Zuwendung man noch von Toleranz sprechen sollte, ist eine diskussionswürdige Frage.

Zum Radius des Tolerierten (1) und zu den Aktivitäts- und Passivitätsgraden (2) noch einige Bemerkungen.

(1) Am Anfang steht das Territorium. Selbst Tiere kann man auf diese Weise tolerieren: Spinnen im Haus oder sogar eine gewisse Anzahl von Ungeziefer.⁷ Auch Menschen können sich so in einem Gebiet wechselseitig tolerieren, ohne sich als Menschen anzuerkennen – etwa Menschen verschiedener Rassen oder Ethnien, die einander gelegentlich höchstens als Halbmenschen bzw. »Barbaren« betrachtet haben. Dass selbst dies schon eine Leistung ist, die Normen entspricht, zeigen die Versuche der Auslöschung oder Vertreibung von angeblichen Rassen oder von Ethnien noch bis in die Gegenwart.

⁷ Wie bei den duldsamen Landstreichern in John Steinbecks Novelle »Tortilla Flat«: »The bedbugs bothered him a little at first, but as they got used to the taste of him and he got accustomed to their bites, they got along peacefully«. John Steinbeck: *Tortilla Flat*. With an Introduction by Thomas Fensch, New York etc. 1977, S. 6.

Die nächst engere und dem heutigen Begriff von Toleranz schon näher kommende Bedeutung ist Toleranz als Hinnahme eines anderen als Mitglied der Gruppe, der man selber angehört, und sei es die weiteste der Menschheit insgesamt. Ein Tier darf man nach vielen Traditionen zu eigenen Zwecken benutzen und töten, wer einen Menschen als solchen toleriert und nicht wie ein Tier behandelt, akzeptiert eine wesentliche Gemeinsamkeit mit ihm. Er betrachtet ihn als Mitglied der gleichen Gattung, dem eine entsprechende Behandlung zusteht. Dieses Zulassen kann sich auf immer engere Gruppen beziehen, bis zum Verein oder Freundeskreis, in dem man auch den einen oder anderen nur toleriert, obwohl man ihn sich nicht (mehr) aussuchen würde. Die wichtigsten »Großgruppen« sind wohl die Staaten und die Religionsgemeinschaften. Aber auch die Toleranz in Familien, Unternehmen, Berufsgruppen etc. kann von existentieller Bedeutung sein.

(2) Auf der anderen der beiden genannten Skalen liegen die Passivitäts- und Aktivitätsgrade des Tolerierens bzw. der Toleranz. Da das lateinische Wort es primär mit Leiden und Erdulden zu tun hat, wird der Begriff insgesamt, wohl auch begriffsgeschichtlich, mehr mit Hinnahme als mit positiver Zuwendung verbunden, die wir als Anerkennung, Wertschätzung oder Freundschaft bezeichnen. Aber auch die Hinnahme setzt Unterlassungen, Verzichtleistungen und damit verbunden Grade der Wertschätzung voraus, die nicht gänzlich ohne geistige und emotionale Aktivität sind.

Der Verzicht auf Gewaltsamkeit, Zwang, Unterwerfung verlangt sicher, vor allem in Zeiten weniger eingeschliffener und sanktionierter Regeln des »Leben-Lassens« als heute, durchaus Anstrengungen der Selbstbehauptung, des Verzichtes, der Zurückhaltung und Überwindung eigener expansiver Kräfte. Passives Erdulden erscheint als Resultat einer gegen sich selbst gerichteten Aktivität. Verzichtet werden muss auf Vorteile, Macht- und Besitzzunahme und andere »tief sitzende« Interessen. Auch geistig kann einem Einiges an Selbstüberwindung abverlangt werden, wenn man nach dem eigenen Überzeugungs- und Wertekanon »eigentlich« gute Gründe zum Zwang gegen den anderen hätte – zumindest in Form des Ausschlusses bzw. der Nichtzulassung.

Als Aktivitätsgrade könnte man auch die Stufen der Zuerkennung von Mitgliedschaften, Ansprüchen und Rechten bezeichnen. Staatsbürgerrechte müssen, anders als das zwischenmenschliche Leben-Lassen, aktiv zugesprochen, verliehen, verbrieft und gesichert werden. Wenn

man darüber hinaus noch das aktive und passive Wahlrecht oder die Zugehörigkeit zu Gemeinden, Clubs, »Zirkeln« etc. zugesteht, dann genügt es nicht, sich bloß bestimmter Widerstände zu enthalten. Zumindest einige Menschen müssen auch aktiv werden, die Anerkennung und die Aufnahme aussprechen und vollziehen, die anderen zum Mitmachen anhalten usw. Sowohl für diese Initiativen wie für die Bereitschaft, ihnen zu folgen, muss die Wertschätzung des Aufgenommenen steigen. Davon muss man sich überzeugen, man muss die gemeinsamen Eigenschaften und ihren Wert entdecken usw.

So geht also das passive Tolerieren, wenn es jemals ganz passiv sein sollte, stufenweise in aktive Anerkennung, Wertschätzung, womöglich sogar Bewunderung über. Wenn wir heute erwarten, dass Rassen, Kulturen oder Religionen sich wechselseitig tolerieren, dann schwebt zumindest als Ideal vor, dass sie nicht nur auf Gewalt verzichten, sich nicht bekämpfen und den Wechsel ihrer Mitglieder ohne Sanktionen hinnehmen.⁸ Wir erwarten darüber hinaus, dass sie grundsätzliche Gemeinsamkeiten anerkennen und deren spezifische Ausformung in der anderen Kultur hochschätzen. Dabei muss es nicht eine maßstabslose Hinnahme für alles geben, einiges kann man weiter ablehnen oder darüber streiten. Jeder kann auf anderen Gebieten seine Stärken und Schwächen sehen. Diese Art von Anerkennung der Gleichwertigkeit einer Pluralität von kulturellen Formen ist – jedenfalls bisher – »der Gipfel« in der Entwicklung der positiv und aktiv gewordenen Toleranz.

II. Toleranz und Anerkennung im Deutschen Idealismus

Auf dieser Skala hat der Deutsche Idealismus mit seinen Thesen über das Verhältnis zwischen Menschen bzw. Vernunftwesen im Allgemeinen und Rechtsgenossen im Besonderen sehr hohe Stellen besetzt.⁹ Er

⁸ Zu den philosophischen Problemen der Toleranz in der Gegenwart vgl. auch die Beiträge in: Rainer Forst (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt/M. 2000.

⁹ Obwohl Kant keinen Begriff der Anerkennung oder gar eine Konzeption der unterschiedlichen Stufen entwickelt hat, hat er ebenfalls das Recht und die moralischen Pflichten gegenüber »fremder Glückseligkeit« als über das bloße Dulden hinausgehende – vgl. o. Anm. 1 das Zitat aus der *Aufklärungsschrift – Formen des Respekts*, der positiven Zuwendung und Förderung des Anderen verstanden.

versteht generell Toleranz als eine Stufe von Anerkennung. Fichte und Hegel haben diesen Begriff ausdifferenziert und systematisch begründet.

Anerkennung besagt grundsätzlich, dass Menschen zu einem entwickelten Selbstbewusstsein nur kommen können, wenn andere sie in ihrer Existenz und ihrer Selbstbestimmung bejahen und sich in der gleichen Hinsicht ihnen gegenüber zur Geltung bringen bzw. »abgrenzen«. Fichte hat in seiner Rechtsphilosophie von 1796/97¹⁰ zu zeigen versucht, dass Menschen ihrer selbst als Individuen nur bewusst werden können, wenn andere sie zu einer selbst gewählten Handlung auffordern und ihnen den dafür nötigen Handlungsspielraum freilassen. Dazu müssen diese anderen ihre eigene Handlungssphäre zugunsten der Selbstbestimmung der ersteren beschränken. Die dauerhafte wechselseitige Selbstbeschränkung zugunsten des Selbstbewusstseins *jedes* anderen ist die Anerkennung als Rechtsverhältnis. Es ist nach Fichte das einzige der Vernunft angemessene Verhältnis unter handelnden Menschen. Es ist ein aktives Tolerieren bzw. Respektieren des anderen um der allen gemeinsamen Vernünftigkeit bzw. Freiheit willen – Freiheit hier verstanden als Möglichkeit selbstbestimmten Handelns. Damit glaubt Fichte Kants These über das Recht als eine von der allgemeinen praktischen Vernunft geforderte Ordnung äußerer Handlungen »transzental deduziert« zu haben, d.h. es analog zur kantischen Deduktionsmethode als notwendige Bedingung des – unbezweifelbaren – Selbstbewusstseins erwiesen zu haben.

Hegel hat dieses Konzept der Anerkennung weiter entwickelt zu einem Prozess mit verschiedenen Formen und Stufen, durch die das Selbstbewusstsein entstehen und zum vollen Freiheitsbewusstsein vollendet werden kann.¹¹ Er schließt in seine Analyse auch das Verlangen nach Anerkennung ein und die aktiven Versuche, sie zu erhalten, zu sichern, oder sogar zu erzwingen. So erhält er eine Stufenfolge der

¹⁰ Johann Gottlieb Fichte: »Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre«, in: Ders.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hgg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwickzy. Bd. I, 4 (1797–1798), hg. unter Mitwirkung v. Richard Schottky. Stuttgart – Bad Cannstatt 1970.

¹¹ Vgl. Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg/München 1979. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt 1992.

»Bewegung des Anerkennens«. Sie führt vom Begehrten, von anderen begehrt zu werden, über die Liebe als wechselseitige Hingabe und Bestätigung zu dem Versuch, die Anerkennung des eigenen Selbstbildes durch andere zu erzwingen – der berühmte »Kampf um Anerkennung« und dessen Resultat, die persönliche Herrschaft.¹² Die Erfahrung der Nicht-Erzwingbarkeit von freier Anerkennung resultiert dann in der rechtlichen Beziehung von Personen.

Diese Formen der »Ich-Du«-Anerkennung werden weiterentwickelt und ergänzt durch solche der wechselseitigen Anerkennung von »Ich« und »Wir« in einer Gemeinschaft universalistischer Rechte, aber auch besonderer Traditionen und Wertvorstellungen. In diesem Verhältnis werden für Hegel nicht nur vernünftige Individuen ihrer selbst bewusst, sondern auch die in Rechten, Sitten und Institutionen verkörperte (»objektive«) Vernunft, die durch solche Selbsterkenntnis das wird, was Hegel »Geist« nennt.

Keine dieser Stufen der Anerkennung wird von Fichte oder Hegel ausdrücklich »Toleranz« genannt. Aber was im Gedanken der Toleranz als Gelten-Lassen des Anderen enthalten ist, muss sich für beide entwickeln zu höheren Stufen der Anerkennung. Und nirgends ist davon die Rede, dass die Ansprüche auf Anerkennung nicht allen vernünftigen Wesen zuständen. Im Kontrast zu dieser sehr anspruchsvollen, gehaltvollen und »positiven« Konzeption der Anerkennung als Ziel der Toleranz stehen aber die Äußerungen über die Beziehung von Gruppen in besonderen rechtlichen, sozialen und weltanschaulichen Feldern. Im nächsten Abschnitt sollen kurz die folgenden erörtert werden: Rechtliche und sittliche Beziehungen zwischen den Geschlechtern (1), rechtliche Beziehung zwischen Völkern und Rassen (2), dogmatische oder »Wahrheitsbeziehungen« zwischen Religionen (3), rechtliche Beziehung zwischen Mitbürgern verschiedener Religionsgemeinschaften (4) und schließlich das Verhältnis der Wahrheitsansprüche zwischen Philosophien (5).

¹² Vgl. Alexandre Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Dt. Ausg. v. Irving Fetscher. Frankfurt/M. 1975. Robert B. Brandom: »Selbstbewusstsein und Selbstkonstitution«, in: Christoph Halbig, Michael Quante, Ludwig Siep (Hgg.): Hegels Erbe, Frankfurt/M. (2004), S. 46–77.

III. Arten und Gebiete der Toleranz bei Kant, Fichte und Hegel

In den folgenden Überblick soll Kant mit einbezogen werden. Fichte hat sich in seiner frühen Phase als Vollender des kantischen Systems verstanden und Hegel ist trotz seiner Kantkritik ohne diesen nicht zu verstehen. Es geht mir um die Frage, welche Grade der positiven Toleranz diese drei Autoren entwickeln. Bei Fichte und Hegel fragt man sich vor allem, ob die Theorien moralischer, rechtlicher und sozialer Verhältnisse zwischen Individuen und Gruppen wirklich als Durchführung der Konzeption von Anerkennung zu verstehen sind.

(1) Zunächst zum Verhältnis der Geschlechter. Bekanntlich halten Kant und die Philosophen des Deutschen Idealismus an einer rechtlichen und sozialen Abstufung zwischen den Geschlechtern fest, die teils auf anthropologische, teils auf metaphysische Annahmen über die Bedeutung der Geschlechterdifferenz zurückgeht. Das führt bei Kant, Fichte und abgeschwächt auch noch bei Hegel zu einer sozialen, familien- und staatsrechtlichen Unterordnung der Frau unter den Mann. Bei Kant können Frauen bekanntlich nicht aktive Staatsbürger, sondern nur passive Schutzbürger sein.¹³ Bei Fichte liegt im Begriff der Ehe, »dass die Frau, die ihre Persönlichkeit hingibt, dem Manne zugleich das Eigentum aller ihrer Güter und ihrer ihr im Staat ausschließend zukommender Rechte übergebe«. Daraus folgert er: »Alle öffentlichen juridischen Handlungen aber besorgt der Mann«.¹⁴ Auch für Hegel ist die Frau ihrer sittlichen Bestimmung nach auf die Familie beschränkt. Die öffentliche Existenz in bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Wissenschaft bleibt dem Mann vorbehalten.¹⁵ Zwar schließt Hegel

¹³ Vgl. Immanuel Kant: »Über den Gemeinspruch Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, AA VIII, S. 295.

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte: »Erster Anhang des Naturrechts« (1797), § 17., S. 114 (in der Zählung der »Sämtlichen Werke«, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845, Bd. III, 326, 327 – diese, in allen späteren Ausg. wiedergegebene Zählung im Folgenden abgek. SW).

¹⁵ Zur Rolle der Frau, die ihre »Sittlichkeit in der Familie« hat, vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (im Folgenden abgek. *Rechtsphilosophie*), § 166, in: Ders.: Werke in zwanzig Bänden – Theorie-Werkausgabe; auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970 (abgek. TW), Band 7. Zu Hegels Philosophie des Geschlechterverhältnisses in der Rechtsphilosophie vgl. Susanne Brauer: »Das Substanz-Akzidenz-Modell in Hegels Konzeption der Familie«, in: Hegel-Studien Bd. 39/40 (2005), S. 41–59 und Lu de Vos: »Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit«. In: Hegel-Studien. Bd. 41 (2006), S. 91–112.

nirgends explizit aus, dass eine Frau sich »männliche« Rechte in Gesellschaft, Wissenschaft und Staat aneignen könnte – nicht einmal die Berufs- und Standeswahl entzieht er ausdrücklich der Freiheit aller als Rechtspersonen. Trotzdem bleibt klar, dass eine solche Frau ihre eigentliche Bestimmung verfehlt und daher vermutlich zumindest der gesellschaftlichen Anerkennung verlustig geht bzw. gehen sollte.¹⁶

(2) Was die rechtliche Beziehung zwischen den Rassen und den Völkern angeht, so gestehen die hier betrachteten Philosophen zwar deren *Mitgliedern* gleiche individuelle Menschenrechte zu. Gleichzeitig gehen sie aber von einer anthropologischen – oder bei Fichte auch sprachphilosophisch begründeten¹⁷ – Wesensverschiedenheit der Rassen und Völker aus, die ihre Rolle in der Völkergemeinschaft und teilweise auch ihre völkerrechtliche Position beeinflusst und beeinträchtigen kann. Für Kant sind auch die Unterschiede zwischen den »Charakteren« der *europäischen* Völker im Grunde Wesensunterschiede, die sich erst durch biologische und kulturelle Mischung abgeschliffen haben.¹⁸ Innerhalb der Menschenrassen gibt es dann bei ihm auch deutliche Unterschiede der geistigen und emotionalen Vermögen. In der, freilich von F. Rink bearbeiteten, *Physischen Geographie* Kants heißt es sogar: »In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperirten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer [= Inder, LS], haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften«, d.h. die In-

¹⁶ Am eindeutigsten in einer freilich nur im Zusatz zu § 166 überlieferten Stelle »Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung« (TW 7, 319).

¹⁷ Etwa in den »Reden an die deutsche Nation« (vor allem der vierten Rede). Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I, 10 (1808–1812) hrsg. v. Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Georg v. Manz, Ives Radizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel, Günther Zöller unter Mitwirkung v. Josef Beeler-Port. Stuttgart – Bad Cannstatt 2005, S. 143–156, vor allem 155f. (SW VII, S. 311–327, vor allem 325 ff.).

¹⁸ In der »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« spricht Kant vom »angeborenen Charakter« der Franzosen und Engländer, der »unveränderlich« ist, »so lange sie nicht durch Kriegsgewalt vermischt werden« (AA VII, 312), eine Vermischung, die Kant negativ beurteilt (320).

dianer (AA IX 316).¹⁹ Allerdings schiebt Kant der Kolonisierung der Europäer deutliche rechtliche Riegel vor: Niederlassungen und Landnahmen bedürfen der Verträge mit den Ureinwohnern.²⁰

Davon ist bei Hegels Theorie der Expansion der überbevölkerten und krisenanfälligen bürgerlichen Gesellschaften Europas in die Kolonien keine Rede mehr. Er betrachtet Kolonisation schlicht als eine Maßnahme gegen Überbevölkerung und zur Erschließung neuer Märkte. Es ist ein Mittel, zu dem »die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft getrieben wird und wodurch sie teils einem Teil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprinzip, teils sich selbst damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleißes verschafft«.²¹

Unentrinnbar beschränkt auf eine weltgeschichtlich marginale Rolle bleiben für ihn auch die Bewohner ganzer Kontinente wie Afrika oder auch Asien, das zwar die Wiege der Kultur- und Geistesgeschichte war, weltgeschichtlich aber der Vergangenheit angehört.²² Fortschrittlichen europäischen Einflüssen stehen religiös-kulturelle und klimatisch-geographische Bedingungen entgegen. Ein Beispiel ist seine Bemerkung zu Ägyptern und Indern in der *Rechtsphilosophie*. Weil sie sich »die Schiffahrt untersagt« haben, sind die »Ägypter, die Inder, in sich verdumpft und in den fürchterlichsten und schmählichsten Abergläubiken versunken«.²³ Da das Völkerrecht keinen Richter kennt, bleibt der Herrschaftsanspruch bestimmter Völker durch die Überlegenheit ihrer Kultur, vor allem ihrer rechtlich-politischen Verfas-

¹⁹ Kritisch zu den Rasse-Vorstellungen Kants, Fichtes und Hegels: Gudrun Hentges: Schattenseiten der Aufklärung: Die Darstellung von Juden und »Wilden« in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach/Ts., 1999.

²⁰ Vgl. Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, Teil I, »Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre« §62 (AAVI, 353).

²¹ Vgl. Hegel: *Rechtsphilosophie* §248.

²² In den Zusätzen zu den §§393 und 394 der Enzyklopädie von 1830, die Ludwig Boumann in der Werkausgabe von 1845 veröffentlicht hat, findet sich eine sehr ausführliche und unter heutigen Aspekten »finstere« Lehre der Rassen (TW 10, 63–70). Darauf stützt Hentges (o. Anm. 17) ihre scharfe Kritik an Hegels »Rassenkonstruktion« (249). Dass bestimmte Rassen in der Geschichte der Menschheit keine progressive Rolle spielen oder spielen werden, heißt aber nicht schlicht, dass Hegel ihnen keine »Existenzberechtigung« zuschreibe (254). Zu Hegel und Afrika vgl. jetzt sehr gründlich und ausgewogen Alain C. Zongo: *Éthique et politique chez Hegel. Progrès éthique dans la figure de l'esprit objectif* (Diss. Université de Ouagadougou), S. 417–433.

²³ Vgl. Hegel: *Rechtsphilosophie* §247.

sung gerechtfertigt. Insofern hätte Hegel wenig gegen erfolgreiche imperialistische Kriege einwenden können, wenngleich die Eroberten das Recht auf Menschenrechte und bürgerliche Gleichheit hätten behalten müssen.²⁴

(3) Damit verbunden ist natürlich auch ein bestimmtes Verhältnis der Religionen. Von Kant über Fichte bis Hegel gibt es eine Reihe von systematischen und geschichtsphilosophischen Beweisen der endgültigen Wahrheit und moralischen Vollkommenheit des Christentums – nicht in allen Konfessionen, aber in der protestantisch-aufgeklärten Form der westeuropäischen Neuzeit.²⁵ Da Kant die Religion an ihre Bedeutung für eine autonome Moral bindet, gibt es außer dem protestantischen Christentum keine Religion im eigentlichen Sinne. In seiner »historischen Vorstellung« der Entwicklung einer vernünftigen Religion erwähnt er nur das Judentum, das »eigentlich gar keine Religion« (AA VI, 125, 126) sei und das Christentum, dessen Entwicklung in der römischen und byzantinischen Form er aber ebenfalls einer vernichtenden Kritik unterzieht (130 ff.). Erst in der »jetzigen« Zeit, d. h. seit der Reformation, ist die Intention des Gründers wieder belebt und der »Keim des wahren Religionsglaubens« gelegt worden (131).²⁶

Auch Fichte ist davon überzeugt, dass zu den erreichten wahren Begriffen von Recht und Staat, Moral, Religion und Philosophie nur der Protestantismus in der Deutung seiner eigenen Philosophie passt.²⁷

²⁴ Zum Krieg bei Hegel vgl. Ludwig Siep u. Attila Karakus: »Krieg und Völkerrecht bei Kant und Hegel«, in: Bernd Prien, Oliver R. Scholz, Christian Suhm (Hgg.): Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Berlin 2006, S. 143–158.

²⁵ »Wahrheit« im Verhältnis zu den anderen Religionen, die Philosophie stellt aber die höhere Wahrheit dar. Bei Kant wird die Religion an der reinen Vernunftmoral gemessen, und nur so Jesus als »heilig« erkannt. Fichte geriet wegen seiner Deutung des Gottesbegriffs in den Atheismusstreit. Bei Hegel wird die christliche Religion in die Philosophie »aufgehoben« – was dabei an wesentlichen Gehalten des Christentums erhalten bleibt, ist seit den Schülern Hegels umstritten.

²⁶ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 3. Stück, 2. Abteilung. Vgl. dazu auch Rainer Forst (o. Anm. 1), S. 428 ff. Zu Kants, Fichtes und Hegels Stellung zum Judentum vgl. Micha Brumlik: Deutscher Geist und Judenhass. München 2000.

²⁷ Vor allem in der Spätphilosophie. Vgl. die »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«, 4., 7. und 11. Vorlesung. Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky Bd. I, 8 (1801–1806), hrsg. unter Mitwirkung v. Josef Beeler, Erich Fuchs, Ives Radriziani u. Peter K. Schneider, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991, vor allem S. 326 (SW VII, 167). Zur späten Kultur- und Geschichtsphilosophie vgl. jetzt die erschöpfende Darstellung

In Hegels Universalgeschichte der Religionen kommen zwar zum ersten Mal das Interesse und die Detailliertheit des historischen Zeitalters in der Religionsphilosophie zu vollem Ausdruck. Mit geschichtsphilosophischer und in seinem Sinne logisch-teleologischer Begründung zeigt er zwar ebenfalls, dass die Religionsgeschichte im Christentum als der allein wahren, oder vom absoluten Geist »geoffenbarten« Religion endet.²⁸ Die Vorläufer des Christentums enthalten aber schon Teileaspekte der Wahrheit und es muss ihnen die Bedeutung einer notwendigen Vorbereitung der »offenbarten« religiösen Wahrheit eingeräumt werden. Das gilt aber nicht für nach-christliche Entwicklungen.

Der Islam etwa wird von Hegel zwar als eine Weiterentwicklung der jüdischen »Religion der Erhabenheit« dargestellt, fällt aber hinter das differenziertere trinitarische Gottesbild des Christentums zurück. Am positivsten sind die Zusätze zu § 394 der Enzyklopädie von 1830: »Der Mohammedanismus ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Religion der Erhabenheit. Mit dieser Religion steht der Charakter der Vorderasiaten, besonders der Araber, in völligem Einklang. Dies Volk ist in seinem Aufschwunge zu dem *einen* Gotte, gegen alles Endliche, gegen alles Elend gleichgültig; noch jetzt verdient seine Tapferkeit und seine Mildtätigkeit unsere Anerkennung« (TW 10, 62).

In der Geschichtsphilosophie stellt der Islam immerhin innerhalb des Mittelalters ein gegenüber dem abendländischen Partikularismus notwendiges Gegenprinzip der »einfachen Einheit« dar. Vor allem die spanische Form (Al-Andalus) wird in ihren kulturellen Höhe gepriesen. Aber Hegels geschichtsphilosophische Darstellung ist auch von anti-orientalischen Vorurteilen geprägt wie sie trotz der »Orientfaszination« seiner Zeit gang und gäbe waren und geblieben sind – bis hin zur Gleichsetzung des Islam mit Fanatismus und Terror.²⁹ Die rechtsphilosophische Abwehr des religiösen Fanatismus und der Theokratie richtet sich bei Hegel allerdings auch gegen christliche Strömungen.

(4) Betrachtet man die Grundrechte der einzelnen Gläubigen im Staat, sieht die Sache etwas weniger euro- und christozentrisch aus. Bei Kant können die Menschen- und Bürgerrechte nicht an Religionszuge-

bei Francesca Piccardi: La filosofia della storia di Fichte (Tesi di perfezionamento, Scuola Normale Superiore). Pisa 2006.

²⁸ Zu Hegels Religionsphilosophie vgl. Walter Jaeschke: Vernunft in der Religion. Stuttgart 1986.

²⁹ Vgl. TW 12, S. 431

hörigkeit gebunden werden.³⁰ Auch das passive Wahlrecht wird man Katholiken, anders als bei Locke, in Kants Staatsrecht wohl nicht absprechen können. Wie aber der Bekenner eines Glaubens, der nach Kants Religionsphilosophie einer Art magischem Götzen- und Priesterdienst (»Afterdienst«) gleichkommt, Anspruch auf Staatsämter praktisch zur Geltung bringen soll, erscheint mir fraglich.

Zumindest beim frühen Fichte sind außer den Katholiken auch die Juden zweifelhafte Mitbürger.³¹ Und die Annäherung an die jüdische Aufklärung in seiner Berliner Zeit ändert nichts daran, dass seine Geschichtsphilosophie immer stärker auf die zukünftige universale Herrschaft eines transformierten Christentums ausgerichtet ist.³²

Hegel konstatiert in der Rechtsphilosophie zwar mit Verve, dass die Angehörigen verschiedener Religionen »zuallererst Menschen« seien und daher Anspruch auf bürgerliche Rechte haben (*Rechtsphilosophie*, § 270 Anm.). Aber den Juden scheint er zwar die bürgerlichen Rechte und die »passive« Mitgliedschaft im Staate zuzusprechen, aber nicht das Recht »aktive« Mitglieder des Staates zu sein – also etwa Staatsbeamte. Denn »indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religionspartei, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten«, ist die Gewährung der passiven Staatsgehörigkeit bereits ein Akt großzügiger Toleranz des Staates.³³

³⁰ Gleichwohl scheint Kant in der Religionsphilosophie Atheismus zumindest als »moralischen Fehler« zu betrachten. Vgl. dazu Christian Weidemann: »Von bisweilen unvermeidlicher Geringschätzung. Kant über Glaubensfreiheit, Toleranz und Religionskritik«, in: Albrecht Beutel (Hg.): Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 2010, S. 233–256, bes. S. 252–254.

³¹ Nach der ausführlichen – allerdings auch Fichte-apologetischen – Untersuchung von Hans-Joachim Becker ist die anti-jüdische Position Fichtes auf die Revolutionsschriften und auf die Anti-Nicolai-Schrift von 1800 beschränkt (Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen. Gesammelte Werke Bd. I, 7, Hgg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky u. Mitarb. v. Erich Fuchs u. Peter K. Schneider, 327–463). Vgl. Hans-Joachim Becker: Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Amsterdam/Atlanta 2000. Gegen Becker stehen die Deutungen von Brumlik (o. Anm. 26), S. 75–131 und Hentges (o. Anm. 19), S. 119–128.

³² Vgl. dazu Ludwig Siep: »Staat und Kirche bei Fichte und Hegel«, in: Werner Beierwaltes, Erich Fuchs (Hgg.): Symposion Johann Gottlieb Fichte. Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens. (München 5./6.3.2009). München 2009, S. 47–63.

³³ TW 7, 421. Der Staat hätte sogar das »formelle Recht«, ihnen als Angehörigen eines fremden Volkes auch die bürgerlichen Rechte vorzuenthalten. Der Ausdruck »indem« (sie sich als Angehörige eines fremden Volkes ansehen sollten) scheint mir kaum als »wenn« zu verstehen. Die Gewährung der bürgerlichen Rechte ist zwar »weise« und

Auch die Behandlung der christlichen Sekten – genannt werden in diesem Paragraphen Quäker und Wiedertäufer – zeigt das begrenzte Verständnis von staatsbürgerlicher Toleranz bei Hegel: »Gegen solche Sekten ist es im eigentlichen Sinne der Fall, dass der Staat *Toleranz* ausübt; denn da sie die Pflichten gegen ihn nicht anerkennen, können sie auf das Recht, Mitglieder desselben zu sein, nicht Anspruch machen« (ebd.). Auch nach der Nachschrift der Vorlesung von 1819/20, hat Hegel über Juden (und Quäker) gesagt: »Sie können bloße bourgeois sein, nicht citoyens«.³⁴ Das Ausmaß der Toleranz hängt zudem von äußeren Umständen ab: Die Wehrdienstverweigerung der Quäker kann der Staat so lange tolerieren, wie seine militärische Stärke das zulässt – aber auch *nur* solange.

Die Toleranz gegenüber Juden und christlichen Sekten ist also von einer Anerkennung ihres positiven Beitrages zur staatlichen »Sittlichkeit« ebenfalls weit entfernt. Das verwundert auch deshalb, weil sich Hegel für die Berufung seines jüdischen Schülers Eduard Gans zu seinem Nachfolger an der Berliner Universität eingesetzt hat.³⁵ Er selber und seine Schüler (Carové, Gans) haben sich ferner dem Antisemitismus innerhalb des religiös-politischen Nationalismus der Burschenschaften und ihres Mentors Fries entgegengestellt.

(5) Die Wurzel für die »Alleinvertretungsansprüche« einer Religion liegt im Wahrheits-, Erkenntnis- und Begründungsanspruch der Philosophien, die ihn rechtfertigen. Er geht als wissenschaftlicher über

»würdig«, aber nicht strenge Pflicht des Staates. Hier scheint mir die Deutung von Brumlik, (vgl. Anm. 26, S. 230) etwas zu hegelfreundlich.

³⁴ Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/20. Nachgeschr. v. Johann R. Ringier. Hg. v. Emil Angehrn, Martin Bondeli u. Hoo Nam Seelmann. Hamburg 2000, S. 162. Zu entsprechenden Differenzierungen im allgemeinen preußischen Landrecht, die seit 1807 aber schrittweise aufgehoben wurden vgl. Christian Friedrich Koch, Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten, 3. Aufl. Berlin 1862, Band 2, 1, 1, S. 619.

³⁵ Gans musste freilich vor seiner Beamtung christlich getauft werden. Vgl. Terry Pinkard: Hegel. A Biography. Cambridge 2000, S. 530–541. Positiv zu Hegels Haltung zur Judenemanzipation auch Shlomo Avineri: »A Note on Hegel's View on Jewish Emancipation«, in: Jewish Social Studies. 25 (1963), S. 145–151. Eine positive Wendung zum Judentum ist jedenfalls in den späten Vorlesungen zur Religionsphilosophie festzustellen. Vgl. zu Hegels Einfluss auf die jüdische Kultur seiner Zeit auch Norbert Waszek: »Hegel, Mendelssohn, Spinoza – Beiträge der Philosophie zur Wissenschaft des Judentums. Eduard Gans und die philosophischen Optionen des Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden«, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte. 10 (1999), S. 187–215.

den der Religion noch hinaus, Hegel etwa spricht gerade in dieser Hinsicht von der »Aufhebung« der Religion in Philosophie. Kant hat zwar auf metaphysische Fundamente des Erkenntnisanspruches weitgehend verzichtet. Dass aber der kritische Weg »allein noch offen« steht, gilt nicht nur für die theoretische Philosophie. Auch in der praktischen sind Postulate und Ideen zwar nicht empirisch verifizierbar oder logisch stringent beweisbar. Aber eine konsistente rationale Alternative zu seiner Moral-, Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie schließt Kant aus. Eine Pluralität philosophischer Positionen, die einander nicht als widersprüchlich betrachten, kann er ebenso wenig anerkennen wie Fichte und Hegel. Für diese ist das philosophische System ein durch logisch zwingende Schlüsse gesichertes Ganzes, das am Ende den Anfang endgültig bestätigt. Für den frühen Fichte ist darüber hinaus der erste Grundsatz selber im cartesianischen Sinne unbezweifelbar gewiß.

Dass ein solcher Wahrheitsanspruch auch gesellschaftliche, sogar rechtliche und staatliche Ansprüche begründet, haben Fichte und Hegel mehr oder minder offen gefolgt. Fichte etwa mit der These der Spätphilosophie, nur die Synthese von Transzentalphilosophie und christlichem Glauben sei mit dem Vernunftrecht vereinbar.³⁶ Hegel zieht solche praktischen Konsequenzen mit der Behauptung, nur die spekulative Philosophie sei mit der Rechtsvernunft der konstitutionellen Erbmonarchie vereinbar – und begehe kein »crimen laesae majestatis« wie die Konkurrenten.³⁷ Entsprechend kritisiert Hegel in der Vorrede der Rechtsphilosophie sogar die »Toleranz« gegenüber falschen und staatsgefährdenden Philosophien wie die seines Antipoden Fries.³⁸

Auf der einen Seite steht bei den Philosophen des Deutschen Idealismus also die Einsicht in die Rechte aller Menschen auf Anerken-

³⁶ Etwa in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und der Staatslehre von 1813 (vor allem SW IV, 521–600).

³⁷ Vgl. Rechtsphilosophie § 281 (zur Erbmonarchie): »Deswegen darf auch nur die Philosophie diese Majestät denkend betrachten, denn jede andere Weise der Untersuchung als die spekulative der unendlichen, in sich selbst begründeten Idee hebt an und für sich die Natur der Majestät auf« – die spekulative Philosophie ist natürlich die Hegels und seiner Schule.

³⁸ Vor allem in der Vorrede der *Rechtsphilosophie*. Wenn dort davon die Rede ist, die »Toleranz« gegen die Philosophie sei in Zweifel zu ziehen (TW 7, 23), dann ist damit natürlich die der Gegner Fries, Schleiermacher etc. gemeint. Vgl. dazu Ludwig Siep: »Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* mit Blick auf die Vorrede«, in: Ders. (Hg.): G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 2005, S. 5–29, vor allem S. 23–28.

nung. Eine solche wechselseitige Beziehung verlangt eine aktive und positive Zuwendung zum Anderen, die bloß duldende Toleranz übersteigt. Auf der anderen Seite gibt es bei Kant und im Deutschen Idealismus aber, wie wir gesehen haben, erhebliche Rechtsbeschränkungen und Hindernisse für eine umfassende und gleiche Anerkennung aller Menschen oder auch nur aller Bürger. Zwischen dem, was die Theorie der Anerkennung eigentlich verlangt, und dem was Frauen, Angehörigen bestimmter Völker und Religionen, aber auch den Vertretern anderer philosophischer Positionen zugestanden wird, besteht offenbar ein Missverhältnis.

IV. Gründe für die Defizite

Wie kommt es zu der Diskrepanz zwischen einer so beschränkten Toleranz in den behandelten Feldern und der sehr positiven, gehaltvollen und aktiven Deutung von Anerkennung als, wie etwa Fichte sagt, einziger möglicher vernünftiger Beziehung zwischen Vernunftwesen?

Es genügt nach meiner Auffassung nicht, dafür allein auf die Befangenheit dieser Denker in Zeitströmungen hinzuweisen. Zwar ist nach Hegel jede Philosophie »ihre Zeit in Gedanken gefasst«, aber alle hier behandelten Philosophen haben neue Entwicklungen ausgelöst und waren in vielem ihrer Zeit voraus – auch in der Anerkennungslehre, wie nicht zuletzt ihre heutige weltweite philosophische Rezeption und Transformation zeigt. Es ist nicht anzunehmen, dass sich die Philosophen der absoluten Reflexion der Diskrepanz dieser Lehre und ihrer konkreten Anwendung überhaupt nicht bewusst gewesen seien. Offenbar haben sie die grundlegende Gleichheit aller Menschen für vereinbar gehalten mit einer Hierarchie von Geschlechtern, Völkern und Religionen – zumindest im Prozess des historischen Fortschritts. Diese Hierarchie gerät aber, wie zu sehen war, immer wieder in eine Spannung auch mit der Gleichheit der Menschenrechte.

Man kann diese Spannungen als Inkonsistenzen kritisieren. Wichtiger für die philosophische Beurteilung erscheinen mir aber zwei andere Prinzipien dieser Systeme: Subjektivität und wissenschaftliches System.

(a) Der Begriff der Subjektivität und des Selbstbewusstseins soll sicher das Charakteristische *aller* Menschen bezeichnen und ihn außerdem mit höheren »Subjektivitäten«, einschließlich der göttlichen, ver-

binden. Über die Erkennbarkeit der göttlichen Subjektivität differieren die Autoren allerdings grundsätzlich. Für Kant ist sie überhaupt nicht theoretisch erkennbar, sondern nur moralisch zu postulieren, für Fichte eine notwendige, aber nie ganz zu erfassende Idee. Nur für Hegel offenbart sich Gott vollständig in Geschichte, Religion und Philosophie.

Wichtiger ist für unsere Frage, dass in die Vorstellung des Selbstbewusstseins eine »evaluative Teleologie« eingeht, die zu einer Hierarchie – zumindest einer Entwicklungshierarchie – auch der »faktischen« Menschen führt. Die zweckmäßige Anlage und die innere »Bestimmung« sollen zu einer völligen Selbstdurchsichtigkeit und Autonomie führen – bei Kant und Fichte sind das allerdings unabschließbare Prozesse. Der Teleologie des Subjekts entspricht zudem eine zweckmäßige Entwicklung der Natur und der Geschichte, wie ja auch Kant sie trotz ihrer Unbeweisbarkeit in der theoretischen Philosophie für die praktische Philosophie und für die Einheit der Wissenschaften voraussetzt.³⁹ Von dieser natürlichen und geistigen Höherentwicklung aus gesehen, gelangen schon die Geschlechter, vor allem aber die Völker und Rassen, nicht gleichmäßig zur höchsten Stufe der Subjektivität. Man muss sie daher irgendwo »einstufen«. Einzelne mögen sich über ihre Stufe erheben, aber das Gros ist daran offenbar doch konstitutionell gehindert.

(b) Die zweite Grundvoraussetzung ist die der Philosophie als wissenschaftliches System, das einen geschlossenen Beweisgang darstellt und alternativlos ist. Dieses Systemdenken entwickelt sich im Wesentlichen *nach* Kant, aber auch Kant ist sich der Alternativlosigkeit der kritischen Philosophie gewiss. Es ist eine Weiterentwicklung des neuzeitlichen »more geometrico« Ideals, allerdings in einer Weise, die der Komplexität und Mannigfaltigkeit der Formen des menschlichen Wissens und Handelns in viel höherem Maße Rechnung trägt als im 17. Jahrhundert. Wenn dieses Systemideal mit einer von Kant über Fichte bis Hegel zunehmend epistemisch-anspruchsvoller Form der Geschichtsphilosophie verbunden wird, dann wird auch die historische Einordnung der Völker, Religionen und Philosophien anscheinend »zwingend«.

Dass sich die Neutralität rechtlicher Beziehungen einerseits und

³⁹ Vgl. dazu Ludwig Siep: »Das Recht als Ziel der Geschichte. Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel«, in: Christel Fricke, Peter König, Thomas Petersen (Hgg.): *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. (Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag). Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 355–379.

die Ansprüche auf letzte Wahrheiten nicht ausschließen, ist ein auch heute noch gültiger Anspruch. Die Gewaltlosigkeit und die Herrschaft vernünftiger Gesetze über gleiche und autonome Wesen ist ein Wert, der Rechtsansprüche auch für Menschen garantiert, denen ihre Mitbürger grundlegende Irrtümer über Welterklärung, Religion oder Moral unterstellen. Das gehört zu den Grundüberzeugungen, die sich von der Aufklärung bis heute zunehmend durchgesetzt haben. Wie stabil eine solche Toleranz bei absoluten Gewissheiten ist, wurde allerdings schon im Deutschen Idealismus diskutiert. Vor allem die Unterordnung von Staat und Recht unter religiösen Glauben führt nach Hegel zu einem den Staat zerstörenden Fanatismus (*Rechtsphilosophie*, § 270). Folglich muss die Unterordnung der Religionsgemeinschaften unter den staatlichen Rechtszwang garantiert werden – notfalls mit diesem Zwang selber.

Durch die sozialen und rechtlichen Konsequenzen, die sich aus dem Letztbegründungsanspruch der Philosophien des Deutschen Idealismus für die Grade der Toleranz und Anerkennung gegenüber anderen Geschlechtern, Rassen, Religionen und Philosophien ergeben, wird die »saubere« Trennung zwischen theoretischen Wahrheiten und rechtlichen Beziehungen aber in Frage gestellt. Ist ein solcher hoher philosophischer Begründungsanspruch mit rechtlicher Toleranz, ja mit demokratischem Pluralismus, wie er heute verstanden wird, vereinbar? Oder muss der Demokratie der Primat vor der philosophischen Wahrheit eingeräumt werden, wie etwa Richard Rorty das gefordert hat?⁴⁰

Zu dieser gewichtigen Frage kann hier nur eine kurze skizzenhafte Antwort gegeben werden. Um den Vertreter eines anderen Glaubens und einer anderen philosophischen Weltanschauung als gleichberechtigt im positiven Sinne zu betrachten, ihn also *anzuerkennen* in allen Schattierungen dieses Begriffs, die Fichte und Hegel unterschieden haben, muss man denken können, dass er ebensoviel oder mehr Wahrheit besitzt als man selber. Dazu gehört das Bewusstsein, dass die Alternativen zu der eigenen philosophischen, moralischen, religiösen Position nicht schlechthin widersprüchlich sind. Dieser Anspruch passt aber nicht zu Systemphilosophien des absoluten Wissens – wohl auch nicht

⁴⁰ In vielen seiner Schriften, vgl. etwa: »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: Richard Rorty: Solidarität oder Objektivität. Stuttgart 1988, S. 82–125.

zu Transzentalphilosophien eines strikten Apriorismus oder einer alternativlosen »Metaphysik der Sitten« wie die kantische.

All diese Philosophen wollen beweisen, dass die Ablehnung ihrer Prinzipien und Folgerungen in Widersprüche führt. Das bedeutet ja Letztbegründung: Alternative Annahmen sind widersprüchlich. Jemanden einschließlich seiner handlungsleitenden Überzeugungen zu bejahen, wenn man diese Überzeugungen für widersprüchlich hält, ist nur sehr eingeschränkt möglich – eben nur im Sinne einer passiven Duldung und sozusagen kopfschüttelnden Hinnahme.⁴¹ Das reicht für eine demokratische Bildung gemeinsamer Überzeugungen über das für alle »Nützliche« und »Gerechte« nicht aus.⁴²

V. Toleranz und Anerkennung in pluralistischen Gesellschaften

Wir haben gesehen, dass der Deutsche Idealismus eine systematisch höchst »anspruchsvolle« Konzeption der Anerkennung entwickelt hat. In der Durchführung ist aber dieses Programm nur unzureichend verwirklicht worden. Durch die Geschichtstheologie werden die Unterschiede zwischen Kulturen und Religionen auf einer Skala des Überholten bzw. Fortgeschrittenen festgelegt. Die Auszeichnung natürlicher Differenzen, wie der Geschlechter, als begrifflicher bzw. zeitlos-prinzipieller, führt zu unterschiedlichen Rechten, sozialen Rollen und entsprechender Wertschätzung für Männer und Frauen. Für die Grundlagen wird transzendentale bzw. begrifflich-ontologische (im Sinne Hegels) Notwendigkeit beansprucht.

Gewiss verdanken wir diesen Theorien Einsichten in Strukturen und Stufen der Anerkennung, die von bleibendem Wert sind. Aber sie sind mit Defiziten verbunden, die heute fast unbegreiflich erschei-

⁴¹ Daher sind auch die Ansprüche problematisch, für die Menschenwürde des Grundgesetzes seien nur christliche oder theistische Begründungen widerspruchsfrei möglich. Vgl. etwa Robert Spaemann: »Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit allerdings nur in einer metaphysischen Ontologie, d. h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation« Robert Spaemann; »Über den Begriff der Menschenwürde«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde u. Robert Spaemann (Hgg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Stuttgart 1987, S. 313.

⁴² Zu diesen wesentlichen Tätigkeiten des »politischen Lebewesens« vgl. Aristoteles, Pol. I (1253 a 10–15).

nen,⁴³ und die nicht einfach auf Zeitgebundenheit zurückgeführt werden können. Daher soll im Folgenden versucht werden, in einer eher historisch-phänomenologischen Einstellung Stufen der Anerkennung zu charakterisieren. Dass es sich dabei um Formen richtigen und wertvollen sozialen Verhaltens handelt, lässt sich weitgehend mit kollektiven historischen Erfahrungen rechtfertigen. Sie haben aber offenbar etwas dem Menschen Zugehöriges, seinen wesentlichen Möglichkeiten Entsprechendes zutage gefördert, das nicht mehr mit guten Gründen aufgegeben werden kann.⁴⁴

Anerkennung zwischen Menschen hat Abstufungen. Nicht jeden kann man auch emotional bejahren, viele bleiben einem unsympathisch, manche lehnt man ab, konkurriert mit ihnen oder bekämpft sie. Gelegentlich hält man sie für gefährlich und versucht, ihren Einfluss zu begrenzen. Aber man kann sich in ihnen immer noch wiedererkennen, ihre Motive, Ziele, Wünsche verstehen. Wenn die Auseinandersetzung mit ihnen »lohnen« soll, dann muss man sie als einen ernsthaften Gegner ansehen, als jemand, der mit einem selber grundsätzlich auf der gleichen Stufe steht. Die Bestätigung durch jemand, den man wie ein Tier »abrichtet«, ist wertlos – das hat schon Hegel in seiner berühmten Analyse des »Herr-Knecht-Verhältnisses« gezeigt. Man muss schon zum Zweck der eigenen Anerkennung den anderen respektieren, darf ihn nicht erniedrigen oder zwingen, die eigenen Wünsche zu erfüllen. Aber das schuldet man ihm auch, weil man sonst seinem Menschsein und seiner Individualität nicht gerecht wird. Daher ist das größte Übel die Folter oder Erpressung zur Erfüllung der eigenen Lust oder Willkür.

Aufgrund solcher Erfahrungen – durchaus gestützt durch die Erkenntnisse der Philosophen der Aufklärung und des Deutschen Idealismus – haben die Menschen gelernt, ihre Beziehung auf die Basis gleichen Rechts zu stellen. Das schließt allerdings auch einen gemeinsamen Willen ein, denjenigen, der sich an die Spielregeln des wechselseitigen Respekts nicht hält, zu ihrer Einhaltung zu zwingen – durch unparteiische Dritte, die sich selber streng an Regeln halten. In die »Grundsolidarität« der wechselseitigen Bejahung der Menschen schließen wir

⁴³ Vgl. vor allem Brumlik (Anm. 26) und Hentges (Anm. 19).

⁴⁴ Dass durch menschliche Tätigkeit (Denken, Erfahren, künstlerische Tätigkeit) etwas erkennbar, praktizierbar oder genießbar wird, was zugleich unabhängig von diesen Tätigkeiten existiert (»entdeckt« wird), ist schon in Hegels Logik des Setzens und Voraussetzens antizipiert.

auch diejenigen Mitglieder ein, die zu selbständigen Leistungen geistiger oder körperlicher Art kaum oder gar nicht in der Lage sind.

Auf dieser Stufe der »Lerngeschichte« der Menschheit kann man folgende Stufen der Anerkennung unterscheiden:

(1) Zunächst bedeutet Anerkennung, die *Integrität* des anderen zu achten, ihn als einen Menschen mit grundsätzlich gleichen Gefühlen und Bedürfnissen zu sehen. Also ihn nicht willkürlich zu verletzen (physisch oder psychisch) oder gar zu »zerstören« – auch nicht im Umweg über die Bekämpfung von Gruppen. Von vielen Fanatikern wird ja heute der Ausschluss aus der wechselseitigen Anerkennung der Menschen dadurch verdeckt, dass man ihn mit einer Gruppe von »Bösen« identifiziert, die man kollektiv glaubt bekämpfen und zerstören zu dürfen. Das beginnt schon damit, dass man Symbole (z. B. Fahnen) solcher Gruppen öffentlich zerstört.

(2) Auf der nächsten Stufe bedeutet es, den Anderen oder die Anderen *nicht auszusondern*, herabzustufen, zu *diskriminieren*. Auch nicht dadurch, dass man ihn zu Gruppen, Rechten, Gütern nicht zulässt, nicht einschließt oder nicht daran beteiligt. Das gilt wieder in unterschiedlicher Weise: Es gibt Prozesse und Aktivitäten, die allen für ihre Bedürfnisse (auch nach Anerkennung) und Rechte zugänglich sein müssen. Das sind »öffentliche« Mittel und Rechte – von den Verkehrsmitteln bis zum Wahlrecht. Es gibt aber auch »private« Aktivitäten und Gruppen, bei denen Zugangsbeschränkungen legitim und die entsprechenden Güter nur auf diese Weise zu erlangen sind (Familie, Vereine, Freundschaften). Menschen aus bestimmten derartigen Gruppen auszuschließen, setzt aber voraus, dass sie Zugang zu anderen haben – völlige Isolation führt zur Zerstörung.

(3) Eine weitere Stufe der Anerkennung besteht darin, jemanden, der nicht von vornherein, d. h. aufgrund seiner Herkunft, seiner Umgebung oder seines Glaubens, zu einem selbst gehört, in den eigenen Umkreis aufzunehmen. Und zwar in Wahrung seiner Fremdheit und im Verstehen, dass er (sie) zugleich anders und in grundsätzlichen Dingen gleich mit mir ist. Solches Zulassen heißt *Toleranz*. Auch Toleranz kann verschiedene Stufen haben: Vom bloßen Ertragen bis zum positiven Interesse daran, was der andere einem an Möglichkeiten des Menschseins eröffnet.

(4) Auf der Stufe positiver Toleranz muss ich den Anderen bereits unterstützen, ihm helfen, seine Bedürfnisse zu erfüllen, seine Möglichkeiten zu entfalten. Das kann auch indirekt und anonym gesche-

hen: durch (staatlich erhobene) Steuern, durch Unterstützung von Hilfsmaßnahmen, Bildungseinrichtungen etc. Aber man muss auch persönlich dazu bereit sein, wenn man etwa aktuell Zeuge einer Notsituation wird. Diese Form von Anerkennung nennt man *Solidarität*.

(5) Wenn solche Unterstützung mit wechselseitiger Schätzung und Zuneigung verbunden ist, dann kann sie zur *Freundschaft* werden. Es muss sich dabei nicht nur um private Freundschaften handeln. Auch das bewusste Teilen einer gemeinsamen Geschichte und die Unterstützung für öffentliche Einrichtungen kann eine Form der Freundschaft sein (Bürgerfreundschaft), wie schon Aristoteles sie für den Zusammenhalt der Polis gefordert hat.⁴⁵

(6) Die umfassende Form des Anerkennens ist nicht nur das Interesse an der bereichernden Andersheit des Anderen, sondern die Verbindung verschiedener Horizonte bei einem *gemeinsamen Werk*. Dafür muss es gemeinsame Wertungen und Überzeugungen geben, sowohl hinsichtlich von Fakten und Gründen wie hinsichtlich von Gütern und der Bedeutung von Aufgaben. Aufgaben dieser Art können private, familiäre, berufliche und soziale Aufgaben sein. Es kann sich auch um staatliche und überstaatliche Aufgaben zur Erhaltung von Gütern oder gar zur Verbesserung des Loses bestimmter oder aller Menschen handeln. Das umfangreichste und schwierigste Werk scheint heute die Erhaltung und Förderung eines sozialen und natürlichen »Kosmos« zu sein: Eines sozialen Kosmos, in dem eine Vielfalt von Kulturen und deren Mischungen sich wechselseitig befördern, statt zusammen zu stoßen oder einander zu überwältigen. Also einer sozialen Wohlordnung, in der sozusagen die Kirchtürme und Minarette nicht in den Himmel wachsen, die Glocken und Gebetsrufe sich nicht übertönen etc. Fast ebenso schwierig ist die Erhaltung eines natürlichen »Kosmos«, in dem mannigfaltige Formen, Landschaften, Arten, Individuen existieren und gedeihen, ohne der Monotonie aufgrund von Verstädterung, Verkehrssystemen oder industrieller Landwirtschaft (incl. geklonter Serientiere) zum Opfer zu fallen.⁴⁶

Hier gibt es eine Vielfalt von kulturellen Traditionen der Vorstellung eines mannigfaltigen natürlichen und kulturellen Kosmos', die ins Gespräch gebracht und zur Grundlage gemeinsamen Handelns gemacht werden können. Monopole, Dominanzen, Ausschlüsse gegen-

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, Eth. Nic., 1161 a 10 ff.

⁴⁶ Vgl. Ludwig Siep: Konkrete Ethik. Frankfurt/M. 2004.

über natürlichen und kulturellen Formen wirken auf die Fähigkeiten zur Anerkennung der Individuen zurück. Aber die Anerkennung des anderen Menschen, der Verzicht auf Gewalt und Dominanz, ist umgekehrt eine Voraussetzung dafür, in einer reichhaltigen, mannigfaltigen sozialen und natürlichen Welt zu leben.

Zwischen beidem, der Anerkennung von Individuen und der von kulturellen Lebensformen und Gruppen kann es aber zum Konflikt kommen. Innerhalb mancher Kulturen, vor allem mit traditionalen Hierarchien und mit Vorstellungen von Ehre oder Schande, werden Individuen nach wie vor wegen ihres Geschlechtes oder Alters diskriminiert oder gewaltsam behandelt. In strikten Religionsgemeinschaften wird immer noch das Recht des Individuums auf eigene Überzeugung, die Wahl der eigenen Lebensführung einschließlich der Kleidung, das Recht auf Kritik religiöser Autoritäten und das Recht auf Verlassen der Glaubensgemeinschaft bestritten. In »heroischen« Kulturen gilt der Kampf, die Eroberung, auch das Martyrium als Wert, der die Misshandlung anderer und das bedenkenlose Opfer des eigenen Lebens rechtfertigt. In autoritären Staaten gilt die freie Meinungsäußerung und die Kritik an der »nationalen« Politik und ihren Trägern als zersetzend, illoyal usw. Das sind sicher noch nicht alle Fälle, in denen Ansprüche der Individuen auf Anerkennung eigener Rechte und Entfaltungsmöglichkeiten unterdrückt werden.

Meine These zu diesem Problem ist, dass die Anerkennungsstufen 1 bis 3, also Respekt vor der Integrität des anderen, Nicht-Diskriminierung und Toleranz alle Menschen einander schulden und sie auch von Gruppenansprüchen⁴⁷ nicht überwogen werden können. Auch auf ein gewisses Maß an Solidarität haben alle Menschen Anspruch. Höhere Maße der wechselseitigen Unterstützung, der Freundschaft und des Zusammenwirkens an gemeinsamen Aufgaben sind aber sozusagen »verdienstliche Pflichten«. Man kann zu ihnen so lange nicht rechtlich gezwungen werden kann, wie Vernachlässigung nicht zu manifesten Schäden bei vielen Menschen führen (wie etwa bei Klimaveränderungen oder globalen Wirtschaftsprozessen). Zu Freundschaft und Engagement kann man auch Gruppen und ihre Mitglieder nicht rechtlich

⁴⁷ Zu unterschiedlichen Arten von Gruppenrechten vgl. Thomas Pogge: »Gruppenrechte von Minderheiten«, in: Matthias Kaufmann (Hg.): *Integration oder Toleranz? Handbuch über Minderheiten als philosophisches Problem*. Freiburg/München 2001, S. 188–196.

zwingen, obwohl sie für das Gedeihen einer vielfältigen Gesellschaft nötig sind.

Welche Rechte der Individuen können dann notfalls für den Erhalt und das Gedeihen von ethnischen, kulturellen und religiösen Gruppen eingeschränkt werden? Es können nicht diejenigen sein, die sie für den Erhalt ihrer körperlichen und psychischen Integrität, ihres Zugangs zu grundlegenden Rechten und Entfaltungsmöglichkeiten und für die Unterstützung gegen Not und Leiden benötigen. Eingeschränkt werden können aber Mitwirkungsrechte sowohl in privaten wie in öffentlichen Einrichtungen. So kann die Gleichheit der Stimmen bei der Wahl zugunsten von Minderheiten eingeschränkt werden.⁴⁸ In Fällen homogener Kulturen in bestimmten Gebieten kann auch politische Selbstbestimmung berechtigt sein. Das ist aber gegen die Rechte der dadurch entstehenden Minderheiten abzuwägen. Auch einige der aktiven Wahlmöglichkeiten für die Verwirklichung von Lebensplänen, wie die Wahl einer Schule und der Kleidung bei öffentlichen Aufgaben können eingeschränkt werden. Für die Mehrsprachigkeit in einem Staat oder Staatsgebiet kann man das Erlernen und Sprechen bestimmter Sprachen vorschreiben.⁴⁹

Ganz generell kann man also sagen, dass es einen Kern von Rechten bzw. »Anerkennungsansprüchen« gibt. Er kann nicht durch die Ansprüche von Gruppen überwogen werden, durch ihre eigenen Mitglieder, durch andere Gruppen und durch den Staat anerkannt und gefördert zu werden. Vielmehr müssen Gruppen ihre eigenen Traditionen und Normen an die Bedingungen der Anerkennung dieser individuellen Ansprüche anpassen. Auf Gewalt, Diskriminierung und Intoleranz gegen Individuen hat keine Tradition mehr einen Anspruch.

⁴⁸ Pogges Ablehnung solcher gruppenstatistischer Rechte kann ich nicht teilen. Dass z.B. bestimmte Minoritäten von Sperrklauseln bei Wahlen (Prozentklauseln) ausgenommen sind, scheint mir nicht grundrechtswidrig. Vgl. Thomas Pogge: »Gruppenrechte von Minderheiten«, in: Matthias Kaufmann (Hg.): *Integration oder Toleranz? Handbuch über Minderheiten als philosophisches Problem*. Freiburg/München 2001, S. 191.

⁴⁹ Vgl. Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Aus d. Amerikanischen v. Reinhard Kaiser. Frankfurt/M. 1992, S. 47 f. Ab wann eine solche Mehrsprachigkeit konstitutionell gefordert ist oder durch die traditionelle oder einzuführende Landessprache ersetzbar ist, kann nur in einem schwierigen Abwägungsprozess entschieden werden. Sicher sind dabei auch friedliche Kämpfe von Gruppen um Rechte und Einfluss notwendig. Vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt 1992.

Wie kann man solche Prioritätsordnungen von »Anerkennungsansprüchen« begründen? Wir haben zwei der möglichen Begründungen gesehen. Die erste, diejenige Kants, Fichtes und Hegels, setzt eine rationalistische Tradition der Philosophie fort, die in Europa zumindest seit den Griechen versucht hat, ethische und rechtliche Normen aus der Vernunft herzuleiten und für diese Ableitung eine alternativlose Denknotwendigkeit zu beanspruchen. Vernunft wird dabei im Gefolge von Descartes und Kant mit Subjektivität und Selbstbewusstsein verbunden. Das bedeutet, dass die Begründungen von Moralität, Recht und Staatsordnung auf notwendigen Bedingungen des Bewusstseins basieren.

Die andere, im letzten Teil skizzierte Begründung beruht auf schwächeren, nicht »letztbegründeten« Annahmen über Eigenschaften des Menschen und kulturgeschichtliche Erfahrungen. Wer sie nicht teilt, dem kann man die Erfahrungen und die darin »entdeckten« anthropologischen Fakten zu vermitteln versuchen. Diese wechselseitige Mitteilung und Verständigung kann natürlich schon innerhalb eines Volkes, erst recht aber zwischen verschiedenen Völkern und Kulturen schwierig sein. Die andere, rationalistische Begründung wird aber auch nicht leicht an alle sozialen Schichten und religiösen Gruppen zu vermitteln sein.

Ich lasse hier offen, welche Begründung letztlich stärker und welche für »gewöhnliche« Menschen auch außerhalb von Wissenschaft und Philosophie überzeugender ist. Die erste hat, jedenfalls in ihrer historisch aufgetretenen Form, bedeutende Schwierigkeiten, kulturelle und religiöse Vielfalt als einen eigenen Wert und ein Recht von Individuen und Gruppen zu rechtfertigen. Eine Vielfalt von Traditionen und Lebensformen erhöht aber einerseits die Wahlfreiheit der Individuen und damit den »Wert« ihrer Freiheit. Andererseits ermöglicht die Stabilität und das Ansehen von Gruppen auch die Anerkennung besonderer Lebensformen. Damit entlastet sie das Individuum ein Stück weit von eigenen Leistungen, möglicherweise von Überforderungen.

Aber die Ansprüche der Individuen auf Nicht-Diskriminierung und Rechtsgleichheit können nach beiden Begründungsformen nicht hinter traditionellen Sitten und Hierarchien zurückstehen. Auf die Stufen der Anerkennung von der Gewaltlosigkeit über die Nicht-Diskriminierung bis zur Toleranz und zu elementaren Formen der Solidarität kann nicht verzichtet werden, auch nicht zugunsten des gegenseitigen Respekts der Kulturen. Freundschaft, aktive Solidarität und

Zusammenwirken an gemeinsamen Aufgaben sind zwar nicht in der gleichen Weise rechtlich erzwingbar. Aber ohne sie wird das Werk des Zusammenlebens in einer Gesellschaft der gegenseitigen Bereicherung von »Andersheiten« und in einer Natur der gedeihlichen Entwicklung einer Mannigfaltigkeit von Arten und Formen nicht gelingen. Und das wird am Ende auch wieder auf den gewaltlosen, toleranten und respektvollen Umgang der Individuen miteinander zurückslagen.

