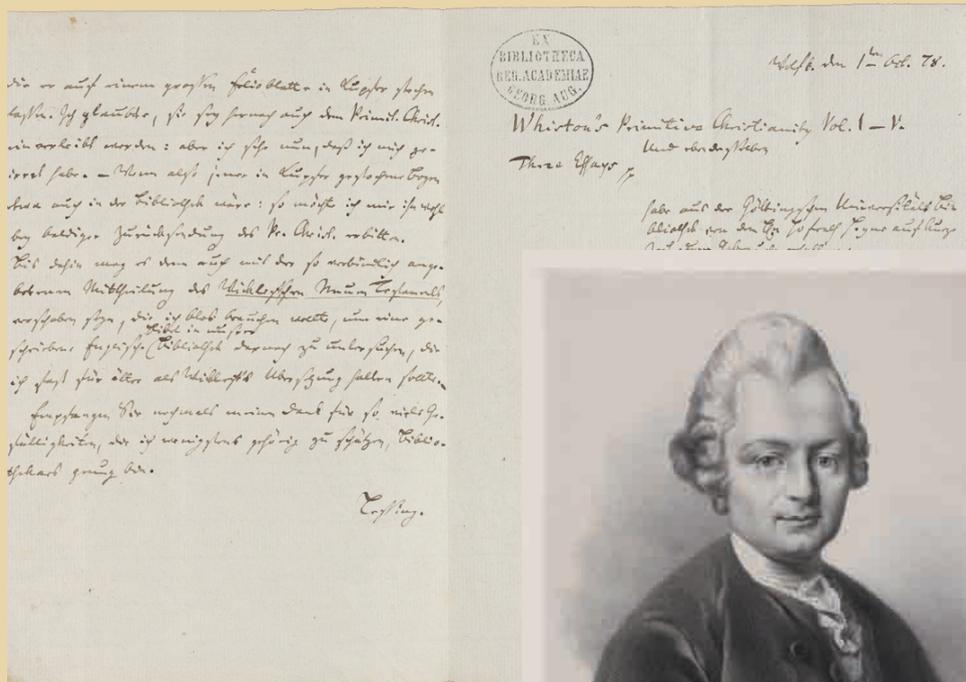


Friedhelm Zubke

Motive moralischen Handelns in Lessings „Nathan der Weise“



Universitätsdrucke Göttingen

Friedhelm Zubke

Motive moralischen Handelns in Lessings „Nathan der Weise“

This work is licensed under the [Creative Commons](#) License 2.0 “by-nc-nd”, allowing you to download, distribute and print the document in a few copies for private or educational use, given that the document stays unchanged and the creator is mentioned. Commercial use is not covered by the licence.



erschieden in der Reihe der Universitätsdrucke
im Universitätsverlag Göttingen 2008

Friedhelm Zubke

Motive moralischen
Handelns in Lessings
„Nathan der Weise“



Universitätsverlag Göttingen
2008

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den OPAC der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar und darf gelesen, heruntergeladen sowie als Privatkopie ausgedruckt werden. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion. Es ist nicht gestattet, Kopien oder gedruckte Fassungen der freien Onlineversion zu veräußern.

Satz und Layout: Alice von Berg, Tilman Schneider-Barthold

Umschlaggestaltung: Margo Bargheer, Jutta Pabst

Titelabbildungen: Brief Lessings vom 23.10.1778 an Christian Gottlob Heyne, den Leiter der Universitätsbibliothek Göttingen und Lessing-Portrait aus der Handschriftenabteilung der Universität Göttingen, das nicht datierbar ist.

© 2008 Universitätsverlag Göttingen

<http://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-940344-36-6

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Einführung	7
1. Kommunikation als Austausch rationaler Argumente	13
1.1. <i>Kommunikation nach Strategien des Schachspiels</i>	15
1.2. <i>Vertrauen als Fundament von Kommunikation</i>	26
1.3. <i>Zusammenfassung</i>	31
2. Religionskritik: Religion ohne Dogma	33
2.1. <i>Ringparabel: Ethischer Anspruch von Religion</i>	36
2.2. <i>Kritik am Christentum</i>	40
2.3. <i>Vorbehalte und indirekte Kritik am Judentum</i>	60
2.4. <i>Implizite Kritik am Islam</i>	69
2.5. <i>Zusammenfassung</i>	76
3. Ethik als Voraussetzung von Vaterschaft	81
3.1. <i>Das Vater-Tochter-Verhältnis von Nathan und Recha</i>	83
3.2. <i>Nathan und Daja als Bezugspersonen Rechas</i>	88
3.3. <i>Die ethische Mutter</i>	104
3.4. <i>Die nicht-leibliche Mutter – der nicht-leibliche Vater</i>	109
3.5. <i>Zusammenfassung</i>	109

4. Freundschaft als sinnstiftende Kategorie von Menschlichkeit	111
4.1. Begriff „Freundschaft“	112
4.2. Freundschaft im 18. Jahrhundert.....	116
4.3. Lessings Idee von Freundschaft.....	116
4.4. Stiftung von Freundschaften im „Nathan“	117
4.5. Freundschaft unter bildungstheoretischem Aspekt.....	125
4.6. Zusammenfassung.....	130
5. Die handelnden Frauen	133
5.1. Recha, Sittab und Daja im „Nathan“	134
5.2. Agierende Frauen in „Minna von Barnhelm“ und „Emilia Galotti“	138
5.3. Handelnde Frauen auf der Opernbühne des 18. Jahrhunderts.....	148
5.4. Zusammenfassung.....	154
Verzeichnis der Abbildungen	155
Literaturverzeichnis	156

Einführung

Als Bibliothekar der Herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel sah Lessing seine Aufgabe nicht in der bürokratischen Verwaltung der vorhandenen Bücher. In einer von ihm herausgegebenen Zeitschrift beabsichtigte er, die Schätze der Herzoglichen Bibliothek der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Seine Zeitschrift „Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“ startete Lessing 1773 mit zwei Beiträgen (Folgen), die u. a. Veröffentlichungen zu Fabeln aus der Zeit der Minnesänger, zu einer Handschrift Marco Polos und zum kulturellen Erbe von Klöstern umfassten. Der ein Jahr später, 1774, im vierten Beitrag unter dem Titel „Von der Duldung der Deisten“¹ veröffentlichte erste Teil des Fragments eines Ungenannten sollte sich zu einer jahrelangen Kontroverse mit den orthodoxen Vertretern der protestantischen Kirche ausweiten. Ihren krönenden Abschluss fand diese Auseinandersetzung 1779 mit dem dramatischen Gedicht „Nathan der Weise“.

Während seiner Tätigkeit als Dramaturg am „Hamburger Nationaltheater“ hatte Lessing Hermann Samuel Reimarus (1694 – 1768), seit 1728 Professor für orientalische Sprachen an einem Hamburger Gymnasium, und dessen Familie kennen gelernt. In den 40er Jahren hatte Reimarus ein umfangreiches Manu-

¹ Lessing, Werke, Bd. VII, S. 313 – 330.

skript „Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes“² verfasst. Ideen der englischen Deisten³ übernahm Reimarus und verknüpfte sie mit Bibelkritik und Erkenntnissen des Philosophen Christian Wolff.⁴ Nach dem Tode Reimarus` erhielt Lessing nach langem Zögern von dessen Tochter Elise die Erlaubnis zum Abdruck von Teilen des hinterlassenen Manuskripts. Lessing gab Teile der Schutzschrift als Funde aus der Wolfenbütteler Bibliothek heraus. Um die Anonymität des Verfassers zu wahren, erschienen sie als Fragmente eines Ungenannten. (Lessing, Werke, Bd. VII, S. 312 – 457)⁵

Die Fragmente sah Lessing als willkommenen Anlass für eine öffentliche Diskussion über ein den Ansprüchen der Aufklärung entsprechendes Religionsverständnis an. Lessing vertrat keineswegs ungeteilt die Auffassung von Reimarus. Seine abweichende Position wies Lessing in Kommentaren zu den Fragmenten aus. (Lessing, Werke, Bd. VII, S. 457 – 496)⁶ Reimarus` Versuche, die Genese „des Christentums als großangelegtes Betrugsmanöver der Jünger Christi [zu] entlarven“ (Lessing: Epoche, Werk, Wirkung 1987, S. 291), war nach Lessing ein Irrweg. Trotz ihrer provokanten Thesen hielt Lessing die Schutzschrift für geeignet, die beherrschenden theologischen Positionen des Protestantismus zu kritisieren: der Orthodoxie mit ihrer Buchstabengläubigkeit und der inkonsequenten Neologie⁷, die sich von der dogmatischen Strenge orthodoxer Auffassungen abhob, an der zentralen Glaubensaussage von der Auferstehung Jesu aber festhielt.

² Ungekürzt erschien Reimarus Schutzschrift 1772: Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Hrsg. von Gerhard Alexander. Frankfurt/Main 1972.

³ Der Deismus – abgeleitet von „deus“ (Gott) ist eine Religionsauffassung, die sich am Ende des 17. Jahrhunderts und im 18. Jahrhundert in England entwickelte. Sie erklärte Gott als Ursprung der Welt, sprach ihm aber ein Eingreifen in die Geschichte ab. Deisten gingen von einer natürlichen Religion aus, demzufolge jeder Mensch Gott erkennen könne.

⁴ Christian Wolff (1679 – 1754), bedeutender deutscher Philosoph, war 1706 in Halle Professor für Mathematik geworden. Von pietistischen Theologen der Religionsfeindlichkeit bezichtigt, wurde er 1723 des Landes verwiesen. Wolff setzte sich für die Verbreitung der Leibnizschen Philosophie ein. Er gilt als Philosoph der frühen Aufklärung. Mathematische Methoden stellte er über alles wissenschaftliche Denken. Die nicht legitimierte Autorität von Kirche und Staat griff Wolff an. Er favorisierte einen republikanischen Staat. In seiner Auseinandersetzung mit Goeze zitiert Lessing auch Christian Wolff. (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 128; Anm., S. 639.)

⁵ Lessings Reimarus-Veröffentlichungen umfassen folgende Texte: „Von der Duldung der Deisten: Fragment eines Ungenannten“; „Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend“; „Erstes Fragment. Von der Verschreibung der Vernunft auf den Kanzeln“; „Zweites Fragment. Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“; „Drittes Fragment. Durchgang der Israeliten durchs rote Meer“; „Fünftes Fragment. Über die Auferstehungsgeschichte“ und „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten.“ (Lessing, Werke, Bd. VII, S. 312 – 457; 496 – 604.)

⁶ Vgl. Gegensätze I – V unter Einbeziehung von „Die Erziehung des Menschengeschlechtes“ mit den §§ 1 – 53, eine komprimierte Zusammenfassung der Einwände Lessings gegen die Fragmente. (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 489 – 510)

⁷ Zur Zeit der Aufklärung vertrat die evangelische Theologie eine neue, meist künstliche Wortbildung.

Lessings Interesse am Religionsverständnis seiner Zeit fällt zusammen mit seinem Selbstverständnis als Aufklärer: „Ich bin Liebhaber der Theologie und nicht Theolog“, schrieb Lessing in einer seiner ersten Verteidigungsschriften zur Veröffentlichung der Fragmente. (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 130)

Einen Trennungsstrich zog Lessing zwischen wissenschaftlichem Interesse oder intellektueller Erörterung theologischer Fragen und der praktizierten Theologie. Seit seiner Kindheit begleiteten Lessing theologische Fragen: Sein Vater war in dem in der Oberlausitz gelegenen Ort Kamenz Pastor und seine Mutter Tochter eines Pfarrers. In Leipzig hatte Lessing zwei Jahre lang Theologie studiert. Obwohl er sich gegen den Beruf eines praktizierenden Theologen entschieden hatte, blieb Theologie Lessings besonderes Interesse.

Ein Aufklärer vom Format Lessings stieß zwangsläufig auf Theologie: Obwohl Theologen wie Sigmund Jakob Baumgarten (1706 – 1756) Gedanken der Aufklärung aufgriffen, blieb die Philosophie der Theologie noch im 18. Jahrhundert untergeordnet. Die staatliche Zensur übten zum überwiegenden Teil beamtete Theologen aus. Philosophie begann sich erst allmählich aus der Vormachtstellung der Theologie zu befreien. Die in den Fragmenten von Reimarus vorgetragenen Thesen waren der theologischen Fachwelt vertraut, soweit sie sich auf Bibelkritik, also Analysen überlieferter Texte, bezogen. Das von der Orthodoxie empfundene Ärgernis der Fragmente lag deshalb in dem Sachverhalt seiner Veröffentlichung, nicht dagegen in seinem Inhalt.

Das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung bezeichnet die unüberwindliche Konfliktlinie zwischen Lessing und seinen Widersachern. Die Bibel ist für Lessing ein Text wie jeder andere literarische Text, er kann deshalb nicht Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nehmen. Weil Religion eine eigene Wirklichkeit schafft, ist ihre Wahrheit unabhängig vom verkündeten Dogma ihrer Unfehlbarkeit. Bibel und Religion können daher nicht identisch sein. (Vgl. u. a. Lessing, Werke, Bd. VII, S. 461 ff.; Bd. VIII, S. 128 ff.)

Das Spannungsverhältnis von Vernunft und Glauben beschäftigte schon Paulus in der Begrifflichkeit von Weisheit und Torheit. In seinem ersten Brief an die Gemeinde in Korinth schreibt Paulus: „Denn das Wort vom Kreuz ist zwar denen, die verlorengehen, eine Torheit; uns aber, die wir gerettet werden, ist es eine Kraft Gottes. [..., FZ] Denn weil die Welt durch die Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit der Predigt zu retten, die glauben. Denn während Juden Zeichen fordern und Griechen nach Weisheit fragen, predigen wir Christus, den gekreuzigten, für Juden ein Ärgernis, für Heiden aber eine Torheit, für die Berufenen selbst aber, sowohl Juden als Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ (1. Kor. 1, 18, 21 – 24)⁸ Bei seinem Auftrag, „das Evangelium zu verkündigen“ (1. Kor. 1, 17), also die Lehre Jesu zu verbreiten, sah Paulus sich mit zwei unterschiedlichen Zugangsweisen seiner Adressaten konfrontiert: „Juden fordern Zeichen“,

⁸ Texte aus der Bibel zitiere ich nach der „Zürcher Übersetzung“. Zürich 1942. – Andere Übersetzungen weise ich aus.

Wunder, demnach Glauben, und Griechen fragen „nach Weisheit“, also Vernunft. Paulus versucht beide Gruppen zu erreichen, indem er Weisheit und Torheit miteinander zu versöhnen sucht. Damit hat Paulus ein Problem geschaffen, das bis heute besteht. (Flores d'Arcais 2006, S. 24, 70.)

Johann Melchior Goeze (1717 – 1786), Hauptpastor an der Katharinenkirche in Hamburg⁹, fragte Lessing nach seiner Einstellung zu den zentralen Glaubensaussagen der christlichen Religion, zu Tod und Auferstehung. (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 21 ff.) Lessing übergeht diese Fangfragen, er insistiert stattdessen auf der Suche nach Wahrheit, unabhängig von dogmatischen Aussagen. (Vgl. u. a. Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 30 ff.)

Lessing verfasst 11 Streitschriften, Anti-Goeze genannt, (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 160 ff.) Als Herzog Carl Lessing mit Kabinettsorder vom 6. Juli 1778 das weitere Verfassen von Schriften gegen „die christliche Religion“ untersagte (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 610 f.), verlegte Lessing seinen Streit auf die ihm vertraute Bühne. (Vgl. „Das dramatische Gedicht ‘Nathan der Weise’“)

In seinem Drama begnügt Lessing sich mit einer knappen Rahmenhandlung: Ein ihm vor achtzehn Jahren von einem Fremden, einem Reiterknecht, anvertrautes Mädchen, eine Christin, hat der jüdische Kaufmann Nathan an Kindes Statt angenommen. Er erzieht es nach den Grundsätzen seiner Religion, dem Judentum. In Jerusalem, seinem Wohnort, schafft Nathan damit ein Problem, sieht der Patriarch, das christliche Oberhaupt am Ort, darin doch einen Frevel, der nach dem geltenden Kirchenrecht mit dem Tod durch Verbrennen zu ahnden ist. Während einer längeren Abwesenheit Nathans aufgrund einer Geschäftsreise geriet Recha in Gefahr, durch ein ausgebrochenes Feuer zu verbrennen, wenn nicht ein Tempelherr sie durch unerschrockenes Handeln gerettet hätte. Diesen Tempelherrn hat der Sultan Saladin entgegen seiner bisherigen Praktik, jeden gefangen genommenen Tempelherrn töten zu lassen, verschont. Von seiner Schwester Sittah lässt Saladin sich dazu überreden, dem Juden Nathan eine niederträchtige Falle zu stellen, die ihm, so der Plan, eine Handhabe geben soll, ihm als Strafe für die erwartete Verunglimpfung einer oder zweier Religionen eine größere Geldsumme abzufordern. Nach der Auffassung Nathans sind die drei im Drama auftretenden Offenbarungsreligionen, das Judentum, das Christentum und der Islam, in ihrem jeweiligen Anspruch gleich. Diese vertretene These findet ihren sichtbaren Ausdruck in einer entdeckten Verwandtschaft fast aller auftretenden Personen.

„Nathan dem Weisen“ versuche ich mich aus dem Blickwinkel von Bildung zu nähern. Diese Annäherung fragt nach dem Uneingelösten von Bildung, sie stellt utopische Bildungsvorstellungen heraus. Bei der Aneignung des „Nathan“ sind drei historische Ebenen zu berücksichtigen: 1. Lessings literarisch geschaffene Wirklichkeit im 12. Jahrhundert zur Zeit des 3. Kreuzzuges. 2. Lessings

⁹ Goeze wird als Vertreter der Spätorthodoxie angesehen. Als Hauptpastor leitete er einen kirchlichen Bezirk in Hamburg. Er war Wortführer der luthererischen Stadtgeistlichkeit. In seiner Zeit als Dramaturg in Hamburg pflegte Lessing regen Austausch mit dem von ihm geschätzten Gelehrten. (Vgl. Fick 2004, S. 345)

abrupt beendeter Fragmentenstreit mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze im ausgehenden 18. Jahrhundert und 3. die Ebene der Deutung, die neben dem Zeitgebundenen das Visionäre herauszuarbeiten versucht.

Kommunikation im „Nathan“ stelle ich im ersten Kapitel als einen Austausch von rationalen Argumenten dar, wobei die Gesprächspartner ihre emotionale Befindlichkeit nicht ausblenden. Dialoge gleichen der Strategie von Schachspielen. In einer Schlüsselszene des Dramas, die mit der Aufforderung endet, Nathan mit einer vermeintlich nicht lösbaren Aufgabe eine Falle zu stellen, spielen die beiden Protagonisten, Saladin und Sittah, zuvor Schach miteinander. Strategien des Schachspiels setzen die Spieler in ihrer Kommunikation fort. Eine an Vernunft orientierte Argumentation strebt, wie im Kapitel zwei analysiert, Religion ohne Dogma an. Als das größte Hindernis für ein gleichberechtigtes Miteinander unterschiedlicher Religionsauffassungen wird die Intoleranz entlarvt. Die von Nathan vertretene Position, die drei Offenbarungsreligionen seien ihrem Anspruch nach gleich, ist eine ungeheure Herausforderung für jeden, der von der Richtigkeit seiner eigenen Religion überzeugt ist, wird von ihm doch verlangt, für tolerant zu halten, was er nach seinem Religionsverständnis als falsch ansieht.

Nathans Forderung nach Toleranz gegenüber anderem Denken und Handeln bleibt nicht leerer Appell, sie wird von ihm gelebt – im Umgang mit seinen Mitmenschen, die für ihn – unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit – gleich ihm teilhaben an der Schöpfung eines universellen Gottes. Toleranz, die in Humanität aufgeht, kennzeichnet insbesondere Nathans Rolle als Vater. (Kapitel drei). Blutsverwandtschaft schafft erst die Voraussetzung zur Ausfüllung der Vaterrolle, lautet Lessings Botschaft. Nicht als leiblicher Vater, als ethischer Vater gibt Nathan seiner an Kindes Statt angenommenen Recha die Möglichkeit zur optimalen Entfaltung ihrer Persönlichkeit. Mit seiner humanen Haltung, die ein Bemühen um Toleranz einschließt, ist Nathan der Prototyp eines Menschenfreundes. (Kapitel vier) Ohne Ansehen der Person achtet er alle Menschen, denen er begegnet. Im Verlauf des Dramas geht Nathan mit etlichen seiner Mitmenschen eine Freundschaft ein. Nathan stellt hohe Ansprüche an eine Freundschaft. Er schreckt nicht davor zurück, jemandem die eingegangene Freundschaft aufzukündigen oder eine an ihn herangetragene freundschaftliche Beziehung nicht zu erwidern, wenn sein Gesprächspartner sich seiner Freundschaft als unwürdig erweist. Lessing beschränkt Freundschaft im „Nathan“ auf die Beziehung von Männern, Frauen schließt er von dieser Form des menschlichen Miteinanders aus. Obwohl Lessing Freundschaft im „Nathan“ Männern vorbehält, tritt er für die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau ein. (Kapitel fünf) Untersucht man das Handeln der Personen im „Nathan“, dann fällt auf, dass Männer auf Ereignisse, Herausforderungen und Probleme reagieren, wer dagegen Initiative ergreift, wer agiert, ist die Frau. Auch in anderen Dramen Lessings ist die Frau – unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Stellung – diejenige, die durch ihr Handeln auf das Geschehen entscheidend Einfluss nimmt.

Szenen werde ich unter verschiedenen Aspekten deuten. Das mehrmalige Heranziehen derselben Textpassagen ist daher unvermeidbar. Lessings Werke zitiere ich nach der Göpferschen Ausgabe (Gotthold Ephraim Lessing, Werke. Hrsg. von Herbert G. Göpfert in Zusammenarbeit mit Karl Eibl u. a., Bd. 1 – 8. München 1970 – 1979; zitiert: Lessing, Werke). Die 12-bändige Ausgabe von Barner (Gotthold Ephraim Lessing, Werke und Briefe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilfried Barner in Zusammenarbeit mit Klaus Bohnen u. a. Frankfurt /Main 1985 – 2003; zitiert: Barner, Lessing, Werke) ziehe ich heran.

1. Kommunikation als Austausch rationaler Argumente

Im Drama „Nathan der Weise“ findet der Disput zwischen Pastor Goeze seine Fortsetzung durch den Austausch rationaler Argumente der miteinander kommunizierenden, diskutierenden und mitunter Konflikte austragenden Personen. Die Suche nach Wahrheit und die Klärung von Sachverhalten durch kontroverse Gespräche sind die beherrschenden Gestaltungselemente. Gespräche werden auf hohem Sprachniveau geführt. Kommunizierende gehen aufeinander ein, sie greifen Argumente auf, prüfen sie, übernehmen sie oder formulieren Gegenargumente, denen sich der Angesprochene erneut stellen muss. In fortwährendem Wechsel lösen Rede und Gegenrede einander ab. Neben den vielen Dialogen nimmt der lange Monolog von Nathan im Sultanspalast, platziert zwischen der Problemstellung Saladins und dem Lösungsangebot Nathans, eine Sonderstellung ein.¹⁰

Die miteinander Kommunizierenden lassen sich vereinfachend zwei Interessensgruppen zuordnen, in solche, die trotz sehr unterschiedlicher Positionen um die Klärung von Fragen und Problemen bemüht sind und diejenigen, die Argumente zur Durchsetzung eigener Interessen nutzen. Zeichnet sich Nathans

¹⁰ Es gibt einen weiteren Monolog des Tempelherrn, der im dritten Aufzug den 8. Auftritt ausfüllt.

Kommunikationsstil dadurch aus, dass er für das besser begründete Argument wirbt, dann heben sich einige seiner Gesprächspartner von ihm ab, indem sie anderen ihre Meinung aufzudrängen versuchen. Sie überzeugen nicht wie Nathan, sie überreden.

Alle Personen des Dramas verfolgen Absichten mit ihrem Handeln. Sie lassen sich dabei von Auffassungen leiten, für die sie eintreten. Wenn jeder aus seiner Sicht davon überzeugt ist, einem guten Zweck zu dienen, dann kann – bei einem weit gefassten Verständnis von Moral – wiederum jeder für sich in Anspruch nehmen, moralisch zu handeln. Welches Motiv wird dann zum auslösenden Moment für moralisches Handeln der Personen?

Die von Lessing im „Nathan“ vertretene Ethik und Moral bezieht ihren Anspruch aus dem gemeinsamen Eintreten von Judentum, Christentum und Islam für eine Humanität, die mit Toleranz eine unauflösbare Verbindung eingeht. Wie Georg Christoph Lichtenberg erkennt Lessing den Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit in seiner eigenen Religion, dem Christentum: „Ist es nicht sonderbar, daß die Menschen so gerne für die Religion *fechten*, und so ungerne nach ihren Vorschriften *leben*?“ (Lichtenberg 1968, S. 947, L 705) Dieser Aphorismus Lichtenbergs gibt das Unbehagen Lessings treffend wieder. Im Sinne Lessings ließe sich Moral verstehen als eine Ansammlung von Regeln im menschlichen Umgang, die ihre subjektive Verankerung in der Selbstverpflichtung zur Befolgung von ethischen Maximen jedes Einzelnen finden. Ethik nimmt hiernach Einfluss auf Moral und moralisches Verhalten weist zurück auf ethische Maximen. (Vgl. u. a. Horster 2004) Lessing beklagt, dass christliche Moral sich rationalen Begründungen verweigert. In diesem Zusammenspiel von Ethik und Moral sind die Motive moralischen Verhaltens der Personen im „Nathan“ zu identifizieren.

Seinem „Dramatischen Gedicht“ gibt Lessing den Namen „Nathan der Weise“¹¹, im Personenverzeichnis stellt er seinen Titelhelden als einen reichen Juden in Jerusalem vor. Diese herausgehobene Auszeichnung eines Menschen weist eine auffällige Übereinstimmung mit dem weisen Salomo in 1. Kön. 5, 9 – 14 auf. Nicht die Religion seines Hauptprotagonisten hebt Lessing im Titel hervor, sondern eine im Umgang mit Menschen auffallende Eigenschaft, seine Weisheit.

In Nathans Umfeld weiß man, dass er ein erfolgreicher Kaufmann ist, der es zu Reichtum gebracht hat. Der reiche Jude löst erstaunlicherweise aber nicht Neid aus. Es mag sein, dass Missgunst dadurch aufgefangen wird, dass Nathan hilft und unterstützt, wo finanzielle Not herrscht. Seinen Wohlstand nimmt die Umwelt als etwas hin, was zu Nathan gehört. Ihr Respekt und ihre Anerkennung gilt hingegen dem weisen Nathan. In Gesprächen über ihn hat die Bezeichnung „Weiser“ die Qualität eines Ehrentitels. Es ist eine Auszeichnung, eine Anerkennung, mit der die Jerusalemer Bevölkerung einen der ihren ehrt.

¹¹ Zum Namen „Nathan“ s. Kapitel 2,1. Vgl. auch die Erläuterung der Personen im Stellenkommentar zum „Nathan“. In: Barner, Lessing, Werke, Bd. 9, S. 1240 – 1242.

Eine Annäherung an die Figur des Nathan muss daher bei ihrer Deutung die Eigenschaft berücksichtigen, die ihm von seinen Mitmenschen nachgesagt wird. Gilt er, so lässt sich fragen, zu Recht als der Weise? Ist sein Verhalten, vornehmlich sein moralisches Handeln, Resultat von Weisheit?

Der Weise zeichnet sich durch seine Haltung aus. Sein Denken und Handeln heben sich von der Mehrheit seiner Mitmenschen dadurch ab, dass sie als weise gelten. Das Adjektiv weise meint seiner ursprünglichen Bedeutung nach „wissend, klug“. (Kluge 1999, S. 883) Demnach ist der Weise ein Mensch, der Ruhe, Gelassenheit und Besonnenheit ausstrahlt. Er verabscheut übereilte Entscheidungen, er bemüht sich um ein abgewogenes Urteil, sein Handeln ist begründet, es stützt sich auf sorgfältige Analysen von Sachverhalten. Dass Nathan nach dieser Charakterisierung zu Recht als weise gilt, wird im weiteren Verlauf mehrfach nachgewiesen. Verstand und Weisheit korrespondieren bei Nathan mit Eigenschaften eines guten Schachspielers, mit Abwartenkönnen, Gelassenheit und schnellem Reagieren: Es sind andererseits Tugenden, die auch den Weisen auszeichnen.

1.1. Kommunikation nach Strategien des Schachspiels

Das Schachspiel von Saladin und Sittah im Ersten Auftritt des Zweiten Aufzugs nimmt innerhalb des Dramas eine zentrale Stellung ein. Es geht der Vorladung Nathans in den Palast des Sultans voraus. Als Scharnier leitet es im weiteren Verlauf die entscheidende Wende in der ereignisarmen Handlung ein.

Das Schachspiel stammt aus Indien. Es wird von zwei Personen auf einem quadratischen Brett gespielt, das aus 64 abwechselnd hell und dunkel angeordneten quadratischen Feldern besteht. Jeder der Spieler hat 16 Figuren: die des einen Spielers sind weiß, die des anderen schwarz. Die Spieler bewegen sich durch Ziehen der Schachfiguren aufeinander zu und versuchen dabei den König, die wichtigste Figur, in eine Situation zu bringen, in der er bewegungsunfähig ist. Diese Position wird durch ein „Schachmatt“ angekündigt. Die verlorene Partie, das „Schachmatt“, ist aus dem Arabischen abgeleitet worden, von schah mata (= „der König ist tot“). Außerdem kann das Spiel nach einer ausweglosen Situation aufgegeben werden oder durch Gleichstand, ein Remis, enden. Dramaturgisch ist das Schachspiel besonders geeignet, Gegensätze, voneinander abweichende Auffassungen oder unterschiedliche Interessen zweier Partner oder Kontrahenten darzustellen und das Machtgefälle zwischen Parteien zu veranschaulichen.

Obwohl das Schachspiel der Entspannung dient, verlangt es ein hohes Maß an Konzentration und an strategischem Verstand. Es sind verschiedene Möglichkeiten zu durchdenken, wie Figuren beider Spieler bewegt werden können und zugleich gilt es, die sich aus einem Zug ergebenden Konsequenzen für den weiteren Verlauf schnell zu erfassen. Solche im Spiel trainierten Fähigkeiten

fördern menschliche Phantasie. Bei Saladin hat das Abschweifen an die von ihm favorisierte Idee, durch Heirat der Schwester den eigenen Machteinfluss zu erweitern, zur Unaufmerksamkeit geführt. Sittah dagegen hat sich durch das strategisch klug aufgebaute Spiel zu einem Plan anregen lassen, durch den die Kasse des Sultans sich wieder auffüllen ließe.¹²

Lessing weiß das auf zwei Personen beschränkte Spiel symbolisch für Fassetten des Dialogischen zu nutzen.¹³ Ein guter Schachspieler muss eine komplexe Figurenkonstellation auf dem Schachbrett schnell analysieren können, von ihm wird erwartet, die Strategie des Anderen zu durchschauen, Konsequenzen seiner eigenen Züge vorzusehen und dabei das gesamte Spiel, das stets Überraschungen bereit hält, höchst aufmerksam zu verfolgen.

Auch andere Schriftsteller erkannten den Zusammenhang von Schach und dramaturgischer Gestaltung von Themen. Wilhelm Heinse beschrieb Schach als „Spiel für Dichter, für Menschen, die eine lebhaftere Einbildungskraft haben; sie können hier verschiedene Charaktere für einen gemeinschaftlichen Zweck handeln lassen. Die Figuren sind ihre Theatergesellschaft, und es findet sich Stoff zu unendlichen Dramas.“ (Nach Kühn 2005, S. 221) Dieter Kühn hält es für denkbar, dass Friedrich Schiller sich durch regelmäßiges Schach spielen von Schachfiguren und die unerschöpfliche Anzahl von Konstellationen auf dem Schachbrett zu dramatischen Gestaltungen anregen ließ.

Wie sein Titelheld Nathan beherrschte Lessing das Schachspiel. Er beschäftigte sich sogar mit Theorien des Spiels, wie Lessings Aufzeichnungen zu entnehmen ist.¹⁴ Lessing besaß einen Schachtisch, der heute in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel aufbewahrt wird.¹⁵ Herzog Ferdinand von Braunschweig-Lüneburg, Bruder des regierenden Herzogs Carl I., traf sich öfter mit Lessing zum Schachspiel, nachdem er 1766 seinen Abschied vom Militärdienst genommen hatte.¹⁶

Ein Gemälde von Moritz Daniel Oppenheim von 1856 zeigt Lessing vor einem aufgebauten Schachbrett.

¹² Stefan Zweig setzte das Schachspiel in einem Prosatext ein. In seiner „Schachnovelle“ von 1943 überlebt ein Rechtsanwalt eine NS-Haft dadurch, dass er mit sich selbst Schachpartien spielt.

¹³ Vgl. zur Thematik Nathan und das Schachspiel: Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003 von Angelika Oberrath /Navid Kermani /Robert Schindel (= Göttinger Sudelblätter. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold). Göttingen 2003, S. 21 – 31.

¹⁴ Über Lektüren zum Schachspiel verfasste Lessing Aufzeichnungen. Vgl. seine Kollektaneen im Nachlass. In: Werke, Bd. VIII, S. 404 – 407.

¹⁵ Diesen Hinweis verdanke ich Godehard Murkisch, Göttingen.

¹⁶ Hinweis in der Ausstellung Hastenbeck. Die Wacherhahnsche, Fürstenberg und Wilhelm Raabe. Museum im Schloss der Porzellanmanufaktur Fürstenberg vom 25. 5. bis 10. 9. 2006. Dieser Hinweis findet sich nicht im gleichnamigen Katalog zur Ausstellung. (Holzminden 2006)



*Abbildung 1: Lessing vor einem Schachbrett.
Moritz Daniel Oppenheim: Lessing und Lavater bei Moses Mendelssohn*

Als Gast von Moses Mendelssohn (1729 – 1786) befindet Lessing sich in dessen Wohnzimmer. Lessing steht vor einem runden Tisch, an dem Lavater und Mendelssohn sitzen. Lavaters Hand ruht auf der aufgeschlagenen deutschen Übersetzung von Charles Bonnets Buch „Untersuchungen der Beweise für das Christentum“ von 1769. Mendelssohn wendet sich in entspannter Haltung Lavater zu. Die rechte Hand in die Seite gestemmt, die linke auf den dritten freien Stuhl gelehnt, verfolgt Lessing aufmerksam das Gespräch zwischen

Mendelssohn und Johann Caspar Lavater (1741 – 1801).¹⁷ Hinter Lessing steht ein Bücherregal und vor ihm auf dem Tisch ein Brett mit Schachfiguren. Komplettiert wird die Szene durch die in der Tür mit einem Tablett mit Kaffee oder Teegeschirr für die Gäste erscheinende Fromet Mendelssohn, Ehefrau des Berliner Philosophen. Obwohl Oppenheim mit historischen Fakten großzügig umgeht, lässt sich einiges aus seiner gestalteten Sicht erschließen. 1763 hatte Lavater Mendelssohn in Berlin aufgesucht. Zu dieser Zeit lebte Lessing nicht mehr in Berlin. Mit seinem Gastgeber führte Lavater Gespräche über religiöse Fragen, beide spielten Schach miteinander. (Knobloch 1982, S. 192)¹⁸ Das auf dem Tisch liegende Buch von Charles Bonnet hatte Lavater am 4. September 1769 an Mendelssohn geschickt, versehen mit der Aufforderung, er möge Bonnets „Untersuchungen der Beweise für das Christentum“ öffentlich widerlegen oder zum Christentum übertreten, wenn ihm eine Widerlegung nicht möglich sei. (Knobloch 1982, S. 193) Da Lavater für seine Provokation die Öffentlichkeit gewählt hatte, sah Mendelssohn sich gezwungen, auch öffentlich zu reagieren. Ein zentraler Satz in seiner Entgegnung vom 12. Dezember 1769 lautet: „Nach den Grundsätzen meiner Religion soll ich niemand, der nicht nach unseren Gesetzen geboren ist, zu bekehren suchen.“ (Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Bd. 7, S. 10) Mendelssohns Argumentation „fußt auf der Philosophie und Weltanschauung der deutschen Aufklärung“. (Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Bd. 7, S. 12) Mit seiner Kritik am missionarischen Eifer etlicher Theologen übt Mendelssohn massive Kritik. Allzu schnell kann aus ihr, wie bei Laver, religiöse Selbstgerechtigkeit erwachsen. Mendelssohns Plädoyer für religiöse Toleranz von 1769 ähnelt in seiner Denkstruktur der Argumentation des zehn Jahre später erschienenen „Nathan“.

Es ist denkbar, dass Lessing sich von Mendelssohn anregen ließ. Aus dieser von beiden vertretenen Toleranz gegenüber religiösen Überzeugungen ist aber nicht zu schließen, Mendelssohn habe Lessing als Modell für seine Nathan-Figur gedient oder Nathan sei „der auf die Bühne gestellte Mendelssohn.“ (Knobloch 1981, S. 302) So ist auch die Auffassung vertreten worden, Maimonides (1135 – 1204) könnte Lessing als Urbild seines Nathan vorgeschwebt haben, weil nach der Auffassung einiger Forscher auf diesen die Ringparabel zurückgeht. (Vgl. dazu Kap. 2) Diese Thesen bleiben spekulativ. Akzentuiert man hingegen „Das dramatische Gedicht“ als Fortsetzung der untersagten Auseinandersetzung Lessings mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze, dann

¹⁷ Lavater wurde als Begründer einer Physiognomie bekannt, die vorgab, aus dem Antlitz des Menschen lasse sich sein Charakter ableiten. Seine 1775 veröffentlichte „Physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe“ fanden große Verbreitung.

¹⁸ Das Gemälde wird häufig in einer von S. Maier nach Oppenheim hergestellten Lithographie abgebildet. Hatte Oppenheimer in einem Zeitraffer Fakten verkürzt dargestellt, dann wird die Szene bei Maier durch das an der Wand hängende Portrait Friedrich II. zu einem Plädoyer für das „assimilierte preußisch-jüdische Bürgertum“. (Knobloch 1981, S. 464) – Zwei Portraits von Oppenheim werden häufig wiedergegeben: das von Ludwig Börne (1827) und das von Heinrich Heine (1831).

ist der These einiges abzugewinnen, „Lessing ist selber sein Nathan“. (Knobloch 1981, S. 302) Sein Gegenspieler, der Hauptpastor, wäre dann allerdings mit der Figur des Patriarchen¹⁹ in grotesker Weise überpointiert portraitiert worden: mit der historischen Gestalt, die das Traditionelle bewahren will, hätte er dann kaum noch etwas gemeinsam.

Aus dem Versuch, Lessings Beziehung zum Schachspiel darzustellen, ist der Schluss zu ziehen, dass Lessing das Brettspiel nicht nur vertraut war, dass er sich vielmehr eingehend mit ihm auseinandersetzte, was die Beschäftigung mit Spieltheorien einschloss. Fundierte Kenntnisse des Schachspiels kamen Lessing bei dessen Nutzung für dramaturgische Möglichkeiten und bei dessen symbolischer Verwendung zugute. So setzt Lessing das Spiel (im weiteren Sinne) dann ein, wenn er seine Figuren kontroverse Fragen von verschiedenen Betrachtungsebenen aus auf der Bühne durchspielen lässt.

In seinem 15. Brief „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ schreibt Friedrich Schiller, was aber heißt „denn ein *bloßes* Spiel, nachdem wir wissen, daß unter allen Zuständen des Menschen gerade das Spiel und nur das Spiel es ist, was ihn vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet?“ Nicht „*Einschränkung*“ sei das Spiel, sondern vielmehr „*Erweiterung*“; denn „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist *nur da ganz Mensch, wo er spielt*.“ (Schiller 2004, Bd. 5, S. 616 ff.) Ein Ideal formuliert Schiller hier, er weiß, dass es nicht die vorgefundene Wirklichkeit widerspiegelt. Schiller wusste, wie Norbert Oellers schreibt, dass „auch die Kunst nie vollkommen [ist]; nie frei von Beimischungen der Materie und nie Ausdruck eines zeitunabhängigen oder gar die Zeit aufhebenden Spiels“. (Oellers 2005, S. 473)

Spiel als Ideal assoziiert weitere Metaphern: Leben als Spiel und Spiel anstelle von Leben. Das Ausweichen in Spiel kann die Form von Lebensverweigerung annehmen, wie andererseits Leben als Spiel für das Ausprobieren, Experimentieren, Entwerfen und Verwerfen von menschlichem Leben stehen kann. Der Wechsel vom Spiel zum Leben und vom Leben zum Spiel ist charakteris-

¹⁹ Der katholische Bischof von Jerusalem führt den Titel Patriarch. Im AT ist Patriarch die Bezeichnung für die „Erzväter“ des Volkes Israel: Abraham, Isaak und Jakob sowie dessen zwölf Söhne. – Lessings „Patriarch von Jerusalem“ geht auf den Patriarchen Heraklius zurück, der sicher nicht in Jerusalem bleiben durfte, als Saladin die Stadt am 2. Oktober 1187 erobert hatte. Lessing schreibt, er habe den Patriarchen trotzdem auftreten lassen, bedauere aber, dass er in seinem Stück „bei weitem so schlecht nicht erscheint als in der Geschichte.“ (Lessing, Entwurf und Anmerkungen zum „Nathan“. In: Lessing, Bd. II, S. 745) Lessing bekennt, er habe sich „über alle Chronologie hinweg gesetzt“. Seine Anspielungen auf historische Begebenheiten sollten den Ablauf des Stückes motivieren. (Lessing, Bd. II, S. 744) Trotz des freizügigen Umgangs mit historischen Fakten ist der Handlungsverlauf des „Nathan“ auf die Zeit des 1192 zwischen Saladin und Richard Löwenherz von England (1180–1223) ausgehandelten Waffenstillstand zum III. Kreuzzug (1189–1192) zu datieren. Richard Löwenherz führte den III. Kreuzzug mit König Philipp II. August von Frankreich (1180–1223) weiter, nachdem Kaiser Friedrich I., der den Krieg zunächst anführte, 1190 erkrankte. – Der Patriarch hat im „Nathan“ keinen Namen. Begründen ließe sich dieser Verzicht damit, wie Birus zu bedenken gibt, dass Lessing an der historischen Figur „erhebliche Veränderungen“ vorgenommen hat. Nicht erklärt wäre dann aber, warum auch der vom Sultan erwähnte Iman (II, 1, V. 54 f.) namenlos bleibt. Zu der häufig diskutierten Frage, ob der Patriarch für Hauptpastor Goeze steht vgl. Birus 1978, S. 178.

tisch für mehrere Protagonisten im „Nathan“. Lessings Wahl von Namen für seinen „Nathan“ erscheint Hendrik Birus der Taktik eines Schachspielers vergleichbar. Den „entscheiden Schachzug“ erblickt Birus in der Entscheidung, dem Tempelherrn den Namen Leu von Filnek – anstelle von Heinrich – zu geben. Als redender Name passe er „gut zu dem wilden Wesen des Tempelherrn.“ (Birus 1978, S. 174 f.)

Das Schachspiel kennt wohl durchdachte Züge und solche, die nur auf die momentane Spielsituation gerichtet sind. Auch in der Kommunikation, insbesondere dem Gespräch zwischen zwei Menschen, stehen bestechende, gut begründete Argumente neben schnell hingeworfenen Bemerkungen, die Einwänden nicht standhalten. Wann lassen sich in der Kommunikation Reaktionsweisen und Argumente mit Schachzügen vergleichen? Ein versierter Schachspieler verfolgt mit seinem Spiel eine Absicht, er will das gemeinsame Spiel durch eine dem Gegner überlegene Strategie für sich entscheiden. Man mag einwenden, dass diese Deutung statt eines Miteinander das Gegeneinander favorisiert. Dieser Einwand lässt sich durch den Hinweis entkräften, dass beide Spieler die gleichen Chancen haben, da sie zu gleichen Bedingungen das Spiel mit wie gegeneinander aufgenommen haben. Die von beiden Spielern bzw. Gesprächspartnern ausgetauschten Argumente lassen sich besonders gut mit dem Bild des Schachzugs beschreiben. Das Argument verfolgt wie der Schachzug eine Strategie. Die Qualität eines Schachzugs nimmt das Argument dann an, wenn es ihm gelingt, den Gesprächspartner aus seiner Reserve zu locken, wenn er sich gezwungen sieht, den Angriff (die Offenlegung oder Analyse eines Sachverhalts, eine pointiert vorgetragene Position oder eine gut begründete Kritik) mit einem Gegenargument zu beantworten.

Das Schachspiel von Saladin²⁰ und Sittah²¹ ist mit den angedeuteten Zügen nicht als reale Partie zu rekonstruieren.²² Lessing setzt es symbolisch ein. Viel teilt Lessing über das im Palast des Sultan stattfindende Schachspiel nicht mit: Sittah macht Saladin auf ungedeckte Figuren aufmerksam, zunächst auf „einen

²⁰ Den Herrschernamen Sultan Saladin hat Lessing aus Boccaccios „Decameron“ (1. Tag, III) übernommen. Saladin (Salah ad – Dunya wad-Din = „Besserer der Welt und des Gesetzes“ (Birus 1978, S. 138)), ein Kurde (Lessing, Bd. II, S. 754), wurde 1138 in Tikrit geboren. 1171 stürzt Saladin den Fatimidenkalifen von Ägypten, er führt das Land zurück zur islamischen Orthodoxie. 1175 wird Saladin Sultan von Ägypten und Syrien. Saladin starb 1193 in Damaskus. In der arabischen Welt wird Saladin sehr unterschiedlich bewertet. An Versuchen, ihn politisch zu instrumentalisieren, hat es nicht gefehlt. Von historischem Gewicht ist seine Eroberung Jerusalems 1187 und der 1192 mit Richard Löwenherz von England geschlossene Waffenstillstand zum III. Kreuzzug. Muslimische Staatseben haben sich gerne mit Saladin verglichen, u. a. der ebenfalls in Tikrit geborene Saddam Hussein. – Für Lessings Deutung der Saladin-Figur war Voltairs positive Darstellung über Saladins Milde bei der Einnahme Jerusalems im Vergleich zur blutigen Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer ausschlaggebend. (Vgl. Hannes Möhring 200, u. a. S. 109 ff.) – In Halle und Oldenburg wurde 2006 die Ausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ gezeigt.

²¹ Sittah – „Sitt ascham“ bedeutet Schwester von Saladin. (Vgl. Lessing, Bd. II, S. 754) Wie Saladin geht auch der Name Sittah „auf eine historisch bezeugte Gestalt zurück.“ Die von Lessing verwendete Kurzform Sittah ist, wie Birus nachweist, auf ein sprachliches Missverständnis zurück zu führen. (Birus 1978, S. 139, 140)

²² Ein Schachexperte bestätigte diese Einschätzung mir gegenüber in einem Gespräch.

Springer“ (II, 1, V. 3 f.) und dann, bevor sie ihrem Bruder Schach bietet, auf „die Königin“. (II, 1, V. 14 f.) Während des Spiels benutzen Saladin und Sittah die Figuren zu Anspielungen:

nimm nur die Königin.
Ich war mit diesem Steine nie recht glücklich.
(II, 1, V. 37 f.)

Sittahs Reaktion ist zu entnehmen, dass nicht nur der Stein gemeint ist. Sie erwidert:

Bloß mit dem Steine?
[..., FZ]
Wie höflich man mit Königinnen
Verfahren müsse: hat mein Bruder mich
Zu wohl gelehrt. (II, 1, V. 39 ff.)

Wie sie den Springer nicht schlug, lässt Sittah auch die Königin auf dem Brett stehen. Aus Respekt?

Die Anspielungen sind mehrdeutig: Sie können sich auf den Sinn des Wortes Schach, „Tod dem König“, beziehen, sie charakterisieren andererseits die gesellschaftlichen Rollen, die die beiden Spieler in Jerusalem einnehmen, die eines „Königs“ und einer „Königin“. (Overath 2003, S. 23) Die Anspielung auf die Bedeutung des Wortes „Schach“ lässt sich auch lesen als eine Vorwegnahme des Schachmatt, das Nathan Saladin auf die Frage nach der überzeugendsten Religion bietet, indem er mit der Ringparabel argumentiert. (III, 7)

Al Hafi²³, versierter Schachspieler, früherer Partner von Nathan (II, 2, V. 276) und jetzt, seit er in den Diensten des Sultan steht, Schachpartner von Saladin und Sittah (I, 3, V. 452), erkennt mit einem Blick auf das Schachbrett, dass das Spiel zwischen den Geschwistern für Saladin noch nicht verloren ist. Er weist auf Saladins Königin auf dem Schachbrett hin. Saladin reagiert mit der Feststellung

Gilt nicht;
Gehört nicht mehr ins Spiel. (II, 2, V. 148)

Den Verzicht Sittahs auf die Königin hat Saladin also nicht akzeptiert. Al Hafi gibt nicht auf, weil er mit einer Strategie, einem Schachzug, verhindern will, Saladin über die leere Finanzkasse informieren zu müssen. Seinen letzten Versuch

²³ Zum Derwisch Al Hafi: Derwisch ist ein islamischer Bettelmönch. Das Wort Al Hafi hat die Bedeutung „Barfußler“, deckt sich mit der Stellung eines Derwisch. Warum ein Mann aus dieser niedrigen sozialen Stellung zum „Schatz und Rentmeister“ des mächtigen Sultans Saladin aufsteigen kann, bleibt widersprüchlich. (Birus, 1978, S. 153; vgl. auch Lessing, Werke, Bd. II, S. 754)

Wenn auch schon;
Wenn auch die Königin nichts gilt; Ihr seid
Doch darum noch nicht matt. (II, 2, V. 151 f.),

weist Saladin wie ein bockiges Kind zurück: Er

(tritt hinzu und wirft das Spiel um)
Ich bin es; will
Es sein. (II, 2, V. 153 f.)

Wenn die Königin symbolisch für Sittah steht, dann lässt sich Al Hafis Hinweis „Da steht ja Eure Königin“ (II, 2, V. 148) als eine verschlüsselte Aussage für den Sachverhalt verstehen, dass Sittah schon seit längerem die bankrotte Finanzkasse des Sultan auffüllt. Als Wissender kann Al Hafi dem ahnungslosen Saladin, der noch nichts von seiner leeren Staatskasse weiß, versichern, auch ohne Unterstützung Sittahs bleibe Saladin der unumschränkte Herrscher.

Als Schatzmeister des Sultan hat Al Hafi keine Skrupel, Sittah weiterhin als Figur einzusetzen, die den Hof mit ihren Mitteln unterhält. Seiner nüchternen Kalkulation entgeht allerdings, dass Saladin sich dem Rat Sittahs anvertrauen wird, dass sie dem Sultan einen Vorschlag unterbreitet, der die Finanzen sanieren helfen soll. Nur Al Hafi und Sittah wissen, wer die gewonnenen Spiele bezahlt. (II, 2, V. 182 ff.; 195 f.)

Die Geschwister spielen das Königsspiel: Sultan Saladin als unumschränktem Herrscher fällt dabei die Rolle des „Königs“ zu, ihr, der Schwester als kluge Strategin über das Entwickeln von Ideen indirekt an der Macht des Bruders beteiligt, die Rolle der „Dame“. Saladin ist abgelenkt, ihn beschäftigen ungelöste Probleme und Sorgen: der mit den Christen über den Kreuzzug ausgehandelte Waffenstillstand ist aufgehoben worden und die von ihm dringend benötigten Gelder aus Ägypten sind immer noch nicht eingetroffen.²⁴ Das Spiel bietet dem Sultan Ablenkung vor Entscheidungen, die zu treffen sind, die sich verschieben, aber nicht aufhalten lassen. In der Alltagssituation muss Saladin sich wieder auf die Kunst „des kalkulierten Ziehens“ (Overath 2003, S. 24) besinnen: das Spiel mit Sittah verschafft ihm lediglich eine willkommene, angenehme Unterbrechung.

Im „Nathan“ überwiegen Dialoge zwischen zwei Personen. Die Art ihres Kommunizierens gleicht in auffälliger Weise dem Spiel von Schachspielern: sei es, dass sie Meinungen austauschen, bei einem Streitgespräch den Anderen von ihrer Auffassung überzeugen wollen, ihre Interessen gegenüber dem Gesprächspartner durchzusetzen versuchen, sie einer anderen Position ihre eigene

²⁴ Auch Natahn verfügt über Geldquellen im Ausland. Er hat seine Schulden eingetrieben. (II, 2, V. 212 f.), während Saladin noch auf seine Gelder wartet.

entgegensetzen und dabei sowohl rationale Argumente einsetzen als auch ihre emotionale Befindlichkeit einbringen.

Saladin, der unumschränkte Herrscher mit Zügen eines Despoten, lässt seine Schwester die Schachpartie gewinnen. Vor Nathan lobt Al Hafi sie anerkennend: „Sittah spielt [n]icht übel.“ (II, 9, V. 670) Der Sultan ist nicht nur der schlechtere Spieler, auch im Alltagsgeschäften erweist sich seine Schwester als die klügere Strategin.

Will Al Hafi dem Sultan die Information über die leere Finanzkasse und die finanzielle Unterhaltung des Hofes durch Sittah weiterhin vorenthalten, dann muss er wie bei einer Schachpartie eine kluge Strategie anwenden: Verhelfen „die glatten Steine“ (II, 1, V. 52) bei einer überlegenen Strategie zu einem Schachmatt, dann kann ein brillantes Argument Al Hafi ersparen, vor dem Eintreffen der aus Ägypten erwarteten Gelder den Sultan über seinen Bankrott zu unterrichten. Die sich auf Sachkenntnis (eines ausgewiesenen Schachspielers) stützende Strategie, das Spiel sei noch keineswegs verloren, für den Sultan bestehe noch die Chance, die Partie zu gewinnen oder ein Remis zu erzielen, ist deshalb zum Scheitern verurteilt, weil der Sultan nicht mitspielt, weil er die Regeln (des Spiels) verletzt.

Nach der Schachpartie spielt Sittah das Spiel außerhalb des Schachbretts weiter. Sie ersetzt Figuren durch strategische Argumentation. Die Linien zwischen Spiel mit „glatten Steinen“ (II, 1, V. 52) und brillant geführter Rhetorik verschwimmen: in ihrer Strategie gleichen Argumente den Zügen von Schachspielern. Sittah *spielt* mit ihrem Bruder.

Verweilt man beim Bild des Schachspiels, dann schlägt Sittah in der Rolle der „Dame“ dem geschlagenen „König“ Saladin vor, bei der Fortsetzung des Spiels „Nathan“ als Schachfigur einzusetzen. Der Plan sieht vor, mit Hilfe des reichen Juden die Finanzen des Sultans aufzubessern. Al Hafi, „Schatzmeister“ des Sultans, (I, 3, V. 401) hatte Saladin eröffnet, dass dessen Finanzkasse leer ist, der „ganze Hof“ von Sittah (II, 2, V. 195) unterhalten wird, Gelder aus Ägypten immer noch auf sich warten lassen und die Idee, Gelder von Nathan zu leihen, skeptisch eingeschätzt. In dieser prekären Situation will Sittah den reichen Juden Nathan quasi als Schachfigur einsetzen. Für ihn hat sie die Rolle des Bauernopfers vorgesehen. Sittahs Schachzug sieht vor, Nathan

das Seine mit

Gewalt nicht [zu] nehmen. (II, 3, V. 350 f.)

Nathan soll durch eine geschickt aufgebaute „Falle“ (II, 7, V. 363) zu einer unbedachten religiösen Äußerung provoziert werden. Ein von ihm begangener Religionsfrevel wäre sodann mit einer Geldstrafe zu ahnden. Der durchgeführte „Anschlag“ (II, 3, V. 357) gegen Nathan bekäme dadurch den Anschein von Legalität.

Die Schilderung von Saladins leerer Staatskasse und das Bemühen, die Finanznot zu beheben (II, 2; II, 3), weist große Übereinstimmung mit der Dar-

stellung im „Decameron“ von Boccaccio auf. Dort heißt es: „Saladin hatte sich durch seine vorzügliche Tapferkeit von einem geringen Manne zum Sultan von Babylon emporgeschwungen und manchen Sieg über sarazenische und christliche Könige erfochten. Aber seine vielen Kriege und große Pracht hatten auch seinen ganzen Schatz erschöpft; und als ein plötzlicher Zufall eine ansehnliche Summe Geldes erforderte, wußte er nicht, wo er so geschwind es hernehmen sollte. Endlich besann er sich auf einen reichen Juden, namens Melchisedech, der in Alexandrien Geld auf Zinsen lieh.“ (Boccaccio 1966, I, 3, S. 26)

Nathan als Bauernfigur in dem von Sittah inszenierten Spiel einzusetzen, weist eine Parallele zu Lessings Fabel „Der Springer im Schach“ auf, in der zwei Knaben einen fehlenden Springer durch einen überflüssigen Bauern ersetzen. Der Spöttere der anderen Springer gebieten die Knaben Einhalt mit dem Argument: „Schweig! Tut er uns nicht eben die Dienste, die ihr tut?“ (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 242) Bis zum Ausgang der Vorladung Nathans im Sultanspalast muss diese Frage hier offen bleiben.

Die Charakterisierung Nathans durch Al Hafi nimmt den Ausgang der Schachpartie außerhalb des Schachbretts vorweg. Nathan habe

Verstand; er weiß

Zu leben; spielt gut Schach. (II, 2, V. 275 f.)

Der gewichtige Hinweis, Nathan verstehe gut Schach zu spielen, wird leichtfertig überhört. Umso erstaunlicher ist dieses Übergehen, als Saladin und Sittah bekannt ist, dass Al Hafi als früherer Derwisch Nathan als Schachpartner einzuschätzen wusste. Dass Al Hafi selbst ein versierter Schachspieler ist, hatte er schon zu Beginn der Szene unter Beweis gestellt, als er erklärte, die Partie zwischen Saladin und Sittah sei für den Sultan noch nicht verloren. Al Hafi verknüpft zwei Fähigkeiten Nathans miteinander, seinen Verstand und seine meisterhafte Beherrschung des Schachspiels. Seine Einschätzung, Nathan weiß seinen Verstand auch außerhalb des Schachbretts einzusetzen, erweist sich demnach als eine Vorwegnahme von Nathans Plädoyer für den moralischen Anspruch von der Gleichheit dreier Religionen. Mit diesem Argument wird Nathan bei der späteren Vorladung im Sultanspalast das Spiel von Sittah und Saladin durchkreuzen. Er wird in diesem Spiel nicht die ihm zugeordnete Rolle spielen, das von ihm erwartete Bauernopfer nicht bringen.

Nathans Souveränität resultiert aus einer nahezu unerschöpflichen Sprachkompetenz. Er kann sich darauf verlassen, mit Sprache unvorhergesehene Situationen, mögen sie noch so ausweglos erscheinen, meistern zu können. Sachverhalte analysiert Nathan mit dem Medium Sprache. Erkenntniskritik wird bei ihm zu Sprachkritik. (Vgl. hierzu V, 5, V. 244 f.) Durch überragende Sprachbeherrschung ist Nathan seinen Gesprächspartnern, Gleichgesinnten, Gegnern oder Widersachern überlegen. Keine seiner Gespräche mit anderen enthalten Hinweise eines Missbrauchs seiner sprachlich begründeten Überlegenheit. Nathan ist nicht an Machtausübung oder an der Beherrschung von Menschen

interessiert. Er will stattdessen über nicht erkannte, schwer durchschaubare Zusammenhänge aufklären und seine Mitmenschen zu mehr gelebter Humanität einladen. Nathan repräsentiert „die allgemeine Aufklärung, keine jüdische Sonderausgabe“, wie Hans Mayer schreibt. „Seine dialektischen Fragen und Gegenfragen teilt er als Ausdrucksmittel mit seinem Autor Lessing.“ (Mayer 1975, S. 341)

Seine Gegner setzt Nathan mit Sprache „matt“, ohne sie dabei zu beschämen oder gar zu kränken. Sie geben sich geschlagen, empfinden das von Nathan erzielte „Schachmatt“ aber nicht als Niederlage: sie akzeptieren das bessere Argument, den genialeren Schachzug. Erstaunlich ist es, dass sie nicht aufgrund von verletzter Eitelkeit oder Enttäuschung auf Vergeltung oder Rache sinnen, sich stattdessen der emotionalen Zuwendung durch Nathan versichern. Mit seinem Anspruch von wechselseitiger Anerkennung hat Nathan jedoch manchen seiner Mitmenschen überfordert.

Mit der Figur des Nathan hat Lessing *das* Ideal menschlicher Humanität geschaffen. In allen seinen Gesprächen bemüht Nathan sich, den Anderen zu verstehen. Geduldig hört er sich andere Auffassungen an, bevor er den vertretenen Meinungen fragend etwas entgegensetzt. Hat Nathan das Denken und Handeln seines Gesprächspartners verstanden, strebt er eine Verständigung durch Annäherung auseinanderliegender Positionen an.

Seinen Zorn kann Saladin kaum zügeln, als Nathan ihm auf die Frage, welche der drei Religionen „[d]ie wahre“ sei (III, 5, V. 329), das „Geschichtchen“ (III, 7, V. 389) von den drei Ringen als Antwort anbietet. Nachdem er den Sinn des „Geschichtchens“ verstanden hat, die Religionen seien aufgrund ihres jeweiligen moralischen Anspruchs als gleichwertig zu beurteilen, bietet Saladin Nathan die Freundschaft an. Ähnlich verlief die Kommunikation zwischen Nathan und dem Tempelherrn: Schroffe Ablehnung als Jude durch den Christen begnet Nathan mit dem Argument, dass „alle Länder gute Menschen tragen“ (II, 5, V. 487). Demzufolge gebührt dem Menschen Vorrang vor religiösen Überzeugungen. Der Tempelherr gibt sich geschlagen: auch er bittet Nathan um Wertschätzung durch die Freundschaft mit ihm.

Recha²⁵ führt ihr Gespräch mit Sittah (V, 6) nach der Strategie einer Schachspielerin, die meisterlich die Figuren zu setzen weiß und jede Schwäche

²⁵ In Lessings Entwurf hieß Recha noch Rahel. (Vgl. Lessing, Bd. II, S. 754) Der alttestamentliche Name bedeutet „Mutterschaft“ (Nowell 2003, S. 34). Nach Genesis 29 hatte Jakob sich in Rahel verliebt, als sie zum Brunnen ging, um Wasser zu schöpfen. Labans Betrug an Jakob, ihm nach einer Arbeitszeit von sieben Jahren (der vereinbarte hohe Brautpreis) statt Recha – wie vereinbart – seine ältere Tochter Lea zur Frau zu geben, ist als Betrug des Betrügers zu deuten. (Vgl. Nowell 2003, S. 35) Jakob hatte seinen älteren Bruder Esau um den Segen des Vaters gebracht. Schon bald erwies sich die Wahl als problematisch, weil die alttestamentlichen Deutungen wenig geeignet schienen, die Absicht Lessings zu vermitteln. Aber auch der Name Recha entspricht kaum der Intention Lessings: Moses Mendelssohn hat darauf hingewiesen, dass „reck“ leer bedeutet. Darüber hinaus ist Recha kein hebräischer Name, er ist eine „gezierte Verdeutschung des Namens Rahel“. (Birus 1978, S. 167). Recha ist die Tochter Wolf von Filneks und Bruder des Tempelherrn, Curd von Stauffens /Leu von Filneks. Da Wolf von Filnek, Assad, Bruder des Sultans ist, sind Recha und der Tempelherr Nichte und Neffe Saladins.

der Gegenseite für sich zu nutzen versteht. Ihren genial zu nennenden Zug setzt Recha, als sie Saladin die Frage stellt

Aber macht denn nur das Blut
Den Vater? nur das Blut? (V, 7, V. 502 f.)

Dieser Schachzug wurde von Recha strategisch vorbereitet. Vor Sittah hatte Recha sich auf die Füße fallen lassen. Hier schleppt sie sich

*(auf den Knien zu Saladins Füßen [...], FZ),
den Kopf zur Erde gesenkt). (V, 7)*

Selbst in dieser Demutsgeste stellt Recha Forderungen, um ihrem Bittgesuch Nachsicht zu verleihen. Der Bitte Saladins, aufzustehen, entgegnet Recha „Eh‘ er mir nicht verspricht...“. (V, 7, V. 497) Saladin spielt den gütigen Herrscher, ohne zu ahnen, auf was er sich mit seinem Versprechen einlässt:

Komm! ich verspreche ...
Sei was es will! (V, 7, V. 497 f.)

Erst danach trägt Recha ihr Anliegen vor:

Nicht mehr, nicht weniger,
Als meinen Vater mir zu lassen; und
Mich ihm. (V, 7, V. 498 f.)²⁶

Im Kapitel 3 greife ich Rechas Anliegen wieder auf und führe es dort unter einer anderen Fragestellung weiter.

1.2. Vertrauen als Fundament von Kommunikation

Eine Kommunikation unterscheidet sich in einem wesentlichen Moment vom Schachspiel. Die Spieler halten sich streng an die vorgegebenen Regeln. Das Spiel kommt mit einem Minimum an Sprache aus. Es bezieht sich auf die von beiden Spielern akzeptierten Regeln. In der Kommunikation hingegen müssen erst die Bedingungen für das gemeinsame Gespräch von den miteinander Agierenden geschaffen werden. Beide Partner haben das Bestreben, den Anderen für sich und damit für die jeweils angestrebte Argumentation zu gewinnen. Da sie bei ihrer Strategie Sprache und nicht Schachfiguren einsetzen, versuchen sie

²⁶ Der Tempelherr erkennt, dass er es war, der durch ein Gespräch mit dem Patriarchen den Anlass dafür gab, Recha aus religiösen Gründen dem Vater streitig zu machen. (Vgl. V, 5, V. 262 ff.)

den Gesprächspartner auf der anthropologischen Ebene zu überzeugen. Sie suchen eine für die Kommunikation von beiden zu akzeptierende Basis zu schaffen. Vermutet einer der Kommunikationspartner Vorbehalte der anderen Seite, dann verweist er auf Vertrauen. Wer strategisch mit Vertrauen arbeitet, stellt sich als eine Person dar, der der Andere vertrauen könne. Vertrauen wird gestiftet, wenn die Versicherung des einen Gesprächspartners, man könne ihm vertrauen, angenommen wird. Wechselseitiges Vertrauen wäre demnach die Anerkennung von Regeln, nach denen der Austausch von Argumenten erfolgt. Unter Wahrung dieser häufig stillschweigend getroffenen Vereinbarung vertritt jeder der Gesprächspartner – den Schachspielern vergleichbar – seine Interessen.

Um den Tempelherrn²⁷ als Gesprächspartner für sich zu gewinnen, gibt Daja²⁸ sich „geheimnisvoll“ (III, 10, V. 727). Ihr „Geheimnis“, das sie ihm preisgeben will, sei „ein doppeltes“:

Das eine weiß nur ich; das andre wißt
Nur Ihr. (III, 10, V. 727 f.)

Daja will die ablehnende Haltung des Tempelherrn überwinden. Seine Bereitschaft zu einem Gedankenaustausch, dem er sich entziehen will, erreicht sie mit einem einfachen Mittel. Daja gibt vor, jeder von ihnen habe ein Geheimnis. „Wie wäre es“, schlägt sie vor

wenn wir tauschten?
Vertraut mir Eures: so vertrau´ ich Euch
Das meine. (III, 10, V. 731 ff.)

²⁷ Tempelherren trugen einen weißen Mantel mit rotem Kreuz. (Vgl. Lessing, Bd. II, S. 755) Der Tempelherr war „Anhänger des Templerordens, der 1119 – zum Schutz der Pilger im Heiligen Land, und zwar zur Krankenpflege – gegründet wurde und der sich in seiner Doppelrolle als Mönchsorden (mit dem Keuschheitsgelübde) und kriegerischer Verteidiger der christlichen Sache zu einem militärischen Machtfaktor während der Kreuzzüge entwickelte.“ (Barner, Lessing, Werke, Bd. 9, S. 1241 f.) – „Mein Name war – ist Curd von Stauffen. – Curd!“ (II, 7, V. 587), weist der Tempelherr sich aus. Er präzisiert: Ich heiße selbst ja nach meinem Vater: Curd /Ist Conrad.“ (III, 9, V. 686 f.) Nach seinen mütterlichen Vorfahren ist der Tempelherr ein „von Stauffen.“ Sein endgültiger Name ist Leu von Filnek. Leu passt zu Assad (Löwe) und auch der angenommene Name Curd bestätigt die behauptete Namensidentität mit dem Vater. Etymologisch bedeutet „der Name Kurd Wof“. Der christliche Name des Vaters des Tempelherrn ist Wolf von Filnek: Leu und Curd sind demnach „wörtliche Entsprechungen der väterlichen Namen Assad und Wolf.“ (Birus 1978, S. 175)

²⁸ Daja – Im Entwurf verwendet Lessing den Namen „Dinah“. Daja bedeutet „Nutrix“, also Amme, schreibt Lessing. (Vgl. Lessing, Bd. II, S. 724) Sie ist die christliche „Gesellschafterin“ der von Nathan an Kindes Statt angenommenen Tochter Recha. Der Name „Dina(h)“, den Lessing ursprünglich wählen wollte, lässt sich aus zwei Quellen ableiten: Gen. 20,2 und Gen. 34 berichten von Dina, der geschändeten Tochter Jakobs, und Sternes Roman „Tristram Shandy“ erzählt von einer Dinah. Um Missverständnisse zu vermeiden, entschied Lessing sich für Daja = Nutrix. (Birus 1978, S. 165).

Dem Tempelherrn entgeht, dass Daja insofern mehr weiß oder ahnt als er, als sie von der Annahme ausgehen muss, er habe ein Geheimnis, das er vor anderen hütet. Der Tempelherr bleibt hartnäckig. Erst nach Dajas Hinweis auf Recha gibt der Tempelherr allmählich sein Sträuben auf. Mit der Aufforderung, er möge seine Liebe zu Recha eingestehen, ist für den Tempelherrn die von Daja beabsichtigte Basis für einen Informationsaustausch gegeben: Danach ist der Tempelherr bereit, der von ihm als penetrant eingeschätzten Daja als Kommunikationspartnerin zu trauen.

Es liegt zeitlich noch nicht lange zurück, dass der Tempelherr Nathans humane Haltung im Gespräch mit ihm erfahren hat und dessen auf Respekt und Achtung gründende Toleranz bewundernd hervorhob: „das Seltene /Vergißt man schwerlich.“ (II, 5, V. 530 f.) Sein Lob war schon bald vergessen. Dazu reichte der Überredungsversuch Dajas aus. Das von Daja durch das doppelte Geheimnis beider geschaffene Fundament für das Gespräch erweist sich als so tragfähig, dass es den Tempelherrn dazu verleitet, Informationen nicht mehr kritisch zu prüfen: Er lässt sich emotional gegen Nathan aufbringen. Damit ist die Strategie Dajas aufgegangen.

Mit Vertrauen stiftet auch der Klosterbruder²⁹ ein tragfähiges Fundament für ein Gespräch mit Nathan. Der Klosterbruder weiß, dass Nathan Anlass hat, gegenüber Menschen in Jerusalem Vorsicht walten zu lassen, ihnen kann er nicht bedingungslos trauen: in seinem eigenen Haus ist er den ständigen Vorwürfen Dajas ausgesetzt, er habe Recha nach der Lehre der Religion zu erziehen, in der sie geboren wurde. Der Derwisch,³⁰ einst Nathans Freund, hat sich in die Dienste des allmächtigen Herrschers der Stadt begeben. Als Schatzmeister Al Hafi hatte er Nathan gebeten, dem Sultan Geld zu leihen, wenn dessen Staatskasse bankrott sein sollte. Er glaubte Nathans Zustimmung mit einer Empfehlung gewinnen zu können: „Und nehmt an Zinsen, was Euch nur gefällt!“ (I, 3, V. 428) Kann Nathan ihm noch trauen, wenn der Derwisch ihn ermuntert, vom Sultan Wucherzinsen („Auch Zins vom Zins der Zinsen“ (I, 3, V. 429)) zu verlangen und den vom Sultan praktizierten Widerspruch („[b]ei Hundertausenden die Menschen drücken, /Ausmergeln, plündern, martern, würgen; und /Ein Menschenfreund an einzelnen scheinen wollen?“ (I, 3, V. 481 ff.)) nicht erkennen will? Unredlichkeit gegenüber dem Sultan kommt für Nathan nicht in Frage. Moralisches Verhalten ist für ihn nicht teilbar, alle Menschen verdienen in gleicher Weise korrektes Verhalten. Die feindselige Haltung, die Nathan als Jude vom Tempelherrn, dem Sultan und vom Patriarchen entgegenschlägt, kann nicht Vertrauen schaffen. Aufgrund dieser Erfahrungen wählt Nathan sich seine Menschen mit Bedacht aus. Trotz dieser Vorsicht verbietet er sich „Argwohn“ (III, 7, V. 561) gegen andere zu hegen, weil er seinen Mitmen-

²⁹ Der Klosterbruder, früherer Reitknecht, ist beim Patriarchen angestellt, er hat den Rang eines Mönchs. Mit geistlichem Namen heißt er Bruder Bonafides. So bezeichnet ihn der Patriarch im Gespräch mit dem Tempelherrn. (IV, 2, V. 223) Zur Bedeutung des Namens, die strittig ist, vgl. Hendrik Birus 1978, S. 152.

³⁰ Der Derwisch ist ein Bettelmönch. (Vgl. Lessing, Bd. II, S. 754); vgl. auch Anm. 23.

schen dann mit Vorbehalten oder gar mit Vorurteilen begegnen würde. Er ist auf der Hut, fragt sich, wem er vertrauen könne.

Diesen kontrollierten, wohl überlegten Umgang mit Menschen will der Klosterbruder bei Nathan für das Gespräch mit ihm aufweichen. Für eine Nachricht von großem Gewicht will der Klosterbruder Nathan empfänglich machen. Die Barriere zwischen sich und Nathan fängt der Klosterbruder auf, indem er sich als eine Person ins Gespräch bringt, der Nathan vertrauen kann. In seiner schlichten, direkten Art sagt er: „Traut mir, Nathan!“ (IV, 7, V. 618) Ihm, dem Klosterbruder, könne Nathan sich in seiner heiklen Angelegenheit, in seinem Konflikt mit der Kirche anvertrauen. Keinem anderen Menschen öffnet sich Nathan wie dem Klosterbruder. Und dieser ist der einzige, der begreift, dass Nathan nur dann für Recha ein authentischer Vater sein kann, wenn er religiöse Überzeugungen an sie weitergibt, die er selbst lebt.

Für Al Hafi verschwimmen die Grenzen zwischen Spiel und Realität. Nachdem er Nathan eröffnet hatte, er sei Schatzmeister des Sultans, wandelte Al Hafi sich zum Spieler: Bei seinem Spiel begnügt er sich nicht mit dem Schachbrett. Er erweitert sein Spiel, spielt auch mit Menschen seines Umfeldes. Saladin und Sittah setzt Al Hafi auseinander, das Nathan Geld nicht leiht. (II, 2, V. 293 f.) Um beide zu veranlassen, von ihrem Vorhaben, bei Nathan Geld zu leihen, abzusehen, scheut Al Hafi sich nicht, Nathan einen „ganz gemeinen Juden“ (II, 2, V. 289) zu nennen, der auf individuellem Geben besteht,³¹ weil er angeblich Gottes Lohn für seine Wohltätigkeit mit niemandem teilen wolle. (II, 2, V. 291 ff.) Wenig später im Hause des jüdischen Kaufmanns versichert er diesem, nicht im Auftrage Saladins zu kommen. Auch er weiß nicht, warum Saladin Nathan zu sich bittet. Er nimmt an, es werde über Geld verhandelt, deshalb fragt Al Hafi

Ihr bringt sie doch
Gleich mit die Beutel? (II, 9, V. 654 f.)

Beim Austausch über eine Schachpartie bauen Nathan und Al Hafi ihre gegenseitige Entfremdung ab. Sie finden sich neu. Ihre von gegenseitigem Respekt getragene Kommentierung überwindet die am Ende von I, 9 gestörte Kommunikation, sie schafft das Fundament für eine erneute, vertrauensvolle Verständigung. Nach Al Hafis Erläuterung des Schachspiels von Saladin und Sittah

Ich seh Euch hin,
Und sehe, daß das Spiel noch lange nicht
Verloren. (II, 9, V. 673 ff.)

³¹ Nathan unterstützt u. a. den Tempelherrn (II, 9, V. 664 f.) und den Klosterbruder (IV, 7, V. 545).

versichert Nathan ihm: „O ich traue dir.“ (II, 9, V. 678) Bei einem vorangegangenen Gespräch hatte Nathan Al Hafis Entscheidung, dem Sultan zu dienen, missbilligt, weil er fürchtete, Al Hafis könnte der Gefahr erliegen, die despotische Haltung Saladins zu verteidigen. (I, 3, V. 438 ff.) In der Bewertung von Saladins Verhalten (Schachfiguren umwerfen und seine Äußerung, er „wolle matt nun einmal sein“ (II, 2, V. 153 f., II, 9, V. 684 ff.)) sind sich die beiden Spieler Nathan und Al Hafis einig: „Heißt das spielen?“ (II, 9, V. 685) fragt Al Hafis. Nathan verstärkt noch den geäußerten Unmut: „Heißt mit dem Spiel spielen?“ (II, 9, V. 686)

Anschließend warnt Al Hafis Nathan davor, sich als Geldbeschaffer von Saladin ausbeuten zu lassen, zugleich kann er unter Beweis stellen, dass Nathan ihm zu Recht „traut“:

Kurz, ich halts mit ihm nicht länger aus.
Da lauf ich nun bei allen schmutzgen Mohren
Herum, und frage, wer ihm borgen will.
Ich, der ich nie für mich gebettelt habe,
Soll nun für andre borgen. Borgen ist
Viel besser nicht als betteln: so wie leihen,
Auf Wucher leihen, nicht viel besser ist,
Als stehlen. (II, 9, V. 695 ff.)

Die für Saladin vermeintlich verlorene Schachpartie wollte Al Hafis gewinnen, indem er „mit dem König an den Bauern“ rückt. (II, 9, V. 676). Für diese Bauernrolle hatte Sittah im Gespräch mit dem Bruder schon Nathan vorgesehen. (II, 3, V. 340 ff.) Al Hafis favorisiert demnach nichts ahnend eine Konzeption, vor der er Nathan warnen will. Die auch für Al Hafis unübersichtlich gewordene Verkettung mehrerer Sachverhalte wird hier zur Paradoxie. Um seine Kasse bangend hatte er zum Abschied von Nathan gesagt:

Der Bestand
Von meiner Kaß` ist nicht des Zählens wert;
Und meine Rechnung bürgt – Ihr oder Sittah.
(II, 9, V. 724 ff.)

Wer ist in diesem immer unübersichtlicheren Spiel noch Herr des Geschehens?
Mit den Worten

Der wahre Bettler ist
Doch einzig und allein der wahre König!
(II, 9, V. 728 f.),

kennzeichnet Nathan Al Hafis noble Haltung, seine Arbeit beim Sultan aufzukündigen und – wenn es sein muss – als freier, unabhängiger Mensch an den

Ganges zu ziehen, denn dort gäbe es „Menschen“ (II, 9, V. 705). Nathan, der noch zögert, sich Al Hafi anzuschließen

Ich dachte zwar, das bliebe uns ja
Noch immer übrig. (II, 9, V. 712 ff.),

hält Al Hafi entgegen

Wer überlegt, der sucht
Bewegungsgründe, nicht zu dürfen. Wer
Sich Knall und Fall, ihm selbst zu leben, nicht
Entschließen kann, der lebet andrer Sklav
Auf immer. (II, 9, V. 717 ff.)

Auffallend ist es, dass erörterte Themen nicht in einem Gespräch ihren Abschluss finden, sondern wie vorübergehend abgelegte Fäden wieder aufgenommen werden. An frühere Argumente knüpfen mehrere Personen wieder an.

1.3. Zusammenfassung

Die Einfügung des Schachspiels in die Handlung des dramatischen Gedichts „Nathan der Weise“ ist als ein genialer Einfall von Lessing zu werten. Das Schachspiel steht im „Nathan“ symbolisch für verschiedene Gestaltungsmerkmale:

1. Das Schachspiel ist als ein Hinweis auf die geringere Bedeutung der Handlung zugunsten eines Austauschs durch Sprache zu deuten. Das Drama stellt die Macht der Sprache, das unterschiedliche Agieren mit Sprache über die Handlung.
2. In mehreren Dialogen gleichen Argumente der Kommunizierenden Schachzügen, und zwar sowohl als strategische Vorbereitung auf die Auseinandersetzung mit dem Anderen als auch in der Konsequenz der Begründung oder Beweisführung der vertretenen Position.
3. Mit ihren Verhaltensweisen gleichen etliche Personen des „Nathan“ Schachfiguren. Saladin und Sittah übernehmen die Partien von König und Königin; der Patriarch die Rolle des Turms, der massiv bedroht, was sich ihm im Umfeld eines rechten Winkels entgegenstellt; Nathan entsprechen die Überraschungszüge des Springers; dem Tempelherrn das schnelle Agieren des Läufers; Daja verteidigt wie ein Turm die – wie sie meint – vom Judentum bedrohte Position des Christentums; der Klosterbruder ist der vorsichtige, mit Bedacht argumentierende Bauer, weiß sich aber auch in den Springer zu verwandeln, und Al Hafi kennt

sich in der Verteidigung des Königs ebenso aus wie im plötzlichen Angriff.

4. Der Wechsel, das Ineinandergreifen und Ineinanderaufgehen von Spiel und Leben und Leben und Spiel durchzieht alle Auftritte des Nathan.

2. Religionskritik: Religion ohne Dogma

Lessing spielt das theologische Thema der Aufklärung in seinem Drama durch, das Verhältnis von Vernunft und Offenbarungsglauben. Aufklärung und Theologie standen sich feindselig gegenüber: Die Theologie, vor allem die praktizierte Gemeindeftheologie, fürchtete die von der Aufklärung thematisierten Fragen. Forderungen der Aufklärung konnte sie nur um den Preis der Aufgabe traditioneller Strukturen und Denkmuster nachkommen. Die dafür notwendige Kraft zur Erneuerung fehlte ihr. Wenn die Aufklärung nicht hinter die erkannten Wahrheiten zurückfallen wollte, dann musste sie sich von praktizierter Theologie als einer in sich erstarrten Institution absetzen. Lessing wendet sich gegen ein Denkverbot von unbequemen Fragen. Er will, dass die Bibel wie jeder andere Text einer Kritik unterzogen wird. Seine Forderung: Texte prüfen, untersuchen, ihre Entstehung, ihre Herkunft und ihr Anliegen klären.

Lessings Verständnis von Religion wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Es ist fraglich, ob seine Aussagen über Religion sich klar einer Position zuordnen lassen. Für die These, er vertrete die Auffassung von der Vernunftreligion, spricht ein Anknüpfen an den Rationalismus der Aufklärung und Nathans Insistieren auf die Historizität der Religionen. Nathan erläutert dem Sultan das vorgetragene „Geschichtchen“. (III, 7, V. 395 ff.) Dem Sultan, der meint, die drei Religionen seien bis in Einzelheiten, „[b]is auf die Kleidung; bis auf Speis und Trank“ (III, 7, V. 457) zu unterscheiden, entgegnet Nathan: Zu unterscheiden seien sie

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? –
Nun wessen Treu und Glauben zieht man denn
Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?
Doch deren Blut wir sind? doch deren, die
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe
Gegeben? die uns nie getäuscht, als wo
Getäuscht zu werden uns heilsamer war? –
Wie kann ich meinen Vätern weniger,
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt. –
Kann ich von dir verlangen, daß du deine
Vorfahren Lügen straft, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt.
Das nämliche gilt von den Christen. Nicht? –
(III, 7, V. 458 ff.)

Die sich auf den Stammvater Abraham berufenen drei Religionen³² gründen sich auf Geschichte und Überlieferung. Ihren Sinn erhalten sie durch zwischenmenschliche Liebe. Sie werden daran zu messen sein, wie tragfähig sie sich für praktizierte Mitmenschlichkeit erweisen. (Vgl. u. a. Jens /Küng 1985, S. 84 88). Ayatollah Seyyed Mohammad Moussawi-Bodjnourdi erklärte im März 2006 in einem Interview: „Die abrahamitischen Religionen, Christentum, Judentum und Islam haben so viele Gemeinsamkeiten, dass ich die Unterschiede eigentlich als sehr gering ansehe. Alle diese drei Religionen haben im Wesen die gleiche Botschaft.“ (Gespräch mit Moussawi-Bodjnourdi 2006, S. 7) Nathans Bericht über das Pogrom der Christen, der mit der Ergebenheit in Gott endet (IV, 7, V. 674 ff.), ist als eine Position zu deuten, die Religion jenseits der menschlicher Vernunft gezogenen Grenzen ansiedelt. Hierfür spricht auch, dass der kostbare Edelstein des Vaters in der Ringparabel ein Opal ist. Morton Nirenberg hat nachgewiesen, dass in der alchemistisch-naturphilosophischen Tradition der Opal als Symbol für göttliche Gnade bekannt war. (Nirenberg nach Fick 2004, S. 415; vgl. III, 7, V. 397 f.)

Das gegeneinander Auspielen von Vernunftreligion und transzendentelem Religionsverständnis führt meines Erachtens in eine Sackgasse, wenn man Ringparabel und alle von Nathan vertretenen Äußerungen zur Religion in einem Zusammenhang sieht: Nathan erscheint dann als jemand, der die als unvereinbar geltenden Positionen miteinander versöhnen will.

³² Vgl. hierzu die Untersuchung über diese drei Religionen von Karl-Josef Kuschel: Ders., Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. München 1994.

Die Trennungslinie zwischen Lessings Religionsverständnis und theoretischer Reflexion über Religion im 21. Jahrhundert verläuft zwischen Lessings Versuch zur Gotterkenntnis durch Vernunft zu gelangen und einer historisch-kritischen Textanalyse.

Religionskritik stellt im 20. und 21. Jahrhundert andere Fragen als im Aufklärungszeitalter Lessings. Geblieben ist hingegen ein Problem: Damals wie heute besteht eine Diskrepanz zwischen wissenschaftlicher Bibelkritik und Umsetzung neuerer theologischer Forschungserkenntnisse in theologische Praxisfelder. So wartet im 21. Jahrhundert die historisch-kritische Bibelauslegung immer noch auf ihre Einlösung in der Gemeinde.³³ In seinem Buch „Zwischen Naturalismus und Religion“ fordert Jürgen Habermas „eine strikte Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen“ ein. (Habermas 2005, S. 216 ff.) Und Paolo Flores d’Arcais warnt vor einer Gleichsetzung von Vernunft und Glauben, der die Reflexionsebenen mit unterschiedlichen Voraussetzungen aufheben würde. (Vgl. d’Arcais /Ratzinger 2006, S. 70)

Schon Paulus unterscheidet im 1. Korintherbrief zwischen Weisheit und Torheit. (1. Kor. 1, 21) Flores d’Arcais konkretisiert diesen Gedanken in einem Aufsatz: Die „Gefahr des Totalitarismus“, schreibt er, lauere „in jedem Denken, das Totalität behauptet, in jeder Logik göttlichen Wirkens, in jeder Offenbarung und in jeder Botschaft aus dem Jenseits.“ (Flores d’Arcais 2006, S. 74) Vertreter der Kirchen haben offensichtlich Angst, Autorität als Sachwalter des institutionell vermittelten Christentums zu verlieren und dadurch Einfluss und Macht über Gläubige einzubüßen. Der Aufgabe, Welt zu erklären, verweigern sie sich. Diese Funktion nehmen ihnen andere gesellschaftliche Bereiche ab. Einige Kirchen erwarten immer noch, dass die von ihnen vertretenen Positionen, seien es Standpunkte, Einsichten oder Moralvorstellungen, die sie mit ihrer Deutungshoheit aus Schriften der Bibel ableiten, übernommen werden. Gebote und Dogmen, deren Einhaltung sie einfordern, haben für sie uneingeschränkt Gültigkeit. Von der Kirche akzeptiertes moralisches Verhalten bewegt sich nach diesem Verständnis zu einem überwiegenden Teil immer noch in Gehorsam gegenüber nicht begründeten Geboten. (Vgl. Patzig 1996, S. 46) Die katholische Kirche und die meisten evangelischen Landeskirchen verweigern in der Bundesrepublik Deutschland gleichgeschlechtlichen Partnerschaften immer noch den erbetenen kirchlichen Segen für die eigene Lebensgemeinschaft. Mit dieser Haltung fällt die Institution Kirche hinter die Politik zurück, die mit dem „Lebenspartnersgesetz“ vom 16. Februar 2001³⁴ einen entscheidenden Schritt zur Aufhebung gesellschaftlicher Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften geleistet hat. Neben diesem Beharrungsvermögen kirchlicher Insti-

³³ Reglementiert wurde Gerd Lüdemann, als er aussprach, was der überwiegende Teil der Theologen denkt, aber verschweigt: dass Auferstehung nicht als historisches Ereignis zu verstehen sei, sondern als Metapher zu deuten ist. Vgl. Gerd Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. Göttingen 1994.

³⁴ BGBl. 2001 I., S. 266. In: BGB. 59. Aufl. München 2007, S. 615 – 622.

tutionen und ihrem zähen Festhalten an Überkommenem sind es einzelne Kirchen, die sich gegenwärtigen gesellschaftlichen Fragen öffnen.

2.1. Ringparabel: Ethischer Anspruch von Religion

Die Ringparabel³⁵ übernahm Lessing aus dem „Decameron“ von Giovanni Boccaccio. In der am Ersten Tag erzählten III. Novelle reagiert der Jude Melchisedek auf die Fangfrage des Sultans Saladin mit der Geschichte von den drei Ringen. Lessing veränderte diese Erzählung in der siebten Szene des dritten Aufzugs seines „Nathan“. Noch in einem Brief an Johann Gottfried Herder vom 10. Januar 1779 hatte Lessing gemeint, er hätte seinem Helden den Namen „Melchisedek“ geben sollen. (Barner, Lessing, Werke, Bd. 12, S. 225) Im „Decameron“ taucht auch an anderer Stelle der Name „Nathan“ auf: Er ist dort der Wohltäter. (Boccaccio 1966, S. 387 ff.) Hendrik Birus vertritt den Standpunkt, dass Lessing sich für die Umbenennung der Boccaccioschen Titelfigur (in der III. Novelle des Ersten Tages) entschieden hat, weil ihm die „wörtliche Bedeutung“ bei der Wahl des Namens wichtig war. Entsprechend dem Hebräerbrief sei Melchisedek mit „König der Gerechtigkeit“ zu übersetzen. Gestört hatte die „Bedeutungskomponente König den beabsichtigten Kontrast zwischen dem gekrönten Herrscher Saladin und dem ihm untertanen jüdischen Kaufmann.“ Anders als bei Boccaccio fällt Lessings Jude kein Urteil. Hendrik Birus hat nachgewiesen, dass der Name Nathan die Bedeutung von „Gottergebenheit“ hat. Demnach hat Nathan „in der entscheidenden Krise seines Lebens Gottes Willen unbedingt zu dem seinen gemacht“. (Birus 1978, S. 159) Dem Klosterbruder gesteht er: „Ich stand! und rief zu Gott; ich will! /Willst du nur, daß ich will!“ (IV, 7, V. 680 f.)

Die Ringparabel steht historisch in einem jüdischen Kontext. Monika Fick nimmt an, dass Wurzeln dieser Parabel im Spanien des 11. Jahrhunderts liegen. Vermutlich taucht sie dort zuerst im Umfeld von Juden auf. Die der Ringparabel zugrunde liegende Forderung nach Toleranz wird Juden als Argument in Zeiten der Unterdrückung gedient haben. Friedrich Niewöhner hat eine jüdische Anekdote des Rabbi Salomo Ibn Verga (um 1500) nachgewiesen, die davon handelt, dass der aragonische König Don Pedro I. (1094 – 1104) durch diese Beispielgeschichte von den drei Ringen dazu bewegt werden sollte, die jüdische Minderheit neben der katholischen Mehrheit zu dulden. Nach Sichtung umfangreichen Quellenmaterials geht Niewöhner davon aus, dass die Geschichte von den drei Ringen auf den bedeutenden jüdischen Gelehrten des Mittelalters, Maimonides (= Rabbi Mose Ben Maion, gen. Rambam 1135 –

³⁵ Die Parabel erzählt nach Eta Linnemann „einen interessierenden Einzelfall“. Ein Sachverhalt wird an einer „frei erfundenen Geschichte erzählt.“ Im Gegensatz dazu schildert das Gleichnis „einen typischen Zustand oder typischen bzw. regelmäßigen Vorgang“. Anders als in der Parabel ist das im Gleichnis verwendete Bild jedermann zugänglich, weil es aus seiner Erfahrungswelt entnommen ist. Eta Linnemann, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung. 2. unveränderte Aufl. Göttingen 1962, S. 13.

1204), zurückgeht. (Vgl. Niewöhner 1988, S. 48 ff.) Axel Schmitt kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: auch er nimmt als Urheber Maimonides an. Er stützt sich dabei auf dessen Grundsatz, die hebräische Bibel sei auf unterschiedliche Weise zu deuten. Dieses Prinzip der Schriftauslegung stimme überein mit der Argumentation in der Ringparabel Lessings. (Vgl. Schmitt 1998, S. 102)

In der Ringparabel entwirft Lessing das Bild von einem universellen Gott, der sich in den drei Religionen, dem Judentum, dem Christentum und dem Islam, auf unterschiedliche Weise offenbart. Die Auswahl der drei großen Religionen hat Lessing nicht zufällig getroffen. In Jerusalem lässt sich glaubwürdig ein Zusammentreffen von Vertretern dreier großer Religionen arrangieren, die mit Abraham einen gemeinsamen Urvater haben.³⁶ Mit dem Gleichheitsanspruch dieser Religionen wendet Lessing sich gegen den Absolutheitsanspruch einer Religion, weil in ihm die Grundlage für Konflikte angelegt ist.³⁷

Worauf bezieht sich Nathans Plädoyer von der Gleichheit der drei Religionen? Worin besteht sie? Nathan geht von der Annahme aus, dass sich in der Überlieferung der drei Religionen Grundsätze finden, die sich auf Ethik stützen, aus der eine vergleichbare Moral für menschliches Zusammenleben abzuleiten ist.

Der Richter der Ringparabel sieht sich außerstande, zu entscheiden, wer von den drei Ringen „[d]er echte Ring“ sei. (III, 7, V. 509) Er gibt die Entscheidung an die Besitzer der drei Ringe zurück: „Ich höre ja“, erklärt er, „der rechte Ring

Besitz die Wunderkraft beliebt zu machen;
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß
Entscheiden. (III, 7, V. 499 ff.)

Sie selbst sind aufgerufen zu prüfen, welcher der drei Ringe am überzeugendsten die dem echten Ring nachgesagte „Wunderkraft“ entfaltet. Drei Merkmale von Toleranz nennt der Richter, denen der Besitzer des echten Ringes genügen müsse: „unbestochne [v]on Vorurteilen freie Liebe“, „Sanftmut“, „herzliche Verträglichkeit“ und „Wohltun“. (III, 7, V. 526 ff.) Mit diesen Merkmalen lässt sich noch heute Toleranz beschreiben, wenn man sich darauf verständigen

³⁶ Theologisch ist es nicht haltbar, wie Lessing in der Ringparabel mit dem verloren gegangenen Ring die Nicht-Unterscheidbarkeit von Judentum, Christentum und Islam deutet. Vgl. Kuschel, Streit um Abraham, insbes. Teil A mit den Abschnitten I, II und III, S. 25 – 212.

³⁷ Vgl. zum Absolutheitsanspruch Reinhold Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990. – Die sich aus dem Absolutheitsanspruch ergebende Intoleranz des Christentums stellt ein beschämendes Kapitel innerhalb der Kirchengeschichte dar, wie Gerd Lüdemann schreibt. Drei Jahrhunderte kämpften Christen um die Religionsfreiheit. Nachdem das Christentum als Staatsreligion anerkannt war, begannen Christen andere Religionen in einem Maß zu verfolgen, „das in keinem Verhältnis zu den Christenverfolgungen vor Konstantin stand“, schreibt Lüdemann. Gerd Lüdemann, Die Intoleranz des Evangeliums. Springe 2004, S. 206. – Mit dem Absolutheitsanspruch, „den Menschen ihrer Religion beimessen“, reklamieren sie noch im 21. Jahrhundert „Macht über andere“. (Hohmann-Dennhardt 2006, S. 17)

kann, dass der Gedanke der Toleranz „Sanftmut“, „Verständnis“ und „Verstehen“ umfasst. (Neiman 2004, S. 17)

Noch nach über 225 Jahren besteht Lessings Zumutung für den Gläubigen einer Religion in einer säkularisierten Gesellschaft darin, zu respektieren, dass es andere Religionen gibt. Verlangt wird von ihm, sich auf die Kontingenz einzulassen, dass ein Leben auch anders möglich ist, als das selbst entworfene. Der Anspruch von Gleichwertigkeit der eigenen Religion mit dem anderer religiöser Überzeugungen bleibt anfällig für Intoleranz, weil das für richtig Erkannte durch Austausch mit anderen Relativierungen ausgesetzt wird. „Jeder, der an etwas glaubt, wird Toleranz als Notbehelf sehen“, erklärte Susan Neiman in einem Interview. (Neiman 2004, S. 17) Offen bleibt die sich aus dem Gleichheitsgebot Lessings ergebende Frage, „wie tolerant man gegenüber der Intoleranz sein kann oder auch sein soll.“ Wer für einen Glauben eintritt und seine eigene Überzeugung als eine unabdingbare verteidigt, wird intolerant, denn jede Toleranz gegenüber einer anderen Auffassung würde anerkennen, was sie des eigenen Glaubens wegen leugnen muss.“ (Baecker 2004, S. 17) Solange Religionen die Unabdingbarkeit ihrer Lehren verkündigen, werden sich nur schwer persönliche religiöse Überzeugungen mit Toleranz gegenüber anderen Auffassungen versöhnen lassen. Paolo Flores d'Arcais hat in einem Gespräch mit Kardinal Joseph Ratzinger auf „die Gefahr der Intoleranz“ hingewiesen, die auftritt, wenn „der Glaube beansprucht, nicht nur Glaube, sondern auch Vollendung der Vernunft zu sein.“ (d'Arcais /Ratzinger 2006, S. 64) Flores d'Arcais konkretisiert diesen Gedanken in einem Aufsatz: Die „Gefahr des Totalitarismus“, schreibt er, lauere „in jedem Denken, das Totalität behauptet, in jeder Logik göttlichen Wirkens, in jeder Offenbarung und in jeder Botschaft aus dem Jenseits.“ (Flores d'Arcais 2006, S. 74)

Selbst Daja spricht im Ersten Aufzug von einem „Wahn, /In dem sich Jud' und Christ und Muselmann /Vereinigen.“ (I, 2. V. 151 f.) Der hohe moralische Anspruch der Ringparabel auf wechselseitige Anerkennung findet in der Rezeptionsgeschichte des „Nathan“ Akzeptanz, weil er als Bestätigung eigener Überzeugung (miss)verstanden werden kann: die eigene Religion ist tolerant, die anderen Religionen sind intolerant:

Jeder liebt sich selber nur
Am meisten? (III, 7, V. 506 f.),

erklärt der Richter den drei klagenden Brüdern in der Ringparabel.

Schon zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit dem Hauptpastor Goeze verwendet Lessing eine Parabel: Ein „Palast von ganz unermeßlichem Umfang, von ganz besonderer Architektur“ scheint zu brennen. Wächter erklären an Grundrissen des Gebäudes, deren Worte und Zeichen verloren gegangen sind, in kontroverser Weise, wo der Palast brennt. Die Parabel schließt mit dem Satz: „Über diese geschäftigen Zänker hätte er denn auch wirklich abbrennen können, der Palast; wenn er gebrannt hätte. – Aber die erschrockenen Wächter

hatten ein Nordlicht für eine Feuersbrunst gehalten.“ (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 118, 120) Jeder hielt seinen Grundriss für das Eigentliche, der Palast geriet dabei aus dem Blick.

Das Bild von den drei gleichen Ringen bezieht Lessing auf den Anspruch von Gleichheit. Indem Lessing diesen Anspruch in die Antwort auf die Nathan vom Sultan gestellte Aufgabe einbaut, platziert er die Botschaft von der Gleichheit an zentraler Stelle des Dramas. Die Bedeutung des noch einzulösenden Anspruchs hebt Lessing zusätzlich dadurch hervor, dass er ihn von der Person verkündigen lässt, die sich in der Kommunikation mit anderen als einzige stets authentisch einbringt und das Vertrauen nahezu aller anderen Figuren hat.

Von dem Anspruch, die drei Religionen als gleichwertig anzuerkennen, trennt Lessing sowohl deren Selbstbild, deren eigene Darstellung und Vermittlung sowie deren gelebte Praxis. Sein Urteil über die Religionen „verpackt“ Lessing in die dramaturgische Konzeption seiner Figuren. Aus ihrem Verhalten, durch das sie die eigene Religion repräsentieren und aus ihrer Kritik an einer anderen Religion ist daher Lessings unterschiedliche Bewertung der drei Religionen zu rekonstruieren.

Judentum	Christentum	Islam
Nathan	Recha Daja Tempelherr Patriarch Klosterbruder	Sultan Saladin Sittah, dessen Schwester Derwisch Emir sowie verschiedene Mamelucken des Sultans

Abbildung 2: Religionszugehörigkeit der Figuren im „Nathan“

Die agierenden Personen des Dramas sind, von dem im Handlungsablauf unbedeutenden Emir³⁸ und den Mamelucken³⁹ abgesehen, mit fünf Figuren auf das Christentum und mit drei auf den Islam verteilt. Das Judentum repräsentiert Nathan allein.

Recha ist die einzige Figur im „Nathan“, die die drei Offenbarungsreligionen in ihrer Person vereinigt: als getaufte Christin, erzogene Jüdin und als entdeckte Muselmanntochter.

Verbalisierte Kritik wird im Drama nur am Christentum geübt, während kritische Einwände gegen Judentum und Islam indirekt erfolgen, die wesentlich aus dem Verhalten ihrer Repräsentanten zu erschließen ist. Massive Kritik am

³⁸ Emir ist ein arabischer Fürst, ein Herrscher.

³⁹ Mamelucken sind arabische Sklaven, sie dienen orientalischen Herrschern als Leibwache.

Christentum erheben Moslems und Christen. Sie agieren innerhalb der von der Ringparabel vorgegebenen Denkstruktur: Sie üben nicht Kritik an dem Anspruch des Christentums oder an deren Beglaubigungsurkunde, der Bibel, sie kritisieren vielmehr ein von der Institution Kirche vertretenes und gestaltetes Christentum.

Als einziger hält Nathan sich mit gezielter Kritik an anderen Religionen zurück. Seine Vorwürfe erfolgen beiläufig, sie stehen im Zusammenhang mit seinem Versuch, Rechas Herkunft zu rekonstruieren.

2.2. Kritik am Christentum

Was er den Christen vorwirft, trägt Nathan in einer Klage vor. Dadurch erhält sein Vorwurf ein Gewicht, das die kritischen Einwände aller anderen übertrifft. Der Klosterbruder sucht Nathan auf, um ihm zu berichten, dass der Patriarch ihn mit einer höchst unangenehmen Aufgabe betraut hat. Irgend jemand hat dem Patriarchen

heut' ins Ohr gesetzt:
Es lebe hier herum ein Jude, der
Ein Christenkind als seine Tochter sich
Erzöge. (IV, 7, V. 577 ff.)

Um sich einem in Aussicht gestelltem Leben als Eremiten in

eine[r] Siedelei auf Tabor⁴⁰,
Sobald als eine leer (IV, 7, V. 569 f.),

würdig zu erweisen, zwingt der Patriarch ihn zum bedingungslosen Gehorsam.
Der Patriarch

braucht [ihn] zu allerlei,
Wovor [er] großen Ekel habe. (IV, 7, V. 574 f.)

Erst kürzlich kam er einem Auftrag des Patriarchen nach, der vorsah, den gefangenen Tempelherrn als geheimen Botschafter und Spion für Verhandlungen über den Waffenstillstand im III. Kreuzzug zwischen dem Orden des Tempelherrn und dem Sultan zu gewinnen. (I, 5) Der heutige Auftrag sei einer dieser Aufgaben, die er verabscheue. Mit dem Ansinnen des Patriarchen, ihm *den* Juden auszuliefern, der den christlichen Glauben seiner Pflegetochter (vgl. V, 5, V. 286) missachtet, ist für den Klosterbruder eine Grenze überschritten, die er

⁴⁰ Tabor ist der Berg der Verklärung Christi.

mit seinen moralischen Vorstellungen nicht vereinbaren kann. Als Bediensteter des Patriarchen ist der Klosterbruder zum bedingungslosen Gehorsam verpflichtet. Wenn es um

das Wohl
Der ganzen Christenheit, das Heil der Kirche,

gehe, hat der Patriarch dem Tempelherrn in einem Gespräch erklärt, dann habe

Vernunft [nichts]
Zu untersuchen. (IV, 2, V. 105 ff.)

Die Verhaltensänderung des Klosterbruders ist erstaunlich: Noch im 1. Auftritt des vierten Aufzugs verteidigt er die Idee des Patriarchen, den Tempelherrn als Informanten zu gewinnen, der bei König Philipp die Chancen eines Waffenstillstands erkundet und Saladin auf dem abgelegenen Weg zu einer Festung im Libanon ermorden soll. (I, 5)

Der Klosterbruder erkennt, dass Vertreter der Kirche vorgeben zu wissen, worin „das Wohl/ Der ganzen Christenheit“ besteht, was „das Heil der Kirche“ ausmacht. (IV, 7, V. 576 f.) Wie vom Tempelherrn wird vom Klosterbruder Unterwerfung unter die Anordnungen der Kirche gefordert. In seiner Stellung wagt der Klosterbruder daher viel, wenn er seine ihm abverlangte Vertraulichkeit bricht und sich weigert, Nathan dem Patriarchen auszuliefern.

Mit Anspielung auf Matth. 25⁴¹ entdeckt der Klosterbruder dem Juden Nathan, dass er ihm vor achtzehn Jahren ein Kind „von wenig Wochen“ (IV, 7, V. 594) als ein ihm „anvertrautes Pfand“ (IV, 7, V. 555) übergab.

Nathan erinnerte sich: Ein an seiner Familie verübtes Verbrechen wird wieder wach. Dem Klosterbruder berichtet er von einem Pogrom der Christen, dem in seiner Abwesenheit von Zuhause seine Frau und seine sieben Söhne zum Opfer fielen.

Der Bericht Nathans über das Christenpogrom an den Juden weist Parallelen zum Hiob-Buch auf: Beide, Nathan und Hiob, verlieren sieben Söhne, beide hadern mit Gott. Nathan hatte „[d]er Christenheit den unversöhnlichsten /Haß zugeschworen“ (IV, 7, V. 671 f.) und Hiob verflucht den Tag, an dem er „geboren ward.“ (Hiob 3, 3) Die Hiob-Parallele hat unterschiedliche Deutungen erfahren: Ingrid Strohschneider-Kohrs (1991, S. 104) deutet die Anspielung an Hiob als eine Haltung von Gott-Ergebenheit. Günter Saße dagegen interpretiert den Pogrombericht Nathans als eine Gegenposition zur biblischen Erzählung über Hiob. (Saße 1988, S. 229) Das Hiob-Buch thematisiert den „leidenden Gerechten“, der im Alten Orient auf eine lange Tradition zurückgeht. Die fiktive Gestalt Hiob ist angelegt als der „gerechtfertigte Rebell“, wie Hubertus

⁴¹ Vgl. Das Gleichnis „Von den anvertrauten Pfunden“ [deutlicher: „Von den anvertrauten Talenten“] in Matth. 25, 14 – 30 u. in Luk. 19, 11 – 17.

Halbfas (2003, S. 307) hervorhebt. Als unbefriedigend empfinde ich eine Deutung, die die drei Freunde als Gesprächspartner Hiobs ansieht. Die Freunde lassen sich als verbalisierte innere Stimme Hiobs lesen, die unterschiedliche Bewertungen seiner Lage über Kommunikationspartner zum Ausdruck bringt. Der „gerechtfertigte Rebell“ wirft Gott „Vertragsbruch“ vor. (Halbfas 2003, S. 305) Hiob trägt nach meiner Lesart Züge eines Prometheus, der einen Protest anmeldet gegen die Ungerechtigkeiten der Welt. Die provokativ angelegte Figur Hiob widerspricht, wie Halbfas schreibt, „jeder Theologie, die zur Ergebenheit in Elend und Leid auffordert und das als Vertrauen in den unerforschlichen Ratschluß Gottes deutet.“ (Halbfas 2003, S. 307)

Nathan erzieht Recha im Geiste seiner ethischen Maxime, die sich auf seine Religion, das Judentum, stützt. Ebenso lässt Nathan sich von dieser Maxime leiten, als er die feindliche Haltung des Tempelherrn ihm, dem Juden, gegenüber durch das Argument abzubauen versucht, Religion habe dem Menschen zu dienen, nicht der Mensch sich seiner Religion unterzuordnen. Als der Tempelherr erkennt, für seine ablehnende Haltung kein Argument mehr zu haben und er sich der These von der Gleichheit aller Menschen anzunähern beginnt, würdigt Nathan ihn mit dem durch nichts zu überbietenden Prädikat:

wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch
Zu heißen! (II, 6, V. 524 ff.)

Für Nathan gibt es deshalb keine Veranlassung, seine Haltung zu ändern, als er erfährt, dass Recha als Christin getauft wurde. Authentisch kann er doch nur bleiben, wenn er die von ihm gelebte Religion an das ihm anvertraute Kind weitergibt. Nathan stellt klar, er habe

[n]och nicht geleugnet, daß [Recha] eine Christin,
Und nichts als seine Pflgetochter ist. (V, 5, V. 285 ff.)

Von welchem Motiv lässt der Klosterbruder sich bei seinem Widerstand leiten, was veranlasst ihn, dem Patriarchen ein Nein entgegen zu setzen? Die Antwort ist in der ausführlichen Beschreibung des vom Patriarchen erteilten Auftrags enthalten, die der Klosterbruder Nathan gibt:

Indem
Er mir nun aufträgt, diesem Juden stracks,
Wo möglich, auf die Spur zu kommen, und
Gewaltig sich ob eines solchen Frevels
Erzürnt, der ihm die wahre Sünde wider
Den heil'gen Geist bedünkt; das ist, die Sünde
Die aller Sünden größte Sünd' uns gilt,
Nur daß wir, Gott sei Dank, so recht nicht wissen,

Worin sie eigentlich besteht. (IV, 7, V. 581 ff.)

Eine Christin nicht in ihrem Glauben aufwachsen zu lassen, sieht der Patriarch als einen „Frevel“ an. Er beruft sich auf das überkommene Kirchenrecht, wonach die Abkehr oder der Abfall vom Glauben, die „Apostasie“⁴² (IV, 2, V. 159), ihn „die wahre Sünde wider /Den heil’gen Geist bedünkt.“ (IV, 7, V. 584 f.) Der Klosterbruder räumt ein, auch in dieser Tradition zu stehen. Diese Verfehlung ist „die Sünde, /Die aller Sünden größte Sünd‘ uns gilt“ (IV, 7, V. 585 f.), erläutert er Nathan. Weder die niedere Stellung im Dienst der Kirche noch der ihm abverlangte voraussetzungslose Gehorsam haben den Klosterbruder davon abhalten können, skeptisch zu sein und Fragen zu stellen. Dieser Fähigkeit verdankt er die Einsicht, dass wir, wie er hervorhebt, „Gott sei Dank, so recht nicht wissen, /Worin [die größte Sünde] eigentlich besteht.“ Der Klosterbruder bezweifelt, dass man Gewissheit darüber erlangen könne, was als „[d]ie aller Sünden größte Sünd“ zu gelten habe. Als Laienbruder, der in die Struktur der Kirche durch seine Arbeit eingebunden ist, übt der Klosterbruder Kritik, die in ihrer Schärfe kaum zu überbieten ist. Er erweist sich als unabhängig und emanzipiert innerhalb seiner Institution.

Die Einsicht des Klosterbruders, er übernehme wie andere Gläubige Lehren der Kirche, die sie vermutlich nicht begründen kann, macht ihn sensibel gegenüber dem eigenen Gewissen. Er fragt sich, ob er unbeabsichtigt eine Mitverantwortung für die Situation hat, in der Nathan sich befindet: „da wacht“, berichtet der Klosterbruder,

[m]it einmal mein Gewissen auf; und mir
Fällt bei, ich könnte selber wohl vor Zeiten
Zu dieser unverzeihlich großen Sünde
Gelegenheit gegeben haben. (IV, 7, V. 589 f.)

Der Begriff Sünde wird im „Nathan“ unterschiedlich verwendet: Der Patriarch bezeichnet mit Sünde das größte Verbrechen im Sinne des Kirchenrechts. Diesem Denken begegnet der Klosterbruder mit Ironie: Er räumt eine ungewollte Mitverantwortung an dem von Nathan begangenen Frevel, eine „unverzeihlichen Sünde“, ein. Dadurch nimmt der Klosterbruder dem Begriff die Schärfe, die er durch den Patriarchen erfährt. Der Klosterbruder wagt viel: Er widersetzt sich nicht nur dem Patriarchen, indem er ihm den Gehorsam aufkündigt. Kritik am Patriarchen und die Einsicht, eine Mitverantwortung für Nathans Lage zu haben, reichen aber nicht aus, um das Verhalten des Klosterbruders zu begreifen. Seine Fähigkeit, sich in die Lage Nathans zu versetzen, kommt als ein weiteres wesentliches Motiv hinzu: „War ja wohl /Natürlich“, sagt er Nathan,

⁴² Apostasie meint die Abkehr eines Christen vom Glauben, die Bestreitung einer fundamentalen Glaubensaussage. Demzufolge auch die Missachtung einer christlichen Taufe.

wenn das Christentöchterchen
Recht gut von Euch erzogen werden sollte:
Daß Ihrs als Eurer eigen Töchterchen
Erzögt. (IV, 7, V. 625 ff.)

Nathan blieb demnach keine andere Wahl, als den Glauben seiner Väter an Recha weiterzugeben, verbal und nonverbal, also durch gelebtes Judentum. Eine Gegenposition, Nathan hätte sich „klüger“ verhalten, wenn er die

Christin durch die zweite Hand [also eine Erzieherin]
Als Christin auferziehen lassen (IV, 7, V. 632 f.),

verwirft der Klosterbruder sogleich, weil Nathan Recha dann nicht geliebt hätte. (IV, 7, V. 635) Nach Durchspielen der Möglichkeiten, die Nathan hatte, habe er sich dafür entschieden, authentisch zu sein. Seine ethische Selbstverpflichtung ließ ihm keine andere Wahl. Nathans Rolle als Vater analysiere ich im Kapitel 3.

Wie bei dem Juden Nathan ist bei Sittah eine persönliche Erfahrung das auslösende Moment für Kritik am Christentum. Beim Schachspiel mit seiner Schwester ist der Sultan unkonzentriert. Er verliert die Partie. Gescheiterten Heiratsplänen sann er nach, wie er einräumt. Seiner Schwester Sittah hätte Saladin, wie er sich erinnert,

[g]ern einen guten Mann zugleich verschafft.
Und das muß Richards Bruder⁴³ sein. (II, 1, V. 69 f.)

Und für den eigenen Bruder war Richard Löwenherz' Schwester vorgesehen. Sittah beteuert, skeptisch hinsichtlich der Realisierung gewesen zu sein:

Hab' ich des schönen Traums nicht gleich gelacht?
(II, 1, V. 79)

Mit seinen Plänen hoffte Saladin auch den politischen Einfluss der eigenen Familie ausweiten zu können:

⁴³ Richard I. Löwenherz von England (1189 – 1199) führte den III. Kreuzzug (1189 – 1192) mit König Philipp II. August von Frankreich (1180 – 1223) weiter, als Kaiser Friedrich I., der den Krieg zunächst anführte, 1190 erkrankte. Vgl. Robert – Tarek Fischer, Richard I. Löwenherz. 1157 – 1199. Mythos und Realität. Köln 2006. – Noch im 20. Jahrhundert hatten Kreuzzüge eine positive Konnotation. So half die katholische Kirche, dem nationalistischen System „den rassistisch-ideologischen Ausrottungskrieg, den es in Russland führte, als Kreuzzug gegen den atheistischen Bolschewismus zu bemänteln, obwohl die Ermordung der Juden im katholischen Polen sich damit schwerlich vereinbaren ließ.“ (Michael Burleigh, Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung. Frankfurt /Main 2000, S. 838.)

Ha! welch ein Haus zusammen! Ha, der ersten,
Der besten Häuser in der Welt das beste! – ,

um dann noch der Schwester zu sagen:

Du hörst, ich bin mich selbst zu loben, auch
Nicht faul. (II, 1, V. 74 ff.)

Lessing lässt es in diesem Dialog bei Andeutungen bewenden. Mit der Anspielung auf die historischen Fakten hat Lessing einen herben, wenn auch versteckten Angriff gegen die Praktik der Institution Kirche gestartet: Bei den Friedensverhandlungen über den III. Kreuzzug⁴⁴ brachten die islamischen Verhandlungspartner die Heiratspläne Saladins ins Gespräch. Sie scheiterten an der Forderung der christlichen Bischöfe, Saladins Bruder, Malek el Adel Seiff-eddin Aboubekr Muhammed⁴⁵, müsse zuvor den islamischen Glauben aufgeben. In der Anspielung an die Bedingung der Bischöfe zu den Heiratsplänen Saladins prangert Lessing die kompromisslose Haltung der christlichen Kirche gegenüber einer anderen Religion an. Zugleich greift Lessing mit ihr den Absolutheitsanspruch des Christentums an. Pointiert wird er durch den Vorwurf Sittahs, der Bruder Saladin hänge verträumt einer schönen Idee nach. Er wolle die Christen nicht sehen, wie sie sind:

Ihr Stolz ist: Christen sein; nicht Menschen. Denn
Selbst das, was, noch von ihrem Stifter her,
Mit Menschlichkeit den Aberglauben wirzt,
Das lieben sie, nicht weil es menschlich ist:
Weils Christus lehrt; weils Christus hat getan. –
(II, 1, V. 81 ff.)

Die Zustimmung zur Heirat eines Moslems mit einer Christin machen die christlichen Bischöfe aus Sittahs Sicht deshalb vom Übertritt zum Christentum abhängig, weil nach deren Verständnis nur Christen lieben können:

Als wär' von Christen nur, als Christen,
Die Liebe zu gewärtigen, womit
Der Schöpfer Mann und Männin⁴⁶ ausgestattet!
(II, 1, V. 97 ff.)

⁴⁴ Der Friedensvertrag wurde am 2. September 1172 abgeschlossen.

⁴⁵ Malek ist der historisch verbürgte Bruder des Sultans Saladin. (Birus 1978, S. 140 f.)

⁴⁶ Lessing zitiert hier Gen. 2, 23: „Man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist.“ Mit „Männin“ und „Mann“ versucht Luther ein hebräisches Wortspiel wiederzugeben.

Christen im Sinne des Amtsverständnisses der christlichen Bischöfe wirft Sittah Intoleranz⁴⁷ vor. Zuerst komme bei ihnen der Christ, erst dann der Mensch. Sprachlich betrachtet sind Mann und Frau bei Sittah nicht gleichberechtigt. In einer streng patriarchalisch ausgerichteten Gesellschaft, in der Sittah lebt, ist die Frau auf den Mann bezogen. Sie wird aus seinem Menschsein entworfen, dem entsprechend ist das Wort Männin aus dem Substantiv Mann gebildet worden. Sittah fügt sich in die männlich geprägte gesellschaftliche Struktur ein, in die sie hineingeboren wurde. Mit der Formulierung „Mann und Männin“ stellt Sittah sich in die Tradition der vorgegebenen Schöpfungsordnung nach Genesis 2. In den Versen 21 und 22 heißt es dort: „Da liess der Herr einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief. Und er nahm eine von seinen Rippen heraus und schloss die Stelle zu mit Fleisch. Und der Herr baute ein Weib aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, und führte sie dem Menschen zu.“ Die Akzeptanz der männlich geprägten Gesellschaft war für Sittah kein Hinderungsgrund, selbständig zu denken. Sittahs Religionsvorstellung geht von einem universellen Schöpfer aus. Aus ihrer Argumentation ist die Idee von Religionen mit unterschiedlichen Traditionen ableitbar, aus denen sich individuelle Zugänge zu diesem universellen Gott entwickelten.

Untersucht man die handelnden Frauen im Nathan in ihrem Kommunikationsumfeld, dann fällt auf, dass Lessing sich von der historisch überkommenen Frauenrolle gelöst hat. Im Teil 5 soll dieser Nachweis geführt werden.

Saladin stimmt der Kritik seiner Schwester zu. Recht gibt er ihr hinsichtlich dessen, was die Christen für wahr halten

Die Christen glauben mehr Armseligkeiten,
Als daß sie *die* nicht auch noch glauben könnten!
(II, 1, V. 100 f.)

Gleichwohl irre die Schwester, ihre apodiktische Sicht konfrontiert der Sultan mit einer differenzierteren Beurteilung. „Die Tempelherren“, erklärt der Sultan,

Die Christen nicht, sind Schuld: sind nicht, als
Christen,
Als Tempelherren Schuld. (II, 1, V. 103 f.)

Der Sultan wendet sich gegen eine Kollektivschuld der Christen an den Kreuzzügen. Für diese Kriege seien diejenigen verantwortlich, die sie planen und durchführen. Als ein Herrscher, der in das Geschehen einbezogen ist, nimmt der Sultan hier eine Position ein, die kaum von einem der beteiligten Kriegsparteien zu leisten ist, weil ihnen die für eine abgewogene Beurteilung notwendige Distanz zum Geschehen fehlt.

⁴⁷ Vgl. hierzu Gerd Lüdemann, Die Intoleranz des Evangeliums, a. a. O. (vgl. Anm. 6)

Der berechtigte Einwand des Sultans gegen seine Schwester hebt jedoch nicht den von ihr aufgedeckten Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Christentums auf.

Von Saladin gibt es keine direkte negative Äußerung über das Christentum. Seine Feststellung, Tempelherren seien „[seine] schlimmsten Feinde“ (III, 5, V.571), bezieht sich auf die Kreuzzüge, an denen Tempelherrn beteiligt waren. Alle, deren er habhaft werden konnte, ließ er töten.⁴⁸ Von dieser Regel sah er bei dem im Nathan auftretenden Tempelherrn ab, weil dessen Gesichtszüge ihn an einen Verwandten erinnerten. Hendrik Birus kann ich daher nur zum Teil folgen, wenn er den Meinungs austausch von Saladin und Sittah nicht als eine Auseinandersetzung von Muselmanen gegen Christen versteht, sie aus seiner Sicht „aus der Position gekränkter Menschenwürde“ agieren. (Birus 1978, S. 136) Für Saladin, der differenziert, trifft diese Analyse Birus zu, nicht dagegen für Sittah: Sie deckt einen Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Christentums auf. Es ist hierbei unerheblich, dass sie zu dieser Erkenntnis durch persönliche Kränkung durch christliche Bischöfe kommt.

Saladin stellt sich als einen genügsamen Herrscher dar, der sich mit Wenigem zufrieden gibt:

Mir für mich
Fehlt nichts, und kann nichts fehlen. (II, 2, V. 209 f.)
Ein Pferd,⁴⁹ ein Kleid, ein Schwert muß ich doch
haben.
Und meinem Gott ist auch nichts abzudingeln.
Ihm fügt so mit wenigem genug,
Mit meinem Herzen. (II, 2, V. 220 f.; s. auch V. 203 ff.)

Der Klosterbruder glaubt in Erinnerung bringen zu müssen, dass das ganze Christentum

Aufs Judentum aufgebaut [ist]. (IV, 7, V. 642 f.)

Für den Tempelherrn, einen Kreuzritter, ist der Patriarch „ein Schurke“. (V, 5, V. 261 u. 265)

Als dieser erfährt, ein Jude soll ein „armes Christenkind“ im jüdischen Glauben erzogen haben, gibt es für ihn nur die Vollstreckung eines alten Urteils: Eine getaufte Christin nicht in ihrem Glauben zu erziehen, gilt als „Apostasie“

⁴⁸ In Hannes Möhrings Monographie über Saladin heißt es hierzu: Saladin hatte „nicht etwa alle Templer getötet, die in seine Gefangenschaft geraten waren, denn vermutlich 1184 wurde ein Sohn seines Neffen Taqiyaddin gegen ein hohes Lösegeld und alle in seiner Gewalt befindlichen Templer aus mehr als siebenjähriger christlicher Gefangenschaft entlassen.“ (Möhring 2005, S. 119.)

⁴⁹ Saladins Selbstdarstellung weist eine Parallele zu Shakespeares König Richard III auf. Im Fünften Akt heißt es in der vierten Szene „Ein Pferd! ein Pferd! mein Königreich für'n Pferd!“ (Shakespeare, Gesamtausgabe, Bd. 11, S. 301)

(IV, 2, V. 159), als Todsünde, die mit dem „Scheiterhaufen“ (IV, 2, V. 159) zu ahnden ist. Unmissverständlich erklärt der Patriarch:

Tut nichts! der Jude wird verbrannt! – Denn besser,
Es [das Kind] wäre hier im Elend umgekommen,
Als daß zu seinem ewigen Verderben
Es so gerettet ward. (IV, 2, 168 ff.)

Daja, eine religiöse Fanatikerin, stellt Dogmen der Kirche über menschlich gewachsene Bindungen. Sie verpasst kaum eine Gelegenheit, Nathan vorzuhalten, dass er Recha seinen eigenen Glauben vermittelt, statt sie in der Lehre des Christentums unterrichten zu lassen. Daja kennt die Moralvorstellungen der Kirche, die verlangen, dass der christliche Glaube eines Adoptiv- oder Pflegekindes auch von einem nichtleblichen Vater mit einer anderen Religion so zu respektieren ist, dass er sie nicht in seinem Glauben erziehen kann, sondern die Verpflichtung hat, sie in der Religion erziehen zu lassen, zu der er möglicherweise keinen Zugang hat. Lehren der Kirche hat sie verinnerlicht, sie sind für Daja bindend. Sie behandelt sie wie Rechtsnormen eines absolutistischen Staates, die von seinen Untertanen ungeprüft zu übernehmen und zu befolgen sind. Moralvorstellungen der katholischen Kirche sind für Daja nicht nur bindend, sie sind für sie auch legitim. Mit der Aneignung der Lehrauffassung zur Leugnung oder Ignorierung des christlichen Glaubens hat Daja diese Moralvorstellungen ihrem eigenen Wertekanon eingefügt. Nachdem kirchliche Wertvorstellungen für sie zu eigenen Leitvorstellungen wurden, streitet Daja für die Kirche und tritt zugleich für etwas ein, was für sie unbedingt Gültigkeit hat.

Wie haben wir uns Daja vorzustellen? Aus einem Gespräch, das sie mit dem Tempelherrn führte, wissen wir, dass sie ihrem Mann, einem Schweizer im Heer Kaiser Friedrichs⁵⁰, nach Palästina folgte. Hier in Palästina erkrankte er in einem Fluss.⁵¹ Daja blieb in Jerusalem. Sie nahm eine Stelle als Gesellschafterin bei dem Kaufmann Nathan für dessen Tochter Recha an. (I, 6, 756) Als Christin blieb sie „so lange“ bei ihm in Dienst, weil er „so gut“ ist. (I, 6, V. 750) Die Stadt Jerusalem bleibt Daja fremd, sie sehnt sich zurück nach Europa. In dieser Situation findet sie Halt durch die Kirche. Sie wird identitätsstiftend, zum Ersatz für das Land ihrer Sehnsucht. Durch die emotionale Verbundenheit mit der katholischen Kirche kann Daja einen Teil ihrer in Gesprächen mit Nathan und dem Tempelherrn nicht zu verbergenden Unzufriedenheit auffangen. Sie ist eine gesplante Persönlichkeit. Erst als der Tempelherr als Retter Rechas eine Rolle für Daja zu spielen beginnt, gibt sie ihre praktizierte Zurückhaltung auf. Das sich selbst auferlegte Schweigen („Wenn ich nur reden dürfte!“ (III, 1,

⁵⁰ Kaiser Friedrich I. (1152 – 1190), der schon als Jüngling am II. Kreuzzug (1147 – 1149) teilgenommen hatte, führte den III. Kreuzzug von Regensburg aus an. Im Fluss Klykadnus (Saleph) erkrankte er am 10. Juni 1190.

⁵¹ Vermutlich hat Lessing sich beim Tod von Dajas Ehemann vom Ertrinken Friedrich I. anregen lassen.

V. 66)) beendet sie. Der vom Sultan gefangen gehaltene Tempelherr erweckt bei Daja Hoffnung in zweierlei Weise: er kann die Rettung für das Seelenheil Rechas bringen und zugleich derjenige sein, mit dessen Hilfe sie nach Europa zurückkehren wird. (III, 10, V. 860 f.) Eine Abweisung Nathans nimmt Daja demnach nicht als eine Zurückweisung unangemessener Forderungen an ihn wahr: Ihre Kirche sieht Daja massiven Angriffen ausgesetzt. Sie verteidigt die Institution, die für sie identitätsstiftend ist. Dadurch wird Kritik an der Kirche von Daja als ein gegen sie selbst gerichteter Angriff wahrgenommen. Sie vermag nicht zu sehen, dass ihre Kirche kein moralisches Recht hat, Angehörige einer anderen Religion zur Befolgung einer ihrer Forderungen zu zwingen. Wenn Daja die Auffassung rechtfertigt, nach der eine Todsünde aus der Sicht der katholischen Kirche einem Verbrechen gleichkommt, dann bleibt ihr keine andere Wahl, als auch das dafür vorgesehene Strafmaß für legitim zu halten. Weil Daja kirchliches Denken nicht in Frage stellen kann, bleibt ihr nur die vage Hoffnung, der von ihr menschlich geachtete Nathan könne sich dem kirchlichen Strafgericht entziehen. Wird die Kirche jedoch seiner habhaft, dann muss Daja billigen, was die kirchliche Institution an Nathan exekutiert. Die hohe Wertschätzung, die Daja Nathan entgegenbringt, muss sie von seinem – aus kirchlicher Sicht – verachtenswerten Erziehungsverhalten abspalten.

Als Nathan von einer langen Geschäftsreise zurückgekehrt, erklärt Daja ihm erneut, dass er Recha als Christin erziehen müsse; „mein Gewissen“, beteuert sie, „läßt sich länger nicht betäuben.“ (I, 1, V. 46 ff.) Von Nathan zurechtgewiesen, sie möge schweigen, unternimmt sie einen weiteren Versuch, Nathan vor Augen zu führen, welche Sünde er nach dem Verständnis ihrer Kirche auf sich lädt:

Ich schweige.
Was Sträfliches vor Gott hierbei geschieht,
Und ich nicht hindern kann, nicht ändern kann, –
Nicht kann, – komm' über Euch! (I, 1, V. 58 ff.)

Vergleicht man Formulierungen, die Daja in Gesprächen verwendet, dann wirkt „Sträfliches vor Gott“ wie ein fremdes Element in ihrer Sprache. Es könnte ein Indiz dafür sein, dass Daja kirchliches Denken bereits internalisiert hat.

Was als gut oder böse zu gelten verdient, ist häufig abhängig vom Standpunkt der Betrachtung. Daja erklärt Nathan „Ihr seid so gut und seid zugleich so schlimm!“ (I, 1, V. 167)

Nicht miteinander vereinbaren kann Daja, dass Nathan sich durch gelebte Menschlichkeit auszeichnet, das Gebot der christlichen Kirche aber missachtet, dass von ihm, dem Juden, verlangt, seine Pflgetochter als Christin erziehen zu lassen. Mit heimlichem Stolz nimmt Daja die Verehrung Nathans durch das Volk wahr, das ihn als einen „Fürsten“ verehrt, ihn „den Weisen“, nicht „den Reichen“ nennt. (I, 6, V. 738) Dajas Fixiertsein auf die strikte Befolgung der

Lehren ihrer Kirche hindert sie daran, zu erkennen, dass die von ihr an Nathan bewunderte Großzügigkeit (Vgl. I, 6, V. 741f.; 743; III, 10, V. 804), Souveränität und Unabhängigkeit sich nicht mit seiner Unterwerfung unter den Willen einer anderen Religion vertragen würden.

Mit dem Tempelherrn sieht Daja eine Chance, Nathans „sträfliches“ Verhalten bekannt zu machen. Daja nutzt den Umstand, dass der Tempelherr sich in Recha verliebt hat (III, 10, V. 752 f.; V. 759 f.; V. 777 f.). Die Vermutung Dajas, er sei verliebt, weist der Tempelherr mit dem Hinweis zurück, die Religion des Mädchens verbiete ihm, seinen Gefühlen nachzugeben:

Ein Tempelherr ein Judenmädchen lieben!
(III, 10, V. 762),

gibt er zu bedenken. Die gegenüber Daja vertretene Meinung von der angeblichen Unvereinbarkeit christlicher Überzeugungen mit dem Judentum steht im Widerspruch zu der vom Tempelherrn im Gespräch mit Nathan (II, 5, V. 725 f.) vertretenen Auffassung, nach der der Mensch Vorrang habe vor seiner Zugehörigkeit zu einer Religion. Hier fällt der Tempelherr wieder zurück in seine unversöhnliche Haltung, die ihm untersagt, sich zu Recha zu bekennen. Sein Verhalten ist widersprüchlich: Wenn der Tempelherr meint, ein Mädchen jüdischen Glaubens nicht lieben zu dürfen, straft er sich selbst, ohne es zu wollen, geschweige denn, es wahrzunehmen. Von Daja erfährt der Tempelherr:

Recha
Ist keine Jüdin; ist – ist eine Christin. (III, 10,
V. 812 f.),
ist ein Christenkind; von Christeneltern
Geboren; ist getauft... (III, 10, V. 827).

In seinem religiösen Denken gefangen, reagiert der Tempelherr empört auf Nathan:

hätte sie,
Als seine Tochter nur erzogen? hätte
Das Christenkind als eine Jüdin sich
Erzogen? (III, 10, V. 832 f.).

Und Recha, überlegt er weiter,

wüßte nicht,
Was sie geboren sei? – Sie hätt' es nie
Von ihm [von Nathan] erfahren, daß sie eine Christin
Geboren sei, und keine Jüdin? (III, 10, V. 835 f.)

Dajas Absicht ist es, den vom Sultan gefangenen Tempelherrn als „Retter“ Rechas zu gewinnen:

So schwört mir, Ritter, sie
Zur Eurigen zu machen; sie zu retten;
Sie zeitlich hier, sie ewig dort zu retten.
(III, 10, V. 779 f.)

Ihre Interessen verfolgt Daja mit der Strategie einer Schachspielerin: Die Gefangennahme des Tempelherrn nutzte sie für ihre Absicht, Recha wieder in die christliche Gemeinschaft zu integrieren und mit der Einbestellung Nathans beim Sultan sieht sie den Moment gekommen, Recha über ihre christliche Abstammung aufzuklären. Daja führt ihren Angriff von zwei Seiten. Es hat den Anschein, ihre Strategie, Nathan Schach matt zu setzen, könnte aufgehen. Zunächst ergeht Daja sich in Andeutungen, die für Recha nicht zu entschlüsseln sind:

Mein Wunsch, dich in Europa, dich in Händen
Zu wissen, welche deiner würdig sind. (III, 1, V. 22 f.)

Zurückhaltung und Loyalität gegenüber ihrem Arbeitgeber kündigt Daja hier auf. Dass er Recha ihren „angestammten Glauben“ vorenthält, macht Nathan in ihren Augen zu einem unwürdigen Pflegevater.

Unterschiedliche Wünsche der beiden Frauen zu Beginn des Gesprächs – Dajas Hoffnung auf Rückkehr Rechas nach Europa und Rechas Erwartung auf Erwidern ihrer Liebe durch den Tempelherrn – verschärfen sich noch durch erheblich voneinander abweichende Gottesbilder. Um verstanden zu werden, muss Daja deutlicher werden. Sie führt den Retter Rechas ein, ohne ihn namentlich zu nennen:

Sperre dich, soviel du willst!
Des Himmels Wege sind des Himmels Wege.
Und wenn es nun dein Retter selber wäre,
Durch den sein Gott, für den er kämpft, dich in
Das Land, dich zu dem Volk führen wollte,
Für welche du geboren wurdest? (III, 1, V. 31 ff.)

Selbstbewusst weist Recha das Gottesbild Dajas zurück:

Was sprichst du da nun wieder, liebe Daja!
Du hast doch wahrlich deine sonderbaren
Begriffe! Sein, sein Gott! für den er kämpft!
Wem eignet Gott? was ist das für ein Gott,
Der einem Menschen eignet? der für sich
Muß kämpfen lassen? – (III, 1, V. 37 ff.)

Recha kann die Anspielung auf Europa nicht mit ihrer christlichen Abstammung in Verbindung bringen, stattdessen fordert sie Anerkennung und Respektierung eines jeden Vaterland ein: „Du irrst“, entgegen sie Daja.

Was diesen Wunsch zu deinem macht,
Das nämliche verhindert, daß er meiner
Je werden kann. Dich zieht dein Vaterland:
Und meines, meines sollte mich nicht halten?
(III, 1, V. 24 ff.)⁵²

Die Beweisführung von Aussagen oder Positionen leistet hier die Umkehr eines Satzes. Lessing setzt dieses methodische Verfahren nochmals im Gespräch zwischen Nathan und dem Tempelherrn ein. Nathan fasst die wechselseitig wahrgenommene Annäherung in einer These zusammen:

Wohl uns! Denn was
Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir
Zum Juden. (IV, 7, V. 690 f.)

Auf der inhaltlichen Ebene plädiert Recha – wie Nathan im Gespräch mit dem Tempelherrn (II, 5) – für den Gleichheitsanspruch aller Menschen. Wofür beide, Recha und Nathan, streiten, können wir heute mit einem Begriff fassen, der sich im 18. Jahrhundert politisch noch nicht durchgesetzt hatte, mit dem der menschlichen Würde. Dem Tempelherrn hatte Nathan mit der ihm eigenen Überzeugungskraft erklärt:

Ich weiß, wie gute Menschen denken; weiß
Daß alle Länder gute Menschen tragen.
(II, 5, V. 486 ff.)

Recha spricht ein anderes wesentliches Moment des Mensch-seins an, das für viele identitätsstiftende Vaterland.

Trotz ihrer Kritik bringt Recha die Fähigkeit auf, die emotionale Befindlichkeit Dajas nachzuvollziehen. Dajas Schmerz über einen „[v]erfallnen Christentempel“ (V, 6, V. 464 f.) – sie verwendet den jüdischen Begriff für Gotteshaus, nicht den christlichen –, ihr Niederknien „[a]n den versunkenen Stufen eines morschen Altars“ (V, 7, V. 472 f.) kann Recha nachempfinden. Dajas Trauer über Missachtung christlicher Werte in Jerusalem trennt Recha von dem demagogischen Machtanspruch, dem sie sich durch – die „gute böse Daja“ (V, 6, V. 423 ff.) – ausgesetzt sieht. Kontrolle über ihr Verhalten scheint Daja von dem

⁵² Das Denkmuster dieses Arguments verwendet Nathan im weiteren Verlauf bei seinem Auftritt im Sultanspalast: „Wie kann ich meinen Vätern weniger, /Als du den deinen glauben?“, fragt er Saladin. (III, 7, V. 469 f.)

Augenblick an zu entgleiten, als sie vor dem verfallenen Altar die „Göttliche“ [Maria] (V, 6, V. 476)

mit Blicken
Des wahren Mitleids [...] beschwor, [sich Rechas]
Doch zu erbarmen! (V, 6, V. 478 f.)

Nichts habe Daja mehr zurückhalten können, ihr zu eröffnen:

[Sie] sei
Aus christlichem Geblüte; sei getauft (V, 7, V. 483 f.)

Wie bei Sittah resultiert Kritik am Christentum bei Recha aus eigenen Erfahrungen. Ähnlich wie Sittah, die ihrem Bruder vorwarf, die Christen nicht zu kennen, „sie nicht kennen zu wollen“ (II, 1, V. 80), leitet Recha ihre differenzierte Kritik an Daja ein. Sie stellt fest, dass Sittah nicht weiß, wie Daja die Rolle einer Gesellschafterin im Hause Nathans ausfüllt:

Ja; du kennst
Wohl diese gute böse Daja nicht? (V, 6, V. 422 f.)

Die symbiotische Einheit von „gut böse“ wird bei Lessing augenfällig durch den Verzicht auf ein Komma zwischen diesen beiden Adjektiven. Indem Recha Dajas Verhalten unter dem Aspekt der Gleichzeitigkeit von „gut“ und „böse“ beschreibt, würdigt sie neben einer differenzierten Kritik die positiven Seiten Dajas:

Nun, Gott vergeb‘ es ihr! – belohn‘ es ihr!
Sie hat mir viel Gutes, – so viel Böses⁵³
Erwiesen! (V, 6, V. 424 ff.)

Für Daja musste es zu einem Bruch in der Beziehung zu Recha kommen, weil sie die Rolle der anregenden Gesellschafterin nicht mit derjenigen vereinbaren kann, die von ihr bedingungslose Gefolgschaft der Katholischen Kirche abverlangt. Recha erkennt, dass das „Gute“ der Daja nicht ohne das „Böse“ zu haben ist, wie umgekehrt das „Böse“ für sie durch „Gutes“ aufgefangen wird. Diese Balance von positiven und negativen Verhaltensweisen habe Daja aufgekündigt, als sie Recha den jüdischen Vater nehmen will:

⁵³ Lessing arbeitet gerne mit Gegensatzpaaren: Vgl. Die „gute böse Daja“ (V, 6, V. 423); „mir viel Gutes, so viel Böses /Erwiesen“ (V, 6, V. 423 f.); „Der reiche Jude war /Mir nie der beßre Jude.“ (II, 5, V. 444)

Allein – allein – das geht zu weit!
Dem kann ich nichts entgegensetzen; nicht
Geduld, nicht Überlegenheit; nichts! (V, 6, V. 458 f.)

Verliehen ihr Geduld und Überlegenheit die Energie, sich mit der religiösen Fanatikerin zu arrangieren, so versagen, wie Recha erkennt, diese Verhaltensweisen, wenn Dajas Attacken sich gegen ihr Existentielles wenden: gegen den Vater. Recha formuliert einen moralischen Grundsatz, der bei ihr an eine Grenze stößt, als man ihr den Vater nehmen will:

Es müßte möglich sein, denselben Menschen
Zur selben Zeit zu lieben und zu hassen.
(V, 6, V. 446 f.)

Ihre emotionale Befindlichkeit hat Recha unter Kontrolle. Sie vergisst nicht, was sie Daja verdankt. Auf Sittahs Frage, wer Daja sei, reagiert Recha mit einer anerkennenden Beschreibung der ihr von Daja widerfahrenen Versorgung und Betreuung:

Eine Christin, die
In meiner Kindheit mich gepflegt; mich so
Gepflegt! – Du glaubst nicht! – Die mir eine Mutter
So wenig missen lassen! – Gott vergelt'
Es ihr! – Die aber mich auch so geängstet!
Mich so gequält! (V, 6, V. 428 ff.)

Dem Bericht über die positiven Seiten Dajas fügt Recha die negativen hinzu:

Ach! die arme Frau – ich sag' dir's ja –
Ist eine Christin; – muß aus Liebe quälen;
Ist eine von den Schwärmerinnen, die
Den allgemeinen, einzig wahren Weg
Nach Gott zu wissen wännen! (V, 6, V. 434 ff.)

Recha beschreibt Daja als Schwärmerin. Sie verwendet den Begriff, mit dem Nathan ihr eigenes Verhalten dem Tempelherrn gegenüber gekennzeichnet hatte, als sie behauptete, ein Engel habe sie aus dem brennenden Haus gerettet. (I, 1, V. 140) Die Religionskritik Rechas weist eine Parallele zur Kritik des Tempelherrn am Judentum auf: Ihr Denken, nur der eigene „Gott sei der rechte Gott“ (II, V, V. 508) haben die Juden, so der Kreuzritter, „auf Christ und Muselmann vererbt“. (II, V, V. 507). Recha wirft den Christen vor, sie maßen sich an, „[d]en allgemeinen, einzig wahren Weg [n]ach Gott zu wissen“. Diesem Denken von der Überlegenheit des Christentum gegenüber anderen Religionen bleibt Daja verhaftet. Trotz seiner „Ehrlichkeit“ und seines „Großmut[s]“

bleibt Nathan für sie, wie ihr Nathan entlockt, „nur der Jude“. (I, 1, V. 55 f.)
Rechas Schwärmen hatte Daja gegenüber Nathan verteidigt:

Laßt lächelnd wenigstens ihr einen Wahn,
In dem sich Jud' und Christ und Muselmann
Vereinigen; – so einen süßen Wahn! (I, 2, V. 151 ff.)

Obwohl Daja Rechas Schwärmerei, ein Engel habe sie gerettet, im Gedankenexperiment zu einer Utopie entwickelt, kommt sie über diese Vision nicht hinaus.

Weitere gewichtige Einwände gegen praktiziertes Christentum liefert der Patriarch. „An fromme [Einfalt] glaubt kein Patriarch“ (V, 5, V. 200), erläutert der Klosterbruder Nathan in einem Gespräch. Weil er selbst hinterhältig ist, wird der Patriarch auch seine Mitmenschen der Schurkerei verdächtigen. Der Klosterbruder wirft die Frage auf, ob der fromme zugleich der naive Christ sei? (V, 5, V. 198 f.) Die vom Patriarchen inszenierten Spitzeldienste deckt der Klosterbruder auf, als er sich der gegen Nathan geplanten Niederträchtigkeit verweigert. Dem Patriarchen sollte der Klosterbruder denjenigen ausfindig machen, der als Jude ein Mädchen nicht in dem Glauben unterrichten lässt, in dem es getauft wurde. (IV, 7, V. 579 f.) Bei Nathan beklagt sich der Klosterbruder darüber, vom Patriarchen etliche Aufträge zu erhalten, die ihm „großen Ekel“ bereiten. (IV, 7, V. 575) Über ihn, den Klosterbruder, hat der Patriarch in Erfahrung bringen wollen, warum der Tempelherr nach seiner Gefangennahme vom Sultan „begnadigt“ wurde. (I, 5, V. 581 f.) Und den Tempelherrn versuchte er als „Spion“ unter dem Deckmantel des „[g]eheimen Boten“ (I, 5, V. 651) für Informationen über Voraussetzungen und Bedingungen für einen Waffenstillstand mit König Philipp zu gewinnen. (I, 5, V. 650 ff.) In den Augen des Tempelherrn ist der Patriarch ein „Schurke“ (V, 5, V. 198; V. 261), er bezichtigt ihn der „Blutgier“ (IV, 5, V. 426). Seine Kritik am Patriarchen schützt den Tempelherrn jedoch nicht davor, selbst verächtlich über andere Christen zu denken: Daja hatte er unverblümt erklärt, Recha sei „eine Christin“ von „Eurer Mache.“ (III, 10, V. 822)

Der Patriarch umgibt sich mit der Aura des unumschränkten Herrschers, er versteht es, Mittel zu seinem Machterhalt zu nutzen. Die erste Audienz beim Patriarchen versetzte den Tempelherrn in Erstaunen. Ihn störte die inszenierte Machtentfaltung. Dem Klosterbruder teilt er seinen ersten Eindruck mit:

Wär' nicht mein Mann! – Ein dicker, roter, freundlicher
Prälat!
Und welcher Prunk! (IV, 2, V. 77 ff.)

Hinter dieser Herrscherpose verblasst die Funktion des priesterlichen Amtes. Indem Lessing diesem nach Macht gelüstenden Geistlichen den Namen Patriarch gab, hat er treffend dessen Amtsverständnis charakterisiert. Es ist wieder

der Klosterbruder, der die Diskrepanz der beiden Rollen des Patriarchen anspricht, die des weltlichen Herrschers und die des Geistlichen. Dem Tempelherrn versichert er:

Ich hab' mich oft gewundert,
Wie doch ein Heiliger, der sonst so ganz
Im Himmel lebt, zugleich so unterrichtet
Von Dingen dieser Welt zu sein herab
Sich lassen kann. (I, 5, V. 633 ff.)

Die Absicht des Tempelherrn, den Patriarchen „[u]m Rat zu fragen“ (IV, 1, V. 44), erstaunt den Klosterbruder, es bestehe doch ein historisches Gefälle zwischen einem Ritter und einem Pfaffen. Ungewöhnlich dünkt es ihn daher, dass ein Ritter den Rat eines Geistlichen einholt, umgekehrt

fragt [doch] der Pfaffe
Den Ritter nie, die Sache sei auch noch
So ritterlich (IV, 1, V. 46).

Einem Ritter, so weiß der Klosterbruder aus Erfahrung, bringe ein Pfaffe keine Wertschätzung entgegen.

Noch bevor der Tempelherr beim Patriarchen sein Anliegen vorbringen kann, drängt dieser sich seinem Besucher auf. Er wünsche, eröffnet der Patriarch das Gespräch,

wenigstens,
Daß so ein frommer Ritter lange noch
Der lieben Christenheit, der Sache Gottes
Zu Ehr und Frommen blühen und grünen möge!
(IV, 2, V. 88 f.),

um sich dann selbst zu empfehlen:

wenn nur fein
Die junge Tapferkeit dem reifen Rate
Des Alters folgen will! (IV, 2, V. 92 f.)

Der Tempelherr versichert dem Klosterbruder

Ich will ja
Doch den Christen mehr im Patriarchen, als
Den Patriarchen im Christen fragen. (IV, 2, V. 67 f.)

Nicht die Autorität will er um einen Rat bitten, sondern den Christen. Der Tempelherr handelt hier wider bessere Einsicht: Er muss wissen, dass der Patriarch nicht zwischen seinem Amt und seinem Christsein trennt. Dadurch dass der Tempelherr den Patriarchen noch aufsucht, nachdem dieser ihn für einen Mordauftrag zu gewinnen suchte, bringt auch er moralische Bedenken zum Schweigen, wenn er seine Interessen durchsetzen will. Ihm kann nicht entgangen sein, in welche Lage er Nathan bringt, wenn der Patriarch erfährt, wer ein christlich getauftes Mädchen in der Tradition des Judentums aufwachsen lässt.

Schon beim Vortragen des Anliegens prallen zwei Denkweisen unversöhnlich aufeinander: Der Tempelherr will einen „Rat“ (IV, 2, V. 96) einholen, der wie der Patriarch versichert, „auch anzunehmen“ ist. (IV, 2, V. 97). Der Tempelherr benutzt das Wort Rat im Sinne von Empfehlung für den Ratsuchenden, der eine Entscheidung zu treffen hat, dabei zwischen mehreren Möglichkeiten abwägen muss und bei diesem Prozess gern die Sicht eines anderen, der eine Distanz zum Problem hat, berücksichtigen will. Anders der Patriarch: Ein von ihm erteilter Rat hat die Qualität von Weisung, die bedingungslos zu befolgen ist. Trotz dieser Klarstellung fragt der Tempelherr, ob ein Rat auch „blindlings“ (IV, 2, V. 98) zu übernehmen sei. Der Patriarch gibt eine zweideutige Antwort: „Vernunft, die Gott [dem Menschen] gab“ (IV, 2, V. 99), soll er gebrauchen, aber, heißt es sogleich einschränkend, „wo sie hin[g]ehört“ (IV, 2, V. 101), um den Gesprächspartner dann mit der Gegenfrage in die Argumentation einzubinden: „Gehört sie aber überall, [d]enn hin?“ Seine Argumentation versteht er mit dem Schein einer Logik. Beabsichtigt Gott hingegen, so fährt der Patriarch fort, „[d]urch einen seiner Engel“, der die Gestalt eines „Diener[s] seines Wortes“ annehmen kann

das Wohl

Der ganzen Christenheit, das Heil der Kirche,
Auf irgend eine ganz besondere Weise
Zu fördern, zu befestigen (IV, 2, V. 105 ff),

dann habe die Vernunft nichts „[z]u untersuchen“ (IV, 2, V. 111). Denn

wer darf

Sich da noch unterstehn, die Willkür des,
Der die Vernunft erschaffen, nach Vernunft
Zu untersuchen? (IV, 2, V. 108),

stellt der Patriarch unmissverständlich fest. Das Thema der Aufklärung greift der Patriarch indirekt auf, als er versichert,

Wie sich die stolze menschliche Vernunft
Im Geistlichen doch irren kann. (IV, 2, V. 139 f.)

Für die Kirche reklamiert er eine Deutungshoheit, hinter die Vernunft nicht nur zurückzutreten hat, hinter der sie vielmehr zur Bedeutungslosigkeit wird.

Ein schlichter, in der Argumentation ungeübter Gesprächspartner wird Mühe haben, die Scheinlogik aufzudecken. Es bedarf des scharfen Verstandes, um zu erkennen, dass der Patriarch in seiner Argumentation Christenheit und Kirche so miteinander verschränkt, dass sie beliebig austauschbar werden. Indem er sich als Sachwalter von Christenheit und Kirche einbringt und zugleich als „Diener seines Worts [des Wortes Gottes]“ (IV, 2, V. 104) unumschränkte Autorität der Kirche beansprucht, fällt ihm das Recht zu, darüber zu befinden, was das Wohl der Christenheit jeweils ausmacht.

Der Patriarch spricht mit der Vollmacht der Institution Kirche. Macht als Instrument zur Beherrschung des Menschen tarnt er als Tätigkeit für das „Wohl der Christenheit“. Der Patriarch erhält so Macht über die ihm anvertrauten Gläubigen. Weitere Aussagen, Textauslegungen und Weisungen des Patriarchen sind von kritischer Überprüfung ausgenommen, sie erheben den Anspruch von absoluten Wahrheiten.

Die vom Patriarchen beanspruchte Deutungshoheit in religiösen Fragen mutet an wie eine Anspielung an die am Ende des 13. Jahrhunderts von Franziskanertheologen favorisierte These von der Unfehlbarkeit des Papstes, die im 19. Jahrhundert beim 1. Vatikanischen Konzil zur verbindlichen Lehre erklärt werden sollte. Unter „Glauben“ versteht der Patriarch „Unterwerfung unter seine Autorität“. Niemand könne zwischen richtig und falsch unterscheiden. Diese (göttliche) Einsicht sei allein kirchlichen Vertretern vorbehalten. Menschen seien daher auf die Leitung (oder Führung) der Kirche angewiesen.

Eine unmissverständliche Position nimmt der Patriarch zur Apostasie ein. Das angeblich fiktive Beispiel des Tempelherrn, ein Jude erziehe ein Christenkind nicht in seinem Glauben, hält der Patriarch zu Recht für ein reales. Der Tempelherr, der andere vorschnell als naiv abqualifiziert, muss sich selbst fragen lassen, für wie naiv er den Patriarchen hält. Kann er glaubwürdig die Rolle eines an abstrakten theologischen Fragen interessierten Laien durchhalten? Weist seine Kommunikation ihn als einen an der Erörterung theoretischer Fragen interessierten Gesprächspartner aus? Der Patriarch nimmt dem Tempelherrn die angeblich erfundene Geschichte nicht ab, er will wissen,

ob so ein Fall

Ein Faktum oder Hypothes` (IV, 2, V. 132 f.)

sei, der vorgetragene Fall nur so „[e]in Spiel des Witzes“ (IV, 2, V. 142 f.) oder sich in seiner eigenen „Diözese“, in der „lieben Stadt Jerusalem“ ereignet hat. (IV, 2, V. 150 f.) Der Patriarch beruft sich auf das geltende Kirchenrecht. Läge ein solcher Fall vor, wäre, führt er aus,

Die Strafe zu vollzieh, die päpstliches
Und kaiserliches Recht so einem Frevel,
So einer Lastertat bestimmen. (IV, 2, V. 154 ff.)

Mit der nachdrücklichen Rüge des Tempelherrn verwirft der Patriarch die Möglichkeit einer Fiktion, er geht von einem Faktum aus:

Was? mir nun
Nicht einmal Rede stehn? – Den Bösewicht,
Den Juden mir nicht zu nennen? – mir ihn nicht
Zur Stelle schaffen? (IV, 2, V. 188 ff.)

Triumphierend erwähnt er beiläufig, dass der Sultan sich vertraglich verpflichtet habe, ihn bei der Vertretung „unserer allerheiligsten Religion“ in „allen Rechten, allen Lehren [zu] schützen“. Rechtlich und politisch denkend fügt er hinzu, er besitze das „Original“ der Vereinbarung mit seiner Unterschrift [„seiner Hand“] und seinem „Siegel“. (IV, 2, V. 196, 195, 198, 199) Im Selbstgespräch sagt er sich, dies ist wieder „ein Auftrag für [d]en Bruder Bonafides“⁵⁴ (IV, 2, V. 222 f.), gemeint ist der Klosterbruder.

Alle Versuche des Tempelherrn, zu klären, ob – rechtlich gesehen – auf „mildernde Umstände“ plädiert werden könne, weist der Patriarch mit seinem dreimaligen „Tut nichts! der Jude wird verbrannt“ (IV, 2, V. 168; 175; 180 f.) ab. Unmissverständlich erläutert der Patriarch dem Tempelherrn, was Apostasie meint, „– den Scheiterhaufen –/[d]en Holzstoß“. (IV, 2, V. 159 f.) Die Erziehung im christlichen Glauben setzt der Patriarch absolut, sie hat hinter jeder anderen Erwägung zurück zu treten, selbst vor dem des leiblichen Wohls. „Denn besser“, klärt der Patriarch den Tempelherrn auf, das Kind

wäre hier im Elend umgekommen,
Als daß zu seinem ewigen Verderben
Es so gerettet ward. (IV, 2, V. 169 f.)

Will man klären, ob die Handlungsweise des Patriarchen moralisch gerechtfertigt ist, dann ist zunächst die Frage zu beantworten, ob er von der Richtigkeit der Strafe für Apostasie überzeugt ist. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob das Motiv seines moralischen Handelns bei der Verfolgung des – aus kirchlicher Sicht – begangenen Verbrechens in diesem Kontext als verwerflich zu beurteilen ist oder sich rechtfertigen lässt. Dass der Patriarch sich mit „Prunk“ (IV, 2, V. 78) umgibt und die Ausübung von Macht genießt, ist bei der Klärung der Frage nach dem Motiv moralischen Handelns bei der Ahndung von Apostasie unerheblich. Auf die Frage, wie mit dem im fiktiven Fall genannten Juden verfahren würde, verweist der Patriarch auf das Kirchenrecht, das für

⁵⁴ Zu „Bruder Bonafides“ vgl. Anm. 29.

ihn als gehorsamem Diener seiner Kirche bindend ist. In dem vorgetragenen Fall wäre es für ihn die Rechtsgrundlage seines Handelns. Zu prüfen wäre noch, ob vom Patriarchen erwartet werden kann, die Rechtsnormen seiner Kirche auf ihre moralische Rechtfertigung hin zu überprüfen. Die Frage ist zu verneinen, weil von einem seiner Kirche verpflichteten Amtsträger nicht zu erwarten ist, Normen kritisch zu hinterfragen. Als ein in die strenge Organisationsstruktur mit hierarchischem Aufbau eingebundener Geistlicher würde er die Institution erschüttern, wenn er geltendes Recht nach seiner moralischen Begründung hin untersuchen würde. Seine Loyalität gegenüber der Institution garantiert ein reibungsloses Funktionieren, was eine unhinterfragte Übernahme von Entscheidungen und deren strikte Ausführung voraussetzt. In diese Deutung fügt sich eine Aussage nicht lückenlos ein. Ihm „graute“ (IV, 4, V. 427) vor der „Blutgier des Patriarchen“ (IV, 4, V. 426), gesteht der Tempelherr dem Sultan. Sie habe ihn vor dem Schritt zurückgehalten, ihm Nathan auszuliefern. Mit der Sicht des Tempelherrn ist die Annahme, der Patriarch hege keinen Zweifel gegen die Rechtmäßigkeit kirchlicher Normen, nicht widerlegt worden. Sie fügt dem Patriarchen aber eine wesentliche Eigenschaft hinzu: Vergehen und Verbrechen (nach dem Verständnis der Kirche) ahndet der Patriarch als Fanatiker. Als Repräsentant des Christentums verbreitet der Patriarch nicht Vertrauen, sondern gegenseitiges Misstrauen und Argwohn. In die Frage nach moralischem Verhalten ist die Institution Kirche einzubeziehen: Von ihr begangene Verbrechen wie die Inquisition, die Zerstörung und Vernichtung von Kultur durch die Kreuzzüge hat sie wie die Apostasie mit dem Argument legitimiert, im Namen Gottes tätig zu sein, seinen Willen zu erfüllen.

Eine andere Frage ist es, wie der Patriarch seine Amtsführung subjektiv gestaltet. Trotz klarer institutioneller Vorgaben bleibt ihm ein Gestaltungsrahmen. Er versteht sich als Herrscher, der politische Ereignisse beeinflusst und sich dafür Informationen über Spitzeldienste beschafft. Zugleich ist er ein Geistlicher, der Menschen seiner Umgebung misstraut, wenn sie dem vermittelten Bild eines Frommen entsprechen. In der Kommunikation setzt er das Mittel der Verstellung ein, wenn er glaubt, dadurch seinen Interessen dienen zu können.

2.3. Vorbehalte und indirekte Kritik am Judentum

Kritik am Judentum übt der Tempelherr in einem Gespräch mit Nathan. Als der Tempelherr erfährt, dass der Vater des von ihm geretteten Mädchens Jude ist (Vgl. dazu I, 4 V. 527; I, 5, V. 594; I, 5, V. 610 f.), verhält er sich ablehnend gegenüber Nathan. Er stimmt weder einer Begegnung mit dem geretteten Mädchen noch mit dessen Vater zu. Daja weiß Nathan zu berichten:

Er kömmt
Euch nicht. – Denn kurz; er kömmt zu keinem Juden.
(I, 4, V. 527)

Der Tempelherr hatte ihr erklärt:

Ich bitt' Euch drum. Auch laßt
Den Vater mir vom Halse. Jud' ist Jude.
Ich bin ein plumper Schwab. Des Mädchens Bild
Ist längst aus meiner Seele; wenn es je
Da war. (I, 6, V. 776 ff.)

Diese schroffe Zurückweisung kann Nathan nicht von dem Versuch abhalten, den Tempelherrn durch Argumente umzustimmen. Er scheint sich strikt an seiner ethischen Maxime zu orientieren, nach der dem Retter der Tochter Dank gebührt. Wenn die ethische Maxime für Nathan Vorrang vor anderen Erwägungen hat, dann können ihm Ablehnung und Provokation nichts anhaben. Konsequenterweise kann Nathan deshalb seine Idee verfolgen, dem Retter seiner Tochter zu danken. Vor der ersten Begegnung stellt Nathan sich den Tempelherrn als einen „Sonderling“ (II, 5, V. 404) vor; seine „rauhe Tugend“ mache ihn stutzen (II, 5, V. 405), gesteht er sich ein. Bevor Nathan den Tempelherrn anspricht, entwirft er von ihm ein positives Menschenbild, das er von dessen Erscheinung ableitet:

Bei Gott!
Ein Jüngling wie ein Mann. Ich mag ihn wohl
Den guten, trotzgen Blick! den prallen Gang!
(II, 5, V. 407 ff.)

Seine Menschenkenntnis („o sah ich wohl dergleichen?“ (II, 5, V. 411)) lassen Nathan vermuten:

Die Schale kann nur bitter sein; der Kern
Ist's sicher nicht. - (II, 5, V. 410 f.)

Dank weist der Tempelherr mit dem Hinweis zurück, es sei

der Tempelherren Pflicht, dem ersten
Dem besten beizuspringen, dessen Not
Sie sehn. (II, 5, V. 426 f.)

Im Widerspruch zu dieser universellen Pflicht steht des Tempelherrn Verachtung der Juden. Nathan greift das Argument auf, Handeln resultiere aus Pflichterfüllung. Seiner Sache sicher, sagt Nathan dem Tempelherrn,

Stellt und verstellt Euch, wie Ihr wollt. Ich find'
Auch hier Euch aus (II, 5, V. 475 f.),

um dann moralisches Handeln nach einer Pflichtethik in Frage zu stellen:

und bloß
Weil es die Ordensregeln so gebieten? (II, 5, V. 484 f.)

Nathan gibt eine Alternative zu bedenken:

Ich weiß, wie gute Menschen denken; weiß,
Daß alle Länder gute Menschen tragen. (II, 5, V. 486 f.)

Zustimmung signalisiert der Tempelherr mit der Erwiderung „Sehr wohl gesagt!“ (II, 5, V. 500) Bevor er einlenkt, drängt es ihn, seine widersprüchliche Haltung zu begründen:

Doch kennt Ihr auch das Volk,
Das diese Menschenmäkelei zu erst
Getrieben? Wißt Ihr, Nathan, welches Volk
Zu erst das auserwählte Volk sich nannte?
Wie? wenn ich dieses Volk nun, zwar nicht haßte,
Doch wegen seines Stolzes zu verachten,
Mich nicht entbrechen könnte? Seines Stolzes;
Den es auf Christ und Muselmann vererbte,
Nur sein Gott sei der rechte Gott! (II, 5, V. 500 ff.)

Nathan geht nur indirekt auf den vermeintlichen Stolz der Juden ein, auserwähltes Volk zu sein. Gelassen kann er dem Tempelherrn entgegnen,

Verachtet
Mein Volk so sehr Ihr wollt (II, 5, V. 519 f.),

weil er statt des Trennenden nach dem beide Verbindenden sucht. Der Tempelherr erkennt, wohin die

fromme Raserei,
Den bessern Gott zu haben, diesen bessern
Der ganzen Welt als besten aufzudringen (II., 5,
V. 510 ff.)

führen kann. Hat sie sich

In ihrer schwärzesten Gestalt [...] mehr
Gezeigt, als hier, als itzt? (II, 5, V. 513 f.)

Mit der indirekt eingestandenen Kritik an den Kreuzzügen, einer Aufgabe, der er sich verschrieben hatte, weicht beim Tempelherrn die Verachtung der Juden einem Verständnis für sie. Mit der Macht des Wortes – der Tempelherr hatte anerkennend versichert –

Aber Nathan – Ihr
Setzt Eure Worte sehr – sehr gut – sehr spitz –
Ich bin betreten – (II, 5, V. 472 ff.) –

baut Nathan Verachtung bei seinem Gesprächspartner ab. Einer bestechenden, rationalen Argumentation Nathans gibt der Tempelherr sich geschlagen, er gibt seinen Widerstand auf. Nathan hat ihn für sich gewonnen.

Das im Austausch von Argumenten gefundene Ergebnis stellt Nathan heraus. Er nimmt dabei die in der Ringparabel vertretene Ethik vorweg, die den Menschen vor die Religionszugehörigkeit stellt:

Kommt,
Wir müssen, müssen Freunde sein! – Verachtet
Mein Volk so sehr Ihr wollt. Wir haben beide
Uns unser Volk nicht auserlesen. Sind
Wir unser Volk? Was heißt denn Volk?
Sind Christ und Jude eher Christ und Jude,
Als Mensch? Ah! wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es genügt, ein Menschen
Zu heißen! (II, 5, V. 518 ff.)

Nathan stellt zunächst klar, dass kein Mensch sich sein Volk „ausgerlesen“ habe. So wie er in eine menschliche Gemeinschaft hineingeboren werde, übernehme er die Religion seiner Eltern. Demnach habe das Menschsein Vorrang vor seiner Religionszugehörigkeit. Recha hatte nach ähnlichem Denkmuster Daja gegenüber das subjektive Vaterland gegen ein aufgezwungenes verteidigt. (III, 1, 26 f.) – In seinem Dialog mit dem Sultan knüpft Nathan an diesen Gedankengang an: Religionen, hier insbesondere Offenbarungsreligionen, gründen auf Geschichte und Überlieferung, die sich auf „Treu und Glauben“ stützen. Danach übernehme man religiöse Überzeugungen von denen, deren „Treu und Glauben“ man „[a]m wenigsten in Zweifel“ zieht, von den „Seinen“, von „deren Blut“ wir sind. (III, 7, V. 461 ff.)

„Nathan der Weise“ enthält keine direkte Kritik am Judentum, stattdessen kritische und verächtliche Äußerungen an dem Juden Nathan, vorgebracht von

Al-Hafi und dem Tempelherrn. Beider Kritik geht auf Begegnungen mit Nathan zurück. Al Hafi wurde von Nathan zurechtgewiesen, als er beiläufig erklärte, seine früheren moralischen Grundsätze für eine Anstellung beim Sultan geopfert zu haben. (I, 3) „Ich fürchte“, hatte Nathan ihm vorgehalten,

Grad' unter Menschen möchtest du ein Mensch
Zu sein verlernen. (I, 3, V. 498 ff.)

Saladins Idee, Nathan werde ihm Geld leihen, weist Al Hafi mit einer Polemik gegen den reichen Juden zurück. Von diesem werde Saladin nicht mit Geld zu rechnen haben, denn er leiht

keinem
Damit er stets zu geben habe. Weil
Die Mild' ihm im Gesetz geboten; die
Gefälligkeit ihm aber nicht geboten: macht
Die Mild' ihn zu dem ungefälligsten
Gesellen auf der Welt. (II, 2, V. 293 ff.)

Als „ganz gemeinen Juden“ (II, 2, V. 289) charakterisiert er Nathan, der „eifersüchtig“ und „neidisch“ über den „Lohn von Gott“ (II, 2, V. 290 f.) wache, ihn nicht mit anderen teilen wolle. „[S]eit [g]eraumer Zeit“ sei er zwar „ein wenig übern Fuß [m]it ihm gespannt.“ Diese Verstimmung hindere ihn aber nicht daran, Nathan „Gerechtigkeit“ zu erweisen. (II, 2, V. 301)

Und der Tempelherr fühlte sich gekränkt, als sein Werben um Recha von Nathan ignoriert wird und er dessen Beweggründe für eine Zurückhaltung nicht begreift. Unkontrolliert lässt der Tempelherr aus diesem Grunde seiner Empörung in einem Gespräch mit dem Sultan freien Lauf. Er fällt hier in überwunden geglaubte Vorurteile gegen Juden zurück. Unreflektiert äußert er seinen Zorn über Nathan:

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!
(IV, 4, V. 400 ff.)

Wie tragfähig ist der zwischen Nathan und dem Tempelherrn geschlossene Bund? Welchen Belastungen hält diese Freundschaft stand, die auf der gemeinsamen Erkenntnis gründet, Religion sei um des Menschen willen da, der Mensch habe Vorrang vor religiösen Überzeugungen. Schon die zögernde Haltung Nathans auf die Bitte des Tempelherrn, ihm Recha zur Frau zu geben, reicht für den jungen Ritter aus, Nathan zu misstrauen, ihm unlautere Absichten zu unterstellen. (V, 5, V. 239 f., s. auch III, 10, V. 792) Bei seinem Handeln

lässt sich der Tempelherr von der Umsetzung eigener Interessen leiten. Er ist die widersprüchlichste Figur im „Nathan“. Bei seiner ersten Begegnung mit Nathan tritt der Tempelherr mit dem moralischen Anspruch auf, als Christ dem Juden überlegen zu sein. Seine Kritik, mit der Aussage vom „auserwählten Volk“ erhebe das Judentum sich über andere, fällt auf ihn selbst zurück. Der Tempelherr kann andererseits in schonungsloser Selbstkritik Ursachen seines widersprüchlichen Verhaltens wie seiner Unfähigkeit, den Freundschaftspakt mit Nathan einzuhalten, aufdecken. Er weiß, dass seine anfänglich gelegnete Zuneigung zu Recha sein Urteilsvermögen getrübt hat: Nathan erklärt er, als „ein junger Laffe“ (V, 5, V. 250) schnell für etwas zu schwärmen und unüberlegt zu handeln, wenn seine Gefühle ihn beherrschen.

„Im Sturm der Leidenschaft“ (IV, 5, V. 429), habe er sich, wie er dem Sultan erklärt, dazu hinreißen lassen, dem Patriarchen – unter dem Vorwand, von einem fiktiven Fall auszugehen – einen versteckten Hinweis über die religiöse Erziehung einer christlichen Pflgetochter durch einen Juden zu geben. „Argwohn“ (IV, 4, V. 336) hegt der Tempelherr gegen Nathan, weil er sich dessen ausbleibende Zustimmung zu seinem Wunsch, Recha zu heiraten, nicht erklären kann. Saladins Versicherung „Wär‘ um das Mädchen dir /Im Erst zu tun: sei ruhig. Sie ist dein!“ (IV, 4, V. 439 f.) kann den Tempelherrn nicht besänftigen. Auf der rationalen Ebene kann der Tempelherr die Gefahr des Rückgriffs auf frühere Vorurteile beschreiben, die er als Irrweg erkannt hat:

Der Aberglaub‘, in dem wir aufwachsen,
Verliert, auch wenn wir ihn erkennen, darum
Doch seine Macht nicht über uns. – Es sind
Nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten.
(IV, 4, V. 377 ff.)⁵⁵

Aus der Sicht seiner Religionskritik sei der Aberglaube der ärgste, „den seinen [f]ür den erträglichsten zu halten“. (IV, 4, V. 382) Lessing wusste, wie fest Zwänge sein können, in denen der Mensch gefangen ist. Diese rationale Argumentation hält den Tempelherrn nicht davon ab, immer wieder seinen Leidenschaften ungezügelt freien Lauf zu lassen. Reflektierend wird dem Tempelherrn bewusst, dass Vorurteile von einer Generation an die nächste weitergegeben werden. Der vermittelte Wertekanon tradiert Vorurteile.

Vorläufige Urteile dienen der Orientierung, sie schaffen Übersicht. Zu starren, unverrückbaren Urteilen werden sie dann, wenn ihre Annahmen, auf die sie sich stützen, ungeprüft bleiben. An charakteristischen Merkmalen ist das Vorurteil beschreibbar. Es ist „ein voreiliges“, „ein generalisierendes“ Urteil,

⁵⁵ Die Aussage des Tempelherrn weist eine große Übereinstimmung mit zwei Zeilen in Schillers Gedicht „Worte des Glaubens“ von 1797 auf: „Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei /Und würd‘ er in Ketten geboren.“ (Schiller 2004, Bd. 1, S. 214)

das sich einem rationalen Argument verschließt, an dem auch dann festgehalten wird, wenn sein Wahrheitsanspruch widerlegt wurde. (Strzelewicz 1970, S. 21)

Mit einem Gespräch beim Patriarchen schafft sich der Tempelherr Bedingungen, durch die er bei einer weiteren Weigerung Nathans Druck auf ihn auszuüben gedenkt. In dieser geschwächten Position, so scheint der Tempelherr anzunehmen, werde Nathan seine Ansicht ändern. Seine Absicht, Recha für sich zu gewinnen, hätte er dann erreicht. Panik führt beim Tempelherrn zu einem Kontrollverlust über sein Handeln, sie gibt den Weg frei zu einer Hinterhältigkeit gegen Nathan. Als Nathan vom Klosterbruder erfährt, dass irgend jemand dem Patriarchen berichtet haben soll, ein Jude erziehe „[e]in Christenkind als seine Tochter“ (IV, 7, V. 579) und der Klosterbruder den Tempelherrn als Informanten verdächtigt, weist Nathan die Anschuldigung mit dem Hinweis auf die mit ihm eingegangene Freundschaft zurück:

Und diesen kenn' ich. Dieser ist mein Freund.
Ein junger, edler, offner Mann! (V, 4, V. 158 f.)

Nathan hält an seinem ersten positiven Eindruck über den jungen Kreuzritter fest (Vgl. hierzu II, 5, V. 408 ff.). Er schließt eine Denunziation durch einen Freund aus. Nathan muss später einräumen, sich zu irren, wenn er meint, Menschen bereits nach einer Begegnung zu kennen. Wenn er die Einhaltung moralischer Grundsätze in einer Beziehung des gegenseitigen Vertrauens voraussetzt, verkennt er die Unzulänglichkeit des Menschen. Nathan beurteilt die vom Klosterbruder geschilderte Situation ausschließlich rational, bei der Analyse setzt er auf Begründung durch die Vernunft. Im Gegensatz zu dem Vernunft geleiteten Nathan bewertet der Klosterbruder Alltagssituationen auf der Grundlage von Erfahrung. So stellt er sich auf die nicht zu überwindende Diskrepanz zwischen moralischem Anspruch und einem Nicht-einhalten-wollen wie einem Nicht-einhalten-können ein:

Doch was man ist, und was
Mann sein muß in der Welt, das paßt ja wohl
Nicht immer (V, 4, V. 161 f.),

hält er Nathan entgegen.

Überfordert ist der Tempelherr, als ihm Daja eröffnet, Recha sei als Christin geboren und getauft (III, 10, V. 827 f.). Die Lehre seiner Kirche, Recha im Glauben des Pflegevaters zu erziehen, sei eine Todsünde, kann der Tempelherr nicht mit der gelebten Humanität Nathans vereinbaren. Solange er sich die Sicht seiner Kirche zu eigen macht, muss er an Nathan zweifeln:

Der weise gute Nathan hätte sich
Erlaubt, die Stimme der Natur so zu
Verfälschen? (III, 10, V. 842 ff.).

Argumentiert der Tempelherr hier im Sinne einer biologischen Religionszugehörigkeit?

Dem Tempelherrn wird schlagartig bewusst, was er angerichtet hat, als Nathan ihm sagt, er werde vom Klosterbruder verdächtigt, ihn, Nathan, „[b]ei seinem Patriarchen angeklagt“ (V, 5, V. 211) zu haben. Ohne Umschweife gesteht der Tempelherr sein Gespräch mit dem Patriarchen ein, weist allerdings die Anklage (V, 5, V. 211) zurück: „Ich bin nicht [d]er Mensch“, erklärt er Nathan,

der irgend etwas abzuleugnen
Imstande wäre. Was ich tat, das tat ich!
(V, 5, V. 214 ff.)

Er räumt ein, „nicht recht“ (V, 5, V. 245) gehandelt zu haben. Von Daja habe er sich gegen Nathan aufhetzen lassen. (V, 5, 235 ff.). Sein ungestümes Schwärmen habe ihn dazu verleitet, zum Patriarchen zu gehen:

Ich bildete mir ein,
Ihr wolltet, was Ihr einmal nun den Christen
So abgejagt, an einen Christen wieder
Nicht gern verlieren. Und so fiel mir ein,
Euch kurz und gut das Messer an die Kehle
Zu setzen. (V, 5, V. 239 ff.)

Der Rechtfertigung des Tempelherrn ist zu entnehmen, dass er mit dem Gang zum Patriarchen eine moralische Regel im menschlichen Umgang verletzt hat. Sein Fehlverhalten gesteht er ein:

Denn kann‘ ich nicht den Patriarchen schon
Als einen Schurken? Konnt‘ ich Euch nicht selber
Nur gleich zur Rede stellen?
(V, 5, V. 260 f.)

Erst im Gespräch mit Nathan sieht der Tempelherr, in welcher misslichen Lage er Recha durch seinen Gang zum Patriarchen gebracht hat:

Mußt ich der
Gefahr, so einen Vater zu verlieren,
Das arme Mädchen opfern? (V, 5, V. 262 ff.)

Der Tempelherr bedauert seinen Verrat. Er verharmlost allerdings die Gefahr, in die er Nathan gebracht hat. Der Patriarch hatte ihm unmissverständlich erklärt, ein Jude, der ein getauftes Kind nicht im christlichen Glauben unterweisen lasse, werde verbrannt, was er auch zu seiner Rechtfertigung vorzubringen

habe. (IV, 2, V. 168 f.; V. 181) Angesichts dieses ihm bekannten Sachverhalts ist es nahezu dreist, wenn der Tempelherr Nathan beschwichtigend versichert:

Denn hört mich Nathan; hört mich aus! –
Gesetzt; er [der Patriarch] wüßte auch Euer Namen:
was
Nun mehr, was mehr? – Er kann Euch ja das Mädchen
Nur nehmen, wenn sie niemand's ist, als Euer.
Er kann sie doch aus *Euerem* Hause nur
Ins Kloster schleppen. – Also – gebt sie mir!
(V, 5, V. 268 ff.)

In Nathans Rolle kann der Tempelherr sich nicht einfühlen. Unsensibel reduziert er das geschaffene Problem auf sich und Recha. Er sei derjenige, der sie vor dem Kloster bewahren könne.

Das Schuldeingeständnis nimmt Nathan nicht unwidersprochen hin. Statt barscher Kritik an des Tempelherrn Rückfall in sein Vorurteil gegenüber dem Juden („Ich bildete mir ein, [i]hr wolltet, was Ihr einmal nun den Christen [s]o abgejagt, an einen Christen wieder [n]icht gern verlieren“) und seinem Eingeständnis, Nathan ans Messer des Patriarchen zu liefern („Und so fiel mir ein, [e]uch kurz und gut das Messer an die Kehle [z]u setzen“), lässt Nathan es mit einer Sprachkritik bewenden, die erhebliche Vorbehalte erkennen lässt. Nathan greift eine Redewendung des Tempelherrn auf:

Kurz und gut? und gut? – Wo steckt
Das Gute? (V, 5, V. 244 ff.)

Vom Sultan muss der Tempelherr sich später den kritischen Einwand gefallen lassen:

Wie?
Du kamst zum Patriarchen eher, als
Zu mir? (IV, 4, V. 427)⁵⁶

Mit diesem Einwand äußert der Sultan zugleich Vorbehalte gegen den Patriarchen. Vom Tempelherrn erwartet er, dass dieser ihm, seinem Lebensretter, mehr traut als einem Geistlichen seiner Kirche.

Mit dem Klosterbruder verbinde er „Einfalt“, mit dem Patriarchen „Schurkerei“, stellt der Tempelherr in einem Gespräch mit Nathan fest. (V, 5, V. 198) Die Versicherung des Klosterbruders, in seiner Stellung müsse er dem Patriarchen „gehörchen“, quittiert der Tempelherr im Selbstgespräch mit der Bemerkung

⁵⁶ Der Vorwurf, den Saladin dem Tempelherrn macht, gleicht dem, den Recha gegen Nathan bei der Rückkehr von seiner weiteren Reise erhebt. (I, 2, V. 169 f.)

(Daß doch
Die Einfalt immer Recht behält!) (I, 5, V. 561 f.)

Dem in Diensten des Patriarchen stehenden Klosterbruder dünkt sich der Tempelherr überlegen. Er sieht auf ihn herab, bezeichnet ihn abwertend als „einfältig“. Nathan dagegen sieht „fromme Einfalt“ (IV, 7, V. 654) positiv, weil ihr zu trauen sei. Er weiß um die Einbindung in die strenge Hierarchie einer kirchlichen Institution. Er kann deshalb weder aus der Feststellung des Klosterbruders, er „muss gehorchen“, noch aus dem Eingeständnis, er habe dem Patriarchen zu „glauben“ (I, 5, V. 568) auf einfältiges Verhalten schließen. Im Gegensatz zum Tempelherrn zeichnet sich gerade der Klosterbruder dadurch in besonderer Weise aus, dass er sich trotz seiner abhängigen Stellung einen Rest an aufrechter Haltung bewahrt hat, aus der er später den Mut zum Neinsagen aufbringt: Er weigert sich, Nathan dem Patriarchen als denjenigen auszuliefern, der ein als Christ getauftes Kind nicht in dessen Glauben aufwachsen lässt.

Vorurteile gegen Juden greifen auf traditionelle Klischees zurück: Dajas Verwunderung über das Volk, das Nathan einen Weisen nennt, nicht einen Reichen, obwohl es um seinen Reichtum weiß, kann der Tempelherr nur mit der Annahme begegnen, für das Volk sei „reich und weise [v]ielleicht das Nämliche“. (I, 6, V. 741 f.) Selbst auf die Erklärung, das Volk hätte Nathan den „Guten nennen müssen“ (I, 6, V. 743), reagiert der Tempelherr stereotyp mit „Jud‘ ist Jude“ (I, 6, V. 777). Jemand, der eine solche apodiktische Formulierung verwendet, ist einem rationalen Argument nicht mehr zugänglich, er will gegen bessere, einsichtigere Argumente an seiner vorgefassten Meinung festhalten. In seiner Ausschließlichkeit ist der Satz „Jud‘ ist Jude“ dem jeden anderen Gedanken im Keim erstickenden Urteil des Patriarchen, „Tut nichts, der Jude wird verbrannt,“ (IV, 2, V. 168) vergleichbar. Es spricht für die große Überzeugungskunst Nathans, dass es ihm durch rationale Argumentation gelingt, das tiefsitzende Vorurteil des Tempelherrn zu erschüttern. (II, 5, V. 517)

2.4. Implizite Kritik am Islam

In „Nathan dem Weisen“ finden sich weder Anklagen noch Vorwürfe, aus denen sich Kritik am Islam ablesen ließe. Nimmt Lessing diese Religion von Kritik aus? Zur Klärung dieser Frage drängt sich eine Orientierung am ethischen Anspruch der Ringparabel auf. Ein Rückschluss vom moralischen Verhalten der Muslime im „Nathan“ auf ihre Religion ist legitim, wenn Konsens darüber bestünde, dass die Zugehörigkeit zu einer Religion mehr ist als eine beliebige, zufällige, pragmatischen Gesichtspunkten folgende Wahl. Von einer Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist keine der drei im Nathan dargestellten Religionen frei. Beim Islam ist der Widerspruch aber wesentlich eklatanter als bei Vertretern des Judentums und des Christentums. Da die drei

wichtigen Vertreter des Islam im „Nathan“, Al Hafi, Sittah und Saladin, sich bewusst zu ihrer Religion bekennen, darf von der Erwartung ausgegangen werden, dass Grundüberzeugungen des Islam sich in ihrem Verhalten niederschlagen müssten, dass ihr moralisches Verhalten keine eklatanten Widersprüche zu den Lehren ihrer Religion aufweisen sollten. Demnach wäre das moralische Verhalten der Muslime im „Nathan“ darauf hin zu analysieren, ob sich aus ihm kritische Einwände oder Vorbehalte gegen den Islam ableiten lassen. Widersprüche zwischen Anspruch und Wirklichkeit lassen sich auch bei den Christen im „Nathan“ nachweisen und selbst bei der Hauptfigur, wenn man sie aus der kritischen Sicht anderer Figuren betrachtet. Bei Angehörigen des Islam ist die Diskrepanz zwischen Denken und Handeln dagegen so groß, dass von einem bewussten Gestaltungsmerkmal ausgegangen werden kann. Aus Lessings Erwähnung von Orientalisten ist zu schließen, dass er die 1734 erschienene englische Übersetzung des Koran von Georg Sale kannte. (Fick 2004, S. 404)

Al Hafis opportunistisches Verhalten (I, 3) lässt sich noch als Ausdruck menschlicher Widersprüchlichkeit fassen, nicht dagegen die Herabsetzung Nathans vor Sittah und Saladin. (II, 2) „Dein hochgepriesener Jude“ (II, 2, V. 247) nennt Sittah Nathan gegenüber Al Hafi, damit auf die gute Beziehung beider anspielend. Mit dieser Charakterisierung löst Sittah drei Fragen aus: Für welchen Grad von Intensität der Beziehung zwischen Nathan und Al Hafi steht „dein“? Warum spricht Sittah von Nathan als dem Juden, statt ihn mit seinem Namen zu benennen? Wer hat diesen „Juden“ „hochgepriesen“? Al Hafi bestreitet, Nathan mit einem solchen Lob bedacht zu haben. Nathan hatte Al Hafi schon verleugnet, als Sittah ihn auf „[s]einen Freund“ ansprach, der „zurückgekommen“ sei (II, 2, V. 245 f.). Ja, Al Hafi verleugnet Nathan auch dann noch, als Sittah ihn als „[s]einen Nathan“ (II, 2, V. 256) ausweist. Al Hafi scheint zu wissen, dass seine Religion ihm einen anderen Umgang mit Mitmenschen abverlangt. Wäre Al Hafi davon überzeugt, dass sein Verhalten moralisch zu rechtfertigen ist, gäbe es für ihn keinen Grund, angesichts seiner Verbalattacken gegen Nathan zu beteuern, er habe Nathan „Gerechtigkeit“ (II, 2, V. 301) widerfahren lassen. Mit dieser Erklärung scheint er sein sich regendes Gewissen beschwichtigen zu wollen.

Der Klosterbruder beschuldigt „arabisch Raubgesindel“, dass ihm unweit von Jericho sein „Gotteshäuschen“ abgerissen, seine Zelle aufgebrochen und ihn verschleppt hat. (IV, 7, V. 560) Aus dem Text ist nicht zu erschließen, ob es sich hierbei um eine religiös legitimierte Tat handelte.

Auch Sittah muss wissen, dass das Aushecken des niederträchtigen Plans, dem reichen Juden in Jerusalem eine Falle zu stellen, um ihm bei einem Scheitern an der ihm gestellten Aufgabe sein Geld abzunehmen (II, 3), mit der Ethik des Islam unvereinbar ist. Auffallend ist ihre Doppelmoral: Im Dialog mit dem Bruder prangert sie die Selbstgerechtigkeit der Christen an (II, 1), scheut aber nicht davor zurück, als Muslimin einen niederträchtigen Plan gegen den jüdischen Kaufmann Nathan auszuhecken.

Moralisch schuldig wird Saladin, als er nicht den Mut zu einem Nein aufbringt, stattdessen den Plan seiner Schwester übernimmt und seine Machtstellung in der Stadt Jerusalem zur Demütigung und Erniedrigung Nathans nutzt. Am Interessantesten von den Dreien ist das moralische Verhalten Saladins, weil es sich so wandelt, dass seine frühere Haltung durch eine andere vertauscht wird. In dem Disput mit Nathan über die Frage,

Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
[Nathan] am meisten eingeleuchtet
(III, 5, V. 324 f.),

habe, verhält Saladin sich wie ein Despot, der seinen Gesprächspartner durch Machtdemonstration, die aus seiner politischen Funktion in Jerusalem resultiert, einschüchtert. Er empfängt Nathan mit der Aufforderung

Tritt näher, Jude! – Näher! – Nur ganz her! –
Nur ohne Furcht (III, 5, V. 281 f.)

Die anfängliche Ehrerbietung vor dem Mann, den das Volk den Weisen nennt (III, 5, V. 282 f.), entlarvt sich als Verstellung, als Saladin aufspringend seine Maske fallen lässt und erklärt, „zur Sache kommen“ (III, 5, V. 304) zu wollen. Nichts ist geblieben von der Achtung gegenüber dem „Weisen“: Saladin nennt ihn jetzt verächtlich „Jud“ (III, 5, V. 305). Wie ein Unaufrichtiger wird Nathan von Saladin ermahnt, „[a]ufrichtig“, „aufrichtig“ (III, 5, V. 305) zu sein. Hinterhältig ist Saladin selbst, wenn er das Angebot Nathans, Handel zu günstigen Konzessionen, mit der Bemerkung zurückweist,

Schachern⁵⁷ wird mit dir
Schon meine Schwester (III, 5, V. 311 f.)

und dann beteuert, selbst „mit dem Kaufmann nichts zu tun“ (III, 5, V. 313) zu haben. Saladin spart nicht mit Drohungen und Hohn Nathan gegenüber: Viel Zeit werde er ihm, wie er erklärt, nicht für die Lösung der gestellten Aufgabe einräumen („Ich säume nicht, zurück [z]u kommen“ (III, 5, V. 348 f.)). Für die Wahrheit wolle Nathan wohl

alles auf das Spiel [...] setzen! Leib und Leben! Gut und Blut!

⁵⁷ Aus der hebräischen Wurzel „shr“ abgeleitet, meinte es im 17. Jahrhundert „Handel treiben“. Später wurde die lautliche Entwicklung beeinflusst durch das Wort „Schächer“ (= Räuber). (Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 23., erw. Aufl. Berlin 1999, S. 708) Da „Schachern“ in III, 5, V. 311 u. 313 auf die Tätigkeit des Kaufmanns bezogen ist, könnte Lessing mit „schachern“ das Handeln, das Verhandeln, das Austauschen mit dem Kaufmann Nathan gemeint haben.

(III, 7, V. 382)

Nathan erkennt die Gefahr, in der er sich befindet. Er hegt, den „Verdacht“, sagt er sich im Selbstgespräch, Saladin benutze „die Wahrheit nur [a]ls Falle.“ (III, 5, V. 362 f.)

Mit dem „Geschichtchen“, das Nathan dem Sultan als Antwort auf die Frage, welcher „Glaube“, welches „Gesetz“ ihm am Meisten eingeleuchtet habe, anbietet, verändern sich die Positionen im Dialog: aus dem gedemütigten, unterlegenen Nathan wird der überlegene. Durch die entwaffnende Argumentation Nathans fühlt sich der Sultan beschämt. Seine Niedertracht wird ihm angesichts der menschlichen Größe Nathans schlagartig bewusst. Nathan fragt den Sultan, ob er sich zutraue, den Richter zu spielen, der als „[e]in weiserer Mann“ (III, 7, V. 536) von demjenigen ins Spiel gebracht wird, der den Streitfall der drei Brüder nicht zu entscheiden vermag:

Saladin,
Wenn du dich fühlst, dieser weisere
Versprochne Mann zu sein: (III, 7, V. 538 f.)

Der Rollentausch ist auch an der gewählten Anrede ablesbar: In der bedrohlichen Atmosphäre zu Beginn des Gesprächs verwendet Nathan angesichts des vom Sultan demonstrierten Machtgefälles zwischen den beiden Gesprächspartnern konsequent die Anrede „Sultan“ (III, 5, V. 306; V. 320) Nach der Wirkung, die Nathan mit dem vorgetragenen „Geschichtchen“ erzielt, ersetzt er die Anrede Sultan durch dessen Namen Saladin. Die Verblüffung, die Nathans Antwort beim Sultan auslöst, verhindert eine Gleichheit der beiden Kommunikationspartner. Saladin fühlt sich Nathan unterlegen. Er kehrt nicht zurück zu der herabsetzenden Anrede „Jud“, er bleibt bei „Nathan“.

Menschliche Größe zeigt Saladin, als er Nathans argumentative Beweisführung über die Gleichwertigkeit der drei Religionen nicht zurückweist, sondern beschämt akzeptiert. Dem zu sich befohlenen Untertan Nathan trat er zu Beginn der Audienz in Herrscherpose als der mächtige Sultan entgegen. Saladin tauscht die überlegene Rolle des Herrschers ein gegen die des ohnmächtigen, der dem wahrlich Großen gegenüber steht. Angesichts der Weisheit Nathans gesteht Saladin seine menschliche Schwäche ein. Es zeichnet ihn aus, dass er seinen Versuch, Nathan Unrecht zuzufügen, nicht vertuscht, sondern diese Verfehlung eingesteht. Nicht er habe Grund, Nathan zu misstrauen, Nathan habe vielmehr Veranlassung, ihm mit „Argwohn“ (III, 5, V. 560) zu begegnen. Mit dem Wunsch, dem Sultan eine Bitte vortragen zu dürfen, deckt Nathan auf, warum ihm „eine Falle“ (II, 6, V. 363) gestellt wurde: Saladin befand sich in finanziellen Schwierigkeiten. Um den Sultan nicht zu beschämen, erwähnt Nathan – wie beiläufig –, er habe „Schulden eingetrieben. Fast [habe er d]es baren Gelds zuviel“. (III, 5, V. 561 f.). Als Saladin erkennt, durchschaut zu sein, ringt er sich zu dem Satz durch: „Verzeih mir.“ (III, 5, V. 562)

Im Gegensatz zum Tempelherrn, dessen Einstellungsveränderung nach einem Gespräch mit Nathan instabil bleibt, vermag nichts die Wandlung des Sultan nach dem Austausch mit Nathan zu erschüttern.

Saladin nimmt den vom Tempelherrn massiv angegriffenen Nathan in Schutz. Sollten die Anschuldigungen zutreffen, dann, so gesteht sich Saladin ein, würde er Nathan nicht als denjenigen wiedererkennen, für den er ihn hält. Er lässt sich aber nicht beirren. Wie kann der Tempelherr „[a]uf Nathan Argwohn“ (IV, 4, V. 339) hegen, fragt er sich. Dem jungen Tempelherrn hält er zugute, dass Assad, sein jüngerer Bruder⁵⁸ „[v]ermutlich ganz so aufbrausend“ (IV, 4, V. 413) gewesen wäre. Das ungestüme jugendliche Verhalten hindert Saladin, ein vorschnelles Urteil zu fällen. Er erkennt, dass die gegenüber Nathan empfundene freundschaftliche Beziehung es nicht verträgt, an dessen Redlichkeit aufgrund emotional vorgebrachter Vorwürfe zu zweifeln und die Anklage ungeprüft zu übernehmen. Gegen die Angriffe wendet Saladin daher ein:

Indes, er [Nathan] ist mein Freund, und meiner Freunde
Muß keiner mit dem andern hadern. (IV, 4, V. 418 f.)

Als seinen Freund stellt er den Tempelherrn auf eine Ebene mit Nathan. Auf der Vertrauensbasis, die er mit dieser Erklärung geschaffen hat, mahnt Saladin den Tempelherrn zur Gelassenheit: „Sei ruhig, Christ!“ (IV, 4, V. 405 ff.) Als Muslim sieht Saladin keinen Anlass, zu fürchten, wie der Tempelherr, der Christ werde gegenüber dem Juden und Muselmanne benachteiligt, weil angeblich

allein der Christ den Christen
Nicht machen [darf]. (IV, 4, V. 407 f.)

Saladin fordert den Tempelherrn auf, als Christ Angehörigen anderer Religionen mit Toleranz zu begegnen, nicht einem Menschen zu misstrauen, weil er Jude oder Muselmanne ist:

Laß
Dich weisen! Geh behutsam! Gib ihn nicht
Sofort den Schwärmern deines Pöbels Preis!
Verschweig, was deine Geistlichkeit, an ihm
Zu rächen, mir so nahe legen würde!

⁵⁸ Saladins jüngerer Bruder Assad /Wolf von Filnek ist eine von Lessing entworfene Figur. Hendrik Birus hat überprüft, dass kein Mitglied der Ayyubiden-Dynastie zum Christentum übergetreten ist. Die Wahl des Namens Assad „(arab. asad Löwe)“ scheint aus der Verwandtschaft Saladins angeregt zu sein. Der spätere christliche Name Wolf von Filnek ist dagegen wieder eine Wortschöpfung Lessings. (Birus 1978, S 142 f.)

[Vgl. hierzu die Verpflichtung, die Saladin gegenüber dem Patriarchen eingegangen ist. (IV, 2, V. 196 ff.)
Sei keinem Juden, keinem Muselmanne
Zum Trotz ein Christ! (IV, 4, 419 ff.)

Saladin übernimmt nicht das Bild seiner Schwester, er begegnet anderen Religionen mit einem Vertrauensvorschuss – im Gegensatz zu Sittah. Wie Juden und Muselmanne hält er Christen der Toleranz für fähig.

Noch im 18. Jahrhundert war die islamische Toleranz größer als die „schroffe Abgrenzung der Christen.“ Obwohl die islamische Toleranz „nicht liberal im Sinne der Aufklärung“ war, sah sie alle Gläubigen als Gleichberechtigte vor Gott an. (Schweizer 2005, S. II)

Stellt man den religiösen Anspruch der Ringparabel mit Gegenthesen innerhalb des „Nathan“ einander gegenüber, dann ergibt sich folgendes Bild:

<p>These der Ringparabel: <u>Ihrem Anspruch nach sind alle Religionen gleich.</u> Argumentation im Sinne dieser These:</p> <p>„Nathan! Nathan! /Ihr seid ein Christ! – Bei Gott, Ihr seid ein Christ! Ein besser Christ war nie!“ (Klosterbruder zu Nathan (IV, 7, V. 688)) „Wohl uns! Denn was /Mich Euch zum Christen macht, das mach Euch mir /Zum Juden!“ (Nathan zum Klosterbruder (IV, 7, V. 690 ff.)) „Denn hat, und wo die fromme Raserei, /Den bessern Gott zu haben, diesen bessern /Der ganzen Welt als besten aufzudringen, /In ihrer schwärzesten Gestalt sich mehr /Gezeigt, als hier, als itzt!“ (Tempelherr zu Nathan (II, 6, V. 510 ff.)) „Wir haben beide /Uns unser Volk nicht ausertlesen. Sind /Wir unser unser Volk? Was heißt denn Volk? /Sind Christ und Jude eher Christ und Jude, /Als Mensch? Al wenn ich einen mehr in Euch /Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch /Zu heißen.“ (Nathan zum Tempelherrn (II, 6, V. 520 ff.))</p>	<p>Gegenthesen: <u>Absolutheitsanspruch des Christentums und Juden als „auserwähltes Volk“</u> Vertretene Positionen und Kritik im Sinne der Gegenthesen:</p> <p>„Und ist denn nicht das ganze Christentum /Auf's Judentum gebaut?“ Wie konnten „Christen gar so sehr vergessen [...], Daß unser Herr ja selbst ein Jude war.“ (IV, 7, V. 642 f.)) „Nur daß wir, Gott sei Dank, so recht nicht wissen, /Worin sie [die größte Sünde] eigentlich besteht.“ (Klosterbruder zu Nathan (IV, 7, V. 587 f.)) „Tut nichts! der Jude wird verbrannt! – Denn besser, /Es [Das Kind] wäre hier im Elend umgekommen, /Als daß zu seinem ewigen Verderben / Es so gerettet ward.“ (Patriarch zum Tempelherrn (IV, 2, V. 168 ff.; Wiederh.: V. 175; 180)) „Denn kannst' ich nicht den Patriarchen / Als einen Schurken?“ (Tempelherr zu Nathan (V, 5, V. 260 f.)) „Du kennst die Christen nicht, willst sie nicht kennen. /Ihr Stolz ist: Christen sein; nicht Menschen. Denn /Selbst das, was, noch von ihrem Stifter her, /Mit Menschlichkeit den Aberglauben wirtzt, /Das lieben sie, nicht weil es menschlich ist: /Weils Christus lehrt; weils Christus hat getan. Wohl ihnen, daß er so ein guter Mensch /Noch war! Wohl ihnen, daß sie seine Tugend /Auf Treu' und Glaube nehmen können.“ (Sittah zu Saladin (I, 1, V. 80 ff.)) „Wißt ihr, Nathan, welches Volk /Zu erst das auserwählte Volk sich nannte?“ Dass seinen „Stolz“[...], „Nur sein Gott sei der rechte Gott“ bald „auf Christ und Muselman vererbte.“ (Tempelherr zu Nathan (II, 5, V. 502 ff.))</p>
---	---

Abbildung 3: Religion ohne Dogma: These der Ringparabel im Vergleich zu Gegenthesen

2.5. Zusammenfassung

Wenn Daja, der Tempelherr und der Sultan die Absicht haben, Nathan zu demütigen, sprechen sie ihn nicht mit seinem Namen an oder sie nennen ihn im Gespräch mit anderen verächtlich „Jude“ oder „Jud“. Menschliche Würde machen sie ihm damit streitig. Wie andere Menschen bringt Nathan sich mit seinem Namen als Subjekt in eine Gemeinschaft ein. Sein Name weist ihn als unverwechselbare Persönlichkeit aus. Mit dem Wort Jude drückt Nathan seine Zugehörigkeit zur Religion seiner Väter aus, er bekennt sich mit ihm zur Tradition und Kultur des Judentums. Das Wort Jude, das Nathan als einen Angehörigen des Judentums ausweist, stellen Daja, der Tempelherr und Saladin in einen sprachlichen Kontext, in dem es ihnen zur Erniedrigung des Angesprochenen dient. Nathan nicht mit seinem Namen anzusprechen, sondern ihn Jude zu rufen, ist eine Form der menschlicher Erniedrigung und zugleich eine Verächtlichmachung der jüdischen Religion, zu der Nathan sich bekennt. Mit der Verunglimpfung der jüdischen Religion wird eine Herabsetzung Nathans bezweckt.

Menschliche Erniedrigung blieb nicht auf das 18. Jahrhundert beschränkt. An die Stelle sprachlicher Verunglimpfung trat im 20. Jahrhundert bei den Nationalsozialisten das bedeutsame Symbol des Judensterns. Wie das Wort Jude wurde der Judenstern zum Instrument der Stigmatisierung von Menschen jüdischen Glaubens.

Drei Angehörige des Christentums waren intensiv dem Machteinfluss der Kirche ausgesetzt: Der Institution, die ihr Halt und Sicherheit gab und sich daher für sie als identitätsstiftend erwies, folgt Daja blind, deren Dogmen macht sie sich ungeprüft zu Eigen. In weit stärkerem Maße sind der Tempelherr und der Klosterbruder der Kirche durch Gehorsam verpflichtet. Und doch haben sie sich, anders als Daja, einen nicht unerheblichen Teil an Selbständigkeit im moralischen Denken bewahrt. Der kritischen Anfrage des Tempelherrn an das Judentum steht das fast einhellige Lob des Juden Nathan durch Vertreter des Islam gegenüber. In einer Unterredung mit Saladin und Sittah äußert Al Hafi sich zunächst zurückhaltend über Nathan, nachdem dieser ihm das Vertrauen entzogen hatte: (I, 5, V. 596 f.) Er bezeichnet ihn als einen „ganz gemeinen Juden“ (II, 2, V. 289), als er sich zu Nathan bekennen sollte. Gleichwohl versichert Al Hafi, Nathan als Menschen gerecht bewerten zu wollen. Selbst Daja lobt Nathan als Menschen, er sei „[d]ie Ehrlichkeit, die Großmut selber“, (I, 1, V. 55, s. auch I, 6, V. 750 f.), sie wirft ihm aber vor, Recha nicht als Christin zu erziehen. (I, 1, V. 59 f.; III, 10, V. 827 ff.)

Zwei Vertreter des Christentums treten dogmatisch auf: Daja fordert rückhaltlos Gehorsam gegenüber ihrer Kirche und eine bedingungslose Befolgung ihrer Lehrmeinungen. Sie beschränkt ihre Forderungen nicht auf die Gläubigen ihrer Kirche, sie dehnt sie auf andere Religionen aus. Auch wenn sie mit Umsicht ihre Interessen vertritt, ist zu bezweifeln, dass sie erkennt, einen Absolutheitsanspruch des Christentums geltend zu machen, wenn sie von dem Ange-

hörigen einer anderen Religion die Respektierung der Rechtsauffassung ihrer Kirche bei der Erziehung seiner Pflégetochter verlangt. Zu dieser Einschätzung komme ich, wenn ich Dajas Sprachkompetenz mit der anderer Personen vergleiche. Sie ist weit davon entfernt, ihre Absichten mit der strategischen Intelligenz einer Sittah zu verfolgen. Daja erliegt einer anderen Gefahr: Da sie sich Lehre und Recht ihrer Kirche unwidersprochen zu Eigen macht und für deren Durchsetzung kämpft, gerät sie in den Verdacht einer religiösen Fanatikerin.

In ihrer Vorstellung von Wahrheit unterscheiden Nathan und der Sultan sich am Auffallendsten. Auf die Nathan nachgesagte Weisheit anspielend fragt der Sultan ihn

Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
[ihm] am meisten eingeleuchtet [habe]. (III, 5,
V. 324 f.)

Von den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam könne

doch eine nur
Die wahre sein. Ein Mann, wie [er], bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen. (III, 5, V. 328 ff.)

Einen möglichen Einwand von Nathan, warum er sich dieser Frage nicht gestellt habe, beugt der Sultan mit der Erklärung vor: Über dieses Problem

selber nachzugrübeln, [habe er] nicht die Zeit
Gehabt. (III, 5, V. 325 f.)

Gleich einem Weisen versucht Nathan durch Fragen das Motiv des Sultans zu erschließen:

Was will der Sultan? was? – Ich bin
Auf Geld gefaßt; und er will Wahrheit! Wahrheit!
(III, 6, V. 350 f.)

Der Sultan verwende Wahrheit so, als ob sie „eine Münze wäre!“ (III, 5, V. 353) So wie es keine eindeutige, unumstößliche oder absolute Wahrheit gäbe, sei die Frage des Sultan nicht mit einer Antwort zugunsten einer Religion zu beantworten. Schiebt der Sultan gar Wahrheit vor, ohne sie zu meinen, erwägt Nathan als ein weiteres denkbare Motiv für die ihm gestellte Aufgabe:

Sollt' er auch wohl
Die Wahrheit nicht in Wahrheit fordern? – Zwar,
Zwar der Verdacht, daß er die Wahrheit nur
Als Falle brauche, wär' auch gar zu klein! –

Zu klein? – Was ist für einen Großen denn
Zu klein? – Gewiß, gewiß: er stürzte mit
Der Türe so ins Haus! Man pocht doch, hört
Doch erst, wenn man als Freund sich naht.
(III, 5, V. 360 ff.)

Wer entspricht dem Klischee vom Juden, dem angeblich alles zu Geld wird, der Geld gegen Wahrheit tauscht, fragt Nathan zu Recht:

Ja, wenn noch
Uralte Münze, die gewogen ward! –
Das ginge noch! Allein so neue Münze,
Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett
Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht!
(III, 7, V. 353 ff.)

Bei der Suche und dem Einstehen für Wahrheit ist Nathan kompromisslos. Mit Dajas Vorstellung, Rechas Schwärmen nachzugeben, ihr „so einen süßen Wahn“ (I, 2, V. 153) zu lassen, ein Engel habe sie aus dem brennenden Haus gerettet, kann Nathan sich nicht anfreunden. Wahrheit dürfe weder einer Schwärmerei noch einer Laune geopfert werden. Nathan weist auf Konsequenzen von Zugeständnissen hin:

Macht dann
Der süße Wahn der süßern Wahrheit Platz.
(I, 2, V. 161 f.)

Die einleitende Kommunikation mit dem Sultan entlarvt Nathan als Tarnung, die das eigentliche Anliegen verschleiern soll: Aus der Gesprächsführung des Sultan und der Begründung seines Anliegens kann Nathan ableiten, dass Saladin sich mit einer Maske tarnt, seine wahre Absicht hinter einem vermeintlichen intellektuellen Interesse verbirgt. Für einen Weisen wie Nathan verwendet Saladin den Wahrheitsbegriff nicht erkenntnistheoretisch. Er instrumentalisiert ihn nicht nur für das verborgen gehaltene Interesse, er weist ihm Absolutheitsanspruch zu.

Nathans Feststellung, der Sultan handhabt Wahrheit wie eine Münze, weist Parallelen zu einem gewichtigen Argument Lessings im Fragmentenstreit mit dem Hauptpastor Goeze auf. Lessings Position in der Duplik⁵⁹ steht im krasen Gegensatz zu der Sicht, Wahrheit für einen bezifferbaren Wert zu halten. Lessing erklärt dort am Ende von Teil I: „Wenn Gott in seiner Rechten alle

⁵⁹ In einer Fußnote vermerkt Lessing, er spreche von Duplik, nicht von Replik, weil er „die Evangelisten und [sich] für den angeklagten Teil“ halte. (Lessing, Werke, Bd. VIII, S.100) Die Duplik ist eine Gegenantwort auf eine Replik.

Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 33) Die „Sprachgestik“ dieses Textes ist nach der Analyse von Ingrid Strohschneider-Kohrs Zeichen eines „*kritischbewußten Vorbehalts*“. (Strohschneider-Kohrs 1991, S. 212)

Unumstößliche Wahrheit existiert auch für Nathan nicht. Seinem Herausforderer, dem Sultan, führt er in einem analytischen Argumentationsstil vor, dass anstelle absoluter Gewissheit Wahrheit nur in einem Kontext fassbar ist. Die Parabel von den drei Ringen dient ihm dabei als anschauliche methodische Form. Sein Aufklären ist ein nachvollziehbares Zeigen. Nathans Beweisführung, sein Eintreten für die Suche nach Wahrheit sowie seine Selbstverpflichtung für das Humane müssen für den Sultan so eindrucksvoll gewesen sein, dass sie bei ihm zu einem Sinneswandel führen. Der bei ihm sich vollziehende Wandel ist mit der Entwicklung keiner anderen Person im „Nathan“ vergleichbar, weil seine Wandlung keinen Schwankungen unterliegt. Saladin wandelt sich vom selbstherrlichen, furchteinflößenden Herrscher zum Vermittler, der um Aussöhnung zwischen den Religionen bemüht ist.

Der Patriarch vertritt einen Absolutheitsanspruch des Christentums. Sein Verhalten ist ein Indiz für die berechtigte Kritik Sittahs, Christen neigen dazu, sich über andere religiöse Überzeugungen zu erheben. Er ist der Prototyp des Intoleranten, dem jedes Bemühen um Verständnis und Verstehen anderer religiöser Auffassungen fremd ist.

Lessing entwirft den Juden Nathan als Weisen und als Reichen. Bei ihm droht der reiche Jude nicht zu einem Klischee zu werden wie bei Rainer Maria Fassbinder.⁶⁰ Reichtum garantiert dem Weisen Unabhängigkeit und Weisheit bewahrt den erfolgreichen Kaufmann vor Maßlosigkeit. Weisheit setzt etymologisch Wissen, Erfahrung und Klugheit voraus. Hiernach ist Nathan zu Recht weise, wobei es entscheidend ist, dass nicht er sich einen Weisen nennt, sondern das Volk. Weisheit hält Nathan von spontanen Äußerungen ab. Weil Nathan sich seiner sicher ist, weil er um seinen Wert weiß, verunsichern ihn weder anderes Denken noch andere religiöse Überzeugungen. Sie machen ihm nicht Angst. Unbestechlich ist er in seinem Urteilungsvermögen. Nathan denkt prozesshaft. Er tritt für die Einheit in der Vielfalt ein. Sie bietet eine Chance zur Öffnung für die ganze Menschheit. Welches Maß an Ruhe und Geduld er aufbringen kann, ist am Auffallendsten im Vergleich mit dem ungestümen, aufbrausenden Tempelherrn zu beobachten, der sein jungendliches Temperament nicht steuern kann. Nathan zeichnet Gelassenheit aus und ein unbeirrbares Vertrauen darauf, dass sich auf Dauer niemand der Wirkung von Aufklärung

⁶⁰ In seinem Stück „Der Müll, die Stadt und der Tod“ hat Rainer Werner Fassbinder einen reichen Juden unsensibel portraitiert. In: Ders., Die bitteren Tränen der Petra Kant. Der Müll, die Stadt und der Tod. Zwei Stücke. Frankfurt/Main 1980, S.57-105, s. auch den Offenen Brief von Fassbinder vom 28.3. 1976 am Ende des Buches, S. 108 f.

entziehen kann. Georg Christoph Lichtenberg hat dieses Phänomen in einem seiner bekanntesten Aphorismen festgehalten: „Es ist fast unmöglich, die Fackel der Wahrheit durch ein Gedränge zu tragen, ohne jemandem den Bart zu sengen.“ (Lichtenberg 1971, S. 134, G 13) Nathan steht in der Tradition seiner Religion. Er versöhnt Vernunft mit seiner eigenen Religion. Mit dieser Fähigkeit weiß er seine Gesprächspartner zu überzeugen.

Von der Menschenliebe Nathans geht eine Faszination aus, der sich keiner seiner Gesprächspartner entziehen kann. Seinen Mitmenschen begegnet er ohne Argwohn, ohne Vorbehalte oder gar Vorurteile. Nathan stellt sich gleichwohl auf seine unterschiedlichen Kommunikationspartner ein: Daja, die sich rationalen Argumenten entzieht, tritt Nathan bestimmt und nachdrücklich entgegen; beim Tempelherrn erkennt er hinter dessen Schroffheit einen guten Kern (II, 5, V. 410), auf den er setzt, wenn er glaubt, ihn für sich gewinnen zu können; die Begegnung mit dem Sultan gebietet, Vorsicht walten zu lassen, nicht aber ihn für eine Verhaltensänderung unfähig zu halten.

Wie wird Nathan von anderen gesehen? Die Wahrnehmung ist stark ausgerichtet auf den Reichen und Weisen, auf reich und weise. Wenn auch aggressiv vorgetragen, ist dem Tempelherrn zuzustimmen, wenn er Nathan sagt:

Der reichre Jude war
Mir nie der beßre Jude. [II, 5, V. 444 f.]

Dem Denken des Patriarchen, der Mensch habe sich dem unterzuordnen, was die Kirche als Wohl der Christenheit ausgibt, setzt Nathan eine Anthropologie entgegen, die Humanität über Religionszugehörigkeit setzt.

Sucht man nach einem Motiv für Nathans moralisches Verhalten, dann wird man bei Leo Baeck fündig. Nathan verhält sich wie der von Baeck in „Das Wesen des Judentums“ beschriebene Mitmensch. Baeck schreibt: „Der Mitmensch gehört im Judentum unlösbar zum Menschen. Ich und der andere werden hier zu einer religiösen, sittlichen Einheit. Es gibt im Grunde keinen anderen. [..., FZ] Es gibt hier keinen Menschen ohne den Mitmenschen, keinen Glauben an Gott ohne den Glauben an ihn wie an mich.“ (Baeck 1985, S. 210 f.) Aus diesem anthropologischen Grundverständnis des Judentums zieht Baeck Konsequenzen für wechselseitige Anerkennung und Menschenwürde. „Die Anerkennung“, schreibt Baeck, „die wir dem andern schulden, ist demnach unbedingt und uneingeschränkt; denn sie beruht ausschließlich darauf, daß er ein Mensch und darum ein Mitmensch ist, Wesen von meinem Wesen, Würde von meiner Würde.“ (Baeck 1985, S. 211) Nathan scheint einzulösen und zu leben, was das von Baeck beschriebene Judentum vom Menschen verlangt. Nathan kann Wohlstand und Besitz mit gelebter Humanität vereinbaren.

3. Ethik als Voraussetzung von Vaterschaft

Mit „Nathan“, einem reichen und weisen, in Jerusalem lebenden, jüdischen Kaufmann, hat Lessing eine Figur geschaffen, die dem Ideal einer Vaterrolle entspricht, die seinem Kind optimale Bedingungen zur eigenen Entfaltung schafft. Was macht diesen Nathan zum besonderen Vater, was zeichnet ihn vor anderen Vätern aus? Seiner an Kindes Statt angenommenen Tochter Recha hört Nathan zu. Er nimmt sie ernst. Behutsam formuliert er Einwände, etwa dann, wenn er meint, sie auf Wahnideen hinweisen zu müssen. Das Zubedenkende formuliert Nathan nicht herablassend, es bleibt ein Angebot, das die Angesprochene aufgreifen kann. Die Begrüßung Rechas nach Nathans langer Abwesenheit von zu Hause⁶¹ gibt einen Einblick in das Verhältnis zwischen Vater und Tochter:

RECHA

Die arme Recha, die indes verbrannte!
Fast, fast verbrannte! Fast nur. Schaudert nicht!
Es ist ein garst'ger Tod, verbrennen. O!

NATHAN

Mein Kind! mein liebes Kind!

⁶¹ Im Entwurf zum „Nathan“ nennt Lessing Babylon als Ziel der Geschäftsreise Nathans, auf der er Schulden eingetricben hat. Vgl. Erläuterungen zu „Nathan der Weise“. In: Lessing, Werke, Bd. II, S. 724

[..., FZ]

RECHA

[Gott] winkte meinem Engel, daß er *sichtbar*
Auf seinem weißen Fittiche, mich durch
Das Feuer trüge –

NATHAN (Weißem Fittiche!
Ja, ja! der weiße vorgesprenzte Mantel
Des Tempelherrn.)

RECHA

Er sichtbar, sichtbar mich
Durchs Feuer trüg', von seinem Fittiche
Verweht. Ich also, ich hab' einen Engel
Von Angesicht zu Angesicht gesehn;
Und *meinen* Engel.

NATHAN

Recha wär' es wert;
Und würd' an ihm nichts Schönres sehn, als er
An ihr.

RECHA (lächelnd)

Wem schmeichelt Ihr, mein Vater?
wem?
Dem Engel, oder Euch?

NATHAN

Doch hätt' auch nur
Ein Mensch ein Mensch, wie die Natur sie täglich
Gewährt, dir diesen Dienst erzeit: er müßt
Für dich ein Engel sein. Er müßt' und würde.

RECHA

Nicht so ein Engel; nein! ein wirklicher;
Es war gewiß ein wirklicher! Habt Ihr,
Ihr selbst die Möglichkeit, daß Engel sind,
Daß Gott zum Besten derer, die ihn lieben,
Auch Wunder könne tun, mich nicht gelehrt?
Ich lieb' ihn ja.

NATHAN

Und er liebt dich; und tut
Für dich, und deinesgleichen, stündlich Wunder;
Ja, hat sie schon von aller Ewigkeit
Für euch getan.

RECHA

Das hör' ich gern.

NATHAN

Wie? weil
Es ganz natürlich, ganz alltäglich klänge,

Wenn dich ein eigentlicher Tempelherr
Gerettet hätte: sollt' es darum weniger
Ein Wunder sein? Der Wunder höchstes ist,
Daß uns die wahren, echten Wunder so
Alltäglich werden können, werden sollen.
Ohn' dieses allgemeine Wunder, hätte
Ein Denkender wohl schwerlich Wunder je
Genannt, was Kindern bloß so heißen müßte,
Die gaffend nur das Ungewöhnlichste,
Das Neuste nur verfolgen. (I, 2, V. 175 ff.)

Von Daja hatte Nathan unmittelbar nach seiner Ankunft erfahren, dass „[e]in junger Tempelherr“ (I, 1, V. 84) Recha aus dem Feuer rettete. Nach dem Bericht Dajas hatte Nathan sich auszumalen versucht, wie Recha auf die Zurücksetzung durch ihren Lebensretter reagieren werde, den sie „hochzuschätzen [s]ich gezwungen fühlt“. (I, 1, V. 130) Wenn, so überlegt Nathan, „Herz und Kopf sich lange zanken“, dann macht „die Phantasie, [d]ie sich in den Streit [...] mengt, Schwärmer.“ (I, 2, V. 130 ff.) Nathan ist also darauf vorbereitet, dass das nicht bewältigte Erlebnis Recha zur Schwärmerin gemacht haben könnte und sie ihren Retter erhöhen werde.

3.1. Das Vater-Tochter-Verhältnis von Nathan und Recha

Als Vater will Nathan Recha zu der Erkenntnis verhelfen, sie habe die Errettung durch den Tempelherrn mystifiziert. Bei der Verarbeitung des Erlebten trennt Recha nicht zwischen Fiktion und Wirklichkeit. Nathan weist Rechas Deutung nicht schroff zurück. Er bietet ihr einen Weg, den sie ohne Beschämung zur Überprüfung des Angesprochenen gehen kann: Nathans Einwand wendet sich gegen Rechas Vorstellung vom rettenden Engel. Das Eingreifen des Engels deutet Recha als Wunder. Nathans Einwand gegen das vermeintliche Handeln eines „wirkliche[n]“ Engels (I, 2, V. 205) ist zugleich ein In-Fragestellen des verbreiteten Verständnisses von Wunder. Den Begriff Wunder erweitert Nathan um die Dimension des Allgemeinen, des Alltäglichen. Er befreit ihn damit aus dem Fixiertsein auf überkommene religiöse Überlieferungen. Gott, erklärt Nathan seiner Tochter, zu dem sie und ihresgleichen sich bekennen, vollbringe „stündlich Wunder“ (I, 2, V. 211). Nathan fragt, ob die Hilfe des Tempelherrn „weniger ein Wunder“ sei als eine andere Form der Rettung. Das Ungewöhnliche an diesem Wunder besteht für Nathan in der Tatsache, dass „uns die wahren, echten Wunder so [a]lltäglich werden können, werden sollen.“ (I, 2, V. 218 f.)

Beide Gesprächspartner, Vater und Tochter, gehen einfühlsam aufeinander ein. Zuvor hatte Nathan Dajas Auffassung, ein Geretteter verdanke die Ursache

seiner Rettung lieber einem Engel als einem Menschen, ein triftiges Argument entgegengesetzt: Es gäbe keine angemessene Weise, einem nicht fassbaren Engel zu danken. Der „Nächste“, also „[a]llein ein Mensch“, (I, 2, V. 313, 318) habe dagegen mehr von einem Dank. Nach dieser Einsicht verfährt Nathan, als er später den Tempelherrn aufsucht. Nathan kann sich aber nicht soweit zurücknehmen, dass er seine Vernunft zum Schweigen bringt. Ohne die Erfahrung dieses „allgemeine[n] Wunder[s]“ hätte, fährt Nathan fort, ein Denker das „wohl schwerlich Wunder je gemeint“, was Kinder so benennen, wenn sie „gaffend nur das Ungewöhnliche, [d]as Neuste nur verfolgen.“ (I, 2, V. 220 ff.) Bedenken Dajas, er überfordere Recha, weist Nathan in einer für ihn ungewöhnlicher Schärfe zurück:

Laß mich! – Meiner Recha wär`
Es Wunders nicht genug, daß sie ein *Mensch*
Gerettet, welchen selbst kein kleines Wunder
Erst retten müssen? Ja, kein kleines Wunder!
Denn wer hat schon gehört, daß Saladin
Je eines Tempelherrn verschont? daß je
Ein Tempelherr von ihm verschont zu werden
Verlangt? gehofft, ihm je für seine Freiheit
Mehr als den ledern Gurt geboten, der
Sein Eisen schleppt; und höchstens seinen Dolch?
(I, 2, V. 227 ff.)

„Ein Tempelherr, dem Sultan Saladin [d]as Leben ließ“ (I, 1, V. 85 f.), hatte Nathans Tochter gerettet. Saladin begnadigte, wird Nathan berichtet,

weil er seiner Brüder einem,
Den er besonders lieb gehabt, so ähnlich sehe.
(I, 2, V. 249 f.)

Der Tempelherr konnte Recha nur deshalb aus dem brennenden Haus retten, weil Saladin ihn nicht wie andere seinesgleichen töten ließ. Durch die Konstellation dieser Ereignisse sieht der Vater Nathan sich in seiner Annahme bestätigt, Recha sei ein außergewöhnlicher Mensch. Er fragt sich:

Durch ein geringres Wunder
War Recha nicht zu retten? (I, 1, V. 88 f.)

Die Begnadigung des Tempelherrn stellt für Nathan die Voraussetzung für ein weiteres Wunder dar, das der Errettung seiner Recha durch eben diesen Tempelherrn. (I, 1, V. 86 ff.; vgl. auch I, 2, V. 239 f., I, 5, V. 580 f.) Das eine Wunder, Verschonung eines Tempelherrn, bedingt nach Nathans Analyse ein weite-

res Wunder, das der Errettung Rechas durch den Begnadigten. Die Verknüpfung dieser beiden Wunder zu einem (Vgl. I, 1, V. 88; I, 2, V. 198 f.) weist voraus auf das gegenseitige Interesse von Recha und dem Tempelherrn.⁶²

Mit dieser Bewertung des ihm vertrauten Alltags hat Nathan den religiösen Begriff Wunder aktualisiert, er hat ihn in die Gegenwart zurückgeholt. Lessing lässt offen, was er unter Wunder versteht. Ich nehme an, dass Lessing bei der Übertragung von Wunder in den gegenwärtigen Alltag ein nicht-erklärbares Ereignis oder ein ungewöhnliches, sich vom Üblichen abhebendes menschliches Handeln meint.

Als Nathan nach langer Geschäftsreise in sein Haus zurückkehrt, tritt ihm Daja im Flur entgegen. Recha hat sich also nicht getäuscht, als sie meinte, die Stimme des Vaters im Nebenzimmer gehört zu haben:

So seid Ihr es doch ganz und gar, mein Vater?
Ich glaubt`, Ihr hättet Eure Stimme nur
Vorausgeschickt. (I, 2, V. 169 ff.)

Die Freude über die Wiederkehr des Vaters hält Recha nicht davon ab, ihm vorzuhalten, er habe sie in seinem Hause nicht als Erste begrüßt. Sie setzt sich darüber hinweg, dass Nathan auf das zufällige Zusammentreffen mit Daja im Flur keinen Einfluss hatte:

Ihr atmet Wand an Wand mit ihr,
Und eilt nicht, Eure Recha zu umarmen?
(I, 2, V. 173 f.)

Recha sagt dem Vater, sie sei um ihn besorgt gewesen, weil er sich bei seiner Reise Gefahren ausgesetzt habe. Die Sorge um den Vater wird zu einem weiteren, wenn auch indirekten Vorwurf gegen Nathan, weil er nicht äußert, dass auch er um seine Tochter gebangt habe. Beide, Vater und Tochter, bleiben unversehrt, Gefahren, denen sie ausgesetzt waren, haben ihnen, wie Recha erklärt, nichts anhaben können:

Doch Ihr seid
Ja nicht ertrunken: ich, ich bin ja nicht
Verbrannt. Wie wollen wir uns freuen, und Gott,
Gott loben! (I, 2, V. 184 ff.)

Auf den doppelten Vorwurf seiner Tochter reagiert Nathan nicht. Ein Ignorieren scheidet aus, weil Nathan jeden seiner Gesprächspartner ernst nimmt, auf jeden eingeht. Das Schweigen auf die Vorwürfe Rechas ist demnach als ein

⁶² Dass sein Freund Wolf von Filnek ihm über den Reiterknecht sein Kind in Obhut gibt, hält Nathan für ein weiteres Wunder. (IV, 7, V 596 ff.)

Schuldeingeständnis zu verstehen: Nathan hält die Vorhaltungen Rechas für berechtigt, er akzeptiert die an ihm geübte Kritik.

Nathans Verhältnis zu Recha ist das der Gleichberechtigung, der Gleichwertigkeit, in der gegenseitige Achtung und Vertrauen wachsen können. Zwanglos lässt er seine Tochter aufwachsen, er meidet Belehrungen. Nathan bevorzugt den Stil des behutsamen Auf-etwas-aufmerksam-machens, ein Stil, der der Heranwachsenden die Möglichkeit des Abwägens lässt. Großzügigkeit und Geduld, die schwer zu lernenden pädagogischen Tugenden, kann Nathan aufbringen, weil er mit sich eins ist, weil er in sich ruht.

Der überlegene, erfahrene, ja weise Vater versagt sich jede Form der Bevormundung. Er vertraut darauf, dass Einwände Recha zur Prüfung des von ihr bisher für wahr Gehaltenen veranlassen, dass ihr durch Nachgehen der Einwände eigene Aussagen fragwürdig werden. Achtung und Liebe zwischen Nathan und Recha gründen auf tiefem gegenseitigem Vertrauen. Nathan vermag eine Atmosphäre zu schaffen, in der sich menschliche Freiheit und Selbstfindung entfalten können. Das nach unverwechselbarer Identität suchende Individuum kann sich in der von Nathan geschaffenen Atmosphäre angstfrei erproben. Unerschütterliches Vertrauen zur Welt und zum Menschen teilt sich jedem mit, der mit Nathan Umgang hat. Nathan lehrt nicht nur Toleranz, er lebt sie vor. Bei ihm findet sich nicht die Widersprüchlichkeit zwischen Reden und Handeln. Mit ihm tritt ein gradliniger Mann auf, der trotz bitterster, eigener Erfahrungen – durch ein Judenpogrom hatte er seine Frau und seine sieben Kinder verloren – an das Humane im Mitmenschen glaubt. Unbeirrbar setzt Nathan darauf, dass die in jedem Menschen angelegte Menschlichkeit zum Entfalten gebracht werden müsse.

Nathan nimmt sich als Vater zurück. Er fordert keine Liebe von Recha, er weiß, dass Liebe sich nicht erzwingen lässt. Wie grundlegend diese Einsicht das Vater-Tochter-Verhältnis von Nathan und Recha bestimmt, zeigt ein Vergleich von Nathans Verhalten mit der Einstellung von Shakespeares „König Lear“. Von seiner Machtstellung als Monarch verblindet, fordert Lear von seinen drei Töchtern verbale Beweise ihrer Liebe zu ihm. Lear maßt sich an, sprachliche Beteuerungen von Kindesliebe quantifizieren zu können. Nach seiner verkündeten Abdankung sollte die größte Liebesbekundung mit den umfangreichsten Teilen seines Reiches belohnt werden. Erbärmlich scheitert Lear als Vater: Zwei seiner Töchter, die auf ihren Vorteil bedacht sind, können der Heuchelei nicht widerstehen. Cordelia, die Jüngste, die ihre aufrichtige Liebe zum Vater sachlich begründet, weist Lear schroff zurück. Verblindet durch die Schmeicheleien von Gonerill und Regan stößt Lear Cordelia wütend von sich: „Hiermit entsag ich aller Vaterpflicht, /Der Blutsverwandtschaft und Verbundenheit, /Und als wen Fremden mir und meinem Herzen /Seh ich ab jetzt dich ewig.“ (Shakespeare 2003, Bd. 14, S. 17) Als die beiden älteren Schwestern den für die geforderte verbale Liebesbeteuerung versprochenen großzügigen Erbteil erhalten hatten, begegnen sie in den nächsten Jahren dem hinfällig gewordenen alten Mann mit seinen Wahnvorstellungen mit kalter Verachtung. Wer sich dem

tragisch endenden König in aufopfernder Liebe annimmt, ist die verstoßene Tochter Cordelia.

Spitzt man den Vergleich des Vater-Tochter-Verhältnisses in Lessings „Nathan“ und in Rousseaus „Emile“ auf die Rolle der Frau zu, dann ist Lessing seiner Zeit mit der Idee von der Gleichwertigkeit beider Geschlechter voraus, während Rousseau mit der Verteidigung des überkommenen Rollenverständnisses seiner Zeit verhaftet bleibt.⁶³

Auch die Idee vom Vater im „Geschichtchen“, das Nathan dem Sultan in dessen Palast erzählt, steht der eigenen Vaterrolle Nathans diametral entgegen. Trennt man das „Geschichtchen“ von seinem Rahmen, der Parabel, mit der es eine Einheit bildet und betrachtet es ausschließlich als literarischen Text, der für sich steht, dann wird in dieser Erzählung eine schillernde Vaterfigur freigelegt. Vor seinem Ableben segnet der Vater jeden seiner Söhne „ins besondere“ (III, 7, V. 498). Dieser Segen weist Parallelen zum Segen Abrahams auf: Abraham bevorzugt einen seiner Söhne, der Vater des „Geschichtchens“ greift stattdessen zum Mittel der Täuschung, um den Eindruck zu erwecken, jeder seiner Söhne sei ihm der „liebste“. (III, 7, V. 409). Der Vater hintergeht seine Söhne, indem er einen Handwerker beauftragt, „nach dem Muster seines Ringes“ zwei weitere Ringe „jenem gleich, [v]ollkommen gleich zu machen“ (III, 7, V. 430 ff.) Jeder fühlte sich durch die Überreichung des einmaligen Ringes bevorzugt vor den beiden anderen Brüdern.

In der Ungleichbehandlung des Vaters ist der künftige Konflikt zwischen den Söhnen angelegt, bei Abraham wie beim Vater in Nathans „Geschichtchen“. Ihr Dilemma spricht der Richter an. Er führt aus:

O so seid ihr alle drei
Betrogene Betrieger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring
Vermutlich ging verloren. Den Verlust
Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen. (III, 7, V. 507 ff.)

Dem Geschichtchen ist auch der Maßstab der väterlichen Wertschätzung zu entnehmen: Dem Vater waren „alle drei [Söhne] gleich gehorsam“. Folglich konnte er alle drei „gleich zu lieben [s]ich nicht entbrechen“. (III, 7, V. 415 ff.) Hiernach erwartet der Vater nicht nur Gehorsam von seinen Söhnen, der Gehorsam ist sogar die Bedingung für seine väterliche Liebe. Dieses Denken ist dem Vater Nathan fremd.

Der (individuelle) Wert eines Subjekts ist für Nathan der entscheidende Faktor bei der Entwicklung einer menschlichen Persönlichkeit. Sein Kind er-

⁶³ Vgl. hierzu insbesondere die Bevormundung Sophies, der künftigen Ehefrau Emilés, durch ihren Vater: Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*. 6., unv. Aufl. Paderborn 1983, 5. Buch, S. 436 ff.

mutigt Nathan, sich auf den Weg zu sich zu machen, sich zu entdecken, sich experimentierend, ausprobierend kennen zu lernen. Er bestätigt Recha darin, zu sich zu stehen, um sich auf das verlassen zu können, was sie allmählich zu einer unverwechselbaren Persönlichkeit macht. Mit Nathans Unterstützung lernt Recha, klare Vorstellungen von ihrem eigenen Wert zu entwickeln. Für diese Form der Ermutigung bringt Nathan die unabdingbare Voraussetzung mit: Er lebt das, was er weitergibt.

3.2. Nathan und Daja als Bezugspersonen Rechas

Nathan ist Rechas wichtigste Bezugsperson. Seine Vaterrolle füllt Nathan trotz seiner häufigen Abwesenheit als reisender Kaufmann aus. Welche Rolle spielt Daja neben Nathan? Wie bringt Daja sich ein? Welchen Einfluss übt Daja auf die Entwicklung Rechas aus? Hat ihre Einwirkung den Rang von Erziehung oder stellt sie eine Gegengerziehung zu Nathans Bemühungen dar? Im Personenverzeichnis zum „Nathan“ hat Lessing Daja als „eine Christin, aber in dem Hause des Juden, als Gesellschafterin Rechas“ eingeführt. Die Figur Dajas hat Lessing nicht als Gouvernante gestaltet, sondern als Gesellschafterin. Als Gouvernante wäre Daja für die Erziehung ganz oder teilweise neben dem Vater Nathan zuständig gewesen, nicht dagegen als Gesellschafterin. Hat Lessing mit Daja einen weiblichen Gegenpol zu dem von Nathan wahrgenommenen männlichen Part schaffen wollen? Hat er das fehlende weibliche Element in der Entwicklung Rechas mit Daja ausfüllen wollen? Das „aber“ in der Einführung Dajas hebt die Zugehörigkeit zweier Protagonisten zu unterschiedlichen Religionen hervor. Aus der Stadt Jerusalem hätte Nathan eine jüdische Frau für Rechas Betreuung einstellen können, er entscheidet sich aber für eine aus Europa stammende Christin, die nach dem Tod ihres Mannes eine Arbeit sucht. Als Christin steht sie stellvertretend für Vertreterinnen dieser Religion, ist demnach auswechselbar. Dagegen ist Nathan als „de[r] Jude“ nicht austauschbar, weil nur er im Gegensatz zur Mehrheit seiner Mitmenschen eine gegenseitige Anerkennung verschiedener religiöser Überzeugungen vorbildlich lebt. Hat Lessing sich bewusst für eine Gesellschafterin der Tochter Nathans entschieden, die aus deren Kulturkreis kommt und derselben Religion angehört? Sollte die Wahl einer Christin bewusst erfolgt sein, dann muss Lessings Nathan von der Annahme ausgegangen sein, dass zwei Religionsauffassungen – entsprechend seiner eigenen Lebensmaxime – friedlich nebeneinander existieren können. Für diese Annahme spricht Etliches: In seinem „Dramatischen Gedicht“ plante Lessing Einzelheiten sehr genau, seinem „Entwurf“⁶⁴ ist zu entnehmen, dass er nichts dem Zufall überließ.

⁶⁴ Vgl. Lessings „Entwurf“ zu „Nathan der Weise“. In: Lessing, Werke, Bd. 2, S. 723 ff.

Recha beschreibt Daja sehr differenziert in einem Gespräch mit Sittah: In ihrer Kindheit habe Daja sie wie eine Mutter gepflegt. Diese Beschreibung dürfte mit der Intention Nathans übereinstimmen. Er wird Daja für die Betreuung, Versorgung und Pflege Rechas engagiert haben. Erziehung im engeren Sinne hat Nathan demnach sich vorbehalten. Nur auf dem Hintergrund dieser verabredeten Aufgabenteilung wird Dajas ständige Mahnung an Nathan, er möge Recha in ihrem ursprünglichen Glauben erziehen, verständlich. Daja akzeptiert die Rollenteilung bis zum Auftreten des Tempelherrn: Von diesem Zeitpunkt an überschreitet sie bewusst ihre Kompetenzen, indem sie Recha über deren Herkunft informiert und sie in der (katholischen) Kirche dem Schutz der Mutter Gottes anvertraut. Nathan hätte Anlass gehabt, sich von Daja zu trennen, er hält aber an ihr fest. Gehört es zu Nathans Lebensmaxime, in seinem privaten Umfeld zu Menschen zu stehen, oder wollte er Recha Kontinuität bei Bezugspersonen garantieren?

Es bleibt zu klären, welches Verständnis von Erziehung Nathan hatte. Seine Erziehung ist eine reflektierte Einflussnahme, die der unverwechselbaren Persönlichkeit zur Entfaltung verhelfen will. Sie setzt auf Anregung, auf ein Zur-Diskussion-stellen anstelle von Indoktrination. Diese Intention weist eine Verwandtschaft mit dem Denken Rousseaus auf. Wie Rousseau strebt Nathan eine individuelle Erziehung an, die auf die Bedürfnisse und Interessen der Zuerziehenden abgestimmt ist. Im Gegensatz zum Philanthropismus orientieren sich Rousseau und Nathan an einem positiven Menschenbild – der Mensch ist von seinem Ursprung her gut. Der Zögling müsse sich daher frei von Zwang und Druck entfalten können. Nathans Erziehung unterscheidet sich andererseits dort von Rousseau, wo dieser behutsames Manipulieren für vertretbar hält, spät mit der religiösen Erziehung beginnt und für seinen Zögling Emilé sogar dessen künftige Ehefrau (Sophie) aussucht. Es ist anzunehmen, dass Lessing die viel diskutierten, 1762 veröffentlichten Werke Rousseaus kannte, den „Contract social“ und den „Emile.“⁶⁵

In Nathans Erziehung ist das Gespräch vorherrschend. Bei der Vermittlung von Erkenntnissen und Einsichten und bei der Klärung von Sachverhalten bedient Nathan sich der Sprache. Den Austausch von Argumenten gibt er an Recha weiter. Leiten lässt Nathan sich von der Überzeugung, durchdachte Argumente werden den Gesprächspartner zur Überprüfung der eigenen Position veranlassen. Die von Nathan übernommene Strategie setzt Recha überzeugend in Gesprächen mit Saladin und Sittah ein, als sie fürchtet, man beabsichtige, ihr den Vater zu nehmen. (V, 7, 6) Gegenüber Sittah deutet Recha an, wie sie das pädagogische Anliegen Nathans bewertet. Recha widerspricht Sittahs Annahme von der belesenen Tochter Nathans. Ihr Vater habe sich gegen „kalte Buchge-

⁶⁵ In seinem Brief an Elise Reimarus 7. Mai 1780 verweist Lessing auf Rousseaus Emil. In: Barner, Lessing, Werke, Bd. 9, S. 326. An anderer Stelle schreibt Lessing, dass Rousseau zu Recht den „Gebrauch der Fabeln“ für den Unterricht von Kindern fordert. In: Aus den Kollektaneen, dort „Fabeln. Äsopische“. Lessing, Werke, Bd. V, S. 722.

lehrsamkeit“ (V, 6, V. 383) ausgesprochen⁶⁶, versichert Recha. Was sie wisse, habe sie „allein aus [dem] Munde“ (V, 6, V. 387) des Vaters. Wies Nathans Erziehungseinstellung als Vater eine Verwandtschaft zum Denken Rousseaus auf, so erkennt man seine praktizierte Erziehung in Grundzügen in der Erziehungstheorie eines bedeutenden Pädagogen des 20. Jahrhunderts wieder: Klaus Mollenhauer hatte 1972 den Erziehungsprozess in drei Elementen zu fassen versucht: in „Erziehung als kommunikatives Handeln“⁶⁷, „Erziehung als Interaktion“ und „Erziehung als Reproduktion.“ (Mollenhauer 1972, Kap. 1 – 3) In seine Erziehung bringt Nathan seine bewährte Strategie im Umgang mit Menschen ein: Er bemüht sich um Verstehen, Verständnis und Verständigung. Hierbei bedient Nathan sich der meisterhaft beherrschten Techniken von Kommunikation und Interaktion.

Recha weiß ihre Interessen zu vertreten. Sie scheut nicht die Auseinandersetzung mit anderen. Sie vertraut auf ihre Argumentation, die sie anderen Meinungen entgegensetzt. Verunsicherungen, ja selbst Versuchen der Einschüchterung begegnet sie mit der Waffe der Vernunft. Im Gespräch ist sie der älteren Daja überlegen. Als religiöse Fanatikerin stellt Daja Dogmen über menschlich gewachsene Bindungen. Dajas Ansinnen, Rechas Heimat sei Europa, nicht Jerusalem, weist Recha selbstbewusst zurück. Dajas kalkuliertem Argument, die Tat des Tempelherrn, Recha aus dem brennenden Haus zu retten, könne ein Zeichen sein, dem Recha sich nicht entziehen dürfe, hält diese entgegen: „Du hast doch wahrlich deine sonderbaren /Begriffe! ‘Sein, sein Gott! für den er kämpft! Wem eignet Gott? was ist das für ein Gott, /Der einem Menschen eignet? der für sich /Muß kämpfen lassen?’“ (III, 1, V. 37 ff.)

Recha nimmt hier schon den Gottesbegriff der Ringparabel vorweg: er kollidiert mit der Vorstellung, über Gott nach Belieben individuell verfügen zu können. Ihrem Vater gleich bleibt Recha trotz ihrer Überlegenheit verbindlich im Ton. Verächtlich hält Daja Recha entgegen, für sie gebe es noch eine andere Art von Vernunft, als die hier vertretene:

Posse! – Als ob der Verstand
Nur hier zu Hause wäre! Posse! Posse!
Wenn ich nur reden dürfte! (III, 1, V. 64 ff.)

Vernunft setzt Daja mit Weisungen ihrer Kirche gleich. Noch in ihrem Schmerz vermag Recha energisch für sich zu kämpfen. Sittah klagt sie ihr Leid, man wolle ihr einen anderen Vater aufdrängen.

⁶⁶ Lichtenberg vertrat einen ähnlichen Standpunkt wie Lessing. Anstelle ausschließlichen Lesen von Büchern empfahl er eigenes Denken. In seinen Merkbüchern notierte sich Lichtenberg: „Laß dich deine Lektüre nicht beherrschen, sondern herrsche über sie.“ (G 210); „Man lese nicht viel und nur das Beste, langsam, und befrage sich alle Schritte, warum glaube ich dieses?“ (B 285). In: Ders., Schriften und Briefe. Bd. 2, S. 169; Bd. 1. S. 120.

⁶⁷ Hier wird die intensive Beschäftigung Mollenhauers mit der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas deutlich.

Als höchst verwerflich muss Dajas Handeln gegenüber Recha erscheinen, wenn man sich deren Rolle vergegenwärtigt. Recha ist Daja als deren Gesellschafterin anvertraut. In ihrer Einstellung zu Recha unterscheidet sich Daja grundlegend von Nathan. Sind Nathans hervorstechende Charaktereigenschaften innere Ausgeglichenheit, vorurteilsfreier Umgang mit seinen Mitmenschen sowie Bedachtsamkeit im Urteilen, dann stößt Dajas Liebe zu Recha immer wieder an enggesetzte Grenzen. Abhängigkeit von der Kirche lässt sie innerlich unfrei bleiben. Sie kann demzufolge nur nörgelnd und belehrend auftreten, wenn das von ihr für Wahrgehaltene nicht bedenkenlos übernommen wird. Hält sie sich an Regeln, Vorschriften ihrer Glaubensgemeinschaft wie an einem Geländer fest, das ihr Sicherheit gibt, muss sie jede Abweichung, jede Alternative als eigene Verunsicherung erleben. Über die Gefühle Rechas setzt Daja sich hinweg, als sie ihr unvermittelt sagt, woher sie stammt. Blind folgt Daja den Geboten ihrer Glaubensgemeinschaft. Von deren Weisungen lässt sie sich leiten. Deren Interessen macht sie zu den Ihren. Als einseitig religiös geprägter Mensch stellt Daja das Dogma über eine humane, tolerante Bildungsidee. Zwangsläufig muss sie Recha Schmerz zufügen.

Mit dem Patriarchen, der als geistiges Oberhaupt des Christentums in Jerusalem amtiert, teilt Daja die Vorstellung, das erste Gebot von Erziehung sei es, eine Christin in ihrem Glauben zu unterweisen. Hinter dieser Forderung habe jede andere zurückzustehen, sei es menschliche Zuwendung in seiner allgemeinsten Form, sei es Liebe oder Achtung eines anderen. Das Denken des Klosterbruders, Liebe zu einem Kind gebühre der erste Rang in der Erziehung (IV, 7), kann Daja daher mit ihrem Fanatismus nicht erreichen. Im Gespräch mit dem Tempelherrn gibt der Patriarch sich als Sachwalter des Christentums zu erkennen, der Erziehung dem christlichen Glauben unterordnet. Erziehung habe sich vom christlichen Gebot der Kirche her zu definieren. Der Frevel, eine Christin nicht in deren Glauben zu erziehen, kann demzufolge nicht dadurch aufgehoben werden, dass mit der größten Sorgfalt erzogen wird, dass ein Mensch sich des Kindes erbarmt, da es sonst „[v]ielleicht im Elend umgekommen wäre“, (IV, 2, V. 167) ja selbst wenn sein Erzieher es „in keinem Glauben auferzog, [u]nd [...], FZ] von Gott nicht mehr [g]elehrt“ hätte „als der Vernunft genügt“. (IV, 2, V. 178 ff.) Der Patriarch fragt, ob „[n]icht alles, was man Kindern tut, Gewalt [ist] – ausgenommen, was Kirch‘ [a]n Kindern tut.“ IV, 2, V. 162 ff.) Aus dieser Sicht sind weder die von der Kirche ausgesprochene Androhung von Strafe noch verfügte Reglementierungen oder Zwangsmaßnahmen Gewaltakte. Daja und der Patriarch fordern unnachgiebig die Befolgung des Grundsatzes, Religion habe ein Primat vor der Erziehung.

Recha weiß die zerrissene Persönlichkeit Dajas einzuordnen. Sittah erklärt sie:

Meine gute böse Daja kann
Das wollen, – will das können. – Ja; du kennst
Wohl diese gute böse Daja nicht?

Nun, Gott vergeb' es ihr! – belohn' es ihr!
Sie hat mir so viel Gutes, – so viel Böses
Erwiesen. (V, 6, V. 421 ff.)

Angriffen und Sticheleien fühlt sich Recha, wie sie versichert, im Allgemeinen gewachsen:

Auch ists das nicht, was endlich laute Klagen
Mich, über sie zu führen zwingt. Ihr Seufzen,
Ihr Warnen, Ihr Gebet, Ihr Drohen hätt'
Ich gern noch länger ausgehalten; gern!
Es brachte mich doch immer auf Gedanken,
Die gut und nützlich. (V, 6, V. 448 ff.)

Hilflos fühlt sie sich jedoch dem Angriff gegen den Vater ausgeliefert. Ihre Stärke im Gespräch mit Daja, Geduld und Überlegenheit, versagen bei Angriffen, die sie existentiell betreffen.

Der Erziehungseinfluss Nathans ließ Recha nicht nur selbstbewusst auftreten, er lehrte sie auch unerschrocken für das einzustehen, was ihr als das Richtige erscheint. Recha weiß so auch in der Stunde großer seelischer Erschütterung zu kämpfen. Mit einem bestechenden Argument setzt sie sich – wie schon im Kapitel 1 angedeutet – für Nathan ein, sie streitet damit für die Beziehung zu ihrem Vater. Ihre Bitte an Saladin, ihr den Vater zu lassen, führt sie aus:

Noch weiß ich nicht, wer sonst mein Vater
Zu sein verlangt; – verlangen kann. Wills auch
Nicht wissen. Aber macht denn nur das Blut
Den Vater? nur das Blut? (V, 7, V. 500 ff.)

Saladin bestätigt Rechas in eine Frage gekleidete These

Ja wohl: das Blut, das Blut allein
Macht lange noch den Vater nicht! macht kaum
Den Vater eines Tieres! gibt zum höchsten
Das erste Recht, sich diesen Namen zu
Erwerben! (V, 7, V. 511 ff.)

Saladin greift die These Rechas auf und führt sie entsprechend dem vorgegebenen Denkmuster weiter aus. Nach Günter Saße definiert Saladin „die biologische Vaterschaft“ als etwas, „das moralisch aufzuheben sei.“ (Saße 1988, S. 247) König Lear liefert, wie dargestellt, ein negatives Beispiel eines leiblichen Vaters. Weil seine Tochter Cordelia ihre Liebe zum Vater nicht in vorzeigbarer, bewertbarer sprachlicher Form demonstrieren kann, wird sie vom Vater verstoßen. (Shakespeare 2003, Bd. 14, S. 17) Saladins Argumentation passt nicht zu dem herrischen Ton im vorangegangenen Dialog mit Nathan: Dort steht Blut

im Zusammenhang mit Verlust des Lebens. Saladin verhöhnt den sich seiner Sache sicheren Nathan:

So gewiß
Ist Nathan seiner Sache? Ha! das nenn'
Ich einen Weisen! Nie die Wahrheit zu
Verhehlen für sie alles auf das Spiel
Zu setzen! Leib und Leben! Gut und Blut!
(III, 7, V. 379 ff.)

Saladin hat eine überzeugende Begründung für ethische Vaterschaft geliefert. Aus ihr lässt sich ableiten, dass Blutsbande kein Garant dafür sind, dass ein Vater für sein Kind die für seine Entwicklung optimalen Bedingungen schaffen wird. Saladin zieht die von Recha geschilderte Tragik, sie und ihr Vater könnten voneinander getrennt werden, ins Lächerliche:

Laß dir doch nicht bange sein! –
Und weißt du was? Sobald der Väter zwei
Sich um dich streiten: – laß sie beide; nimm
Den dritten! – Nimm dann mich zum Vater!
(V, 7, V. 515 ff.)

Saladin knüpft hier offensichtlich an Nathans „Geschichtchen“ (III, 7) von den drei gleichen Ringen an.

Er beschämt die 18-Jährige Recha in der ihr fremden Umgebung, weil es ihm an Einfühlungsvermögen fehlt. Jovial erklärt er Recha:

Doch halt! mir fällt
Noch viel was Bessers bei. – Was brauchst du denn
Der Väter überhaupt? Wenn sie nun sterben?
Bei Zeiten sich nach einem umgesehn,
Der mit uns um die Wette leben will!
(V, 7, V. 520 ff.)

Nicht genug damit, kein Taktgefühl hält Saladin zurück, Recha auch noch in dieser Situation zu fragen: „Kennst du noch keinen? ...“ (V, 7, V. 525) Hat Saladin die Argumente Rechas nicht verstanden oder hält er die bei ihm ausgelöste emotionale Betroffenheit nicht aus, so dass das Verächtlichmachen ihm als Ventil für seine ihn unangenehm berührende innere Anspannung dient? Der mächtige Saladin zeigt sich Recha, die rationale Argumente mit ihrer Gefühlslage in Einklang zu bringen weiß, nicht gewachsen. Sie ist ihm in dieser Situation überlegen.

Hier reagiert ein durch Nathans überzeugend vermittelte Toleranz veränderter, mächtiger Herrscher. Er, der dem berühmten und beliebten Juden mit

Hinterlist die Aufgabe stellte, zu entscheiden, welche der drei großen Religionen die wahre sei, mußte sich eingestehen: „(Bei dem Lebendigen! /Der Mann hat recht. /Ich muß verstummen.)“ (III, 7, V. 475 f.) Gelebte und gelehrte Toleranz gegenüber anderen waren die Mittel, mit denen Nathan das Verhalten des heimtückischen Saladin zu ändern vermochte.

Die Begrüßung Nathans, ohne Anrede, war noch durch das herrische Auftreten des Sultan gekennzeichnet, das andere beherrschen will: „Tritt näher, Jude!“ (III, 5, V. 281) Durch Nathans aufrechte Haltung und Gradlinigkeit zutiefst beschämt, versichert Saladin sich am Ende der ersten Begegnung mit ihm der ausdrücklichen Zuwendung Nathans: „Nathan, lieber Nathan. [..., FZ] sei mein Freund.“ (III, 7, V., 541, 574) Ein veränderter Saladin bringt Verständnis für die Not Rechas auf.

In ihrem Dialog haben Recha und Saladin das Gegensatzpaar von leiblichem und ethischem Vater herausgestellt.⁶⁸ Recha verteidigt ihren „Pflegevater“, wie Nathan von Saladin genannt wird (V, 8). Kompromisslos stellt sie die unbequeme Frage, was denn einen Vater zum Vater macht. Die Blutsbande sind offensichtlich kein Garant für verantwortungsvolle Vaterschaft. Saladin pflichtet diesem Gedanken nicht nur bei, für ihn bildet das gemeinsame Blut von Vater und Kind lediglich die Voraussetzung zum Erwerb der ausgefüllten und gelebten Vaterrolle. Erworben wird die Vaterrolle, das wird durch diesen Dialog eindrucksvoll vorgeführt, erst durch einen Lernprozess. Die Vaterrolle ausfüllen heißt, langsam in Funktionen und Aufgaben hineinwachsen, die den Bedürfnissen des Kindes gerecht werden. Dem Kind nicht seinen Willen aufdrängen, es nicht nach seinen Vorstellungen formen wollen, sondern seine Bedürfnisse einfühlsam erspüren lernen und ihm bereitwillig zu helfen, seine ihm gemäße menschliche Verwirklichungsweise zu finden, ist die große Herausforderung für den werdenden Vater: damals wie heute. Der „leibliche“ Vater kann seine Rolle, wie uns die leidvolle Geschichte der Kindesmisshandlung einschließlich des sexuellen Missbrauchs⁶⁹ lehrt, auch verfehlen. Seiner Rolle kann er sich als unwürdig erweisen. Mit ihrem Dialog haben Recha und Saladin die ganze Vaterproblematik aufgezeigt: Der leibliche Vater ist nicht von vornherein der sein Kind achtende, liebende Mensch. Die Ausfüllung der Vaterrolle ist keineswegs abhängig von der Blutsverwandtschaft. Mit der Abstammung erhält der Mensch erst das Recht, die Vaterrolle zu erwerben. Nathan ist als nicht leiblicher Vater ein geschickt gewähltes Beispiel für den „ethischen“ Vater.

⁶⁸ Günter Saße trennt zwischen „einer moralischen Vaterschaft, die auf wechselseitiger Anerkennung gründet und einer sozialen Vaterschaft, die auf biologischer Abstammung beruht.“ (Saße 1988, S. 245)

⁶⁹ Zunächst gibt es keine eindeutige Definition des Begriffs Kindesmisshandlung. Ein adäquater Begriff zur Terminologie der Rechtswissenschaft, insbesondere des Strafrechts, fehlt ebenso. Vgl. hierzu § 176 (Sexueller Missbrauch von Kindern) sowie § 223b (Misshandlung von Schutzbefohlenen) Strafgesetzbuch (StGB). Die Dunkelziffer der Kindesmisshandlung, die den Bereich körperlicher Eingriffe erfasst, ist sehr hoch. Darüber hinaus muss sexueller Missbrauch von Kindern als eine besondere Form der Kindesmisshandlung gewertet werden.

Lessings Warnung, Vaterschaft nicht einseitig von der Abstammung zu begründen, mutet wie „eine düstere Vorahnung“ auf den Nationalsozialismus an, der „Blut“ zum ausschlaggebenden Kriterium erhob. (Gamm 1991, S. 51)

Wie wenig verlässlich darüber hinaus die oft bemühte Sprache des „Blutes“ ist, führt Lessing am Ende seines „Nathan“ vor. Nachdem Nathan die verwickelten familialen Verhältnisse anhand eines vom Klosterbruder geretteten Breviers Wolf von Filneks aufgeschlüsselt hat, lässt Lessing sein Drama mit einem Dialog enden, der Trennendes zwischen Menschen überwindet, der sie einander näher bringt: Saladin wendet sich an den Tempelherrn mit den Worten: „Mein Sohn! /mein Assad! meines Assads Sohn!“ (V, 8, V. 693) Der Tempelherr sieht sich mit den neuen Familienbanden überfordert. Der von Saladin Assad Genannte soll sein Vater gewesen sein und von diesem sollen er und Recha abstammen. Er entgegnet Saladin:

Ich deines Bluts!⁷⁰ So waren jene Träume,
Womit man meine Kindheit wiegte, doch –
Doch mehr als Träume! (V, 8, V. 694 ff.)

Saladin wendet sich, auf den Tempelherrn weisend, jovial an alle:

Seht den Bösewicht!
Er wußte was davon, und konnte mich
Zu seinem Mörder machen wollen! Wart!
(V, 8, V. 996 ff.).

Den drohenden Verlust der Tochter kann Nathan „ungeachtet der biologischen Verwandtschaftsverhältnisse“ abwenden. (Waniek 1982, S. 135)⁷¹ Zwischen Recha und Nathan sind menschliche Bindungen enger als „Blutsbande“. Zugleich stiften „neu entdeckte Blutsbande“ über Zuwendungen aus freier Entscheidung hinaus (Waniek 1982, S. 133) am Ende des Dramas neue Beziehungsstrukturen: Recha erhält mit dem Tempelherrn ihren Bruder und dieser sieht sich als Verwandter von Saladin und Sittah.

⁷⁰ „Blut ist ein ganz besondrer Saft:“, belehrt Mephisto den noch im Umgang mit dem „Geist, der stets verneint“, unerfahrenen Faust bei Goethe. (Goethe-Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 1: Studierzimmer, V. 1740): In den „Gespräche(n) für Freimaurer“ erklärt Ernst seinem Gesprächspartner Falk: „Was Blut kostet, ist gewiß kein Blut wert.“ (Lessing, Werke, Bd. III, S. 480). Lessing zitiert hier Benjamin Franklin.

⁷¹ Lea Ritter Santini berichtet in ihren umfangreichen Studien über Lessings Italienreise von 1775, dass er dort ein Buch von Giacomo Ugo Bettone Conti di Castellamonte (Saggio sopra la politica e la legislazione romana, 1772) erwarb, in dem die Auffassung vertreten wurde, „Erbfolge und Familienbesitz nicht nur vom Recht des Blutes“ zu regeln. Wurde in Italien, insbesondere in der Stadt Livorno, eine Politik praktiziert, die Juden in Rechtsnormen Nicht-Juden gleichstellte, setzte mit dem Pontifikat Pius VI. eine grundlegende Änderung ein: der neue Papst erließ am 5.4.1775 das intolerante Edikt „Über die Juden“. Juden war es strengstens untersagt, eine christliche Hebamme oder Säugamme zu beschäftigen. „Die zärtliche Bindung zwischen Kind und Amme, die niemals jene des Blutes ersetzen sollte, mußte verboten werden.“ Lea Ritter Santini. Die Erfahrung der Toleranz, S. 447 ff.

Obwohl Lessing die Metapher von der Sprache des Blutes als empirisch nicht haltbar kritisiert, hat sie sich bis in unsere Gegenwart hinein gehalten. Das Reichs- und Staatsangehörigengesetz vom 22. 6. 1913 gesteht die deutsche Staatsangehörigkeit nur denen zu, die Deutsche durch Abstammung sind.⁷²

Immer wieder wird Nathan mit dem Vorwurf konfrontiert, mit seiner religiösen Erziehung Recha verführt⁷³ zu haben. Geradezu penetrant mahnt Daja an, Recha müsse als geborene Christin ihrem Glauben gemäß erzogen werden. Kaum dass Nathan von einer langen Geschäftsreise zurückgekehrt ist, sieht er sich erneut dem ihm hinlänglich bekannten Vorwurf ausgesetzt, als Jude dürfe er Recha nicht erziehen. Auch die gegenseitige Zuneigung zwischen dem Tempelherrn und Recha, nach deren Rettung aus dem brennenden Haus, nutzt Daja in ihrer Weise:

Der Tempelherr liebt Recha: gebt sie ihm,
– So hat doch einmal Eure Sünde, die
Ich länger nicht verschweigen kann ein Ende.
So kommt das Mädchen wieder unter Christen;
Wird wieder, was sie ist; ist wieder, was
Sie ward: und Ihr, Ihr habt mit all' dem Guten,
Das wir Euch nicht genug verdanken können,
Nicht Feuerkohlen bloß auf Euer Haupt
Gesammelt. (IV, 6, V. 509 ff.)

Der Klosterbruder, der als Reitknecht Nathan die damals wenige Wochen alte Recha brachte, erfasst Nathans Situation als Vater: Erziehen könne er nur in dem Glauben, den er selbst mit Leben zu füllen vermag:

⁷² Vgl. Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz (RuStAG) von 22.7.1913. Erl. von Wilhelm Calm. Berlin 1914, §§ 3, 4, 6 u. B. Vgl. hierzu Heribert Prantl, Deutschland – Leicht entflammbar. Ermittlungen gegen die Bonner Politik. München/Wien 1994, S. 85 f. Nach Auffassung der Bundesjustizministerin Leutheuser-Schnarrenberger kann eine anzustrebende Neuregelung des Staatsbürgerschaftsrechts nicht mehr durch ein „reines Abstammungsrecht, jus sanguinis“, begründet werden. Interview mit der Süddeutschen Zeitung, 29. 12. 1994, S. 8. Richard Schröder schreibt, dass er im Herbst 1989 Sorge gehabt habe, als die Losung der Demonstranten von „W i r sind das Volk“ umschlug in „Wir sind e i n Volk“. Bedenken hatte er, dass ein „dummes, irrationales Nationalgefühl, das sich auf Abstammung, Blut und Boden beruft, den Weg zu Demokratie und Rechtsstaat gefährdet oder gar abbricht.“ Richard Schröder, Deutschland schwierig Vaterland. Für eine neue politische Kultur. Freiburg 1993, S. 19. Begründet wurde ein Recht durch Blut (jus sanguinis). Ausländer, die mit einem Deutschen /einer Deutschen verheiratet sind, haben einen gewissen Rechtsanspruch auf Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit. Alle übrigen sind abhängig vom Ermessensspiel der entscheidenden Behörde. Einbürgerung erfolgt, wenn ein öffentliches Interesse besteht. Noch im Juni 1993 verwies der deutsche Bundeskanzler darauf, dass Rechtsnormen über deutsche Staatsangehörigkeit auf der Herkunft des Blutes gründen. Vgl. hierzu Notiz in der Süddeutschen Zeitung vom 3. 6. 1993, S. 2.

⁷³ Nathan lebt Recha den Glauben seiner Väter vor, in dem er lebt. Was dagegen Verführung durch religiöse Erziehung und Sozialisation für Heranwachsende bedeutet, wird immer noch nicht in dem ganzen Ausmaß gesehen.

War ja wohl
Natürlich; wenn das Christentöchterchen
Recht gut von Euch erzogen werden sollte:
Daß Ihrs als Euer eigen Töchterchen
Erzögt. – Das hättet Ihr mit aller Lieb'
Und Treue nun getan, und müßtet so
Belohnet werden? Das will mir nicht ein.
Ei freilich, klüger hättet Ihr getan;
Wenn Ihr die Christin durch die zweite Hand
Als Christin auferziehn lassen: aber
So hättet Ihr das Kindchen Eures Friends⁷⁴
Auch nicht geliebt. Und Kinder brauchen Liebe,
Wärs eines wilden Tieres Lieb' auch nur,
In solchen Jahren mehr, als Christentum.
Zum Christentume hats noch immer Zeit.
Wenn nur das Mädchen sonst gesund und fromm
Vor Euren Augen aufgewachsen ist,
So bleibs vor Gottes Augen, was es war.
(IV, 7, V. 624 ff.)

In seiner schwerfälligen, behäbigen Art gibt der Klosterbruder zu bedenken, dass Nathan sich Probleme und Schwierigkeiten erspart hätte, wenn Recha durch eine von ihm beauftragte Person erzogen worden wäre. Er verwirft diese Überlegung aber wieder, als er erkennt, dass Nathan dann das Kind „auch nicht geliebt hätte“. Denn, so überlegt der Klosterbruder weiter, unerlässlich für die Entwicklung eines Kindes sei Liebe der direkten Bezugsperson. Ohne sie könne der Mensch nicht aufwachsen, und „wärs eines wildes Tieres Liebe.“ Auch im nächsten Aufzug argumentieren Recha und Saladin mit der Analogie bei der Elternfunktion von Mensch und Tier. (IV, 7)

In der Erziehung gebührt Liebe der erste Rang – vor einer bestimmten Religion, erklärt der Klosterbruder. Welche zukunftsweisende pädagogische Einsicht! Noch nach über 220 Jahren sollte sie ihre besondere Aktualität behalten. Welchen Schaden eine religiöse Erziehung und Sozialisation anrichten kann, die ausschließlich an der offiziellen Lehrmeinung einer Kirche ausgerichtet ist und dabei Bedürfnisse von Kindern außer Acht lässt, wird wohl noch immer verkannt.

Glaubwürdiger Vater kann Nathan nur dann sein, wenn er hinter dem steht, was er vermittelt. Nur wenn er selbst lebt, was er lehrt, vermag er den hohen ethischen Anspruch von Wahrhaftigkeit einzulösen. Sich selbst stets treu bleiben, verlässlich zu sein, möglichst ohne „Widerspruch zwischen Wort und Tat“

⁷⁴ Wolf von Filnek, der Vater Rechas und des Tempelherrn, war Nathans Freund. (V. 634; vgl. auch IV., 7, V. 598 f.)

(Waniek 1982, S. 51)⁷⁵ zu leben, hat jedoch Konsequenzen für die Erziehung Rechas. Der Klosterbruder spricht den Konflikt an, in dem Nathan sich als Vater befindet: Bekennt dieser sich zur Religion seiner Väter, sieht er sich in seiner Tradition stehend, dann basiert auch seine Erziehung auf dem religiösen Fundament, dem er sich verbunden fühlt. Die Religion seiner ihm anvertrauten Pflgetochter kann Nathan dann nicht zu seinem Denken machen. Aus ihr kann er keine Maximen für seine Erziehung gewinnen.

Nathan weiß, dass ihm vom Patriarchen der Tod droht, wenn dem geistlichen Herrn die Herkunft Rechas hinterbracht wird: eine Christin nicht in ihrem Glauben zu erziehen, gilt dem Patriarchen als Todsünde, die mit dem Verbrennen zu ahnden ist (s. hierzu IV, 2). Nicht diese drohende Strafe lässt Nathan schrecken, ihn ängstigt allein der mögliche Verlust der Vaterrolle. Dem Gedanken Rechas, das Blut mache noch nicht den Vater, fügt Nathan einen weiteren hinzu: auch die Anrede Vater mache einen Menschen noch nicht zum Vater.

Nathans Selbstgespräche zeigen einen verletzbaren Mann, dem die selbst auferlegte Vaterfunktion und die damit übernommene Aufgabe mehr als nur Verpflichtung bedeutet. Angesichts der drohenden Gefahr, der Vaterrolle verlustig zu werden, öffnet Nathan sich dem Klosterbruder vorbehaltlos. Ihn versucht Nathan als Fürsprecher beim Patriarchen zu gewinnen. Nathan vertraut ihm an, dass ihm Recha Ersatz für die von Christen ermordete eigene Familie wurde:

Ihr tragt mich mit dem Kinde zu – Darun⁷⁶
Ihr wißt wohl aber nicht, daß wenig Tage
Zuvor, in Gath⁷⁷ die Christen alle Juden
Mit Weib und Kind ermordet hatten;⁷⁸ 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. (IV, 7, V. 659 ff.)

Drei Tage und Nächte habe er geklagt, den Christen Hass geschworen und sich dann – Hiob gleich⁷⁹ – Gottes Ratschluss gefügt. In dieser Situation habe ihn der Klosterbruder als damaliger Reitknecht angetroffen:

⁷⁵ Walter Jens würdigt Nathan als einen „Vater, der das Hohelied der Adoption singt und die natürliche Zeugung demgegenüber für zweitrangig erklärt“. Er sieht ihn als einen Vater, der außerdem, „dank der Beschränktheit einer christlichen Gesellschafterin, die Mutterrolle mit übernimmt“. – Der Patriarch, die eigentliche Gegenfigur zur Hauptfigur des Dramas, orientiert sich am „Vater-Gott“-Bild, verkörpert auf der Bühne aber den „Un-Vater“. Viel spricht für die These von Jens, Lessing habe dem Hauptpastor Goeze in Fortsetzung seines ihm untersagten Disputs mit ihm durch den Patriarchen auf der Bühne Gestalt verliehen. Vgl. Walter Jens, „Nathans Gesinnung ist von jeher die meinige gewesen“. In: Walter Jens / Hans Küng, *Dichtung und Religion*, S. 114, 115, 110 ff.

⁷⁶ Darun ist südlich der Hafenstadt Ghaza in Palästina gelegen.

⁷⁷ Gath ist nördlich der Hafenstadt Ghaza gelegen.

⁷⁸ Vgl. II, 13.

Indem stieg Ihr
Vom Pferd', und überreichtet mir das Kind,
In Euern Mantel eingehüllt. – Was Ihr
Mir damals sagtet; was ich Euch; hab' ich
Vergessen. Soviel weiß ich nur; ich nahm
Das Kind, trugs auf mein Lager, küßt' es, warf
Mich auf die Knie' und schluchzte: Gott! auf Sieben
Doch nun schon Eines wieder! (IV, 7, V. 681 ff.)

Das, was Nathan sich im Selbstgespräch eingestand, wiederholt er im Gespräch mit dem Klosterbruder: „Gott! wenn ich doch das Mädchen noch behalten“ könnte! (IV, 7, V. 740)

Einen weiteren Aspekt gibt Saladin zu bedenken, indem er das Verhältnis von ursprünglicher Religionszugehörigkeit und religiöser Erziehung anspricht: Unhintergebar ist Rechas Taufe als Christin. An dieser Tatsache ändert weder Nathans Erziehung etwas, noch die in seinem Hause eingehaltenen Speisevorschriften:

Auch soll es Nathan schon empfinden, daß
Er ohne Schweinefleisch ein Christenkind
Erziehen dürfen. (IV, 5, V. 441 f.)

Wie begreift Nathan sich als Vater, wie füllt er seine Idee von Vaterschaft aus? Da, wo Nathan fürchten muss, seine Tochter zu verlieren, ist er in seinem Kern existentiell getroffen. Diese persönliche Verletzbarkeit ist von anderer Art als die Furcht vor der Heimtücke Saladins bei dessen erstem Zusammentreffen. Dajas Ankündigung, sie könne nicht länger darüber Stillschweigen wahren, dass Recha von Geburt Christin sei, zeigt Nathan die veränderte Situation. Er ahnt, dass der Tempelherr im Stadium des Verliebtseins unüberlegt handeln könnte (s. hierzu IV, 2). Er fragt sich:

(Wüßt' ich nur
Dem Tempelherrn erst beizukommen, ohne
Die Ursach meiner Neugier ihm zu sagen!
Denn wenn ich sie ihm sag', und der Verdacht
Ist ohne Grund: so hab' ich ganz umsonst
Den Vater auf das Spiel gesetzt.) (IV, 6, V. 527 ff.)

Auch der überraschende Besuch des Klosterbruders, des Abgesandten des Patriarchen, lässt Nathan Schlimmes befürchten:

⁷⁹ Durch Erdmann Wanieks Hinweis finde ich meinen Vergleich zu Hiob bestätigt. Nathan ist für Wanieck ein „entfernter Nachfahr Hiobs“. Erdmann Waniek, Wunder und Rätsel, S. 147.

(Ich bliebe Rechas Vater
Doch gar zu gern! – Zwar kann ichs denn nicht
bleiben,
Auch wenn ich` aufhör', es zu heißen? – Ihr,
Ihr – selbst werd' ichs doch immer auch noch heißen,
Wenn sie erkennt, wie gern ichs wäre.)
(IV, 7, V. 534 ff.)

Bestätigt wird Nathans Vermutung durch den Tempelherrn. Dieser erkennt in einer Selbstreflexion, dass Nathan und Recha ein unzertrennliches Band miteinander verbindet:

Ach! Rechas wahrer Vater
Bleibt, Trotz dem Christen, der sie zeugte, bleibt
In Ewigkeit der Jude. (V, 3, V. 98 ff.)

Der Tempelherr nimmt damit vorweg, dass diese Beziehung größten Belastungen standhält. Nach Offenlegung der äußerst verwickelten familiären Bande erfährt Nathan, dass nichts ihn und Recha zu trennen vermag. Nathan hat kein Ohr für die Mitteilung Saladins, das von ihm geliehene Geld könne er nach Ankunft einer Karawane zurückerhalten. Er sieht nur seine weinende Recha:

Ich sehe dort
Ein Aug' in Tränen, das zu trocken mir
Weit angelegner ist. (*Gebt auf Recha zu*) Du hast geweint
Was fehlt dir? – bist doch meine Tochter noch?
(V, 8, V. 549 ff.)

„Mein Vater! ...“ ruft Recha erleichtert aus. Nathan weiß sie zu beruhigen:

Wir verstehen uns. Genug! –
Sei heiter! Sei gefaßt! Wenn sonst dein Herz
Nur dein noch ist! Wenn deinem Herzen sonst
Nur kein Verlust nicht droht! – Dein Vater ist
Dir unverloren! (V, 8, V. 553 ff.)

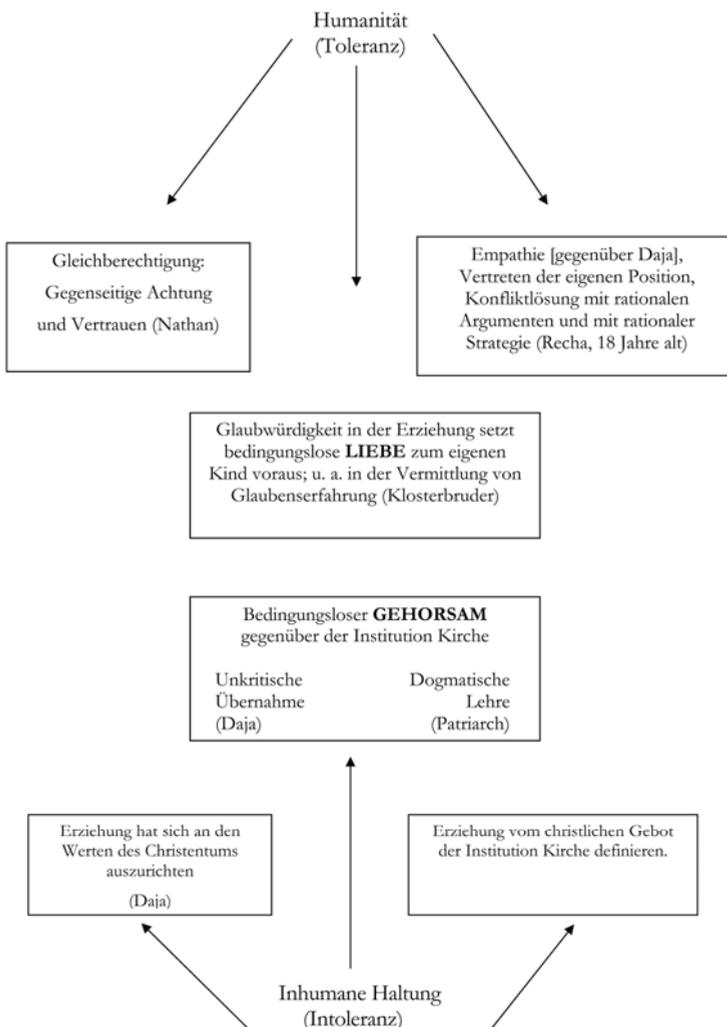
Nathan bezieht den Tempelherrn, dem er sich als Schwiegervater verweigern musste, weil er Rechas Bruders ist, in seine väterliche Liebe ein:

O meine Kinder! meine Kinder! –
Denn meiner Tochter Bruder wär mein Kind
Nicht auch, – sobald er will? (V, 8, V. 661 ff.)

Auch im Augenblick größten persönlichen Glücks lässt Nathan sich von seinen Gefühlen nicht hinreißen. Er bleibt sich insofern treu, als er sich dem Anderen nicht aufdrängt, sondern ihm die Entscheidung belässt. Nathans Wunsch nach Einbeziehung des Tempelherrn bedarf dessen Zustimmung. Nathan bleibt sich auch hier treu: Er macht Recha Angebote, auf die sie nach Belieben frei reagieren kann. So wie er Recha stets ernst nahm, nimmt Nathan den Tempelherrn, den Bruder Rechas, als Menschen mit freiem Willen ernst.

Das, was Nathan sich im Selbstgespräch eingestand, wiederholt er im Gespräch mit dem Klosterbruder: „Gott! wenn ich doch das Mädchen noch behalten“ könnte. (IV, 7, V. 740)

Abbildung 4: Erziehungsvorstellungen im „Nathan“



Wollte man Nathan als Vater kritisieren, gäbe es einen Punkt: Offen bleibt, warum er noch der 18-jährigen Recha deren Herkunft verschweigt. Nathan steht allerdings zu diesem Versäumnis. Er stellt klar, dass er sich hier nur Recha gegenüber zu rechtfertigen habe. Dem Tempelherrn sagt Nathan:

Ich hab' es ja
Euch – oder wem es sonst zu wissen ziemt –
Noch nicht geleugnet, daß sie eine Christin,
Und nichts als meine Pflgetochter ist. –
Warum ichs aber, ihr noch nicht entdeckt? –
Darüber brauch' ich nur bei ihr mich zu
Entschuldigen. (V, 5, V. 284 ff.)

Der Pflgetochter die Information über deren Identität vorzuenthalten, kann ebenso wie das Ignorieren ihrer christlichen Religion als Verstoß gegen das von Nathan verkörperte Toleranzgebot gewertet werden. Erst durch Daja erfährt Recha, dass Nathan nicht ihr leiblicher Vater ist.⁸⁰ Groß muss das Vertrauen zwischen Vater und Tochter sein, denn Recha hegt nicht den geringsten Argwohn gegen Nathan, als sie erfährt, dass dieser nicht ihr leiblicher Vater ist. (s. V, 6; V, 7)

Nathans Vaterrolle würdigen seine Kommunikationspartner mit Achtung: Trotz seiner momentanen Verärgerung (III, 9, V. 657 ff.) ahnt der Tempelherr, dass Rechas menschliche Ausstrahlung dem Einfluss Nathans zu verdanken ist:

Wenn ich mir
Sie lediglich als Christendirne denke,
Sie sonder alles das mir denke, was
Allein ihr so ein Jude geben konnte: –
Sprich, Herz, – was wär' an ihr, das dir gefiel?
Nichts! wenig! Selbst ihr Lächeln, wär' es nichts
Als sanfte schöne Zuckung ihrer Muskeln;
Wär', was sie lächeln macht, des Reizes unwert,
In den es sich auf ihrem Munde kleidet: –
Nein, selbst ihr Lächeln nicht! (V, 3, V. 100 ff.)

Rechas Versicherung, die an ihr auffallende Urteilsfähigkeit verdanke sie dem Umgang mit Nathan, veranlasst Sittah zu dem spontanen Ausruf: „O was ist dein Vater für /Ein Mann!“ (V, 6, V. 398) Keiner aber begreift wie der Klos-

⁸⁰ Das 18. Jahrhundert kannte noch keinen Informationsanspruch des Pflegekindes über seine Herkunft. Das Allgemeine Preußische Landrecht (APL) sah eine entsprechende Regelung nicht vor: Vgl. Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten vom 5. 2. 1794. Neue Ausgabe. Zweiter Teil. Zweiter Band. Berlin 1806. – Der Rechtsgrund des Informationsanspruchs über die eigene Herkunft sollte sich erst wesentlich später durchsetzen. In einem Gespräch erklärte mir der Göttinger Familienrechtler Uwe Diederichsen, dass im 18. Jahrhundert ausschließlich vermögensrechtliche Regelungen von Belang waren.

terbruder, dass Nathans Vaterrolle begründet wird durch die Liebe zu einem menschlichen Wesen, das seiner Hilfe bedurfte. (IV,7)

Dem ethischen Vater Nathan vergleichbar berichtet Aharon Appelfeld von einem Mann, der sich auf einem Schiff, das Überlebende des Holocaust nach Haifa bringen soll, eines fünfjährigen, beinamputierten Mädchens annimmt. Der Mann war nicht ihr Vater, schreibt Appelfeld, „doch er kümmerte sich um sie mit größerer Hingabe als jeder leibliche Vater.“ (Appelfeld 2005, S. 100)

Nathans Vaterrolle nimmt hiernach klare Konturen an:

- Eine fremde Waise, die der Hilfe anderer bedarf, trifft Nathan in seiner Mitmenschlichkeit. Sie lässt ihn handeln. Nathan übernimmt für das ihm anvertraute Kind Verantwortung. Er stellt sich der ihm übertragenen Aufgabe.
- Nicht das gemeinsame Blut, die Blutsverwandtschaft, begründet die Vaterrolle Nathans. Es ist die freiwillige Übernahme einer ihm gestellten Aufgabe.
- Vaterschaft ist für Nathan nicht vom Begriff Vater ableitbar. Bewähren kann sich gelebte Vaterschaft allein an umfassender Liebe, den Anderen anzunehmen, wie er ist. In der Liebe zu einem jüngeren Menschen, der die ihm gemäße Form der Selbstverwirklichung sucht.

Vaterschaft ist nach Lessing „nicht primär biologisch, sondern ethisch zu fassen“. Bei Lessing geht Vaterschaft eine enge Verbindung mit dem Typos der „mündigen und handlungsbereiten Person“ ein. (Gamm 1991, S. 52, 53) Sittliches Handeln bildet hiernach den Maßstab für gelungene Vaterschaft. (Gamm 1991, S. 51)

Den ethischen Vater Nathan habe ich von verschiedenen Seiten dargestellt: Von seinem Umgang mit seiner Pflögetochter, von seiner Erziehungsvorstellung, aus der Sicht von Menschen seines Umfeldes. Seine ethische Maxime, uneingeschränkte Achtung aller Menschen, bringt Nathan als Orientierung in die Erziehung Rechas ein.

Ist das männliche Element des ethischen Vaters von dem einer ethischen Mutter zu unterscheiden? Was hebt das Männliche vom Weiblichen ab, wodurch weist das Weibliche sich gegenüber dem Männlichen aus? Wenn ich diese Frage an Bertolt Brechts „Kaukasischem Kreisekreis“ zu klären versuche, dann stehe ich vor einem methodischen Problem: Die Zeit Brechts, das 20. Jahrhundert, ist nicht mit dem 18. Jahrhundert Lessings vergleichbar. Dieses methodische Problem ließe sich jedoch auf ein Minimum reduzieren, wenn die These haltbar wäre, ein Verhaltensmuster von Vater und Mutter ist aus anthropologischer Sicht gesellschaftsunabhängig: Kinder wurden und werden von Eltern befähigt, sich als selbständige menschliche Wesen in eine Gesellschaft zu integrieren.

3. 3. Die ethische Mutter

Mit der Magd Grusche im „Kaukasischen Kreidekreis“ hat Brecht (Brecht, Stücke. Bd. X. 1961, S. 133 – 304) eine ethische Mutter gestaltet. Ist sie die Entsprechung zum ethischen Vater Nathan?

Den Topos vom Kreidekreis verlegt Bertolt Brecht in seiner Bearbeitung in ein vom Krieg verwüstetes kaukasisches Dorf, kurz nach dem Zweiten Weltkrieg. Während eines Aufstandes flieht die Gouverneursfrau mit ihrem Mann. Sie rafft ihre Kleider für die Flucht zusammen. Ihr Kind, einen Säugling, lässt sie zurück. Die Magd Grusche nimmt sich des verlassenen Kindes an. Sie flieht mit ihm. Von zwei Panzerreitern verfolgt, begibt Grusche sich des Kindes wegen in Lebensgefahr. Als sie das Kind, um es vor den Verfolgern zu retten, als ihr eigenes ausgibt, kündigt ihr Ehemann Simon ihr die Treue auf. Nach Beendigung des Aufstandes meldet die leibliche Mutter, die Gouverneursfrau, ihre Ansprüche an das Kind an. Der von der Besatzungsmacht als Richter eingesetzte Dorfschreiber Azdak hat in seinem Prozess die rechtmäßige Mutterschaft zu ermitteln. Vor diesem Richter erscheinen zwei Frauen, die behaupten, Mutter eines Kleinkindes zu sein. Die Wahrheit ist nicht zu ermitteln. Der Richter ordnet an, beide Mütter haben sich einer Probe zu unterziehen. Das Kind lässt der Azdak in einen mit Kreide gezogenen Kreis treten.

„Die richtige Mutter“, so lautet die Anordnung des Azdak, „wird die Kraft haben, das Kind aus dem Kreis zu sich zu ziehen.“ Zwei Versuche dieser Probe laufen zugunsten der Gouverneursfrau aus. Während Grusche aus Sorge um das Kind dessen Hand loslässt, zieht es die Gouverneursfrau aus dem Kreis zu sich heraus.

Der Anwalt der Gouverneursfrau glaubt, die Entscheidung werde zugunsten seiner Mandantin ausfallen. Siegesicher ruft er aus: „Was hab ich gesagt? Blutsbande!“ (Brecht, Stücke X., S. 300) Verzweifelt kämpft Grusche um den Michel. Sie wendet sich erneut an den Azdak: „Ich hab's aufgezogen! Soll ich's zerreißen? Ich kann's nicht“. Der Azdak verkündet, der Gerichtshof habe festgestellt, „wer die wahre Mutter ist“, um sich dann an Grusche zu wenden: „Nimm dein Kind und bring's weg. Ich rat dir, bleib nicht in der Stadt mit ihm“. Und die leibliche Mutter, die ihr Kind im Stich ließ, muss noch die Demütigung des Gerichts hinnehmen: „Und du verschwind, bevor ich dich wegen Betrug verurteil“. (Brecht, Stücke X., S. 301)

Den Topos vom „Kreidekreis“ hatte Brecht schon vor dem in den Jahren 1943/44 entstandenen Stück vier Jahre früher in einer Erzählung, dem „Augsburger Kreidekreis“ (Brecht, Prosa. Bd. I. 1973, S. 313 – 327), bearbeitet. Erzählung und Stück weisen Gemeinsamkeiten auf. An etlichen Stellen weichen beide Texte aber erheblich voneinander ab.

Die Erzählung des „Augsburger Kreidekreises“ hat Brecht in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges verlegt. Frau Zingli, deren Mann eine große Gerberei mit einer Lederhandlung betreibt, ist die leibliche Mutter, die ihr Kind im Stich lässt, als die „Katholischen“ in die Stadt Augsburg einfallen. Die Magd Anna,

Protestantin wie Frau Zingli, nimmt das zurückgelassene Kind an sich und zieht es unter Mühen und Entbehrungen auf. Nach dem Frieden zwischen den streitenden Parteien, den Protestanten und den Katholiken, raubt Frau Zingli Anna das Kind. Anna macht ihre Mutterrechte geltend. Über den Streitfall hat der Richter Ignaz Dollinger zu befinden. Noch vor der Hauptverhandlung versucht Anna, den Richter für sich einzunehmen: „Wenn ich ihn [den Jungen, FZ] nur so lange behalten dürfte, bis er alle Wörter kann. Er weiß erst sieben.“ Ärgerlich entgegnet der Richter: „Du willst den Knirps, und die Ziege da mit ihren fünf Seidenröcken will ihn. Aber er braucht die rechte Mutter.“ (Brecht, Prosa. Bd. I, S. 322) Während der Hauptverhandlung fragt Richter Dollinger Frau Zingli, „ob sie glaube, daß keine Mutter ihr Kind im Stich lassen könnte.“ Nachdem Frau Zingli energisch bestreitet, eine Mutter könne ihr Kind unverorgt zurücklassen, fragte der Richter weiter, ob sie glaube, „daß einer Mutter, die es doch tue, der Hintern verhaun werden müßte, gleichgültig, wie viele Röcke sie darüber trage?“ (Brecht, Prosa. Bd. I, S. 324 f.) Der Richter schließt die Beweisaufnahme ab. „Es ist nicht festgestellt worden, wer die rechte Mutter ist“, sagt er. „Das Kind ist zu bedauern. Man hat schon gehört, daß die Väter sich oft drücken und nicht die Väter sein wollen, die Schufte, aber hier melden sich gleich zwei Mütter. Der Gerichtshof hat ihnen so lange zugehört, wie sie es verdienen, nämlich einer jeden geschlagene fünf Minuten, und der Gerichtshof ist zu der Überzeugung gelangt, daß beide wie gedruckt lügen. Nun ist aber, wie gesagt, auch noch das Kind zu bedenken, das eine Mutter haben muß. Man muß also, ohne auf bloßes Geschwätz einzugehen, feststellen, wer die rechte Mutter des Kindes ist.“ (Brecht, Prosa. Bd. I, S. 326)

Aus dem Kreidekreis reißt Frau Zingli das Kind zum Entsetzen von Anna mit „einem einzigen heftigen Ruck“ an sich. Damit ist für Ignaz Dollinger der Streitfall gelöst und die „rechte Mutter“ ermittelt: „Und somit wissen wir, sagte er laut, wer die rechte Mutter ist. Nehmt der Schlampe das Kind weg. Sie würde es kalten Herzens in Stücke reißen. Und er nickte Anna zu und ging schnell aus dem Saal, zu seinem Frühstück.“ (Brecht, Prosa, Bd. I, S. 327)

Die Aussagen der Kontrahentinnen und der beiden Richter im Stück und in der Erzählung stelle ich in einer Synopse dar:

Stück/ Erzählung	Begründung der Mutter- schaft durch die leibliche Mutter	Begründung der Mutterschaft durch die ethische Mutter	Maßstab der Entscheidung
<p>„Kaukasischer Kreidekreis“</p> <p>Quelle: B. Brecht, <i>Der Kaukasische Kreidekreis</i>. In: Ders., Stücke. Bd. X. Berlin 1961, S. 133 – 304</p>	<p>Gouverneursfrau: „Seelenqualen einer beraubten Mutter“. (S. 290) Erster Anwalt: „Blut, heißt es im Volksmund, ist dicker als Wasser.“ – „Bande des Blutes“ sind „die stärksten Bande“. (S. 288) Die MandantIn habe ihr Kind „mit ihrem Blut gespeist“. (S. 288) – Grusche habe „selber keinerlei Blutbande zwischen sich und dem Kind geltend gemacht.“ (S. 289) – Das „heißgeliebte Kind meiner MandantIn!“ (S. 291)</p>	<p>Grusche: Kind versorgt, es „aufgezogen“. (S. 280, 289, 299, 301) – Erzogen zur „Freundschaft gegen jedermann“ und zur „Arbeit“ (angehalten). (S. 289) „Wenn ich's nur behalten könnt, bis es aller Wörter kann.“ – Ich kann's nicht „zerreißen.“ (301)</p>	<p>Azrak zu Grusche: „Ich hab gesehen, daß du was für Gerechtigkeit übrig hast. Ich glaub dir nicht, daß es dein Kind ist...“ (S. 298) Ergebnis der Beweisaufnahme: Die „wirkliche Mutter“ ist nicht zu ermitteln. Dem Kind wird das Gericht „eine Mutter“ aussuchen. (S. 299 f.) Anweisung: „Die richtige Mutter wird die Kraft haben, das Kind aus dem Kreis zu sich zu ziehen.“ (S. 300) Urteil: „Und damit hat das Gericht festgestellt, wer die wahre Mutter ist.“ (S. 301)</p>
<p>„Augsburger Kreidekreis“</p> <p>Quelle: B. Brecht, <i>Der Augsburger Kreidekreis</i>. In: Ders., Prosa. Bd. I. Berlin 1973, S. 313 – 327</p>	<p>Frau Zingli beschuldigt Anna, ihr Kind an sich genommen zu haben, um Geld zu erpressen, sie beteuert, ihr Kind nicht im Stich gelassen zu haben. (S. 324)</p>	<p>Anna: „Wenn ich ihn nur so lange behalten dürfte, bis er alle Wörter kann.“ (S. 322)</p>	<p>Ausgangsfrage: Kann eine Mutter ihr Kind im Stich lassen? (S. 324) – Es heißt im Volksmund, „Blut sei dicker als Wasser, und was eine rechte Mutter ist, die gehe für ihr Kind stehlen, das sei aber vom Gesetz streng verboten……“ (S. 325) Ergebnis der Beweisaufnahme: „Es ist nicht festgestellt worden, wer die rechte Mutter ist.“ (S. 326) Anweisung: Grundgedanke der Probe ist der, „daß die rechte Mutter an ihrer Liebe zum Kind erkannt wird. Also muß die Stärke dieser Liebe erprobt werden.“ (S. 326) Urteil: Und somit wissen wir, „wer die rechte Mutter ist. Nehmt der Schlampe das Kind weg. Sie würde es kalten Herzens in Stücke reißen.“ (S. 327)</p>

Abbildung 5: Die ethische Mutter in Brechts „Kaukasischem Kreidekreis“ und im „Augsburger Kreidekreis“

Keine der beiden leiblichen Mütter beruft sich zur Begründung ihrer Mutterschaft auf die emotionale Bindung zum Kind. Beide beschreiben nur ihre eigene Rolle, die Beziehung zum Kind lassen sie außer Acht. Spricht die Gouverneursfrau von den „Seelenqualen einer beraubten Mutter“, versichert Frau Zingli, eine Mutter werde ihr Kind niemals im Stich lassen. Sie bezichtigt Anna, eine Erpressung – mit Hilfe des Kindes – geplant zu haben. Einer der beiden Anwälte der Gouverneursfrau beruft sich fünfmal auf das Blut, das das einigende Band zwischen Mutter und Kind schaffe. Da er das Blut zum entscheidenden Kriterium für die Mutterschaft erklärt, kann er kritisieren, dass Grusche keine Blutsbande zwischen sich und dem Kind geltend gemacht habe. Die Feststellung, hier kämpfe eine Frau um das „heißgeliebte Kind“, trifft nicht die leibliche Mutter, sondern der von ihr bemühte, beflissene Anwalt.

Grusche und Anna, die die ethischen Mutterrollen verkörpern, kämpfen in ganz unterschiedlicher Weise um das Kind. Beide machen Versorgung und Erziehung geltend, die eine ausführlicher als die andere. Sie begründen Mutterschaft mit persönlichem Engagement und mit Liebe zum Kind.

Wie entscheiden die Richter in beiden Werken die Streitfälle? Welchen Maßstab legen sie zur Ermittlung der authentischen Mutter an? Beide Richter erkennen, dass der Streitfall nicht mit einem Begriff von Wahrheit zu lösen ist, der sich an vermeintlich oder tatsächlich unbestreitbaren Tatbeständen orientiert:

- Grusche sagt der Azdak, dass sie „was für Gerechtigkeit übrig habe“. Er glaube ihr aber nicht, dass es ihr Kind sei.
- Dollinger stellt fest, dass beide Frauen „wie gedruckt lügen“.

Wahrheit werden die Behörden nicht ermitteln können. Sie werden Recht zu sprechen haben. Nach Gerechtigkeit, die dem von ihm zu entscheidenden Streitfall gemäß ist, hat der Azdak zu suchen.

Dollinger greift das vom Ersten Anwalt zur Unterstützung seiner Argumentation herangezogene Sprichwort „Blut ist dicker als Wasser“ (Büchmann 1959, S. 275) auf. Der Anwalt hatte es in der Indikativform zitiert, um so auf den ursprünglichen Sinn zu verweisen, Verwandtschaft sei stärker als trennende Meere. Dollinger scheint Zweifel gegenüber dieser überkommenen Volksweisheit zu hegen, die er dadurch ausdrückt, dass er das Sprichwort in die Konjunktivform kleidet. Brecht verwendet die Adjektive „wahr“ und „recht“ auf einer Ebene. Der Wahrheit hat der Azdak auf seine Weise zu ihrem Recht verholfen, während Dollinger die Gerechtigkeit wieder herstellt, indem er Recht spricht.

Ausschlaggebend ist für beide Richter, dass Grusche und Anna alles vermieden, was dem Kind Schaden zufügen könnte. Grusche rechtfertigt ihr Versagen bei der Kreidekreisprobe mit der an alle Anwesenden gerichteten Feststellung: „Ich kann's nicht!“ (Brecht, Stücke. Bd. X, S. 301) „Aus Furcht, es [das Kind, FZ] könne Schaden erleiden, wenn es an beiden Armen zugleich in zwei Richtungen gezogen würde“, hat Anna das Kind „sogleich losgelassen.“ (Brecht, Prosa. Bd. I, S. 327) Beide Richter sprechen der menschlich sich verhaltenden Mutter das Kind zu. Obwohl der Azdak ahnt, dass die Gouverneursfrau die leibliche Mutter ist, droht er ihr, sie „wegen Betrug“ zu verurteilen,

wenn sie nicht verschwinde. (Brecht, Stücke. Bd. X. S. 301) Ein Zitat des Ersten Anwalts aus dem „Kaukasischen Kreidekreis“ erscheint auch im „Augsburger Kreidekreis“. Ein weiteres Mal wird zitiert: Dollinger nimmt die Frage Grusches auf, wenn er erklärt: „Nehmt der Schlampe das Kind weg. Sie würde es kalten Herzens in Stücke reißen.“ (Brecht, Prosa. Bd. I, S. 327)

Dem Recht an elterlicher (mütterlicher) Sorge aufgrund der Geburt stellt Brecht ein erworbenes Anrecht durch Versorgung, Fürsorge und Liebe entgegen. Wonach beide Richter suchen, ist nicht die „richtige Mutter“, sondern „die rechte“ oder „die wahre Mutter“:

- Der Azdak verkündet: „Und damit hat das Gericht festgestellt, wer die wahre Mutter ist“.
- „Und somit wissen wir“, lautet das Urteil Dollingers, „wer die rechte Mutter ist.“

Die nicht-leibliche Mutter erheben der Azdak und Richter Dollinger zur „rechten“ bzw. „wahren Mutter“. Ihr, der ethischen Mutter, geben sie in dem von ihnen zu entscheidenden Streitfall den Vorrang vor der leiblichen Mutter.

Reinhold Grimm nimmt an, dass Brecht sich bei seiner Bearbeitung des Kreidekreismotivs auf die deutsche Version von Klabund und Alfred Forke stützte, es aber entscheidend umgestaltete. (Grimm, Bertolt Brecht 1961, S. 40) Eine Verwandtschaft weist das Motiv vom Kreidekreis mit einer anderen berühmten literarischen Vorlage auf, mit der als Salomonisches Urteil bezeichneten Prozessentscheidung nach 1. Kön. 3, 16 – 28.

Hier wird berichtet, dass zwei Frauen in einem Haus innerhalb von drei Tagen ein Kind zur Welt bringen. Eine der beiden Mütter erdrückt ihr Neugeborenes und vertauscht es mit dem Kind der schlafenden Frau. Am Morgen bemerkt die betrogene Mutter, dass das tote Kind neben ihr nicht das Ihre ist. Die andere Frau bestreitet, das tote Kind mit dem lebenden vertauscht und es der schlafenden Mutter an die Seite gelegt zu haben. Da man sich nicht einigen kann, wird der Streitfall vor den König gebracht, der Recht zu sprechen hat. Er befiehlt, das Kind mit einem Schwert zu zerteilen und jeder Frau eine Hälfte zu geben. Im Wortlaut heißt es in den Versen 26 und 27: „Da sprach das Weib, dessen Kind das lebende war, zum König – denn in ihr entbrannte die Liebe zu ihrem Kinde –: Ach, Herr, gebt ihr das lebende, nur tötet es nicht! Jene aber sprach: Es sei weder mein noch dein; schneidet zu! Da entschied der König: Die sagt: Gebt ihr das lebende Kind, nur tötet es nicht! – die ist die Mutter.“ Parallelen zum „Kaukasischen Kreidekreis“ sind unübersehbar:

- In beiden Texten findet sich das Motiv, den Konflikt gerecht zwischen den streitenden Parteien zu lösen.
- Im alttestamentlichen Text ist es der König, der vorgibt, den Streitfall dadurch lösen zu wollen, dass er das Kind „zerteilen“ lässt.
- Bei Brecht ist es die nicht-leibliche Mutter, die Sorge hat, das Kind zu „zerreißen“.

In beiden Texten tritt eine der beiden Mütter für die Unversehrtheit des Kindes ein:

- Die leibliche Mutter ist im Königsbuch bereit, der körperlichen Unversehrtheit wegen auf das Kind zu verzichten.
- Im „Kaukasischen Kreidekreis“ ist es die ethische Mutter, für die das Wohl des Kindes Priorität hat.

3.4. Die nicht-leibliche Mutter – der nicht-leibliche Vater

Brechts nicht-leibliche Mütter Grusche und Anna lassen sich von der Versorgung, Fürsorge und Liebe leiten. Ihr Handeln orientiert sich an der Sorge für das Kind. Emotionale Zuwendung nimmt bei ihnen großen Raum ein. Als Vater hält Nathan dagegen seine Gefühle unter Kontrolle, er versucht sie vor anderen zu verbergen. Die Pflege und Versorgung Rechas überträgt er der bei ihm arbeitenden Daja. Er behält sich die Erziehung und Unterweisung seiner Adoptivtochter vor. Ethisches und moralisches Verhalten gibt Nathan nicht verbal weiter, er lebt eine Orientierung an Humanität und Toleranz vor.

Ethischer Vater und ethische Mutter werden bei Lessing und Brecht nicht durch Blutsbande gestiftet. Blutsverwandschaft ist für beide keine Garantie für optimale Elternschaft. Blutsbande schaffen für Lessing erst die Voraussetzung, sich Vaterschaft zu erwerben und nach Brecht erwirbt die Frau mit der Geburt eines Kindes erst ein Anrecht auf Mutterschaft.

Liebe zum Kind sind bei Lessing und Brecht das entscheidende Kriterium, an dem sich Mutter- und Vaterschaft erweisen.

3.5. Zusammenfassung

Zwei gegensätzliche Erziehungsvorstellungen beherrschen die Handlung im „Nathan“. Eine dieser beiden Positionen vertritt Nathan. Seine Erziehung richtet Nathan an seinem ethischen Anspruch aus: Er fühlt sich einer Humanität verpflichtet, in der Toleranz aufgehoben ist. Auf dieser Grundlage schafft er eine Atmosphäre der Gleichberechtigung sowie der gegenseitigen Achtung und des gegenseitigen Vertrauens. Vielleicht ist seine Haltung eine Vorwegnahme der Theorie Johann Friedrich Herbart, nach der Erziehung einem Zeigen gleichkommt. (Herbart 1982, S. 11) Dieses Zeigen hat die Intention des Aufklärens. Nathans Unterrichten und Vermitteln, bei dem Erziehung in Bildung aufgeht, gleich dem sokratischen Gespräch: Fragen, etwa die nach einem realen Engel oder nach dem Begriff Wunder, beantwortet Nathan durch das Aufzeigen und Abwägen von Möglichkeiten. (Vgl. Horster 1989; Horster 1999, S. 547 ff.) Recha hat die Haltung ihres Vaters übernommen. Für jeden ihrer Gesprächspartner bringt sie Empathie auf. Sie beherrscht die Fähigkeit, eigene Positionen überzeugend zu vertreten und Konflikte mit rationalen Argumenten

und einer durchdachten Strategie zu verfechten. Was eine Erziehung auszeichnet, die sich Humanität verpflichtet weiß, erkennt im „Nathan“ keiner so klar wie der Klosterbruder: Zum authentischen Vater wird Nathan durch bedingungslose Liebe zu seiner Tochter. Glaubwürdig kann er ihr gegenüber nur dann sein, wenn er vermittelt, was er selbst lebt: Er kann Recha demzufolge nur in der Tradition seiner Religion erziehen, nicht wie Daja ständig von ihm fordert, im christlichen Glauben.

Die Gegenposition zu Nathans Erziehungsideal ist inhuman, weil sie den Menschen der Institution Kirche unterordnet. Mit der Unterordnung des Menschen erhält die Kirche Macht über ihn. Lässt sich Nathans Erziehung und Bildung als eine Führung im ursprünglichen Sinne von Pädagogik⁸¹ deuten, dann ist die Gegenposition als eine Verführung zu kennzeichnen, die indoktriniert, indem sie nicht Alternativen aufzeigt, sondern dem Zögling eine Denkweise oder Lehrmeinung aufdrängt. Da ist der Patriarch von Jerusalem, Vertreter des Christentums, der bedingungslosen Gehorsam gegenüber der Kirche einfordert. Die andere Protagonistin, Daja, schöpft ihre Sicherheit aus ihrer Unterordnung unter die Weisungen der Kirche. Sie tritt damit eigene Verantwortung ab an eine abstrakte Autorität, die im Sinne von Kant für sie denkt.

⁸¹ In der griechischen Antike war der Pädagoge ein Knabenführer, meist ein gebildeter Sklave, der die als bildungsfähig geltenden Knaben aus vornehmen Familien anleitete.

4. Freundschaft als sinnstiftende Kategorie von Menschlichkeit

Mit seinem Juden Nathan hat Lessing einen Menschenfreund geschaffen, der ohne Ansehen der Person alle Menschen als Mitmenschen achtet, die ihm begegnen. Er ist der Prototyp des redlichen Freundes, der aufgrund seiner Gesinnung und Überzeugung das Humanum verkörpert. Motive des toleranten und humanen Nathan zu fassen, erweist sich als höchst kompliziert. Eckhardt Meyer-Krentler z.B. sieht Nathan als denjenigen, der „alle Konflikte“ meistert, „ohne sie zu verharmlosen“ und seine „Mitmenschen, vom Tempelherrn bis zum Herrscher“, zwingt, ihr „Freund zu sein, sowie er Freund aller Guten und Menschenfreund ist“. Er mache „sich jeden, dem er gegenübertritt, nach dialogischem Abtasten der sittlichen Haltung expressis verbis zum Freund“. (Meyer-Krentler 1984, S. 119)⁸² Es handele sich hierbei um „Freundschaft als spezifische Interaktionsform eines männlichen Zweierpaares“. (Meyer-Krentler 1984, S. 73, 72)

⁸² Auf Lessing geht Meyer-Krentler sechsmal kurz ein, „Nathan“ erwähnt er mit einem Satz.

4.1. Begriff „Freundschaft“

Das Wort „Freundschaft“ gehört der Alltagssprache an. Geläufig ist es Menschen in unserer Sprachgemeinschaft durch häufigen, aber nicht immer qualifizierten Gebrauch. Seine Vertrautheit mag einer der Gründe dafür sein, warum der Begriff Freundschaft in der Wissenschaft nur geringe Beachtung fand. Noch 1984 wurde das geringe wissenschaftliche Interesse an Freundschaft beklagt: „In den Wissenschaftsbereichen, die damit befasst sein müssten, findet sich so gut wie nichts. Philosophisch, theologisch, psychologisch, soziologisch ist Freundschaft als Begriff und als diskutables Phänomen kaum existent. Am Ehesten noch fällt katholischen Theologen etwas dazu ein, die damit die Vorstellungen der thomistischen Ethik gelegentlich in die Gegenwart übertragen, aber nicht viel anderes meinen als *caritas* oder Nächstenliebe. Philosophen erinnern an die klassische Antike und deren Freundschaftsschriften. Psychologen denken an Homosexualität oder sprechen von Jugendfreundschaft als entwicklungspsychologischer Phase der Pubertät. Soziologen sehen Freundschaft als private Beziehung ohne größere soziale Relevanz. Sie sei nicht mit anderen gesellschaftlichen Institutionen wie Ehe, Familie, Gruppe, Verein, Partei zu vergleichen. Als persönliche Beziehung zwischen zwei oder wenig mehr Individuen sei sie in ihrem Interesse überindividuell nicht definierbar. Das Zustandekommen und Fortwähren von Freundschaften sei von individuellen Gegebenheiten, vor allem von persönlicher Sympathie, abhängig.“ (Meyer-Krentler 1984, S. 9)

Die Situation hat sich seitdem kaum verändert. „Wer über Freundschaft schreibt, bleibt immer hinter den Möglichkeiten, die dieses Thema bietet, zurück.“ Mit dieser Feststellung leitet Ursula Nötzoldt-Linden eine 1994 veröffentlichte Studie über Freundschaft, „einer vernachlässigten soziologischen Kategorie“, ein. (Nötzoldt-Linden 1994) Soziologen können es sich nicht länger leisten, meint die Autorin, Freundschaft als „Sozialkategorie zu ignorieren.“ Sie lässt sich von der Annahme leiten, differenzierte Freundschaft biete „einen Lösungsansatz zur solidarischen Bewältigung von Chancen und Risiken, die das Leben in einer individualisierten Gesellschaft bereithält.“ (Nötzoldt-Linden 1994, S. 31) Ohne es ausdrücklich zu formulieren, hofft Nötzoldt-Linden darauf, über die Intensivierung von Freundschaften der zunehmenden Individualisierung unserer Gesellschaft (Elias 1991) entgegenzutreten zu können. So arbeitet sie einen Freundschaftsbegriff heraus, der sich über „Freunde als Nicht-Verwandte“ (Nötzoldt-Linden 1994, S. 30) als ein Konzept von Freundschaft „nicht-familialer Privatbeziehung zu zweit“ versteht. (Nötzoldt-Linden 1994, S. 138 ff.) Mein Interesse am Begriff Freundschaft gilt seiner anthropologischen Konstante, ohne dass dabei die historische Dimension ausgeklammert werden soll. Freundschaft ist anthropologisch eine besondere Art zwischenmenschlicher Beziehungen. (Fromm 1980, S. 115) Im Vergleich zu seinem Gegenbegriff, der Feindschaft, wird mit Freundschaft das Spezifische einer zwischenmenschlichen Beziehung fasslich. Laut Grimmschem Wörterbuch bedeutet „Freund“ seinem Ursprung nach „ein liebender“ (prat. praes. *Frijôn amare*). Durch das einsilbige Wort

„friunt“, das „meistens festhalten“ meint, hat die Sprachentwicklung sich über „freund“ („dem verschiedenen freuend“) dem Verb freuen (Grimmsches Wörterbuch 1984, Sp. 168)⁸³ angenähert. Von ihrer Sprachwurzel her besteht eine Beziehung zu „freien und freuen“.

Freundschaft, die enge Beziehung zu einem als Freund ausgewiesenen Mitmenschen, gründet laut Grimmschem Wörterbuch auf Verlässlichkeit. So ist im Neuhochdeutschen das Denken überliefert „wer sünde zudeckt, der macht freundschaft“. Im Buch Jesus Sirach des Alten Testaments (verfasst um das Jahr 180 v. Chr.) findet sich die Warnung: „Wer seinen freund schmehet, der zertrennet die freundschaft“ (Grimmsches Wörterbuch, Sp. 161, 167)

Nach diesem etymologischen Befund begegnet uns der Freund stets als Mitmensch, in seiner Menschlichkeit. Freund ist nur denkbar über oder durch Mitmenschlichkeit. Erfahrbar ist er ausschließlich in seiner Mitmenschlichkeit; in dieser kann er sich mitteilen.

Hans-Jürgen Schultz beschreibt Erich Fromm als einen „Freund der Menschen“. Freundschaft sei „Zu-Mutung“. Fromm habe „seiner Umgebung viel zugemutet, weil er ihr viel zugetraut hat.“ (Schultz 1984, S. 74)⁸⁴ Die Charakterisierung Fromms durch Schultz hebt zwei entscheidende Seiten der Freundschaft hervor: „Zu-Mutung“ und „Vertrauen“. In einer Beziehung, die durch gegenseitiges Vertrauen ihr Fundament erhält, kann eine Atmosphäre wechselseitiger Achtung wachsen. Dem Anderen kann viel zugemutet werden, wenn er sich von menschlicher Liebe getragen weiß, wenn ihm bewusst ist, dass schonungslose Offenheit und hin und wieder schmerzende Kritik nicht verletzen will. Wir unterscheiden zwischen destruktiv und konstruktiv. Das Destruktive will vernichten, zerstören, während das Konstruktive erneuern, aufbauen und erweitern will.

Mit dieser Beschreibung von Freundschaft, die dem Anderen viel zumutet, vertragen sich nicht Versuche der „Beschönigung“ (eigentlich: einen negativen Sachverhalt in einem ihm nicht angemessenen positiven Licht erscheinen zu lassen), die die Absicht verfolgen, etwas mit dem Mantel der Nächstenliebe zudecken zu wollen. Da die „Bemäntelung“ den Versuch darstellt, Angelegenheiten zu verschleiern oder zu verschweigen, verkehrt sich die zur Rechtfertigung bemühte Nächstenliebe in der Verkleidung des Berühmtheit erlangten Mantels in sein Gegenteil, der Nichtachtung von Interessen und Rechten anderer.⁸⁵

⁸³ Das Grimmsche Wörterbuch weist auf die Sprachverwandtschaft von „freundschaftlich“ und „freundlich“ hin.

⁸⁴ „Freunde sind Leute“, schreibt Canetti, „denen man großartige Nachrichten über sich vorsetzt, und es macht nichts, dass sie nie wahr werden.“ Elias Canetti. Die Fliegenpein. Zürich 1992, S. 79.

⁸⁵ Im Mittelalter fand der Mantel in seiner symbolischen Bedeutung von Schutzgewährung bei der Adoption und Legitimation nichtehelicher (damals unehelicher) Kinder Anwendung. „In der Kirche wurden voreheliche Kinder während der Trauungszeremonie unter dem weiten Mantel der Mutter verborgen, aus dem sie dann heraustraten, als ob sie nun von ehelichen Eltern neugeboren wären und so die Schande bemäntelt, von ihnen genommen sei (Mantelkinder)“. Ihrem

In jeder Freundschaft bleibt der persönliche Anteil von ausschlaggebender Bedeutung. So erhebt diese Form die zwischenmenschliche Beziehung zu einer besonderen. Freundschaft ist einem Geschenk vergleichbar, das sich zwei Menschen gegenseitig machen. Administrativ lässt sich Freundschaft daher nicht verordnen.

Der von mir aus der Etymologie und einer Charakterisierung Fromms abgeleitete Begriff von Freundschaft stößt auf zwei Schwierigkeiten.

1. In unserer Sprachkultur ist der Begriff „Männerfreundschaft“ geläufig, das Wort Frauenfreundschaft wird dagegen in weit geringerem Maße verwendet. Duden und Etymologische Wörterbücher weisen das Wort „Männerfreundschaft“ nach, Hinweise auf „Frauenfreundschaft“ finden sich dort hingegen nicht. Auch die Literatur berichtet von Männerfreundschaften.⁸⁶ In der Alltagssprache ist wohl von der Freundin einer Frau die Rede. Freundschaft unter Frauen, in der ein persönliches Verhältnis zu einem anderen Menschen seinen Ausdruck findet, ist sprachlich nicht so präsent wie das Wort Männerfreundschaft. Warum haben sich die Begriffe „Männerfreundschaft“ und „Frauenfreundschaft“ qualitativ sehr unterschiedlich entwickelt?⁸⁷ Warum ist ein Begriff für die Freundschaft unter Frauen weniger geläufig als zwischen Männern? Zeigt sich auch hier, dass Männer unsere Gesellschaft Jahrhunderte lang gestalteten und noch heute primär ihre Belange darstellen? Zeigt sich hier nicht augenfällig, wie schwer es Frauen in unserer Gesellschaft immer noch haben, im zwischenmenschlichen Bereich Anerkennung zu finden, ohne auf den Mann fixiert zu sein oder sich von ihm abgrenzen zu müssen? Mir will scheinen, dass uns global angelegte soziologische Studien über die Frau fehlen, die nicht wiederum von Männern verfasst sind, war es doch Jahrhunderte lang üblich, dass das Frau-Sein von Männern definiert wurde. Veränderungen verspreche ich mir von der Frauenforschung.⁸⁸
2. Eine Gesellschaft wie unsere fördert mehr Vordergründigkeit als Ernsthaftigkeit, sie fordert die Bildung von Teams und propagiert zugleich Konkurrenzverhalten (insbesondere in wirtschaftlichen Bereichen). Theorien versprechen, der Mensch könne sich als Individuum einbringen. Er soll Solidarität entwickeln und gleichzeitig zum Konkurrenten derjenigen werden, für die er Teamgeist und Solidarität aufbringen soll,

Begnadigungsrecht verliehen Fürsten, Ritter und Edle sinnbildlich Ausdruck, „indem sie dem Schuldigen ihren Mantel umhängten oder ihn damit zudeckten (daher der Deckmantel)“.
Krüger-Lorenzen, Das geht auf keine Kuhhaut, S. 185. Die Metapher, mit dem Mantel der Nächstenliebe etwas zudecken, ist auch der Bibel vertraut: vgl. hierzu I. Petr. 4, 8; Sprüche 10, 12.

⁸⁶ Vgl. hier u. a. „Späte Freundschaft. Carl Zuckmayer und Karl Barth in Briefen.“ 8. Aufl. Zürich 1986. Zuckmayer teilt in einem dem Freund gewidmeten Nachruf mit, wie diese Freundschaft zustande kam: vgl. dort S. 81 ff.

⁸⁷ Vgl. u. a. Luise F. Pusch, Das Deutsche als Männersprache. Frankfurt/Main 1984; Dies. (Hrsg.), Feminismus. Inspektion einer Herrenkultur. Ein Handbuch. Frankfurt/Main 1983.

⁸⁸ Vgl. die im SuhrkampVerlag erscheinende Reihe, „Frauenforschung und Feminismus“.

indem er konträren Erwartungen durch Balanceverhalten standhält.⁸⁹ Verschwiegen wird so, dass dieses erwünschte Verhalten, eher einem reibungslosen, störungsfreien Funktionieren vergleichbar, den persönlichkeitsgespaltenen Menschen produziert. Die oft beschriebene Bindungsunfähigkeit (Nuber 1994, S. 33) scheint mir u. a. die Folge dieses Denkens zu sein. Sie erschwert die auf Dauer angelegte, verlässliche Bildung von Freundschaften.

Es ist nicht nur die Bereitschaft verkümmert, Bindungen einzugehen, sondern in ähnlicher Weise, Verbindlichkeiten zu übernehmen. Eine flüchtige, vorübergehende Bekanntschaft (oder Eroberung, wie es im Männerjargon heißt, die bezeichnenderweise immer noch von militärischen Bildern ausgeht) ist zweckbestimmt. Sie ist auf eine kurze, überschaubare Zeitspanne gerichtet, in der Verbindlichkeit, Verlässlichkeit und Verantwortung nicht die Qualität besitzen wie in einer Freundschaft. Ursula Nuber berichtet über neuere Untersuchungen über Freundschaften. Die Frauenforschung hat sich gezielt der Frage zugewandt, „worin sich Männer- und Frauenfreundschaften [hier tauchen beide Begriffe nebeneinander auf, FZ] unterscheiden.“ Suchen Frauen in ihrer Freundschaft mit Frauen Emotionalität, Geborgenheit und soziale Unterstützung sowie Gespräche über Intimes, sind Männerfreundschaften dagegen eher sachbezogen. Vermutet wird, dass Männer weniger als Frauen auf soziale Unterstützung durch Freunde angewiesen seien. Die Ergebnisse verstehen sich – aufgrund bisheriger Befragungen – idealtypisch. Gesehen wird, dass Geschlechtsunterschiede in der Kommunikation mit anderen im Verschwinden begriffen sind. (Nuber 1994, S. 33)

Eine Freundschaft einzugehen, ist schwierig, wird doch erwartet, dass die Partner sich voreinander öffnen. Indem sie sich dem Anderen erschließen, liefern sie sich ihm aus, im negativen wie im positiven Sinne. Durch den undifferenzierten Gebrauch von Bekannter und Freund⁹⁰ gerät Freundschaft in Gefahr, einen inflationären Wert anzunehmen.

Von dem „Menschenfreund“ Erich Fromm lässt sich eine Brücke zu Lesing schlagen. Auf ein vom Süddeutschen Rundfunk am 5. Januar 1974 ausgestrahltes autobiographisches Gespräch mit Fromm reagierte eine Schauspielerin mit den Worten: „Von Nathan zu Nathan. Fromm war kein Magier, Fromm

⁸⁹ Vgl. hierzu Talcott Parsons, Sozialstruktur und Persönlichkeit. Frankfurt/Main 1968; Erving Goffman, Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/Main 1971; Georg H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/Main 1973.

⁹⁰ Im Englischen und Amerikanischen ist das Wort *acquaintance* im Sprachgebrauch nicht mehr geläufig, stattdessen wird von *friend* gesprochen. Was die Unterscheidung zwischen *acquaintance* und *friend* früher leistete, muss jetzt durch Hinzufügung ausgeglichen werden (z. B. *boyfriend*, *girlfriend* oder *my best friend*). Die amerikanische und englische Umgangssprache blieben nicht ohne Einfluss auf das Deutsche. So ist der differenzierende Gebrauch zwischen Bekannter/Bekannte und Freund/Freundin im Verschwinden begriffen. Freundschaften schließen ist eine Kunst, „die ein Leben lang geübt werden muß.“ (Ursula Nuber, Freundschaft, S. 33) Erich Fromm hielt auch Liebe für eine Kunst, die erlernt sein will. Vgl. Ders., Die Kunst des Liebens. In: Ders., Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik. Stuttgart 1981.

war kein Magister, er war ein Nathan.“ (Schultz 1984, S. 57) Im dramatischen Gedicht „Nathan der Weise“ ist ein Denken über Freundschaft vorherrschend, das in unserer reizüberfluteten Welt nicht mehr präsent ist.

Lessings Appell zu Humanität und Toleranz ist einzigartig in der deutschen Aufklärung. Juden waren es vor allem, die Lessing für sein unerschrockenes Eintreten gegen religiöse Intoleranz dankten. In seinen Lebenserinnerungen vermerkt Theodor Lessing, dass „damals mehrere jüdische Familien in Preußen, Hannover und Bayern den Namen Lessing“ annahmen – aus Dankbarkeit für das „hohe Lied der Duldung“. (Lessing, Theodor 1969, S. 34)

Meyer-Krentler beschreibt zutreffend, dass Nathan „Männerfreundschaften“ schließt. Auch im 18. Jahrhundert scheint Freundschaft sich auf Männer zu konzentrieren. Zu klären ist, warum Lessing Frauen von dieser intimen und intensiven Interaktion zwischen zwei Menschen ausschließt, wenn er andererseits Frauen bei Emanzipationsbestrebungen in der bürgerlichen Gesellschaft eine bedeutsame Rolle spielen lässt. (Gamm 1991, Kap. II) Ich will versuchen, diese Frage an Nathans Gesprächen zu klären.

4.2. Freundschaft im 18. Jahrhundert

Ich beschreibe zunächst den Begriff Freundschaft, wie er im 18. Jahrhundert verstanden wurde, um anschließend zu klären, welchen Freundschaftsbegriff Lessing vertrat. Freundschaft im 18. Jahrhundert meint, so heißt es bei Meyer-Krentler, „weder eine Überwindung individueller Isolation noch einen Rückzug auf vorerst private Innerlichkeit“. Mit ihr verbinde sich vielmehr der „Inbegriff politisch-sozialen Selbstverständnisses des aufgeklärten Bürgers“, der „öffentliches und privates Verhalten ideal zur Deckung bringt.“ (Meyer-Krentler 1984, S. 20) Die Französische Revolution nahm einen entscheidenden Einfluss auf diese Vorstellung von Freundschaft. Sie verlor ihren „ahistorischtypologisierenden Charakter und wurde als Fraternité oder Brüderlichkeit – jenseits aller weiterbestehenden individuellen Sympathiegefühle – zu einer Solidaritätsvorstellung, mit der das aufsteigende Bürgertum des herrschenden Feudalabsolutismus seine politische und moralische Überlegenheit zu beweisen suchte.“ (Hermand 2006, S. 2)

4.3. Lessings Idee von Freundschaft

Wie Freundschaft und Menschlichkeit bei Lessing miteinander verbunden sind, hat Hannah Arendt auf eindringliche Weise in ihrer Dankrede anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises der Stadt Hamburg 1959 beschrieben: „Trotz des Unterschieds zwischen der Meinung, man habe die Wahrheit, und der, man habe recht, haben diese beiden Standpunkte doch eines gemeinsam: diejenigen,

die sich auf einen von ihnen stellen, sind gemeinhin sehr wenig bereit, ihren Standpunkt der Menschlichkeit oder der Freundschaft im Falle eines Konflikts zu opfern, dass sie sogar glauben, sie verletzten damit eine höhere Pflicht, die Pflicht zur Sachlichkeit“. Im Sinne Lessings müsste hingegen die humane Frage, unabhängig von juristischem, moralischem oder religiösem Denken, lauten: „Wäre eine solche zwingend erwiesene Lehre es überhaupt wert gewesen, ihr auch nur eine einzige Freundschaft zwischen zwei Menschen zu opfern?“ Es spricht nicht gegen Lessing, wenn ihm diese „Freundschaft in der Welt mit den Menschen im Streit und im Gespräch“ misslang, wenn die „finsternen Zeiten“, in denen er lebte, sich als stärker erwiesen. (Arendt 1960, S. 47, 48, 50)

Dieser Freundschaftsbegriff ist – wie bei anderen Zeitgenossen Lessings – von politischer Relevanz. Wenn Lessing keines Menschen Bruder, aber vieler Menschen Freund sein wollte, dann spiegelt sich hier seine Abneigung gegen die Verwirklichung der Menschlichkeit in der fraternité wider. Für ihn war der „mitleidigste Mensch“ der „beste Mensch“. Unterschiedliche Standpunkte nahmen Rousseau und Lessing zur Frage der Verwirklichung von Menschlichkeit ein. Sah Rousseau Menschlichkeit in der fraternité verwirklicht, dann favorisierte Lessing die Freundschaft. (Arendt 1960, S. 20)⁹¹ Es ließe sich fragen, ist Lessings Überzeugungskunst nicht doch eine wohlgetarnte Manipulation, scheut er sich vielleicht, im Streit mit einem Gegner, etwa dem Hauptpastor Goetze, das Stilmittel der Polemik einzusetzen oder in sonstigen Auseinandersetzungen mit beißender Schärfe seine Widersacher anzugreifen. Was Lessing vor einer dogmatischen Haltung, die den Widerspruch ausschließt, bewahrt, ist die Selbstverpflichtung auf seinen Wahrheitsbegriff. (Lessing, Werke, Bd. VIII, S. 32)

4.4. Stiftung von Freundschaften im „Nathan“

Es ist auffällig, dass Nathan sehr unterschiedlich mit dem Begriff Freundschaft umgeht. Einfühlsam stellt er sich auf seinen jeweiligen Gesprächspartner ein. Freundschaft wird von Nathan nicht überzogen, weil er sehr genau weiß, welche Form eine Interaktion verträgt.

Dem Tempelherrn bietet Nathan nach einem Disput die Freundschaft an. Dank will Nathan dem Tempelherrn für die Rettung Rechas aus dem brennenden Haus abstatten, die dieser ungestüm und schroff zurückweist. Seine Religion hindert den Tempelherrn, im Juden Nathan einen ihm, dem Christen,

⁹¹ Vgl. zum Aufgreifen des Rufs nach Brüderlichkeit Schillers Gedicht „An die Freude“, in dem der Chor die Worte spricht: „Seid umschlungen, Millionen! / Diesen Kuss der ganzen Welt! / Brüder überm Sternenzelt / Muss ein lieber Vater wohnen.“ Beethoven hat bekanntlich dieses Gedicht im Schlusssatz seiner 9. Sinfonie vertont. Lessing war offensichtlich skeptisch gegenüber diesem emphatischen Gebrauch des Begriffs „Brüderlichkeit“.

gleichwertigen Mitmenschen zu sehen. Seiner und der Tempelherren Pflicht, dem ersten

Dem besten beizuspringen, dessen Not
Sie sehen (II, 5, V. 426),

sei er, wie er versichert, nur nachgekommen. Nathans Frage, ob es zur Menschlichkeit der „Ordensregeln“ bedarf, lässt den Tempelherrn aufhorchen. Einen Gleichgesinnten erkennt er in Nathan, als dieser erklärt:

Ich weiß, wie gute Menschen denken; weiß
Dass alle Länder gute Menschen tragen.
(II, 5, V. 486 f.)

Die Erkenntnis, der Tempelherr stellt wie Nathan das Humane über die Religion, lässt diesen erklären:

Kommt,
Wir müssen, müssen Freunde sein!
(II, 5, V. 518 f.)

Vorsichtiger, aber dafür keineswegs weniger entschieden, nimmt der Tempelherr das Angebot Nathans an:

Nathan, ja;
Wir müssen, müssen Freunde werden.
(II, 5, V. 531)

Mit einem rational geführten Disput haben hier zwei Dialogpartner ihre unterschiedlichen Argumente über Religionen, die eigene und die des Anderen, ausgetauscht. Freundschaft wurde möglich durch den Abbau trennender Barrieren, der Andere nehme für sich absolute Wahrheit in Anspruch, nur in seiner Religion „sei der rechte Gott“ zu suchen. (II, 5, V. 508) Möglich wurde die Freundschaft zwischen zwei Kontrahenten durch die Verpflichtung auf ein gemeinsames Menschenbild: Nathan resümiert

Wir haben beide
Uns unser Volk nicht auserlesen. Sind
Wir unser Volk? Was heißt denn Volk?
Sind Christ und Jude eher Christ und Jude,
Als Mensch? Ah! wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch
Zu heißen! (II, 5, V. 520 ff.)

Diesem Konsens stimmt der Tempelherr ausdrücklich zu: „Ja, bei Gott, das habt Ihr Nathan!“ (II, 5, V. 526) Freundschaft, die sich hier zwischen zwei

Menschen (Männern) anbahnt, wurde ermöglicht durch Vernunft. Aufgehoben ist sie im Humanen, dem sich beide verpflichtet wissen. Es ist weit verbreitete Auffassung, die Ringparabel als das Kernstück im „Nathan“ anzusehen.⁹² Ebenso plausibel ist es, aus anthropologischer Sicht Nathans Aussage in II, 5, „Wenn ich einen mehr in Euch /Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch /Zu heißen!“, als Schlüsselsatz dieses Werkes zu würdigen.⁹³

Hält Nathan die Freundschaft mit dem Tempelherrn schon für besiegelt, dann ist die Freundschaft des Tempelherrn zu Nathan Anfechtungen ausgesetzt. (II, 5) Zuneigung zu Recha macht den Tempelherrn, wie in Kapitel 2 dargestellt, anfällig für die unkritische Übernahme von Dajas Sicht, Nathan verhalte sich seiner Pflgetochter gegenüber unmoralisch. (III, 10, V. 843 ff.) Er hegt Argwohn gegen Nathan (IV, 4, V. 336 f.) und fällt wieder auf antijudaistische Vorurteile zurück. (IV, 4, V. 400 ff., s. dazu auch I, 6, V. 777) Nathan hingegen bekennt sich zu eingegangenen Freundschaften. Den Tempelherrn nimmt er vor dem Klosterbruder mit dem Argument in Schutz:

Und diesen kenn`ich. Dieser ist mein Freund.
Ein junger, edler, offner Mann! (V, 4, V. 159 f.)

Nathan nimmt auch den Klosterbruder in Schutz, als er vom Tempelherrn verdächtigt wird, den Patriarchen bei Angriffen gegen Nathan zu unterstützen. Die Anschuldigungen des Tempelherrn weist Nathan zurück, indem er für den Beschuldigten bürgt, ohne mit ihm die Freundschaft eingegangen zu sein:

Für den
Nun steh ich. Der wird dem Patriarchen
Nichts Ungebührliches vollziehen helfen. (V, 5, V.
200 ff.).

Das aufrechte Verhalten des Klosterbruders und sein Einfühlungsvermögen in Nathans Vaterrolle hätte Nathan veranlassen können, mit ihm die Freundschaft einzugehen. Es ist nicht beantwortbar, warum Nathan diese enge Bindung zum Klosterbruder nicht eingeht. Indirekt fühlt er sich jedoch mit dem Klosterbruder menschlich verbunden, denn sonst würde er ihn nicht verteidigt haben, indem er für ihn einsteht.

Nathans Eintreten für den Tempelherrn wird durch dessen späteres Verhalten enttäuscht. (V, 5) Die psychische Belastbarkeit des Tempelherrn hatte Nathan überschätzt, bei ihm versagte seine verlässliche Menschenkenntnis.

⁹² Vgl. u.a. Helmut Göbel, „Nicht die Kinder bloß, speist man / Mit Märchen ab.“ Zur Toleranzbegründung in Lessings Spätwerk. In: Lessing Yearbook, 1982, S. 119 – 132.

⁹³ Vgl. Hans-Jochen Gamm, „Begnügt Euch doch, ein Mensch zu sein!“ Lessings „Nathan“ und die Pädagogik der Aufklärung. Manuskript für den Hessischen Rundfunk, Bildungsfragen der Gegenwart, 26.6.1988.

Saladins Verhalten im Sultanspalast schließt nach Überlegungen Nathans eine freundschaftliche Haltung aus:

Gewiß, gewiß: er stürzte mit
Der Tür so ins Haus! Man pocht doch, hört
Doch erst, wenn man als Freund sich naht.
(III, 6, V. 365 f.)

Der in der Stadt Jerusalem herrschende Sultan gibt berechtigten Grund zu der Annahme, er präsentiere sich als Gegner oder gar als Feind. Nathan überwindet die feindselige Haltung des in Jerusalem herrschenden Sultan Saladin. Die Frage, welche der drei großen Religionen, Judentum, Christentum, Islam, habe ihm, dem weisen Juden, „am meisten eingeleuchtet?“, beantwortet Nathan mit der als „Geschichtchen“ angekündigten Ringparabel. Die Erzählung von den Ringen unterbrechend erklärt Nathan Saladin auf Rückfragen:

Wie kann ich meinen Vätern weniger
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt. –
Kann ich von dir verlangen, daß du deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt.
Das nämliche gilt von den Christen. Nicht?
(III, 7, V. 469 ff.)

Vernunft bringt Saladin zur Einsicht. Seine Feindschaft zu Nathan findet ihr jähes Ende. Beschämend trägt Saladin Nathan die Freundschaft an: „Geh! – Geh! – Aber sei mein Freund.“ (III, 7, V., 544). Auf das Freundschaftsangebot geht Nathan nicht ein. Er wendet sich stattdessen dem Alltagsgeschehen zu, indem er – schnöde, wie es oberflächlich betrachtet anmutet – Saladin einen Kredit anbietet.⁹⁴

Für Menschen, die Saladin als Freunde ansieht, ergreift er in ähnlicher Weise Partei wie Nathan. Er weist Nathan gegenüber Dritten als seinen Freund aus. Angriffe gegen Nathan weist Saladin mit dem Hinweis zurück, mit ihm fühle er sich freundschaftlich verbunden. Auf die Anschuldigung des Tempelherrn, Nathan erziehe Recha nicht im Glauben ihrer Väter, entgegnet Saladin mit dem Hinweis:

Indes, er ist mein Freund, und meiner Freunde
Muss keiner mit dem andern hadern.
(IV, 4, V. 418 f.)

⁹⁴ Das geliehene Geld gibt Saladin Nathan zu Beginn des letzten Auftritts zurück: „Dich, /Dich, Nathan, muß ich vor allen Dingen /Bedeuten, daß du nun, sobald du willst, /Dein Geld kannst wiederholen lassen.“ (V, 9, V. 538 ff.)

Aus geschlossener Freundschaft schöpft Saladin menschliches Vertrauen. Das Band, das seine Freunde verbindet, stifte ein Miteinander, frei von Hader gegeneinander.

Eine Beziehung zu Dialogpartnern gestaltet Nathan individuell. Gemeinsam ist den intensiven Interaktionen mit Gesprächspartnern ein Minimalkonsens über die Anerkennung menschlicher Werte, sei es die Begegnung mit dem Tempelherrn, die von wechselseitiger Zuneigung getragen ist oder die einseitig gebliebene Interaktion mit dem Sultan. Freundschaft ist beide Male aufgehoben in Menschlichkeit, so dass Freundschaft ohne Rückbindung an das Humanum sein Fundament verlore.

Fragt man, mit wem Nathan nicht Freundschaft schließt (dem Klosterbruder, dem Patriarchen, Daja und Sittah) oder wem er sie wieder aufkündigt (Al-Hafi), dann fällt Folgendes auf: Widersacher und Feinde versucht Nathan dadurch zu Freunden zu gewinnen, dass er ihnen den Grund ihrer feindseligen Einstellung nimmt. Nach offenem Gedankenaustausch mit Nathan müssen seine Kontrahenten erkennen, dass ihnen die Ursachen zur Kontroverse entzogen wurden, dass sie ihr Sündenbocksyndrom nicht aufrechterhalten können. Nathans Strategie, Feindschaft mit den Mitteln der Vernunft in Freundschaft zu überführen, ist darauf angewiesen, dass der Interaktionspartner dem rationalen Argument zugänglich ist, dass er sich der unerwarteten Gesprächsführung nicht verschließt.

Wenn der Widerpart Nathan dazu motiviert, seine Mitmenschen durch Achtung und Vertrauen enger an sich zu binden, dann scheiden andere Dialogpartner für ihn als Herausforderung aus, an denen er seine erfolgversprechende humane Mission erproben kann.

Mit dem Klosterbruder weiß sich Nathan in dem einig, was ihn existentiell berührt und antreibt. Als eine zwielichtige Gestalt ist der Klosterbruder dem Patriarchen blind ergeben, erweist sich ihm als willfähriger Untertan, selbst bei fragwürdigen Aufträgen, und doch hat er sich den Rest eines Glaubens an die Menschlichkeit bewahrt. Nachdem Nathan vom Klosterbruder erfährt, dass dieser der Reitknecht war, der ihm vor achtzehn Jahren „[e]in Töchterchen gebracht von wenig Wochen“ (IV, 7, V. 594), wird diesem bewusst, dass Religion nicht dogmatisch der Erziehung ihr Denken aufnötigen darf. Er sieht, dass Nathan Recha nur in seinem Glauben erziehen konnte. (IV, 7, V. 625 f.)

Übereinstimmung erzielen Nathan und der Klosterbruder auch darüber, wie der Mensch zu sehen sei:

Doch was man ist, und was
Man sein muß in der Welt, das passt ja wohl
Nicht immer. (V, 4, V. 161 ff.)

Von Al-Hafi trennt ihn der Mut zu kompromissloser Wahrhaftigkeit. Was ihn abstößt, ist dessen Opportunismus. Mit ihm führt Nathan ein Gespräch über die Ethik von Freundschaft. Verwundert über die Pracht, mit der Al-Hafi sich

umgibt, versichert Nathan sich seiner Beziehung zu ihm: „Du bist doch noch mein Freund?“ (I, 2, V. 389) Der zum Schatzmeister des Sultan ernannte Derwisch fragt selbstgerecht zurück:

Könn't ich nicht
Ein Kerl im Staat geworden sein, des Freundschaft
Euch ungelegen wäre? (I, 2, V. 391 f.)

Als Al Hafī Nathan vorschlägt, bei „Ebb` im Schatz“ (I, 3, V. 426) des Sultan Gelder mit Wucherzinsen zu leihen, erklärt Nathan unmissverständlich:

So schreib unsrer Freundschaft
Nur gleich den Scheidebrief! (I, 3, V. 431)

Auf den ihm von Al Hafī vorgeschlagenen unmoralischen Handel reagiert Nathan mit der Aufkündigung der Freundschaft. Al Hafīs Auffassung, um seines eigenen Vorteils willen in Kauf nehmen zu wollen, dass der Sultan nicht mit seiner Machtausübung „Menschenfreund“ aller (I, 3, V. 484) sein könnte, ist für Nathan nicht tolerierbar. Sie verträgt sich nicht mit seiner Vorstellung von Freundschaft, weil sie im Sinne Nathans eine besondere Form von Menschlichkeit ist, die einem hohen moralischen Anspruch zu genügen habe. Al Hafī hält er deshalb vor:

Ich fürchte,
Grad` unter Menschen möchtest du ein Mensch
Zu sein verlernen. (I, 3, V. 497 ff.)

Vom Patriarchen trennt Nathan alles, was den Menschen für ihn zum Menschen werden lässt. Seine Entscheidung trifft der Patriarch nach einer überlieferten Auffassung, derzufolge die Apostasie, hier die Nichteinübung in den apostolischen Glauben, unwiderruflich mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen zu ahnden ist.⁹⁵ Sich des Kindes aus Nächstenliebe angenommen zu haben, könne dieses Vergehen nicht aufheben. Jede Humanität mit Füßen tretend, besteht der Patriarch auf Vollstreckung der Todesstrafe.

Es ist unübersehbar, dass Nathan Freundschaften mit Männern eingeht. Lessing setzt den Freundschaftsbegriff auch im Dialog zwischen Frauen ein. Freundschaft hat aber hier eine Qualität, die sich von der zwischen Männern entschieden abhebt.

Als Recha sich in ihrem Kummer Sittah anvertraut, erklärt diese, um ihr Vertrauen zu gewinnen:

⁹⁵ Lea Ritter Santini fragt, ob der Patriarch sich von der Rachevorstellung des Propheten Jesaja in Jes. 65,5 leiten lässt. Vgl. Lea Ritter Santini, Die Erfahrung der Toleranz. Melchisedech in Livorno. In: Eine Reise der Aufklärung. Lessing in Italien 1775, S. 451 f.

Nenn

Mich Sittah, – deine Freundin
deine Schwester. (V, 6, V. 371 f.)

Freundschaft wird hier synonym mit Verwandtschaft gleichgesetzt: die Begriffe Schwester, Freundin, werden austauschbar. Diese Form von Freundschaft begnügt sich – im Gegensatz zu den hohen Ansprüchen von „Männerfreundschaften“ im „Nathan“ – mit der Schaffung eines Vertrauensverhältnisses. Auch im Dritten Aufzug taucht das Wort Freundschaft neben einem Verwandtschaftsbegriff auf: Als der Tempelherr bei Nathan um Recha wirbt, versucht er Nathans Anrede „Lieber, lieber Freund“ durch den Zusatz „Und Sohn?“ (III, 9, V. 668) zu erweitern, um so seiner Bitte Nachdruck zu verleihen.

Lessing bewertet Freundschaft zwischen Männern offensichtlich anders als die zwischen Frauen. Freundschaft, die über die Verwandtschaftsbeziehungen hinausgeht, reserviert Lessing für Männer. Hier bleibt er Sohn seiner Zeit, während er bei dem Anspruch der Ebenbürtigkeit von Mann und Frau, wie noch im letzten Kapitel zu zeigen ist, seiner Zeit weit voraus war.

Von zwei Personen wird der Begriff Freundschaft in seiner unverbindlichen Form benutzt. Saladin verwendet das Wort Freundschaft als freundliche, aber undifferenzierte Anrede: Jovial begrüßt er im letzten Auftritt alle Anwesenden mit: „Ah, meine guten lieben Freunde!“ (V, 8, V. 538) Und Daja will mit dem Appell an Freundschaft die Grundlage für ihre Strategie mit dem Tempelherrn schaffen, (III, 10, V. 748), sie instrumentalisiert den Begriff Freundschaft.

In seinem Umgang mit Freundschaft hebt der Patriarch sich von allen anderen Personen des „Nathan“ ab. Keine moralischen Bedenken halten ihn davon ab, dem Tempelherrn durch den Klosterbruder den Auftrag zu erteilen, Saladin zu ermorden. (I, 5, V. 670 ff.) Auf den Einwand des Tempelherrn, weder „Gott“ noch „der Orden“ gebieten ihm ein solches „Bubenstück“ (I, 5, V. 684 f.): –

Ich wär` dem Saladin mein Leben schuldig:
Und raubt ihm seines? (I, 5, V. 688 f.) –

entgegnet der Klosterbruder, der Patriarch meine ein „Bubenstück [v]or Menschen, [sei] nicht auch Bubenstück vor Gott.“ (I, 5, V. 686 f.) Des weiteren meine der Patriarch, führt der Klosterbruder aus,

des Dankes sei
Man quitt, vor Gott und Menschen quitt, wenn uns
Der Dienst nur unseretwillen nicht geschehen.
(I, 5, V. 695 ff.)

Mit dieser Argumentation stützt der Patriarch sich auf Saladins Motiv, den Tempelherrn zu verschonen:

Weil ihm in Eurer
Mien`, in Eurem Wesen,
So was von seinem Bruder eingeleuchtet... (I, 5, V.
700 ff.)

Sein Patriarch, fährt der Klosterbruder fort, vertrete den Standpunkt,

Saladin sei „[e]in Feind der Christenheit, der
[deshalb des Tempelherrn] Freund
Zu sein, kein Recht erwerben könne.
(I, 5, V. 690 f.)

Der Tempelherr widerspricht der Sicht, „Freund“ des Sultan zu sein. Ob „Freund?“ oder nicht, er will an ihm nicht „zum Schurken werden; [z]um undankbaren Schurken.“ (I, 5, V. 692 f.) Bei der Durchsetzung seiner Interessen setzt der Patriarch einen Mord wie ein Instrument ein, über das er nach Belieben verfügen könne. Wenn er eine Aktion gegen Andersdenkende oder vermeintliche Feinde des Christentums plant, dann werde selbst ein Mord durch göttlichen Auftrag legitimiert. Der Patriarch opfert damit die Idee der Freundschaft machtpolitischem Kalkül.

Nathans Idee von Freundschaft stützt sich auf die anthropologische Grundannahme, der Mensch sei mehr als die von ihm geschaffene Religion. Diese Position wendet sich gegen das Primat vom „auserwählte[n] Volk“ (II, 5, V. 503) und gegen den Absolutheitsanspruch einer Religion.

Hohe Maßstäbe stellt Nathan an eine Freundschaft. Neben der Verpflichtung zur Humanität erwartet er von seinen Freunden uneingeschränktes Vertrauen und kompromisslose Wahrhaftigkeit. Feindschaft unter Menschen überwindet Nathan durch Sanftmut, Geduld und vor allem durch eine von Vernunft geleitete Argumentation, die sich nicht scheut, um ihrer Absicht willen, auch mitunter den anderen zu beschämen. Meyer-Krentlers These, Nathan zwingt „die Menschen, vom Tempelherrn bis zum Herrscher“, ihr Freund zu sein, ist in dieser Form, wie meine Analyse zeigt, nicht haltbar. Lessings Begriff von Freundschaft, facettenreich an seinem „Nathan“ vorgeführt, geht eine unverwechselbare Einheit mit Menschlichkeit in der Weise ein, dass er ohne Humanität sein Fundament verlöre und diese sich erst in Freundschaften zu bewähren habe. Freundschaft hat Lessing mithin jeder vordergründigen Beliebigkeit und Unverbindlichkeit enthoben. Verpflichtungen, die sie eingeht, sind daher stets ethisch motiviert.

Wenn Nathan aufklärt, ist ihm das für wahr Erkannte Maßstab seines Handelns. Erfüllt ist er von dem Vertrauen, dass auf die Dauer das Wahre an Überzeugungskraft gewinnen werde. Nicht das Denken des Patriarchen mit seiner an Dogmen ausgerichteten Unmenschlichkeit wird zur Maxime des weiteren Handlungsverlaufs, sondern das seines Gegenspielers, des Nathan, der für seine

gelebte Toleranz und Humanität wirbt. Ihm gelingt es, seine Widersacher von seiner vertretenen humanen Idee zu überzeugen.

Ähnlich dem Titelhelden seines Dramas sollte die Geschichte auch Lessing in seinem Streit gegen den Hauptpastor Goetze Recht geben. Hier wie dort ließ sich auf Dauer, entsprechend einem Wort Bertolt Brechts, die Wahrheit nicht unterdrücken.⁹⁶

Als Freund zeichnet Nathan sich durch Verlässlichkeit, Vertrauen anderen gegenüber und unbedingte Wahrhaftigkeit aus. Auf Anfrage räumt Nathan ein, Pflegevater Rechas zu sein. (V, 5) Trotz der Heimtücke Saladins vertraut Nathan auf dessen Einsicht. Selbst bei einem Gegenüber, das ihm schaden will, sucht er dessen positive Seite aufzuspüren. (III, 6) Nathan ist auch bereit, in entwaffnender Offenheit Schwächen einzugestehen, etwa im Gespräch mit dem Klosterbruder, dem er seine innere Erschütterung und Verzweiflung über die Ermordung seiner Frau und Kinder eingesteht. Ja, er leugnet nicht, dass seine Verzweiflung nach Rache an den Mördern seiner Familie drängte. Seine Fähigkeit zum Mitgefühl, zum Mitleiden hat ihn seine Wut überwinden lassen. Selbst in einer existentiellen Extremsituation hat Humanität bei Nathan gesiegt. (IV, 7)

4.5. Freundschaft unter bildungstheoretischem Aspekt

Im 20. Jahrhundert hat es Versuche gegeben, den Begriff Freundschaft in Bildungskonzepte zu integrieren. An einer kurzen Darstellung dieser Diskussion möchte ich im Folgenden nachweisen, dass Lessings Idee, Menschlichkeit über Freundschaft zu realisieren, ihre Aktualität nicht verloren hat.

In einer von Hektik getriebenen Zeit, in der stets dem Neuesten nachgejagt wird, kann sich derjenige dem Verdacht aussetzen, nicht auf der Höhe seiner Zeit zu sein, der auf Denker zurückgreift, die gegenwärtig nicht in aller Munde sind. Mit den Worten Blochs ist dieser Position entgegenzuhalten, dass jede Epoche ihr „Unabgegoltenes“ hat, das es wiederzuentdecken gilt, auf das man sich erneut besinnen sollte.

Martin Buber war, soweit ich sehe, der erste Denker, der einen entsprechenden Vorschlag unterbreitete. Ein anderer Versuch geht auf Paulo Freire zurück. Zwischen beiden ist die „gelebte Erziehung“ von Janusz Korczak ange-

⁹⁶ Pater Clavius bestätigt in Brechts „Leben des Galilei“ nach einer Untersuchung im Collegium Romanum die Entdeckung Galileis. Danach spricht der „kleine Mönch“ Galilei an: „Herr Galilei, Pater Clavius sagte, bevor er wegging: Jetzt können die Theologen sehen, wie sie die Himmelskreise wieder einrenken! Sie haben gesiegt.“ Dieser entgegnet: „Sie hat gesiegt! Nicht ich, die Vernunft hat gesiegt!“ Bertolt Brecht, Stücke. Bd. VIII. Berlin/Weimar 1964, S. 90. Im „Fidelio“ Beethovens siegt, wieder dem Gegensatzpaar Patriarch Nathan vergleichbar, nicht Willkür, sondern Humanität. Der sich Luft machende Aufschrei Florestans, „Wahrheit wagt ich kühn zu sagen und die Ketten sind mein Lohn“, bleibt nicht das letzte Wort. Der für die Wahrheit eingetretene Florestan wird aus dem Kerker befreit und der Tyrann Pizarro sieht seiner rechtmäßigen Anklage entgegen.

siedelt. Der Begriff Freundschaft findet sich nicht bei Korczak, dafür das Wort „Achtung“, ohne das Freundschaft und Humanität nicht denkbar wären.

Ich will im Folgenden die Grundgedanken Martin Bubers, Paulo Freires und Janusz Korczaks im Hinblick auf den Gedanken, Erziehung könne in Freundschaft aufgehen, skizzieren und sodann prüfen, welcher Begriff von Freundschaft gemeint ist und was er für Bildung leistet.

Will man Bubers umfangreiches Werk mit einem Wort kennzeichnen, dann ist auf den „Dialog“ zu verweisen: er bildet den Schlüssel zu Bubers Denken. Nicht eine Lehre habe er, sagte Buber, er führe vielmehr ein Gespräch. (Schilpp /Friedmaan 1963, S. 493)⁹⁷ Das Gesprächsangebot Gottes an den Menschen ist der Bezugspunkt des dialogischen Prinzips.⁹⁸ Mit der sich ständig wandelnden Gesellschaft verändern sich Forderungen an das Dialogische. Wie in allen seinen Schriften, weist Buber dem Dialog auch in seinen pädagogischen Überlegungen eine bedeutende Rolle zu: „Das erzieherische Verhältnis ist ein rein dialogisches.“ (Buber 1986, S. 40) Diese Position, das erzieherische Verhältnis als ein rein dialogisches zu begreifen, ist erst verständlich, wenn man sich das Menschenbild Bubers und seinen Erziehungsbegriff vergegenwärtigt.

Zu Beginn seiner 1925 auf der Dritten Internationalen Pädagogischen Konferenz in Heidelberg gehaltenen Rede „Über das Erzieherische“ erklärte Buber: „Das Kind, nicht etwa bloß das einzelne Kind, die einzelnen Kinder, sondern das Kind, ist freilich eine Wirklichkeit. [..., FZ] Das Menschengeschlecht fängt in jeder Stunde an. Wir vergessen dies zu leicht über der massiven Tatsache des Gewesenseins, der sogenannten Weltgeschichte, der Tatsache, daß jedes Kind mit einer gegebenen, weltgeschichtlich entstandenen, das heißt, von der Fülle der Weltgeschlechter ererbten Anlage und in eine gegebene, weltgeschichtlich entstandene, das heißt von der Fülle der Weltvorgänge hervorgebrachten Situation hineingeboren wird. Sie soll uns das andere, nicht minder wichtige Faktum nicht verdunkeln, dass trotz alledem in dieser Stunde, wie in jeder, in die Schichtung des Vorhandenen das noch Ungewesene einbricht, mit zehntausend Antlitzen, von denen keins bisher erschaut worden war, mit zehntausend noch ungewordenen, werdebereiten Seelen – Schöpfungsbegebnis wenn eins, aufgetauchte Neuung, urgewaltige Potentia.“ (Buber 1986, S. 11 f.)

Für Buber ist das Kind eine Wirklichkeit, Neugeborene sind für ihn „schon bestimmte und doch noch bestimmbar Menschen“. Wirklichkeit unterscheidet Buber hinsichtlich ihrer „von der Fülle der Weltgeschichte ererbten Anlagen“ und hinsichtlich ihrer „hervorgebrachte[n] Situation“. Das Kind breche in „die

⁹⁷ Was Buber über Buddha schrieb, gilt auch für ihn: „Wie alle rechten Lehrer, will er keine Absicht, sondern den Weg lehren.“ Martin Buber, Ich und Du. In: Ders., Das dialogische Prinzip, S. 92; s. auch Nachwort zu Martin Buber, Begegnung, S. 96. Die Ich-Du-Beziehung wird mit dem Namen Martin Buber verbunden. Es darf dabei nicht übersehen werden, dass Buber mit dem dialogischen Prinzip, das auf der Ich-Du-Beziehung beruht, an eine ältere Denktradition anknüpft. In seinem Nachwort zu der Ausgabe „Das dialogische Prinzip“ weist Buber selbst auf eine Denkrichtung des Ich-Du-Modells von 1775 hin. Vgl. Nachwort zur Geschichte des dialogischen Prinzips. In: Ders., Das dialogische Prinzip, S. 301.

⁹⁸ Bubers Buch „Das dialogische Prinzip“ druckt fünf Schriften zum Dialog ab.

Schicht des Vorhandenen“ als „das noch Ungewesene“ ein. Für Buber eröffnen Kinder – trotz ihres Hineingeborens in das Vorgegebene – mit ihren „un- gewordenen“, aber „werdebereiten Seelen“ neue Möglichkeiten durch ihre „Einzigkeit“, mit ihrer Einmaligkeit.

Kritisiert wird von Buber der Beitrag der Erziehung bei der „Entfaltung der schöpferischen Kräfte“: „Wirklichkeit ist das Kind, Wirklichkeit soll die Erziehung werden – aber was ist es um die Entfaltung der schöpferischen Kräfte“. (Buber 1986, S. 13) Das erzieherische Verhältnis will Buber nicht verwechselt wissen mit einer unverbindlichen, „absichtslos strömenden All-Erziehung“, ihm liege stets Absicht zugrunde. (Buber 1986, S. 24)

An der griechischen Erziehungsvorstellung des Emporziehens anknüpfend fragt Buber, was denn mit Erziehung gemeint sei. Seine Intention verweist auf Beziehung, die ihrerseits im Dialog aufgeht: „keine Belehrung, aber Blick, Bewegung, Da-sein des Lehrenden; wenn sie vom erzieherischen Auftrag eingegeben sind. Beziehung erzieht, vorausgesetzt, daß sie eine echte erzieherische Beziehung ist.“ (Buber 1965, S. 88 f.) Erzieher und Zögling stehen einander bei Buber als Angeredeter und Antwortender gegenüber, wobei dieses Antwortgeben Sich-Verantworten meint: „[...], FZ] er hat zu antworten, unter Verantwortung zu antworten, eine Antwort zu geben, die wahrscheinlich über die Alternative der Frage hinausführt, indem sie eine dritte Möglichkeit eröffnet, welche die richtige ist. Diktieren, was im allgemeinen gut und was böse ist, das ist seines Amtes nicht, aber antworten, auf eine konkrete Frage antworten, antworten, was in einer bestimmten Situation richtig und was falsch ist, das ist seines Amtes.“ (Buber 1986, S. 70 f.) Nicht-affirmative Erziehung im Sinne des Dialogs eröffnet „den Fragehorizont der Zu-Erziehenden, indem sie nicht nur zur Übernahme vordefinierter Antworten, sondern zur Anerkennung der Fragen auffordert, die auch den Erwachsenen fragwürdig sind.“ (Benner 1982, S. 956)

Buber verlangt vom Erzieher die Bereitschaft, Führung zu übernehmen und ein Sich-Bemühen um den Zögling, was – hier wieder an den Eros anknüpfend – Liebe meint. Für diese Vorstellung von Erziehung hat Buber den Begriff „Umfassung“ (Buber 1986, S. 37) geprägt: Gemeint ist, sich mit und durch den Anderen in die konkrete Situation einbringen, sie ausfüllen, die Wirklichkeit erfassen, an ihr teilhaben. Konkrete Wirklichkeit ist für Buber zunächst das Kind mit seiner noch ungenutzten „Einzigkeit“, sodann die Erziehung, soweit sie eine Auslese der auf den Menschen einwirkenden Welt in Verantwortung dem Zögling gegenüber zu treffen und durch die Person des Erziehers zu vertreten bereit ist. Sowie Buber anstelle des Unverbindlichen, des Absichtslosen in der Erziehung Absicht setzt, hat sie für ihn „das Paradies der reinen Unwillkürlichkeit verloren“. (Buber 1986, S. 25) Erziehung hat sich dem Ziel unterzuordnen, der Unverwechselbarkeit des Zöglings zur Identität zu verhelfen. „Das Verlangen des Menschen nach einem Leben in gegenseitiger Bestätigung“ kann nach Buber nur „durch Erziehung entfaltet werden“. (Buber 1965, S. 85) Dieser Gedanke führt ihn zwangsläufig zum Dialog: „Dieses brüchige Leben zwischen Geburt und Tod kann doch eine Erfüllung sein: wenn es eine Zwiesprache ist.

Erlebend sind wir Angeredete; denkend, sagend, handelnd, hervorbringend, einwirkend vermögen wir Antwortende zu werden.“ (Buber 1986, S. 28 f.)

Menschsein bedeutet für Buber, mit seinem ganzen Wesen entscheiden und verantworten zu können. Die Bereitschaft, mit der ganzen Persönlichkeit zu etwas zu stehen, für etwas einzutreten, nimmt in dem Maße ab, in dem die von Buber erwünschte Fähigkeit, ein Gespräch zu führen, verkümmert. Der Erzieher könnte, wie Buber meint, diesem Mangel abhelfen, wenn er den Mut weckt, „das Leben wieder auf die eigenen Schultern zu nehmen.“ (Buber 1953, S. 320)⁹⁹ Die Forderung nach Stärkung „der persönlichen Einheit“ will Buber weder missverstanden wissen als „Rückkehr zum Individualismus“, noch als ein Aufgehen des einzelnen in einem Kollektivismus, der dessen individuell getragene Verantwortung zu erdrücken droht. Erziehung, die die Entfaltung der Persönlichkeit meint, muss sich daher als „echte Erziehung zur Gemeinschaft“ erweisen. (Buber 1986, S. 89)

Erziehung löst Buber in zweifacher Weise auf:

1. Erziehung kann nach Buber in Freundschaft aufgehen. Der Erzieher erfahre „das Erzogenwerden des Zöglings, aber der kann das Erziehen des Erziehers nicht erfahren.“ Wandelt sich diese einseitige „Umfassung“ in eine gegenseitige, „würde das erzieherische Verhältnis zersprengt oder es wandelt sich zu Freundschaft.“ Unter Freundschaft versteht Buber „die dritte Gestaltung des dialogischen Verhältnisses, auf die konkrete und gegenseitige Erfahrung gegründet.“ Sie sei „das wahrhafte Einander-Umfassen der Menschenseelen.“ (Buber 1986, S. 44) Dieser Freundschaftsbegriff ist nicht zu verwechseln mit dem Lernenden in einem Meister-Schüler-Verhältnis. Bei diesem bleibt die hierarchische Struktur das charakteristische Merkmal, während der Bubersche Freundschaftsbegriff nicht nur gegenseitige Respektierung, sondern wechselseitige Achtung zweier gleichberechtigter Partner meint. Dieses Ideal ist der Beziehung zwischen Nathan und Recha in Lessings „Nathan“ vergleichbar: Nathan führt Gespräche, er praktiziert einen gleichberechtigten kommunikativen Austausch.
2. Erziehung hat bei Buber der Integration in die Gemeinschaft zu dienen und damit die Gemeinschaftsfähigkeit zu fördern. Schon in den 1950er Jahren beobachtete Buber eine abnehmende Gesprächsfähigkeit und -bereitschaft. (Buber 1979, S. 282 ff.) Die von ihm angestrebte Gemeinschaft mündiger Menschen lässt sich, wie er weitblickend erkannte, nur erreichen über den Dialog und die Bereitschaft, sich mit jedem, unabhängig von dessen Denken, im Gespräch zu verständigen. Eine Gesellschaft verdiene in dem Maße „eine menschliche“ genannt zu

⁹⁹ Vgl. des weiteren Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen. In: Ders., Das dialogische Prinzip, dort insbes. S. 293 - 297 (Das echte Gespräch)

werden, als ihre Mitglieder einander bestätigen. (Buber 1965, S. 26)¹⁰⁰ Der Mensch verlangt nach Buber „nach einem Leben in gegenseitiger Bestätigung.“ (Buber 1965, S. 85) Auch diese Sicht weist Parallelen zu Nathan auf. Unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Ansehen respektiert und achtet Nathan jeden seiner Gesprächspartner: er bestätigt sie und mutet ihnen gleichzeitig das Infragestellen von Meinungen und Gegenpositionen zu.

Paulo Freire greift das dialogische Prinzip Bubers auf, um aus ihm Ansätze für eine Befreiung Unterdrückter in Ländern Lateinamerikas zu gewinnen. Freire schreibt: „In der Theorie der antialogischen Aktion gehört zur Eroberung (als ihrem ersten Charakteristikum) ein Subjekt, das eine andere Person erobert und sie in ein Ding verwandelt. In der dialogischen Aktionstherapie begegnen Subjekte einander in Kooperation, um die Welt zu verwandeln. Das antialogische dominierende *Ich* verwandelt das beherrschte, eroberte *Du* in ein bloßes Es. Das dialogische *Ich* jedoch weiß, daß es eben das *Du* (das 'Nicht-Ich') ist, das seine eigene Existenz ins Leben gerufen hat. Es weiß auch, daß das *Du*, das seine eigene Existenz ins Leben ruft, seinerseits ein *Ich* bildet, das in seinem *Ich* sein *Du* hat. Das *Ich* und das *Du* werden in der Dialektik dieser Beziehung zwei '*Du*', die zwei '*Ich*' werden.¹⁰¹ Zur dialogischen Aktionstheorie gehört nicht ein Subjekt, das aufgrund der Eroberung herrscht, und ein beherrschtes Objekt. Vielmehr gibt es hier Subjekte, die sich zusammenfinden, um die Welt zu benennen, um sie zu verändern. [..., FZ] Kooperation als Charakteristikum dialogischer Aktion ereignet sich nur zwischen Subjekten (die jedoch vielleicht unterschiedliche Funktionsebenen und damit auch Verantwortlichkeitsebenen haben können) und kann nur durch Kommunikation erreicht werden. Dialog, so wichtig wie Kommunikation, muss Grundlage jeder Kooperation sein.“ (Freire 1973, S. 143)

Die menschenfeindliche, menschenverachtende „antialogische Aktion“, die Freire vorfindet, will er ersetzen durch das humanitäre dialogische Prinzip Bubers. Dieses hält Freire für tragfähig zur Entwicklung pädagogischer Experimente, die auf dem Wege von Kooperation Unterdrückte aus der Ohnmacht, „Hoffnungslosigkeit und Furcht“ (Freire 1973, S. 155; Freire 1974) befreien können.

Wie Maria Montessori gab Henryk Goldszmit¹⁰² – Berühmtheit erlangte er unter dem Namen Janusz Korczak – seine Karriere als Arzt auf, um die inten-

¹⁰⁰ Buber verwendet höchst selten den Begriff Gesellschaft, er bevorzugt das Wort Gemeinschaft, weil es für ihn das Menschen Verbindende betont. Zum Begriff Gemeinschaft, wie ihn Buber verwendet, vgl. Martin Buber, *Pfade in Utopia* 1985.

¹⁰¹ Die Dialektik Bubers ist es, die hier umgesetzt wird. Bei Buber wie bei Freire wird der Mensch „zu dem Ich, dessen Du wir ihm sind!“ Georg Feuser, *Aussonderung, Euthanasie und Wissenschaft*. In: *Gemeinsam leben*, Heft 4/1993, S. 152

¹⁰² Der Name Goldschmidt war ein bekannter jüdischer Familienname. Genannt seien hier der Geologe Victor Moritz Goldschmidt und der 1903 geborene Komponist Berthold Goldschmidt.

sive Betreuung von Kindern zu seiner Lebensaufgabe zu machen. Korczaks Erziehung lebt von der Liebe zum Kind und der Achtung vor ihm. In jedem Kind sieht er einen Menschen mit seiner Unverwechselbarkeit. Dieses Wissen ist die Quelle seiner Demut vor Kindern. Korczak schreibt: „Es ist einer der bösesten Fehler anzunehmen, die Pädagogik sei die Wissenschaft vom Kind – und nicht vom Menschen. [..., FZ] Es gibt keine Kinder an sich – es sind Menschen; aber mit einer anderen Begriffsskala, einem anderen Erfahrungsschatz, anderen Trieben und anderen Gefühlsreaktionen. Denk immer daran, daß wir sie nicht kennen. [..., FZ] Hundert Kinder – hundert Menschen, die nicht irgendwann einmal, sondern schon jetzt, schon heute Menschen sind.“ (Korczak 1979, S. 156, 162)

Seine Pädagogik, die das Kind ernst nimmt, die sich vor ihm ausweist, begründet Korczak mit seiner Kinderliebe und seiner Abneigung vor starren institutionellen Strukturen: „Ich behaupte mit aller Entschiedenheit, daß diese wenigen Fälle Grundstein meiner eigenen Erziehung zu einem neuen konstitutionellen Pädagogen waren, der den Kindern kein Unrecht tut, nicht weil er sie gern hat oder liebt, sondern weil eine Institution vorhanden ist, die sie gegen Rechtlosigkeit, Willkür und Despotismus des Erziehers schützt.“ (Korczak 1979, S. 353) Korczaks Verständnis von Humanität trennt nicht zwischen Menschenwürde des Erwachsenen und des Kindes. Mit Nachdruck betont er: „Das Kind hat ein Recht darauf, daß seine Angelegenheit ernsthaft behandelt und gebührend bedacht wird. Bis jetzt hing alles vom guten Willen und von der guten oder schlechten Laune des Erziehers ab. Das Kind war nicht berechtigt, Einspruch zu erheben.“ (Korczak 1979, S. 304; Korczak 1970)¹⁰³ Wie Buber und Freire ist Korczaks Pädagogik angewiesen auf den Dialog. Den ihm anvertrauten Waisenkindern, denen Korczak sich mit seiner ganzen Persönlichkeit annahm, gab er die Hoffnung auf ein menschenwürdiges Leben. Einmalig steht meines Wissens sein Beispiel in der Geschichte der Pädagogik, dass ein nicht-leiblicher, ein ethischer Vater wie Lessings Nathan, „seine Kinder“ 1942 in den Tod in das Vernichtungslager Treblinka begleitete.

4.6. Zusammenfassung

Mit der nie endenden Suche nach Wahrheit war Lessing nicht gegen menschliche Intoleranz gefeit. Er hatte sich aber mit dieser Suche nach Wahrheit ein Korrektiv gegen ein vorschnelles Verfallen in Intoleranz geschaffen: Lessing wusste, dass weder der Besitz von Wahrheit noch die Auffassung, Recht zu haben, einer kritischen Prüfung, die den Ansprüchen der Aufklärung genügt, stand hält. Sein Appell an Humanität und Toleranz drängt nach verwirklichter Menschlichkeit. Bei der Verwirklichung von Menschlichkeit entschied Lessing

¹⁰³ Janusz Korczak, *Wie man ein Kind lieben soll*, S. 304; vgl. auch Ders., *Das Recht des Kindes auf Achtung* 1970.

sich nicht für die von Rousseau favorisierte egalisierende Brüderlichkeit, er trat für die wählerisch verfahrenere Freundschaft ein. Hannah Arendt hat Lessings Wahl für Freundschaft in ihrer Rede von 1959 treffend beschrieben: „Ihm ging es nie darum“, sagte Arendt, „sich mit dem anderen, mit dem er in einen Streit geraten war, wirklich zu entzweien, sondern einzig darum, durch das unaufhörliche und immer wieder entfachte Sprechen über die Welt und die Dinge in der Welt auch das Unmenschliche noch zu vermenschlichen. Er wollte vieler Menschen Freund, aber keines Menschen Bruder sein.“ (Arendt 1959, S. 50) Diese Idee von Freundschaft füllt Nathan im Umgang mit seinen Gesprächspartnern mit Leben. Lessings Nathan will „vieler Menschen Freund“ sein, auch wenn er bei etlichen seiner Kontrahenten an den Ansprüchen von Freundschaft scheitert. Wie Lessing ist Nathan eine kumpelhafte Verbrüderung suspekt.

5. Die handelnden Frauen

Durch einen Vergleich der handelnden Personen in „Nathan der Weise“ kommt man zu einem überraschenden Ergebnis: Der eindrucksvolle Monolog Nathans im Sultanspalast oder der furchteinflößende Auftritt des Patriarchen im Gespräch mit dem Tempelherrn mag nach dem ersten Augenschein den Eindruck erwecken, die Männer seien es, von denen das Handeln ausgeht. Eine genaue Textanalyse ergibt, dass Nathan, der Patriarch und die übrigen Männer auf ein Ereignis oder auf eine Situation reagieren. Nathan wurde vom Sultan eine Aufgabe gestellt, auf die er mit einem „Geschichtchen“, der Ringparabel, reagiert. So hofft er der bedrohlichen Situation entkommen zu können. (III, 7) Ähnlich der Patriarch. Als er einer Anfrage des Tempelherrn entnimmt, dass in Jerusalem ein Jude lebt, der seine christlich getaufte Pflegetochter nicht in ihrem Glauben unterweist, sieht er sich gefordert, diesen Frevel mit dem historisch überkommenen Kirchenrecht zu sanktionieren. (IV, 2) Im „Nathan“ reagieren Männer, sie sind nicht die Agierenden, von denen eine entscheidende Initiative ausgeht. Couragiert Handelnde, die mit ihrer Initiative in das Geschehen eingreifen, sind Frauen.

Lessing stellt die Frau gleichwertig neben den Mann. Damit setzt Lessing sich deutlich vom Frauenbild des 18. Jahrhunderts ab. Das Jahrhundert Les-

sings sah die Frau nicht als ein dem Mann gleichwertiges menschliches Wesen an. Sie war dem Mann untertan. Für Rousseau war die Frau ihrem Mann Gehorsam schuldig, sie hatte ihm zu gefallen. (Rousseau 1983, Fünftes Buch, insbes. S. 429 ff.) Von Bildung blieb die Frau ausgeschlossen. Ihre Unterweisung beschränkte sich auf Tätigkeiten, die als fraulich galten. In seinem „Lied von der Glocke“ verbannt Schiller die Frau in das Haus. Er zeichnet eine Familienidylle mit der überkommenden Frauenrolle: „Und drinnen waltet /Die züchtige Hausfrau /Die Mutter der Kinder, /Und herrschet weise /Im häuslichen Kreise“. (Schiller 2004, S. Bd. 1, S. 433) Dort, im Hause, hat sie ihren Wirkungskreis. Schillers Frauenbild im „Lied von der Glocke“ reiht sich ein in eine lange Tradition. Die Metapher von „Dadrinnen“ reicht weit zurück: In Psalm 128,3 heißt es: „Dein Weib im Innern deines Hauses ist wie ein fruchtbarer Weinstock, deine Kinder rings um deinen Tisch wie junge Oelbäumchen.“ Noch bis ins 18. Jahrhundert hinein haben Theologen und Philosophen die weibliche Gottebenbildlichkeit nicht uneingeschränkt anerkannt: „Diejenigen, die gegen eine Erweiterung des Bildungswesens für Frauen sind, sehen die gelehrte Frau als *monstrum naturae*, als männlichen Geist in weiblichem Leib. Sie verfolgen größtenteils eine negative Bibelexegese von Eva als der Zewiterschaffenen, Erstverführerin des Mannes, die auch nur beschränkt Anspruch auf die menschliche Gottebenbildlichkeit erheben kann, und halten die Ausbildung in öffentlichen Schulen, Universitäten und Akademien sowie die Ausübung von Ämtern für ein männliches Privileg. (Gössmann 1988, S. 185 ff.)

5.1. Recha, Sittah und Daja im „Nathan“

Mit ihrer rationalen Argumentation weist Recha sich als Tochter Nathans aus. Sie hat gelernt, Verunsicherungen, ja selbst Versuchen der Einschüchterung mit der Waffe der Vernunft zu begegnen. Als Agierende ist sie selbst Nathan überlegen: Er hält seine Gefühle unter Kontrolle, während Recha sie bewusst strategisch zur Durchsetzung ihrer Interessen einsetzt.

Auffallend ist es, mit welcher Konsequenz Recha ihre Interessen gegenüber Erwachsenen vertritt. Dem Vater wirft die 18-Jährige nach dessen Rückkehr von einer langen Geschäftsreise vor, nicht sie, die Tochter, als erste begrüßt zu haben, sondern sich vorher mit Daja unterhalten zu haben. Um ihrem Anrecht als Bevorzugte des Vaters Geltung zu verleihen, setzt Recha sich darüber hinweg, dass Nathan Daja als erste Person begegnete. Nathan lässt sich die Zurechtweisung durch seine Tochter gefallen, weil er ahnt, dass Recha das vertrauensvolle Vater-Tochter-Verhältnis gewahrt wissen will. Der erheblich älteren Daja ist Recha im Gespräch überlegen. Stringentes Denken, mit dem Recha zu brillieren versteht, ist Daja fremd. Ihren Verstand setzt Recha nicht ein, um sich über andere zu erheben, sie agiert ohne jeden Anflug von Herabsetzung.

Welche Aktivität Recha entfalten kann, stellt sie unter Beweis, als ihr bewusst wird, dass der Patriarch ihren Vater mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen bestrafen wird, wenn er erfährt, dass Nathan seine Tochter nicht als Christin erzieht, dass er sie im jüdischen Glauben aufwachsen lässt. Recha sieht sich zum Handeln gezwungen, als sie erkennt, dass sie gegen ihren Willen vom Vater getrennt werden soll.

Hilfe verspricht Recha sich von dem in Jerusalem politisch Einflussreichsten, dem Sultan. Sie sucht ihn aber nicht direkt auf, sie erhofft sich ein weitaus größeres Maß an Unterstützung, wenn es ihr gelingt, die Schwester Saladins für sich zu gewinnen. Auf das Angebot Sittahs, sie als gleichwertige Partnerin anzusehen, geht Recha nicht ein, weil sie Sittah in der Rolle der Schwester des Mächtigen mit ihrem Anliegen erreichen will. Deshalb greift Recha keine der ihr von Sittah vorgeschlagenen Anreden – „Freundin“, „Schwester“ oder „Mütterchen“ – (V, 6, V. 372 f.) auf. Sie bleibt stattdessen bei der Anrede „Prinzessin“. (V, 6, V. 371) Recha durchschaut, dass die kommunikative Ebene von Schwestern die zwischen ihr und Sittah bestehenden gesellschaftlichen Schranken nicht niederreißt. Die Angebote „Freundin“ und „Schwester“ können nicht ernst gemeint sein, wenn Sittah Recha gegenüber auch die Rolle des „Mütterchen“ spielen will. Kritik enthält Rechas Entgegnung: „Sittah, /Du spottest deiner kleinen Schwester“. (V., 6, V. 377). Trotz der sie umtreibenden Sorge um den Vater nimmt Recha hellwach die Gesprächssituation wahr. Sittahs Versuch, mit ihr zu spielen, über sie zu spotten, weist Recha zurück. Unabhängig vom Altersunterschied zwischen ihr und Sittah verlangt Recha, als Gesprächspartnerin ernst genommen zu werden. In ähnlicher Weise trat Recha Dajas Gottesbild entgegen: „Daja! /Was sprichst du da nun wieder, liebe Daja! /Du hast doch wahrlich deine sonderbaren Begriffe!“ (III, 1, V. 37 ff.) Recha wirkt hier wie eine Ältere, die einer unerfahreneren Jüngeren nachsichtig auf eine nicht haltbare Meinung hinweist. In beiden Situationen setzt Recha sich mit älteren, erfahreneren Gesprächspartnerinnen furchtlos auseinander. Sie steckt das Feld für gleichberechtigte Kommunikation ab.

Obwohl Recha sich ihrer schmerzlichen Gefühle nicht erwehren kann, verliert sie nicht die Kontrolle über sich. Sie nutzt die sich ihr bietende Chance: Als Sittah Recha zu ihrem ungewöhnlichen Vater beglückwünscht, erklärt sie

Diesen Vater soll
Soll ich verlieren! (V, 6, V. 404)

Rechas Argumentation im Gespräch mit Sittah (V, 6) ist der Strategie einer Schachspielerin vergleichbar, die meisterlich die Figuren zu setzen weiß und jede Schwäche der Gegenseite für sich zu nutzen versteht. Bleibt man beim Bild der Schachspielerin, dann setzt Recha ihren genial zu nennenden Zug, als sie dem hinzutretenden Saladin die Frage stellt

Aber macht denn nur das Blut
Den Vater? nur das Blut? (V, 7, V. 502 f.)

Dieser Schachzug wurde von Recha strategisch vorbereitet. Vor Sittah hatte Recha sich auf die Füße fallen lassen. Hier schleppt sie sich „auf den Knien zu Saladins Füßen [...], FZ], den Kopf zur Erde geneigt.“ (V, 7, nach V. 491) Selbst in dieser Demutsgeste stellt Recha Forderungen, um ihrem Bittgesuch Nachdruck zu verleihen. Der Bitte Saladins, aufzustehen, entgegnet Recha „Eh‘ er mir nicht verspricht...“ (V, 7, V. 497) Saladin spielt den gütigen Herrscher, ohne zu ahnen, auf was er sich mit seinem Versprechen einlässt: „Komm! ich verspreche .../Sei es was es will!“ (V, 7, V. 497) Erst danach trägt Recha ihr Anliegen vor:

Nicht mehr, nicht weniger,
Als meinen Vater mir zu lassen; und mich ihm.
(V, 7, V. 498 f.)

In Lessings „Nathan“ ist Recha nicht die einzige Frau, die als Handelnde auf die Geschehnisse entscheidenden Einfluss nimmt. Mit Sittah hat Lessing einer weiteren Frau die Rolle der Agierenden zugewiesen. Was diese beiden Frauen voneinander abhebt, ist ihr unterschiedliches Verhalten: Recha arbeitet mit offenem Visier, während Sittah gerne die Fäden im Hintergrund zieht: Im Schachspiel mit dem Bruder operiert Sittah auf zwei Seiten: sie nutzt ihre Chance und fordert zugleich ihren Gegner auf, Züge zu korrigieren, die ihn in die Enge treiben werden. Beide spielen miteinander: Saladin will das Spiel für verloren halten (II, 2). Von Recha und Daja hebt sich Sittah deutlich dadurch ab, dass sie mit ihrem Bruder, dem Sultan, Schach spielt. Das anspruchsvolle Schachspiel war Männern vorbehalten. Indem Lessing Sittah entgegen der überkommenen Vorstellung als Schachpartnerin des Sultans auftreten lässt, weist er Mann und Frau als ebenbürtig aus. Die Frau spielt hier keine dem Mann untergeordnete Rolle, sie ist ihm gleichwertig zugeordnet. Diese Gleichwertigkeit wird noch dadurch unterstrichen, dass Lessing nicht den Sultan gewinnen lässt, sondern fast alle Partien Sittah, die Frau.

Sittah führt den Bruder hinters Licht: sie lässt ihn im Glauben, ihr seien in der Vergangenheit die vereinbarten Summen für gewonnene Schachspiele ausgezahlt worden. Saladin erfährt von Al Hafi und der Schwester, dass er bankrott ist, dass Sittah

Den ganzen Hof
Erhalten; [seinen] Aufwand ganz allein
Bestritten. (II, 2, V. 195 ff.)

Mit Unterstützung Al Hafis täuscht Sittah ihren Bruder über seinen Finanzbankrott. Sie überbrückte die vorübergehende Finanzknappheit, indem sie dem Sultan, ohne sein dessen Wissen, finanzielle Mittel vorstreckte. Als Al Hafi das

Hintergehen der Finanzsituation des Sultan aufdeckte, heckte Sittah einen Plan aus, der Saladin eine unerwartete Geldquelle erschließen solle. Der reiche Jude Nathan, erklärte sie dem Bruder, könne ihnen nützlich sein:

Es reift indes bei mir ein Anschlag,
Den ich auf diesen Nathan habe. (II, 3, V. 357 f.)

Nach Offenlegung seiner Finanzsituation ist Saladin dafür anfällig, sich von Sittah überreden zu lassen, dem reichen Juden Nathan eine Falle zu stellen. Nach einigem Zögern übernimmt Saladin den Plan der Schwester.

Und das
Mit Waffen, die ich nicht gelernt zu führen.
Ich soll mich stellen; soll besorgen lassen;
Soll Fallen legen; soll auf Glatteis führen.
Wenn hätt' ich das gekonnt? Wo hätt' ich das
Gelernt? – Und soll das alles, ah, wozu?
Wozu? – Um Geld zu fischen; Geld! – Um Geld,
Geld einem Juden abzubangen; Geld!
Zu solchen kleinen Listen wär' ich endlich
Gebracht, der Kleinigkeiten kleinste mir
Zu schaffen? (III, 4, V. 220 ff.)

Saladin überlässt nicht nur der Schwester beim Schachspiel das Feld, er lässt sich auch in ein von ihr inszeniertes hinterhältiges, niederträchtiges Spiel gegen Nathan als willige Figur einsetzen. Hinter einem Vorhang verborgen will Sittah das Gespräch des Bruders mit Nathan verfolgen.

Mit seiner Frage an Nathan,

Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
Hat dir am meisten eingeleuchtet? (III, 5, 324 f.),

greift der Sultan die ihm von seiner Schwester Sittah als List empfohlene Idee auf.

Bei einer anderen Unterhaltung mit dem Sultan bemüht Sittah sich, dessen, wie sie meint, naive Sicht vom Christentum zu erschüttern. Sie nimmt dabei die Rolle der Aufklärerin an. Den Bruder fordert sie auf, die Absichten und Interessen der Christen nüchtern wahrzunehmen. Unkritisch würden sie das Gedankengut von Christus übernehmen,

nicht weil es menschlich:
Weils Christus lehrt; weils Christus hat getan.
(II, 1, V. 84 f.)

Sie übernehmen nicht seine Tugend, sie instrumentalisieren ihn vielmehr, indem

sein Name
Soll überall verbreitet werden; soll
Die Namen aller guten Menschen schänden,
Verschlingen. Um den Namen, um den Namen
Ist ihnen nur zu tun. (II, 1, V. 89 ff.)

Anders als Recha und Sittah ergreift Daja dann Initiative, wenn sie für Belange der Katholischen Kirche streitet. Um der Kirche zu ihrem Recht zu verhelfen, nutzt Daja jede sich bietende Gelegenheit. Immer wieder führt sie Nathan vor Augen, dass seine Weigerung, Recha christlich erziehen zu lassen, nach der Rechtsauffassung der Institution Kirche ein Verbrechen ist. Bei ihrem massiven Insistieren auf der Forderung, den Willen der Kirche zu respektieren, schreckt Daja selbst vor der Androhung von Strafen nicht zurück. „Was Sträfliches vor Gott hierbei geschieht, [...], FZ] komm‘ über Euch“ (I, 1, V. 59 ff.) hält sie Nathan vor. Als eine ihrer Kirche blind ergebende Fanatikerin setzt Daja sich über ihre eigene abhängige Rolle als Angestellte Nathans hinweg.

Für die geplante eigene Rückkehr nach Europa mit Recha und dem Tempelherrn versucht Daja, diesen Ordensritter gefügig zu machen, indem sie dessen Verliebtsein in Recha strategisch nutzt.

Nach der von mir vorgetragenen Lesart des „Nathan“ sind nicht Männer in diesem Drama die Handelnden, es sind vielmehr die Frauen: Recha, Sittah und Daja. Auch wenn es zunächst verwundern mag, reagieren im „Nathan“ die Männer auf eine Situation, denen bei fast allen Ereignissen eine Initiative der Frauen vorausging. Für ein Theaterstück des 18. Jahrhunderts ist es vielleicht überraschend, aber doch relativ unwichtig, wenn das weibliche Handeln isoliert da stünde, wenn es nur im Nathan nachweisbar wäre.

5.2. Agierende Frauen in „Minna von Barnhelm“ und „Emilia Galotti“

Untersucht man weibliche Figuren in anderen Stücken Lessings,¹⁰⁴ kommt man zu einem ähnlichen Ergebnis wie im „Nathan“, Frauen ergreifen die Initiative: Für sein Lustspiel „Minna von Barnhelm, oder das Soldatenglück“¹⁰⁵ machte Lessing sich seine intimen Kenntnisse über das preußische Militär zu nutze. Als

¹⁰⁴ Vgl. hierzu Hans-Jochen Gamm, Das „beherzte Mädchen“. Frauenbildung im 18. Jahrhundert am Beispiel zweier Figuren bei Lessing. Rundfunkvortrag. Hessischer Rundfunk, Bildungsfragen, 11. 6. 1989; Ders., Pädagogik und Poesie. Eingaben zur ästhetischen Erziehung, Kapitel II.

¹⁰⁵ Vgl. Lessing, Werke. Bd. I., 605 – 704. – Zitierweise: Aufzüge in römischen, Auftritte in arabischen Ziffern; danach folgt die Seitenzahl.

Zahlmeister des Generalleutnants Tautentzien hatte Lessing ab 1762 einige Monate lang am „Siebenjährigen Krieg“ teilgenommen, den Preußen von 1756 – 1763 führte, um dem Habsburger Reich die lukrative Provinz Schlesien abzugeben.

In der Komödie „Minna von Barnhelm“ gerät der Major von Tellheim am Ende des 7-jährigen Krieges in eine fatale Situation: Seine eigenen Gelder hat er verloren. Er gerät in den Verdacht der passiven Korruption; ihm wird vorgeworfen, zu große Nachsicht gegen die sächsische Bevölkerung geübt zu haben. Mit seinem Bediensteten Just hat von Tellheim ein Quartier in einem Gasthof in Berlin bezogen. Der skrupellose Wirt vertreibt ihn aus seinen Räumen, um einem neuen Gast, einer reichen Dame Platz zu machen. Die Dame ist die dem Major mit ihrer Kammerzofe Franziska nachgereiste Verlobte Minna von Barnhelm. Dieses Edelfräulein hat sich auf den Weg nach Berlin gemacht, um ihren Verlobten, von dem sie keine Nachricht hat, in Berlin zu suchen. Mit Minnas Aktion begeht Lessing einen Tabubruch. Einer Frau in der gesellschaftlichen Stellung Minnas war es untersagt, Initiativen zu ergreifen und einem Mann nachzureisen, noch dazu in Zeiten des Krieges ohne männlichen Schutz. Das Zeitalter, in dem Minna lebt, verlangt von einer Frau, dass sie „sittsam“ daheim auf die Rückkehr des Geliebten wartet. Wie im „Nathan“ sind im Lustspiel „Minna von Barnhelm“ wieder zwei Frauen die Couragierten: Schon beim ersten Treffen Minnas mit ihrem Verlobten, Major von Tellheim, weist Franziska den lüsternen Gastwirt resolut in die Schranken. Minna sieht, dass der Wirt ihr Gespräch mit von Tellheim belauscht. Sie gibt Franziska einen Wink, die daraufhin den Wirt taktvoll auffordert, das Zimmer zu verlassen. Als er nach diskreten Hinweisen (der Herbeigeschaffte sei nicht der Rechte; sie habe der „Jungfer Tochter noch keinen guten Morgen gesagt“) sich nicht „von der Stelle“ bewegt, „faßt [Franziska] ihn an“: Es sei noch „der Küchenezettel [zu] machen.“ Um den Liebenden ein vertrauliches Gespräch zu garantieren, führt Franziska den taktlosen Wirt „mit Gewalt ab.“ (II, 8, S. 638) Sicher ungewöhnlich für eine Bedienstete.

Minna von Barnhelm hat Grund, stolz auf ihren Verlobten, den Major von Tellheim, zu sein. „Es sind nicht alle Offiziere Tellheims“, vergewissert sich Minna in einer Unterhaltung mit Franziska. „Freund und Feind sagen, daß er der tapferste Mann von der Welt ist“. Die ihn auszeichnende Tapferkeit erwähnt er aber niemandem gegenüber. Eigene, prahlerische Selbstdarstellung ist ihm fremd. „Er hat“, wie Minna zu berichten weiß, „das rechtschaffende Herz, aber Rechtschaffenheit und Edelmut sind Worte, die er nie auf die Zunge bringt.“ Statt Tugend zu predigen, lebt er sie. Auf die Frage Franziskas, von welchen „Tugenden“ er denn spreche, erwidert Minna: „Er spricht von keiner; denn ihm fehlt keine.“ Zu schnell zieht Minna den Schluss, wer nicht über Tugend spreche, dem fehle keine. Franziska sollte mit ihrer Skepsis – „Das wollte ich nur hören“ – (II, 1, S. 625) Recht behalten, läuft von Tellheim doch Gefahr, seine Liebe einem höchst fragwürdigen Ehrbegriff zu opfern.

Bei der ersten Begegnung der Liebenden prallen zwei Haltungen aufeinander: die sich ihrer Liebe zum geliebten Mann sichere Frau und der in über-

kommenen Ehrvorstellungen gefangene Mann. Als ein an seiner Ehre gekränkter Offizier habe er, so Tellheim, keinen Anspruch mehr auf die Verbindung mit Minna, einer Verbindung, die er unter anderen Voraussetzungen eingegangen sei. Beim ersten Wiedersehen fällt von Tellheim von der vertraulichen Anrede in die förmliche, distanzierte Form zurück:

VON TELLHEIM: (*tritt herein, und indem er sie erblickt, flieht er auf sie zu*). Ah! meine Minna! –

DAS FRÄULEIN: (*ihm entgegen fliehend*). Ah! mein Tellheim! –

VON TELLHEIM: (*stutzt auf einmal, und tritt wieder zurück*).

Verzeihen Sie, gnädiges Fräulein, – das Fräulein von Barnhelm hier zu finden –

DAS FRÄULEIN: Kann Ihnen doch so gar unerwartet nicht sein? – (*Indem sie ihm näher tritt, und er mehr zurück weicht*)
Ich soll Ihnen verzeihen, daß ich noch Ihre Minna bin?
Verzeih Ihnen der Himmel, daß ich noch das Fräulein von Barnhelm bin! –

VON TELLHEIM: Gnädiges Fräulein – (*Sieht starr auf den Wirt, und zuckt die Schultern*) (II, 8, S. 637)

Lässt von Tellheim sich von seinem Gefühl leiten, dann redet er seine Verlobte mit „meine Minna“ an. Er fällt in die steife, distanzierte Form zurück, wenn er sich auf seine Ehre besinnt, der er sich verpflichtet fühlt. Diesen Widerspruch deckt Minna auf. Sie soll ihm verzeihen, dass sie noch Tellheims „Minna“ ist. Dem Himmel möge er verzeihen, dass sie „noch das Fräulein von Barnhelm“ ist. Durch Verleumdung fühlt von Tellheim sich gekränkt, erläutert er seiner Verlobten:

Ich wollte sagen: wenn man mir das Meinige so schimpflich vorenthält, wenn meiner Ehre nicht die vollkommenste Genugtuung geschieht; so kann ich, mein Fräulein, der Ihrige nicht sein. Denn ich bin es in den Augen der Welt nicht wert, zu sein. Das Fräulein von Barnhelm verdient einen unbescholtenen Mann. Es ist eine nichtswürdige Liebe, die kein Bedenken trägt, ihren Gegenstand der Verachtung auszusetzen. Es ist ein nichtswürdiger Mann, der sich nicht schämt, sein ganzes Glück einem Frauenzimmer zu verdanken, dessen blinde Zärtlichkeit – (IV, 6, S. 680)

Ähnlich wie Recha analysiert Minna den Konflikt mit rationalen Argumenten. Sie fragt Tellheim: „So lieben Sie mich nicht mehr? – Und lieben auch keine andere? –“

Von Tellheim beteuert seine Liebe:

Ah! der hat Sie nie geliebt, mein Fräulein, der eine andere nach Ihnen lieben kann.

Minna hält Tellheim vor, sich in Selbstmitleid zu ergehen. Wenn er sich schon einen Ehrbegriff zu Eigen macht, sei es nicht schlüssig, warum ein angeblich Unglücklicher nicht lieben könne:

Sie reißen nur Einen Stachel aus meiner Seele. – Wenn ich Ihr Herz verloren habe, was liegt daran, ob mich Gleichgültigkeit oder mächtigere Reize darum gebracht? – Sie lieben mich nicht mehr: und lieben auch keine andere? – Unglücklicher Mann, wenn Sie gar nichts lieben! –

Gefangen in seinem Denken, erwidert von Tellheim: „der Unglückliche muß gar nichts lieben.“ Minna erweist sich als hartnäckiger, wenn sie um ihr Lebensglück kämpft:

DAS FRÄULEIN. Wollen Sie mir auch ohne Wendung, ohne Winkelzug, antworten? Mit nichts, als einem trockenem Ja, oder Nein?

VON TELLHEIM. Ich will es, – wenn ich kann.

DAS FRÄULEIN. Sie können es. – Gut: ohngeachtet der Mühe, die Sie angewendet, mich zu vergessen, – lieben Sie mich noch, Tellheim?

VON TELLHEIM. Mein Fräulein, diese Frage –

DAS FRÄULEIN. Sie haben versprochen, mit nichts, als Ja oder Nein zu antworten.

VON TELLHEIM. Und hinzugesetzt: wenn ich kann.

DAS FRÄULEIN. Sie können; Sie müssen wissen, was in Ihrem Herzen vorgeht. – Lieben Sie mich noch, Tellheim? – Ja, oder Nein.

VON TELLHEIM. Wenn mein Herz –

DAS FRÄULEIN. Ja, oder Nein!

VON TELLHEIM. Nun, Ja!

DAS FRÄULEIN. Ja?

VON TELLHEIM: Ja, ja! – Allein - (II, 9, S. 638 f.)

Mit rationalen Argumenten ist von Tellheim nicht beizukommen. Minna muss härtere Geschütze auffahren, um ihren Verlobten zu der Einsicht zu verhelfen, er habe sich überkommene, hohle Begriffe zu eigen gemacht. So gibt Minna dem erschrockenen Tellheim ihren Verlobungsring zurück. (IV, 6, S. 681) Um Tellheims Denken ins Wanken zu bringen, greift Minna zu einer List. Sie übernimmt Tellheims Position. Durch Franziska lässt sie ihm ausrichten, „[d]er

Graf von Bruchsal [habe] das Fräulein enterbt, weil sie keinen Mann von seiner Hand annehmen wollte.“ (IV, 7, S. 682) Jetzt sei sie seiner nicht mehr würdig. Weil für Tellheim danach das soziale Gleichgewicht wieder hergestellt ist, ändert er seine Meinung. Wie hohl sein Ehrbegriff ist, müsste Tellheim spätestens bei seiner Rehabilitierung durch den König aufgegangen sein.

Trotz des zwischen ihnen bestehenden gesellschaftlichen Unterschieds bilden das Edelfräulein Minna und ihre Kammerzofe eine verschworene Gemeinschaft. Als Bedienstete leidet Franziska mit ihrer Herrin. Es „jammert“ sie, dass Tellheim „unglücklich“ ist, dass er einen Ring von Minna beim Wirt versetzt hat. (II, 5, S. 634) Mit ihrer Zofe pflegt Minna vertrauten Umgang. Sie dankt Franziska für ihr Mitempfinden, das sie ihr „nie vergessen“ werde. (II, 5, S. 634) Im Beisein von Tellheim fragt Minna ihre Zofe, nach ihrem Bekunden ihre „liebste Gespielin“, (II, 5, S. 634): „Was rätst du mir, Franziska?“ (IV, 6, S. 681) Mit der vorgetäuschten Enterbung Minnas haben beide Frauen ein Komplott gegen eine Männerwelt geschmiedet, die sich militärischen Werten sklavisch unterordnet.

Franziska tritt nicht nur selbstbewusst im Umgang mit ihrer Herrin auf. Sie weiß auch eigene Angelegenheit mit großer Selbstsicherheit zu vertreten. Noch als sie Interesse für den Wachtmeister Werner zu empfinden beginnt, lässt sie ihn wie einen Fisch an der Angel zappeln.

Von Tellheim täuscht sich, wenn er annimmt, Minna sei abhängig von gesellschaftlichen Etiketten. Sie werde, wie er ihr unterstellt, wie ihresgleichen denken:

Ja, ja, gnädiges Fräulein, daran erkenne ich ihre Landsmännin. Sie werden Ihnen einen abgedankten, an seiner Ehre gekränkten Offizier, einen Krüppel, einen Bettler, trefflich beneiden. (IV, 6, S. 675)

Eine Frau wie sie, hatte von Tellheim Minna auseinandergesetzt, werde „von allen Dingen recht gut urteilen können“. Über die Ehre wisse sie dagegen nicht zu urteilen. (IV, 6, S. 680) Nachdem Tellheim seine Meinung zu militärischer Ehre revidiert hat, muss er erkennen, dass nicht Minna, sondern er soldatische Wertvorstellungen falsch einschätzte.¹⁰⁶

Minna wehrt sich dagegen, dass Tellheim sie nach Belieben anredet, sie sogar mit „liebste Minna“ beschimpft. (IV, 6, S. 682) Obwohl Minna nach einer Aussprache ihre „Tränen vor [Tellheim] zu verbergen“ sucht, hält sie ihm vor, um seiner Ehre willen an ihr zum „Verräter“ geworden zu sein. (IV, 6, S. 682)

Vor der Versöhnung kostet Minna ihre Überlegenheit noch einmal genüsslich aus. Auf die Frage Tellheims, wohin sie sich begeben, erwidert Minna mit „*affektierter Kälte*“:

¹⁰⁶ Hohe Offiziere der deutschen Wehrmacht waren der Auffassung, auch dann noch dem Hitler als Oberstem Heerführer geleisteten Eid verpflichtet zu sein, als absehbar war, dass dessen Befehle Tausenden deutscher Soldaten den Tod bringen würde. Dieses unbedingte, unauf löbliche Festhalten am Eid scheint mir ein Nachwirken überkommener militärischer Ehre zu sein.

Aus, Herr Major. – Ich errate, warum Sie sich nochmals her bemühet haben: mir auch meinen Ring wieder zurück zu geben. – Wohl, Herr Major; haben Sie nur die Güte, ihn der Franziska einzuhändigen. – Franziska, nimmt dem Herrn Major den Ring ab! – Ich habe keine Zeit zu verlieren. (*Will fort*) (V, 5, S. 688)

Minna drückt Distanz nicht nur durch die förmliche Anrede Major aus, ebenso durch die auf Abstand bedachte Sprache des Adels. Auch wenn Franziska zu Recht bei der Versöhnung von Minna und Tellheim mahnt, das Spiel mit dem Major werde zu weit getrieben, weist Minna sie in ihre Schranken. Sie fordert die alleinige Entscheidungsgewalt. „[G]ebietend“ erklärt sie: „Ohne dich in unser Spiel zu mengen, Franziska, wenn ich bitten darf!“ – (V, 5, S. 689)

Minna ist dem Mann, hier einem Major in Diensten des preußischen Heeres, überlegen. Einen antiquierten Ehrbegriff, dem sich der Mensch unterordnet, tritt sie energisch entgegen. Sie wendet sich gegen die sklavische Abhängigkeit von soldatischer Ehre. Sie sei es nicht wert, der Liebe geopfert zu werden. Liebe zweier Menschen hat für Minna Vorrang vor einem militärischen Ehrbegriff. Absurd sei eine Welt, in der Ehre Macht über den Menschen hat. Eine Frau erteilt hier einem Mann eine Lektion. Sie fordert ihn auf, sein angeeignetes Denken über soldatische Ehre zu überdenken. Hier besteht Minna auf dem Vorrang des Menschen vor einem soldatischen Ehrbegriff, im „Nathan“ klärt sein Titelheld darüber auf, dass Religion um des Menschen willen da sei.

Mit „Emilia Galotti“¹⁰⁷ greift Lessing ein Thema der römischen Antike über Virginia aus dem 5. Jahrhundert auf. Virginius ersticht seine Tochter, um sie vor der Vollstreckung eines ungerechten Urteilspruchs zu bewahren. Lessing nimmt Rücksicht auf nicht kalkulierbare Willkür seines Landesherrn durch Verlegung der Handlung nach Italien ins 18. Jahrhundert.¹⁰⁸ Hettore Gonzaga, Prinz von Gustalla, ein unumschränkter Herrscher, empfindet momentane Leidenschaft für Emilia, die Tochter des in seinen Diensten stehenden Obersten Odoardo Galotti. Dass Emilia eine Verbindung mit dem Grafen Appiani eingegangen ist, stellt für den Prinzen kein Hindernis dar, es steigert nur noch sein ungezügelt Verlangen. Noch am Hochzeitsmorgen umgarnt der Prinz Emilia flüsternd mit Liebesschmeicheleien in der Kirche. Nachdem Graf Appiani sich weigert, vor seiner Hochzeit einen auswärtigen Auftrag auszuführen, inszeniert der Prinz einen Überfall auf die Kutsche des Paares in der Nähe seines Lustschlosses Dosalo. Sein skrupelloser Kammerherr Marinelli führt den Plan aus. Graf Appiani stirbt bei dem Überfall. Im Sterben haucht er den Namen Marinelli, so dass die Beteiligten den Urheber des Überfalls unschwer ermitteln können. Der Prinz spielt die Rolle des großzügigen Retters. Er lässt

¹⁰⁷ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, Werke, Bd. II. S. 127 – 204. Zitierweise wie bei „Minna von Barnhelm“ (s. Anm. 105)

¹⁰⁸ Vgl. Wilfried Barner u. a., Lessing. Epoche, Werk, Wirkung, S. 205.

Emilia auf sein Schloss bringen. Emilia erkennt die Absicht des Prinzen. Sie bittet ihren Vater, sie durch Erdolchen vor der Schmach einer Schändung durch den Prinzen zu bewahren.

Die Figuren in „Emilia Galotti“ (1772) weisen große Gemeinsamkeiten mit Personen in Mozarts „Don Giovanni“ (1789)¹⁰⁹ auf: Der Prinz reduziert die Frau wie Don Giovanni zu einem Objekt seiner Sexualgier. Don Giovanni bemächtigt sich der Braut Masettos, der Prinz der dem Grafen Appiani angetrauten Emilia. Marinelli hat Züge des Leporello und die Gräfin Orsina ist Donna Elvira vergleichbar. Die 3. Szene im IV. Aufzug mit der Gräfin Orsina und Marinelli weist große Übereinstimmung mit dem Fünften Auftritt im I. Akt des „Don Giovanni“ auf, in dem Leporello Donna Elvira mit der Registerarie verhöhnt. Ähnlich wie Donna Elvira warnt die Gräfin Orsina vor der Absicht des Prinzen. (Mozart 1956)

Verwirrt nach dem überstandenen Überfall ist Emilia erstaunt, sich im Schloss des Prinzen wieder zu finden. Sie ist misstrauisch, ahnt, dass der Prinz sie hintergeht. Die Erinnerung an den vom Prinzen begangenen Frevel ist noch präsent: Als Emilia am Hochzeitsmorgen bei den Dominikanern vor dem Altar in der Messe kniete, hatte ihr der Prinz von hinten „von Schönheit, von Liebe“ geflüstert. Der „Tag, welcher [ihr] Glück mache“, werde „sein Unglück auf immer“ besiegeln. (II, 6, S. 151) Aufgrund dieser Erfahrungen lässt Emilia den Prinzen nicht in Zweifel darüber, wie sie denkt. Mutig sagt sie ihm:

Sie verhehlen mir, gnädiger Herr –
ich seh' es, Sie verhehlen mir – (III, 5, S. 168)

Claudia Galotti, die Mutter Emilias, lässt sich von dem heuchlerischen Marinelli nicht vormachen, er sei der Freund des bei dem Überfall umgekommenen Grafen Appiani gewesen. Sie ist sich sicher, dass Marinelli der Mörder Appianis ist. Dieser habe sterbend seinen Namen in einem „Tone“ genannt, den sie weder „nachmachen“, noch „beschreiben“ könne. Aber, sagt sie,

er enthielt alles! alles! – Was? Räuber wären gewesen,
die uns anfielen? – Mörder waren es; erkaufte Mörder! –
Und Marinelli, Marinelli war das letzte Wort des sterbenden
Grafen! (III, 8, S. 172)

¹⁰⁹ Die im Folgenden nach Operntiteln in Klammern gesetzten Jahreszahlen beziehen sich auf das Jahr der Uraufführungen.

audia Galotti von Marinelli erfährt, der Prinz selbst sei „[m]it der zärtlichsten Sorgfalt [um die Tochter] beschäftigt“, ist ihr klar, wer der Auftraggeber des heimtückischen Überfalls und des Mordes war:

Es ist klar! – Ist es nicht? – Heute im Tempel! vor den Augen der Allerreinesten! in der nähern Gegenwart des Ewigen! – begann das Bubenstück; da brach es aus!
(*Gegen den Marinelli*) Ha, Mörder! feiger, elender Mörder! Nicht tapfer genug, mit eigener Hand zu morden: aber nichtswürdig genug, zu Befriedigung eines fremden Kitzels zu morden! – morden zu lassen! – Abschaum aller Mörder! – Was ehrliche Mörder sind, werden dich unter sich nicht dulden! (III, 8, S. 173 f.)

Diese radikale Anklage, die vor nichts zurückschreckt, zeugt von großem Mut, greift Claudia Galotti doch einen despotischen, unberechenbaren, absoluten Herrscher an.

Die vom Prinzen verlassene Gräfin Orsina klärt auf, sie öffnet dem Vater, Odoardo Galotti, die Augen:

Nun da; buchstabieren Sie es zusammen! – Des Morgens, sprach der Prinz Ihre Tochter in der Messe; des Nachmittags, hat er sie auf seinem Lust – Lustschlosse.
(IV, 7, S. 188)

„Wir, Alter“, erklärt sie Galotti,

wir können uns alles vertrauen. Denn wir sind beide beleidigt worden; von dem nämlichen Verführer beleidigt.

Sie sei

Orsina; die betrogene, verlassene Orsina. – Zwar vielleicht nur um Ihre Tochter verlassen.

Orsina bringt dem tief verletzten Vater Verständnis entgegen:

Doch was kann Ihre Tochter dafür? – Bald wird auch sie verlassen sein. – Und dann wieder eine! – Und wieder eine! – (IV, 7, S. 189)

Die Gräfin Orsina versichert sich Odorado Galotti als Bündnispartner:

wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verliert,
der hat keinen zu verlieren. (IV, 7, S. 187)

Sie ist aber nicht bereit, das menschenverachtende Verhalten des Prinzen hinzunehmen, sie will es beenden. Die spätere Anspielung des Virginia-Motivs vorwegnehmend, beteuert Orsina dem gekränkten Odorado Galotti: „Was gäbe ich darum, wann Sie mein Vater wären.“ (IV, 7, S. 187) Ähnlich wird Emilia an die Pflicht des Vaters appellieren, wenn sie ihn bittet, wie Virginus zu verfahren. Als Orsina sicher sein kann, in Odorado Galotti einen verlässlichen Bündnispartner gewonnen zu haben, eröffnet sie ihm, mit der Absicht gekommen zu sein, den Prinzen zu ermorden. Danach kann sie gefahrlos ihre Mörderrolle an Odorado abtreten. Sie nutzt die augenblickliche emotionale Aufwallung des empörten Vaters: Er stehe, wie er sich klar macht, „nun vor der Höhle des Räubers“. Er schlägt „*seinen Rock*“ auseinander und erkennt, „*ohne Gewehr*“ zu sein. Diese Situation weiß Orsina zu nutzen:

Ha , ich verstehe! – Damit kann ich aushelfen! –
Ich hab‘ einen mitgebracht. (*einen Dolch hervorziehend*) Da
nehmen Sie. Nehmen Sie geschwind, ehe uns jemand
sieht.

Die Gräfin Orsina ist sicher, Galotti davon überzeugt zu haben, dass die Ehre seiner Tochter ihn zum Handeln zwingt. Sie räumt ein, auch Gift bei sich zu haben: „Aber Gift ist nur für uns Weiber; nicht für Männer.“ Über ein anfängliches Zögern Galottis setzt Orsina sich entschlossen hinweg:

Nehmen Sie ihn! (*ihm den Dolch aufdringend*)
Nehmen Sie! (IV, 7, S. 189)

Orsinas wohl durchdachter Plan, Odorado Galotti für einen Mord am Prinzen zu gewinnen, erinnert an die Strategie Sittahs, ihren Bruder, den Sultan, anzustiften, Nathan um einen Teil seines Geldes zu bringen.

Marinelli vertraut auf die absolutistische Stellung seines Dienstherrn, er verhöhnt den Vater Galotti, indem er ihm, auf die Sterbensworte Appiani anspielend, im Beisein des Prinzen, sagt:

Man hat den Verdacht, daß es nicht Räuber gewesen,
welche den Grafen angefallen. [...] Daß ein Nebenbuhler
ihn aus dem Wege räumen lassen. [...] Ein Nebenbuhler,
und ein begünstigter Nebenbuhler – (V, 5, S. 197)

Als Emilia Gelegenheit hat zu einer kurzen Aussprache mit dem Vater, erklärt sie „Dieses Leben ist alles, was die Lasterhaften haben.“ Neben ihrem Leben habe sie als selbstbewusste Frau „nur eine Unschuld“. Sie mag „über alle Gewalt erhaben“ sein,

Aber nicht über alle Verführung. – Gewalt, Gewalt! wer kann der Gewalt nicht trotzen? Was Gewalt heißt, ist nichts: Verführung ist die wahre Gewalt.

Eine erstaunliche Erkenntnis, weil die heutige Sicht, sexueller Missbrauch sei stets ein Akt der Gewalt, vorweggenommen wird. Mit der nüchternen Analyse ihrer Lage reift bei Emilia der Gedanke, sich auch hier nicht der Gewalt zu beugen. Emilia erkennt ihre fast ausweglose Situation angesichts der Absicht des Prinzen. Es reift bei ihr der Gedanke, sich nicht der Gewalt zu beugen. Als dramaturgische Lösung entscheidet Lessing sich gegen die Tötung des Tyrannen. Demnach bleibt ihm nur die andere Lösung, für die er Emilia auswählt: Sie fordert vom Vater das von ihm vertretene altrömische Recht an ihr zu vollziehen. Sie erbittet vom Vater den Tod zur Wahrung ihrer Ehre:

Ehedem wohl gab es einen Vater, der seine Tochter von der Schande zu retten, ihr den ersten den besten Stahl in das Herz senkte – ihr zum zweiten Mal das Leben gab. Aber alle solche Taten sind von ehedem! Solcher Väter gibt es keinen mehr! (V, 7, S. 203 f.)

Emilia erinnert den Vater daran, dass Virginius im 5. Jahrhundert seine Tochter vor Schande eines ungerechten Urteils bewahrte, indem er sie tötete. Zum äußersten Mittel greift Emilia, als sie erklärt, solche mutigen Taten gehören ebenso der weit zurückliegenden Vergangenheit an wie Väter, die bereit seien, sie auszuführen. Emilias Argumentation zeigt Wirkung: Seine Ehre sieht Galotti herausgefordert. Sie zwingt ihn zum Handeln. Galotti ist derart gefangen von der durch seine Tochter angemahnte Pflicht, sie vor der Schmach der Vergewaltigung – Emilia spricht von (sexueller) „Verführung“ – zu schützen, dass ihm das Ausmaß seiner Tat erst beim Anblick der toten Tochter bewusst wird: „Gott, was hab‘ ich getan!“ Noch im Sterben dankt Emilia dem Vater:

Eine Rose gebrochen, ehe der Sturm sie entblättert. – Lassen Sie mich sie küssen, diese väterliche Hand. (V, 7, S. 203)

Die „schützende, liebevolle väterliche Umarmung der Tochter ist zugleich auch die tödliche Umarmung“, schreibt Günter Saße. (Saße 1988, S. 215)

Wie bei Tellheim ist die Verletzung der eigenen Ehre Motiv des Handelns von Emilia. Im Verständnis von Ehre unterscheiden sich beide dagegen erheb-

lich. Von Tellheim übernimmt das von einer gesellschaftlichen Institution geprägte Verständnis von Ansehen, Emilia lässt sich von der Selbstachtung des Subjekts leiten.

5.3. Handelnde Frauen auf der Opernbühne des 18. Jahrhunderts

Bei einem der berühmtesten Zeitgenossen Lessings, bei Mozart, sind die Männer in seinen Opern passiv, die Frauen dagegen diejenigen, die die Fäden ziehen und mitunter die Puppen tanzen lassen. Versteht man Don Giovanni als einen Getriebenen seiner Jagd nach immer neuen sexuellen Eroberungen, dann stützt sich sein Verhalten nicht auf begründete, abgewogene Entscheidungen. Don Otavio, einer seiner Gegenspieler, bringt wenig Empathie auf. Als er vom Tod des Vaters seiner Braut, Donna Anna, erfährt, stellt er sich wie unbeteiligt neben sie und singt eine Liebesarie. Dass sein Handeln gefragt ist, begrift er erst, als Donna Anna ihn auffordert, Rache zu üben. Masetto bleibt ein ungeschickter Bauerntölpel, der den Ränken Leporellos und Don Giovanni nicht gewachsen ist. Im Gegensatz zu den blassen Männern macht Mozart Frauen zu den eigentlichen Entscheidungsträgerinnen in seinen Opern. Die wohl zwielichtigste Gestalt in „Don Giovanni“ ist Donna Anna. Welche Absichten verfolgt sie? Liebäugelt sie mit der Idee, Don Giovanni für sich zu gewinnen? Hat sie das Rendezvous mit dem Frauenhelden arrangiert? Schlägt sie Alarm, als Don Giovanni sie – wie andere vor ihr – nach genossener Liebe verlassen will? Behauptet sie, Don Giovanni sei bei ihr eingedrungen, um sie zu verführen? Animiert sie den Vater, den angeblichen Eindringling zu stellen? (Die bedeutende Sopranistin Lisa della Casa war nach eigenen Aussagen nicht bereit, die in ihren Augen durchtriebene Donna Anna auf der Opernbühne zu verkörpern.) Wieweit geht Zerline auf die durchschaubare Werbung Don Giovanni ein? Lockt sie das Schloss des Edelherren? Ist sie bereit, Masetto gegen eine sich ergebende bessere Partie schnöde zu versetzen? Sie ruft – Donna Anna vergleichbar – um Hilfe, als Don Giovanni sich ihr sexuell zu nähern versucht. Von allen betrogenen Frauen ist die streitbare Donna Elvira die überzeugendste: Obwohl sie weiß, dass Don Giovanni ihr nicht treu sein wird, will sie ihn für sich zurückgewinnen. Sie liebt ihn bedingungslos, selbst den Betrüger. Sie schwankt zwischen Rache als gedemütigte, verschmähte, verspottete Frau und einer alles verzeihenden Liebe.

In „Figaros Hochzeit“ (1786) sagt Figaro dem Grafen Almaviva den Kampf an („Will der Herr Graf den Tanz mit mir wagen...“ [„Se vouol ballare signo contino...“] – gefahrlos – in seiner Kammer, dort, wo er nicht vom Widersacher gehört werden kann. (Mozart 1954, S. 12) Wer sich gegen den Grafen stellt, wer ihn mit Nachdruck daran erinnert, dass er auf das Recht der ersten Nacht nach der Hochzeit seiner weiblichen Bediensteten verzichtet hat, wer fordert, dass es nicht wieder belebt werden soll, sind Frauen: Susanna lässt den Grafen die Na-

chricht zukommen, sie werde nachts zu einem Stelldichein im Garten auf ihn warten. Wer dort statt ihrer auf ihn wartet, ist die Frau des Grafen. Die Frauen empören sich über des Grafen Werben um Susanna. Selbst sind sie aber dem liebestollen Cherubino zugetan. (Mozart 1954) Claus Guth arbeitete dieses Interesse der beiden Frauen, das bei ihm zur weiblichen Initiative wird, in seiner Inszenierung des „Figaro“ bei den Salzburger Festspielen des Jahres 2006 pointiert heraus: Susanna (Anna Netrebko) geht auf Cherubino (Christine Schäfer) zu und zieht ihm die Hose herunter. (Jungheinrich 2006, S. 15)

In der „Zauberflöte“ (1791) und in der „Entführung aus dem Serail“ lassen Männer sich vom Geschehen treiben, sie funktionieren, setzen um, was von ihnen erwartet wird. Sie sind feige und furchtsam. Bei einer Wanderung in Jagdkleidung mit Bogen – ohne Pfeil – hat Tamino sich verirrt. In einer ihm fremden Gegend sieht er sich mit einer Schlange konfrontiert. Statt ihr entgegenzutreten oder zu fliehen, stimmt Tamino eine jämmerliche Klage an: „Zu Hilfe! Zu Hilfe! Sonst bin ich verloren, /Der listigen Schlange zum Opfer erkoren. /Barmherzige Götter! Schon naht sie sich! Ach rettet mich! Ach schützet mich!“ (Mozart 1954, S. 11) Danach überlässt Tamino sich seinem Schicksal und fällt in Ohnmacht. Die drei Damen der Königin der Nacht töten die Schlange. Papageno, der schon bei der Nennung des Wortes Schlange „zitternd einige Schritte zurück[weicht]“ (Mozart 1954, S. 16), behauptet, sie getötet zu haben, nachdem er erkennt, dass sie tot ist. Das Verhalten Taminos in der Introduction kennzeichnet Jan Assmann zutreffend mit „Ohnmacht des Helden“ (Assmann 2005, S. 41 ff.). Tamino, in seiner Erbärmlichkeit eine männliche Karikatur, unterwirft sich willenlos einer mächtigen Frau, der Königin der Nacht. Liebe auf den ersten Blick überbietet er noch, als er sich in das Bild, ein Medaillon Paminas, verliebt, das ihm drei Damen im Auftrag der Königin der Nacht überreichen. Die anschließende Arie „Dies Bildnis ist bezauernd schön“ (1. Aufzug, vierter Auftritt) lenkt von der kuriosen Situation ab, weil der Hörer von der grandiosen Musik gefangen ist. Jan Assmann, der besonders am mythischen Stoff der Oper interessiert ist, weist darauf hin, dass „[d]ie durch den bloßen Anblick eines Bildes erregte Liebe [...] ein traditionelles Motiv seit der Antike“ ist. (Assmann 2005, S. 52) Über die Mittel des Mythos und der Mysterien hinaus zeichnet Mozart nach der Textvorlage Schikaneders Bilder von Mann und Frau. Der Vers der Introduction „Der listigen Schlange zum Opfer erkoren“ mit der sich anschließenden Ohnmacht lassen sich als eine Vorwegnahme des 8. Auftritts im 1. Aufzug lesen, in dem Tamino ohne den Anflug einer kritischen Nachfrage, geschweige denn einer kritischen Prüfung, sich der ihm bislang unbekanntem Königin der Nacht anvertraut und – wie sich später zeigt – unterordnet.

Die Frauen wagen dagegen etwas: die Königin der Nacht sagt Sarastro und seinem Reich einen unerbittlichen Kampf an, ihre Tochter Pamina widersetzt sich dem Befehl der machtbesessenen Mutter, Sarastro zu töten. Sie nimmt stattdessen in Kauf, von der eigenen Mutter verstoßen zu werden. Konstanze bleibt ihrem Tamino trotz der Androhung von Folter und Tod treu. (Mozart 1954) Mit seiner Flöte wird Tamino nicht durch eigene Initiative zum neuen, hoff-

nungsvollen Orpheus, diese Rolle fällt ihm durch die ihn umgebenden Ereignisse zu.

Die Personen der „Zauberflöte“ finden ihre Entsprechung in der „Entführung aus dem Serail“ (1782). An die Stelle von Tamino und Pamina treten Belmonte und Konstanze und dem Dienerpaar Papageno und Papagena entsprechen Pedrillo und Blondchen. Hier wie dort erweisen sich die Frauen den Männern überlegen, wenn es darum geht, sich aus der Gefangennahme zu befreien.

Mit der „Zauberflöte“ hat Mozart nach der Analyse des Ägyptologen Jan Assmann den Versuch unternommen, Aufklärung im Mysterium des antiken Ägypten seiner Zeit nachleben zu lassen. (Assmann 2005) Sarastro bittet die ägyptische Göttin Isis und deren Bruder und Gemahl Osiris um Weisheit: „O Isis und Osiris, schenket /Der Weisheit Geist dem neuen Paar [Tamino und Pamina]“. (Mozart 1954, S. 39) Mit Mysterien der Isis verband sich die Hoffnung auf eine weltumspannende Weltreligion. (Assmann 2005) Mit seiner Zauberflöte intendiert Mozart aufklärerische Elemente, die sich auch in anderen seiner Opern finden: in der Kampfansage gegen das überkommene Recht des Adels auf die erste Nacht mit weiblichen Bediensteten nach deren Verheiratung in „Figaros Hochzeit“ und in der Befreiung aus einengender Bevormundung durch Götter in „Idomeneo“. (1781) Als Idomeneo, König von Kreta, mit seinem Schiff in einen Sturm gerät, beschwichtigt er den vermeintlichen Zorn Neptuns durch das Gelübde, er werde den Menschen, der ihm auf heimatlichem Boden als Erster entgegentritt, auf dem Altar des Gottes opfern. Idamantes ist der erste, der seinen Vater Idomeneo begrüßt. Idomeneo sucht nach einem Ausweg. Aus Furcht vor der Strafe Neptuns entschließt Idomeneo sich nach einer Hinhaltetaktik zur Opferung Idamantes. Als Idomeneo mit dem Messer zum Töten ausholt, wirft sich die Sklavin Ilia, Tochter des Königs Priamos von Troja, zwischen Vater und Sohn. Eine Orakelstimme verhindert die Opferung. Zu hören ist:

„Die Liebe siegte ...Idomeneo trete zurück ...es herrsche Idamantes ...und Ilia sei ihm Gemahlin; neu versöhnt sei Poseidon, der Himmel auch; die Unschuld soll belohnt werden.“ [„Ha vinto Amore ...Idomeneo cessi esser re...lo sia Idamanteed Ilia a lui sposa, e fia pago Netto, contento il ciel, premiata l'innocenza.“] (Mozart 1978, S. 103) Es ist wieder eine Frau, die durch ihre mutige Tat eine Zäsur setzt. Ihr Handeln setzt die Abhängigkeit der Menschen von unberechenbaren Göttinnen außer Kraft.

Die Tradition, handelnde Frauen für die Bühne zu entwerfen, findet bei Beethoven zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihren vorläufigen Höhepunkt: Die 3., endgültige Fassung, 1814 uraufgeführt, reagiert als Revolutions- oder Befreiungsoper auf die despotischen Auswirkungen der Französischen Revolution. Einer Frau überträgt Beethoven dabei die tragende Rolle. Den „Fidelio“ als das hohe Lied der Gattenliebe zu deuten, heißt daher den politischen Beethoven zu unterschlagen. Leonore gestaltet Beethoven als ein weibliches Wesen, das einem vor keinem Verbrechen zurückschreckenden Tyrannen unerschrocken den Kampf ansagt, ihn mit der Waffe in der Hand an der Ausführung des geplanten

Mordes an ihrem Mann Florestan hindert. Jedem und jeder teilt sich die von Beethoven musikalisch gestaltete Kampfansage der Leonore mit. Die große musikalische Spannung erreicht Beethoven, indem er Leonore vier Töne – bis zum lang ausgehaltenen b – a capella singen lässt.

Fl. *f*

Ob. *f*

Cl. *f*

Fg. *f*

Cor. (D) *f* 1.2.

Vl. *f*

Vla. *f*

Le. *f* (noch einmal ihren Mann bedeckend) *b_{ss}*
 schworen für dei - ne Mür - der - lust! Töt'erst sein Weib!

Flor. *f*
 o mein Gott, o mein Gott!

Piz. *f*
 Er soll bestra - fet sein, er, er soll bestrafet sein!

Roc. *f*
 halt' ein, halt' ein!

Vc. e B. *f*

Fl. *ff*

Ob. *ff* *decresc.* *p* *f* *p*

Fg. *ff* *decresc.* *p* *f* *p*

Vl. *ff*

Vla. *ff*

Le. (zu Florestan)
Ja, sieh hier Leo - no - - re!

Flor. Mein Weib?

Piz. Sein Weib?

Roc. Sein Weib?

Vc. e B. *ff*

4372

Abbildung 6: Ausschnitt aus Quartett mit Leonore, Florestan, Pizarro und Rocco aus dem Schlussakt des „Fidelio“ von Ludwig von Beethoven. Beethoven, Fidelio. Opus 72. (Partitur) Leipzig o.J., S. 556-557

Auf Lenores Bekenntnis, sie sei die Frau des Gefangenen, folgt eine allgemeine Verwirrung bei den Anwesenden. Sie fragen, noch ungläubig, nacheinander „sein Weib“? Erst als Florestan seine Frau erkennt und übergücklich „Leonore“ ausruft, löst sich die Spannung. Rettung, auf die Florestan gehofft hatte, kündigt sich durch die Ankunft des Ministers an. Dessen Ankunft sollte durch ein verabredetes Zeichen angekündigt werden, durch ein schlichtes Trompetenmotiv.

5.4. Zusammenfassung

Männer und Frauen sind bei Lessing Handelnde. Lessing weist Frauen nicht die Rolle der passiv Reagierenden zu, er lässt sie als aktiv Agierende in das Handlungsgeschehen eingreifen. Frauen sind die Entscheidungsträgerinnen. Sie bringen bei Lessing nicht nur Mut auf, sie vertreten selbstbewusst ihre Interessen, häufig nach einer klar erkennbaren Strategie. Es zeichnet sie ein Handeln aus, das Unerschrockenheit erfordert. Lessings Frauen sind streitbare, kämpferische Wesen, denen Furcht fremd zu sein scheint. Die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau hebt Lessing zusätzlich noch dadurch hervor, dass er Männer im „Nathan“ zu Reagierenden macht, sie in „Minna von Barnhelm“ fremdgesteuert agieren lässt, dem Prinzen in „Emilia Galotti“ eigenständiges Handeln abspricht, weil die Jagd nach Sexualobjekten seine einzige Antriebskraft ist, er so zu einem Getriebenen wird und er Marinelli als williges Instrument seines Herrn konzipiert.

Ein Ausblick auf die Opernbühne des 18. Jahrhunderts zeigt, dass auch Mozart seine Frauengestalten agieren lässt. Sie werden bei ihm diejenigen, deren Initiative den Handlungsablauf entscheidend bestimmt.

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung 1: Lessing vor einem Schachbrett Moritz Daniel Oppenheim: Lessing und Lavater bei Moses Mendelssohn	17
Abbildung 2: Religionszugehörigkeit der Figuren im „Nathan“	39
Abbildung 3: Religion ohne Dogma: These der Ringparabel im Vergleich zu Gegenthesen.....	75
Abbildung 4: Erziehungsvorstellungen im „Nathan“	101
Abbildung 5: Die ethische Mutter in Brechts „Kaukasischem Kreidekreis“ und im „Augsburger Kreidekreis“	106
Abbildung 6: Ausschnitt aus Quartett mit Leonore, Florestan, Pizarro und Rocco aus dem Schlussakt des „Fidelio“ von Ludwig von Beethoven. Beethoven, Fidelio. Opus 72. (Partitur) Leipzig o.J., S. 556-557.....	152/153

Literaturverzeichnis

Lessing, Gotthold Ephraim: Werke. Hrsg. von Herbert G. Göpfert in Zusammenarbeit mit Karl Eibl u. a., Bände 1 – 8. München 1970 – 1979.

Lessing, Gotthold Ephraim. Werke und Briefe. Hrsg. von Wilfried Barner in Zusammenarbeit mit Klaus Bohnen u. a., Bände 1 – 12. Frankfurt /Main 1985 – 2003.

Allgemeines Preußisches Landrecht für die Preußischen Staaten vom 5. 2. 1794. Neue Ausgabe. Zweiter Teil. Zweiter Band. Berlin 1806.

Appelfeld, Aharon: Geschichte eines Lebens. Berlin 2005.

Arendt, Hannah: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing. München 1960.

Assmann, Jan: Die Zauberflöte. Oper und Mysterium. München 2005.

Baek, Leo: Das Wesen des Judentums. Reprint der 4. Aufl. Wiesbaden 1985.

[Baecker, Dirk]: „Wir müssen nicht mental aufrüsten.“ In: Frankfurter Rundschau, 24./25. 12. 2004, S. 17.

Barner, Wilfried /Grimm, Gunter E. /Kiesel, Helmuth /Kramer, Martin: Lessing. Epoche – Werk – Wirkung. 5., neubearb. Aufl. München 1987.

Beethoven, Ludwig van: Fidelio. Opus 72. Partitur. o. J.

- Benner, Dietrich: Bruchstücke zu einer nicht-affirmativen Theorie pädagogischen Handelns. In: Zeitschrift für Pädagogik. Heft 6, 1982, S. 951 – 967.
- Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990.
- Birus, Hendrik: Poetische Namensgebung. Zur Bedeutung der Namen in Lessings Nathan der Weise. Göttingen 1978.
- Boccaccio, Giovanni: Das Decameron. München 1966.
- Borchmeyer, Dieter (Hrsg.): Mozarts Opernfiguren. Große Herren – rasende Weiber – gefährliche Liebschaften. Bern /Stuttgart /Wien 1991.
- Borchmeyer, Dieter: „Mozarts rasende Weiber“. In: Ders. (Hrsg.): Mozarts Opernfiguren, S. 167 – 212.
- Brecht, Bertolt: Prosa. Bd. I. Berlin /Weimar 1973.
- Brecht, Bertolt: Stücke. Bd. VIII. Berlin /Weimar 1964.
- Brecht, Bertolt: Stücke. Bd. X. Berlin /Weimar 1961.
- Brinker-Gabler, Gisela (Hrsg.): Deutsche Literatur von Frauen. Bd. 1: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. München 1988.
- Buber, Martin: Das dialogische Prinzip. 4. Aufl. Heidelberg 1979.
- Buber, Martin: Gesammelte Essays. Zürich 1953.
- Buber, Martin: Nachlese. Heidelberg 1965.
- Buber, Martin: Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. 3. Aufl. Heidelberg 1985.
- Buber, Martin: Reden über Erziehung. 7. Aufl. Heidelberg 1986.
- Büchmann: Gefügelte Worte. München /Zürich 1959.
- Burleigh, Michael: Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung. Frankfurt /Main 2000.
- Canetti, Elias: Die Fliegenpein. Zürich 1992.
- Elias, Norbert: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt /Main 1991.
- Engel, Eva /Ritterhof, Claus (Hrsg.) Neues zur Lessing-Forschung. Ingrid Strohschneider-Kohrs zu Ehren am 26. August 1977. Tübingen 1998.
- Fassbinder, Rainer Werner: Die bitteren Tränen der Petra von Kant. Der Müll, die Stadt und der Tod. Zwei Stücke. Frankfurt /Main 1980
- Feuser, Georg: Aussonderung, Euthanasie und Wissenschaft. In: Gemeinsam leben. Heft 4 /1993, S. 152.
- Fick, Monika: Lessing. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2., durchges. u. erg. Aufl. Stuttgart 2004.
- Fischer, Robert-Tarek: Richard I. Löwenherz. 1157 – 1199. Mythos und Realität. Köln 2006.
- Flores d'Arcais, Paolo: Eine Kirche ohne Wahrheit? In: Flores d'Arcias, Paolo/Ratzinger, Joseph: Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus. Berlin 2006.

- Flores d'Arcias, Paolo/ Ratzinger, Joseph: Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus. Berlin 2006.
- Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit. Stuttgart 1974.
- Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Reinbek 1973.
- Fromm, Erich: Die Gesellschaftstheorie. (= Gesamtausgabe, Bd. IV.) Stuttgart 1980.
- Fromm, Erich: Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik. (= Gesamtausgabe, Bd. IX.) Stuttgart 1981.
- Gamm, Hans-Jochen: Allgemeine Pädagogik. Die Grundlagen von Erziehung und Bildung in der bürgerlichen Gesellschaft. Reinbek 1979.
- Gamm, Hans-Jochen: Das „beherzte Mädchen“. Frauenbildung im 18. Jahrhundert am Beispiel zweier Figuren bei Lessing. Rundfunkvortrag. Hessischer Rundfunk, Bildungsfragen, 11. 6. 1989.
- Gamm, Hans-Jochen: Pädagogik und Poesie. Eingaben zur ästhetischen Erziehung. Weinheim 1991.
- Geck, Martin: Mozart. Eine Biographie. Reinbek 2005.
- Göbel, Helmut: Bild und Sprache bei Lessing. München 1971.
- Göbel, Helmut: Lessings „Nathan“. Der Autor, der Text, seine Umwelt, seine Folgen. Berlin 1977.
- Göbel, Helmut: „Nicht die Kinder bloß, speist man /Mit Märchen ab.“ Zur Toleranzbegründung in Lessings Spätwerk. In: Lessing Yearbook, 1982, S. 119 – 132.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Werke. Hamburger-Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. 15., durchges. Aufl. München 1993. Bd. I.
- Gössmann, Elisabeth: Für und wider die Frauengelehrsamkeit. In: Brinker-Gabler, Gisela. (Hrsg.): Deutsche Literatur von Frauen. Bd. 1: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. München 1988, S. 185 – 197.
- Goffman, Erving: Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt /Main 1971.
- Grimm, Jakob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Nachdruck. München 1984.
- Guthke, Karl S.: Gotthold Ephraim. 3. erw. u. überarb. Aufl. Stuttgart 1979.
- Habermas, Jürgen /Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Bonn 2005.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Frankfurt /Main 2001.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt /Main 2005.
- [Halbfas, Hubertus]: Die Bibel erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas. 4. Aufl. Düsseldorf 2003.

- Herbart, Johann Friedrich: Pädagogische Schriften. Hrsg. von W. Asmus. Bd. 3. Stuttgart 1982.
- Hermund, Jost: Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung. Köln 2006.
- Hildebrandt, Dieter: Lessing. Eine Biographie. Reinbek 1990.
- Hohmann-Dennhardt, Christine: Es bedarf keines Feldzugs gegen den Islam. Vom Staat und Werten, auf die sein Recht baut. In: Frankfurter Rundschau, 17. 2. 2006, S. 7.
- Horster, Detlef (Hrsg.): Das sokratische Gespräch. Ein Symposium. Hamburg 1989.
- Horster, Detlef: Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Bielefeld 2006.
- Horster, Detlef: Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung. Hamburg 1999.
- Horster, Detlef: Was soll ich tun? Moral im 21. Jahrhundert. Leipzig 2004.
- In Sachen des Ungenannten: Lessing contra Goeze: Redaktion, Einführung und Zwischentext von Albrecht Schöne. (= Text + Kritik, Zeitschrift für Literatur. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. Heft 26/27.) 2. Aufl. Göttingen 1975.
- Jens, Walter /Küng, Hans: Dichtung und Religion. München 1985.
- Jens, Walter: „Nathans Gesinnung ist von jeher die meinige gewesen.“ In: Walter Jens/Hans Küng, Dichtung und Religion. München 1985, S. 102 - 119.
- Jungheinrich, Hans-Klaus: Die Schlafwandler. Amor ist ihr Nachtmahr: Claus Guths überragender „Figaro“ in Salzburg. In: Frankfurter Rundschau, 28. 7. 2006, S. 15.
- Kemper, Herwart: Erziehung als Dialog. Anfragen an Janusz Korczak und Platon-Sokrates. Weinheim 1990.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 23., erw. Aufl. Berlin 1999.
- Knepler, Georg: Wolfgang Amadé Mozart. Annäherungen. Frankfurt /Main 1991.
- Knobloch, Heinz: Herr Moses in Berlin. Ein Menschenfreund in Preußen. Das Leben des Moses Mendelssohn. Veränd. u. überarb. Aufl. Berlin 1982.
- Koebner, Thomas: Nathan der Weise (1779). Ein polemisches Stück. In: Lessings Dramen. Interpretationen. Stuttgart 1987, S. 138 – 206.
- Korczak, Janusz: Das Recht des Kindes auf Achtung. Göttingen 1970.
- Korczak, Janusz: Wie man ein Kind lieben soll. 7. Aufl. Göttingen 1979.
- Krippendorff, Ekkehard: Mozarts Frieden: Nicht von dieser Welt. In: Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“. Heft 11/2005, S. 3 – 6.
- Krueger, Thomas (Hrsg.). Hastenbeck. Die Wackerhahnsche, Fürstenberg und Wilhelm Raabe. Holzminden 2006.

- Krüger-Lorenzen, Kurt: Das geht auf keine Kuhhaut. Deutsche Redensarten – und was dahinter steckt. Düsseldorf 1968.
- Kühn, Dieter: Schillers Schreibtisch in Buchenwald. Frankfurt /Main 2005.
- Küng, Hans: Religion im Prozeß der Aufklärung. In: Walter Jens /Hans Küng, Dichtung und Religion, S. 82 – 119.
- Kuschel, Karl-Josef: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. München 1994.
- Kuschel, Karl-Josef: Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam. Düsseldorf 1998.
- Kunz, Lothar (Hrsg.): Einführung in die Korczak-Pädagogik. Konzeption, Rezeption und vergleichende Analysen.
- Lavater, Johann Caspar: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Eine Auswahl. Stuttgart 1984.
- Lessing, Theodor: Einmal und nie wieder. Gütersloh 1969.
- Lichtenberg, Georg Christoph: Schriften und Briefe. Hrsg. von Wolfgang Promies. Erster Band: Sudelbücher München 1968; Zweiter Band: Sudelbücher II. Materialhefte, Tagebücher. München 1971.
- Linnemann, Eta: Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung. 2. unveränderte Aufl. Göttingen 1962.
- Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. Göttingen 1994.
- Lüdemann, Gerd: Die Intoleranz des Evangeliums. Springe 2004.
- Maed, Georg H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt /Main 1973.
- Mayer, Hans: Außenseiter. Frankfurt /Main 1975.
- Mendelssohn, Moses: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe in 22 von 30 Bänden. Bearb. von Fritz Baumberger u.a.. Stuttgart 1971 – 2004.
- Meyer-Krentler, Eckhard: Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren Erzählliteratur. München 1984.
- Möhring, Hannes: Saladin. Der Sultan und seine Zeit. 1138 – 1193. München 2005.
- Mollenhauer, Klaus: Theorien zum Erziehungsprozess. München 1972.
- Moussawi-Bodjnourdi, Ayatollah Seyyed Mohammad: Terrorismus ist ein Verbrechen, auch gegen den Islam. Gespräch mit dem schiitischen Theologen, Philosophen und Juraprofessor. In: Frankfurter Rundschau, 28. 3. 2006, S. 7.
- Mozart, Wolfgang Amadeus: Die Zauberflöte. Stuttgart 1954.
- Mozart, Wolfgang Amadeus: Don Giovanni. Stuttgart 1956.
- Mozart, Wolfgang Amadeus: Idomeneo. Stuttgart 1978.
- [Neiman, Susan]: „Wir müssen nicht mental aufrüsten“. In Frankfurter Rundschau, 24./25. 12. 2004, S. 17.

- Niewöhner, Friedrich: *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*. Heidelberg 1988.
- Nötzoldt-Linden, Ursula: *Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie*. Opladen 1994.
- Nowell, Irene: *Evas starke Töchter. Frauen im Alten Testament*. Darmstadt 2003.
- Nuber, Ursula: *Die Egoismusfalle. Warum Selbstverwirklichung so oft einsam macht*. Zürich 1993.
- Oberrath, Angelika /Kermani, Navid /Schindel, Robert: *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*. (= Göttinger Sudelblätter. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold). Göttingen 2003.
- Oellers, Norbert: *Schiller: Elend der Geschichte, Glanz der Kunst*. Stuttgart 2005.
- Oppenheim, Moritz Daniel: *Die Entdeckung des jüdischen Selbstbewusstseins in der Kunst*. Frankfurt /Main 1999.
- Parson, Talcott: *Sozialstruktur und Persönlichkeit*. Frankfurt /Main 1968.
- Patzig, Günther: *Moralische Motivation*. In: Günther Patzig /Dieter Birnbacher /Walter Ch. Zimmerli, *Die Rationalität der Moral*. Bamberg 1996, S. 39 – 55.
- Pusch, Luise F.: *Das Deutsche als Männersprache*. Frankfurt /Main 1984.
- Pusch, Luise F.: *Feminismus. Inspektion einer Herrenkultur. Ein Handbuch*. Frankfurt /Main 1983.
- Prantl, Herbert: *Deutschland – Leicht entflammbar. Ermittlungen gegen die Bonner Politik*. München /Wien 1994.
- Reemtsma, Jan Philipp: *Lessing in Hamburg, 1766 – 1770*. München 2007.
- Reichs- und Staatsangehörigengesetz vom 22. 7. 1913. Erl. von Wilhelm Calm. Berlin 1914.
- Reimarus, Hermann Samuel: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hrsg. von Gerhard Alexander. Frankfurt /Main 1972.
- Ritter Santini, Lea: *Die Erfahrung der Toleranz. Melchisedech in Livorno*. In: *Eine Reise der Aufklärung. Lessing in Italien 1775*. Hrsg. von Lea Ritter Santini. (= Ausstellungskatalog der Herzog August Bibliothek, Nr. 70). Bd. I. Berlin 1993, S. 433 – 466.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emil oder Über Erziehung*. 6., unverä. Aufl. Paderborn 1983.
- Saße, Günther: *Die aufgeklärte Familie. Untersuchungen zur Genese, Funktion und Realitätsbezogenheit des familialen Wertsystems im Drama der Aufklärung*. Tübingen 1988.
- Schiller, Friedrich: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Hrsg. von Albert Meier. München 2004, Bde. 1 u. 5.

- Schilpp, Paul-Arthur /Friedman, Maurice (Hrsg): Martin Buber. In: Philosophen des 20. Jahrhunderts. Köln 1963.
- Schmitt, Axel: „Die Wahrheit rühret unter mehr als einer Gestalt“. Versuch einer Deutung der Ringparabel in Lessings Nathan der Weise more rabbinico. In: Eva Engel /Claus Ritterhof (Hrsg.): Neues zur Lessing-Forschung. Ingrid Strohschneider-Kohrs zu Ehren am 26. August 1997. Tübingen 1998, S. 69 – 104.
- Schröder, Richard: Deutschland schwierig Vaterland. Für eine neue politische Kultur. Freiburg 1993.
- Schultz, Hans-Jürgen: Partisanen der Humanität. Stuttgart 1984.
- Schweizer, Gerhard: Islamische Toleranz. Dossier „Islam“. In: Publik-Forum, Heft 6/2005, S. I – XVI.
- Shakespeare, William: Gesamtausgabe. Zweisprachige Ausg. Neuübersetzung von Frank Günther Cadolzburg 2000 – 2006.
- „Späte Freundschaft“. Carl Zuckmayer – Karl Barth in Briefen. 8. Aufl. Zürich 1986.
- Strohschneider-Kohrs, Ingrid: Vernunft und Weisheit. Studien zum späten Lessing. Tübingen 1991.
- Strezelewicz, Willy (Hrsg.): Das Vorurteil als Bildungsbarriere. 2. durchges. Aufl. Göttingen 1970. `
- Strezelewicz, Willy: Das Vorurteil als Bildungsbarriere in der industriellen Gesellschaft. In: Ders. (Hrsg.): Das Vorurteil als Bildungsbarriere. 2., durchges. Aufl. Göttingen 1970, S. 9 – 39.
- Waniek, Erdmann: Wunder und Rätsel: die gute Tat in Nathan der Weise. In: Yearbook 1982, S. 133 – 159.
- „Wir müssen nicht mental aufrüsten“. Ein Feuilleton-Gespräch mit Susan Neiman, Dirk Baecker und Otto Kallscheuer über das Verhältnis von Religion und Politik. Und mit drei Überlegungen zur Weihnachtsbotschaft. In: Frankfurter Rundschau, 24./25. 12. 2004, S. 17.
- Zweig, Stefan: Schachnovelle. Stockholm 1943.

Von welchen Motiven lassen sich die Personen in Lessings dramatischem Gedicht „Nathan der Weise“ leiten, ist die Frage, die das Buch zu klären versucht. Im ersten Kapitel wird die Kommunikation als Austausch von rationalen Argumenten dargestellt. Dialoge gleichen der Strategie von Schachspielen. Eine an Vernunft orientierte Argumentation strebt eine Religion ohne Dogma an. (Kapitel zwei). Als das größte Hindernis für ein gleichberechtigtes Miteinander unterschiedlicher Religionsauffassungen wird die Intoleranz entlarvt. Nathans Forderung nach Toleranz gegenüber anderem Denken und Handeln bleibt nicht leerer Appell, sie wird von ihm gelebt. Toleranz, als Element von Humanität, kennzeichnet seine Rolle als Vater (Kapitel drei) und als Menschen mit hohen Anforderungen an die Freundschaft (Kapitel vier). Die vermeintlich agierenden Männer erweisen sich als die auf das Handeln von Frauen reagierenden. Damit schafft Lessing das Fundament für eine Ebenbürtigkeit von Mann und Frau (Kapitel fünf).



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN

ISBN 13: 978-3-940344-36-6

Universitätsdrucke Göttingen