

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS





Entdecken Sie mehr auf
www.gtvh.de

Jürgen Moltmann

*Der lebendige Gott
und die Fülle des Lebens*

Auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.



Verlagsgruppe Random House FSC® N001967
Das für dieses Buch verwendete FSC®-zertifizierte Papier
Munken Premium Cream liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

1. Auflage

Copyright © 2014 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagmotiv: Gerhard Mevissen »Warte Weg Warte 16,7 (Stille Speicher)«,
© beim Künstler

Satz: Satz!zeichen, Landesbergen

Druck und Einband: Těšinská tiskárna, a.s., Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-579-08173-1

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Teil 1

Der lebendige Gott	13
---------------------------------	----

Einleitung – Das reduzierte Leben der modernen Welt	15
--	----

1. Verschiedene moderne Welten	15
a. Die laizistische Moderne	16
b. Die freikirchliche Moderne	16
c. Die säkularisierte Moderne	17
2. Lessing und der religiös »genügsame« Humanist	19
3. Ludwig Feuerbach und das atheistisch »reduzierte« Leben	23
4. Leben wir im Zeitalter der Aufklärung?	30

Kapitel I – Der lebendige Gott	34
---	----

1. Wie kann Gott lebendig und ewig zugleich sein?	35
2. Der ewige Gott	38
3. Der lebendige Gott	42

Kapitel II – Die Eigenschaften Gottes	44
--	----

1. Der lebendige Gott und die metaphysischen Eigenschaften des Göttlichen	44
2. Ist Gott unbeweglich?	45
3. Ist Gott leidensunfähig?	47
4. Ist Gott allmächtig?	52
a. »Der Allmächtige«?	52
b. Selbstbegrenzungen Gottes	54
c. Die Schwachheit Gottes	55
5. Ist Gott allgegenwärtig?	56
6. Ist Gott allwissend?	59
7. Das Bilderverbot: Der lebendige Gott	60

Kapitel III – Der lebendige Gott in der Geschichte Christi	
---	--

1. Der Eine Gott: Welche Einheit?	65
---	----

2. Im Lebensraum des dreieinigen Gottes	67
3. Die Gottesgeschichte Christi	71

Teil 2

Die Fülle des Lebens	77
-----------------------------------	----

Kapitel I – Dieses ewige Leben	79
---	----

1. In der Gemeinschaft des göttlichen Lebens	79
2. In der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten	82
3. In der Gemeinschaft der Erde	85

Kapitel II – Leben im weiten Raum der Freude Gottes	91
--	----

1. Die Freude Gottes	92
2. Die Geburt der Religion aus dem Fest des Lebens	93
3. Das Christentum – Religion der Freude	94
4. Die Freude des suchenden und findenden Gottes	98
5. Die menschliche Freude: Freude und Spaß	101
6. Freude und menschlicher Schmerz: Schiller und Dostojewski	102
7. Nietzsches »tiefe, tiefe Ewigkeit«	105

Kapitel III – In Solidarität gelebte Freiheit	106
--	-----

1. Freiheit <i>oder</i> Gott? Michael Bakunin und Carl Schmitt	106
2. Der Gott des Exodus und der Auferstehung	108
3. Gottes Freiheit	110
4. Menschliche Freiheit in Gott	113
a. Freiheit als Anfangen-können	113
b. Freiheit als Herrschaft oder Gemeinschaft?	115
c. Freiheit als schöpferische Erwartung	118

Kapitel IV – In offener Freundschaft erlebte Freiheit	120
--	-----

1. Was ist Freundschaft?	121
2. In der Freundschaft Jesu	122
3. Die Freunde Gottes	125
4. Offene Freundschaft für eine freundlichere Welt	127

Kapitel V – Das geliebte-liebende Leben	131
1. Die Lehre vom Leiden (Buddha) und die Lehre von der Liebe (Paulus)	132
2. Die Liebe Gottes und die menschliche Gottesliebe	139
a. Das Prinzip der Gegenseitigkeit: Gleichheit, Ungleichheit und Entsprechung	139
b. Gottesliebe: Die Exodusgeschichte und das Sch`ma Israel	142
c. Gottesliebe: Die Christusgeschichte und die Liebe Gottes ..	143
d. Christliche Gottesliebe	148
e. Perichoretische Gottesmystik	150
3. Die Liebe zum Leben	151
a. Anerkennung der Person	151
b. Teilnahme am gemeinsamen Leben	152
c. Streben nach Glück und Compassion mit Unglücklichen	153
d. Gemeinschaft in der Konkurrenzgesellschaft	153
4. Maximus Confessor und das erotische Universum	154
 Kapitel VI – Eine Spiritualität der Sinne	
»Du erweckst mir alle Sinne ...«	158
1. Spiritualität der Seele – Spiritualität der Sinne: Geist Gottes und menschliche Spiritualität	158
2. Die menschlichen Sinne: Fühlen – Schmecken – Riechen – Hören – Sehen	162
3. Verarmung und Verkümmern der Sinne: Trauer – Apathie – Routine – soziale Bedingungen	165
4. Erwecken und Erwachen der Sinne	169
5. Beten und Wachen	171
a. »Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?«	172
b. Wer betet, lebt aufmerksam	174
c. »Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt«	175
 Kapitel VII – Hoffen und Denken	177
1. »Denken heißt Überschreiten«	177
2. Hoffen und Erkennen: Hegels »Eule der Minerva« und die Lerche der Aurora	182
3. Hoffen und Denken: Produktive Einbildungskraft	187

Kapitel VIII – Das Leben – Ein Fest ohne Ende	192
1. »Der auferstandene Christus macht das Leben der Menschen zu einem Fest ohne Ende«	192
2. Das festliche Leben	196
3. »Die Wahrheit als Gebet«	199
a. Es geht ein Seufzen durch die Welt	200
b. Die Welt ist voller Lobgesang	201
c. Die Körpersprache betender Menschen	202
d. Hört Gott auf die Bitten der Menschen?	204
e. Anbetung und Doxologie	207
Anmerkungen	209
Namenregister	224
Bibelstellenregister	229

Vorwort

Die frühe Christenheit gewann die antike Welt mit der Botschaft von Christus: Er ist »die Auferstehung und das Leben«. Das ist der Christus, der in diese Welt gekommen ist, und es ist dieses Leben vor dem Tod, das ewig ist, weil es in der Freude gotterfüllt wird. Denn mit Christus ist der lebendige Gott auf diese Erde gekommen, »damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen« (Joh 10,10).

Mit diesem Buch möchte ich an die lebendige Kraft erinnern, die die Botschaft von Christus als »die Auferstehung und das Leben« bei den frühen Christen frei setzte. Eine Kraft, die Aufbrüche und Veränderung ermöglichte, die Menschen Neues, bisher Unerhörtes schaffen ließ. Ich glaube, dass diese Kraft sich auch in der modernen Welt entfalten kann und die Lebensfülle bereithält, nach der viele Menschen sich heute sehnen. Die moderne Welt orientiert Menschen an humanistischen und materialistischen Konzepten des Lebens. Und die Menschen erfahren in ihr ein reduziertes Leben. Ein Leben, das Gott verloren hat, ist ein Leben ohne Transzendenz, ein Leben ohne Oberlicht. Es gibt so viel ungelebtes, ungeliebtes, krankes, misslungenes und sinnlos verbrachtes Leben. Die Glaubenden, die Liebenden und die Hoffenden orientieren sich an dem lebendigen Gott und erfahren in seiner Nähe eine Fülle des Lebens.

Mein italienischer Verleger und Freund P. Rosino Gibellini hat mich kürzlich als einen Theologen vorgestellt, »der das Leben liebt«. Ich denke zwar, alle Christen und besonders die Theologen unter ihnen lieben das Leben, »dieses einige, ewige, glühende Leben«, wie Friedrich Hölderlin in seinem »Hyperion« unvergesslich dichtete. Aber ich weiß auch, was Gibellini meinte.

Meine Spiritualität – auf Deutsch und evangelisch: meine Frömmigkeit – wurde von früh an durch *Dietrich Bonhoeffer* und seine Erkenntnis der »tiefen Diesseitigkeit des Christentums« geprägt, »in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist.«¹ Bonhoeffers Briefe aus dem Gefängnis erschienen 1951 und waren für mich jahrelang wie ein Andachtsbuch.

Mein persönliches Leben wurde auch durch *Christoph Blumhardt*, durch seine Reich-Gottes-Hoffnung und seine Liebe zur Erde geprägt. Blumhardts »Ansprachen, Predigten, Reden und Briefe« sind für mich

wie ein Brevier der Seele und eine Fundgrube für den neugierigen, theologischen Geist.²

In den letzten 20 Jahren wurde eine »Theologie des Lebens« von vielen Menschen und sehr unterschiedlichen Seiten gesucht. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie erweiterte sich zu einer Reich-Gottes-Theologie (Gustavo Gutierrez); der Weltkirchenrat in Genf legte ein Programm zur Theologie des Lebens auf; in Korea gründeten presbyterianische Christen ein Institut für die Theologie des Lebens; in Rom rief Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Dominum et vivificantem« vom 18. Mai 1986 zu einer Leib und Seele umfassenden Spiritualität auf. In der leidenschaftlichen Heiligung des irdischen Lebens treffen sich heute die ältesten und die jüngsten Kirchen: die orthodoxen Kirchen und die neuen Pfingstkirchen. So vielfältig wie das Leben sind die theologischen Zugänge, aber im Grunde laufen sie alle auf den einen Punkt, den »springenden Punkt«, hinaus: Die Auferweckung Christi von den Toten und die Erscheinung des göttlichen Lebens in ihm. Ohne diese Christuserfahrung der Frauen und der Jünger wüssten wir nichts von Jesus, und es gäbe keinen christlichen Glauben. Mit der Auferstehung Christi aber wird der sonst heute terroristisch, atomar oder umweltkatastrophal verdunkelte Horizont der Zukunft licht. Damit wird auf den Totenfeldern der Vergangenheit Hoffnung entzündet. Damit tritt ein Leben in die Gegenwart ein, das nicht genug geliebt und genossen werden kann. »Das Leben ist erschienen, und wir haben es gesehen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das ewig ist« (1 Joh 1,3). Ich will eine Transzendenz darstellen, die nicht unterdrückt und entfremdet, sondern befreit und lebendig macht, von der man sich nicht abwenden muss, sondern die einen mit Lebensfreude füllt.

Mit diesem Beitrag zu einer Theologie des Lebens führe ich fort, was ich 1991 mit »Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie« begonnen und 1997 mit »Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens« ergänzt habe.

Es geht im Teil I darum, die biblische Rede von dem »lebendigen Gott« zu verstehen und den Gott Israels und Jesu Christi aus dem Gefängnis der metaphysischen Definitionen zu befreien, die der griechischen Philosophie und Religionsaufklärung geschuldet sind. Kann Gott sich nicht bewegen und auch nicht bewegt werden und ist darum *immutabilis*?

Kann Gott nicht leiden und ist darum apathisch und *impassibilis*? Ist Gott »die alles bestimmende Wirklichkeit« und darum »der Allmächtige«, oder ist Gott seiner selbst mächtig und kann darum auch seine Macht zurücknehmen, um seinen Geschöpfen Freiheit einzuräumen? Ist Gott »ein« Gott oder ist die Anwendung von Zahlen wie eins oder drei schon eine Entheiligung seines Namens?

Ich habe Gedanken aufgenommen, die ich schon früher geäußert habe, und führe diese weiter. Ich fasse meine bisherigen Erfahrungen und Einsichten in die Fülle des Lebens zusammen und stelle sie in den neuen Zusammenhang dieses Buches.

Im Teil 2 geht es um die Entfaltung des menschlichen Lebens im göttlichen Leben. Wie blüht menschliches Leben auf in den weiten Räumen und den zukünftigen Zeiten Gottes? Ich will das an Entfaltung menschlichen Lebens in der Freude Gottes, in der Liebe Gottes, in dem weiten Raum der Freiheit Gottes, in der Spiritualität der Sinne und im grenzüberschreitenden Denken der produktiven Einbildungskraft aufzeigen. Der Ausblick am Schluss folgt einem Wort des großen Athanasius, das ich zuerst aus der Gemeinschaft von Taizé gehört habe:

»Der auferstandene Christus macht das Leben zum Fest ohne Ende.« Das ist auch der Ort, um mit dem jungen Ernst Bloch die »Wahrheit als Gebet« zu ergründen und mit der Anbetung und dem Lobpreis des Heiligen zu enden.

Zum Stil bemerke ich: Dies ist kein Fachbuch, auch kein Artikel in einer Realenzyklopädie, allerdings auch kein Ratgeberbuch. Ich habe mich bemüht, für Theologen und Nichttheologen verständlich zu schreiben und hatte sowohl Menschen im Blick, die es lieben theologisch zu denken, wie auch Menschen, die es noch nicht versucht haben.

Ich danke dem ersten Leser dieses Buches, Herrn Diedrich Steen, im Gütersloher Verlagshaus für seine hilfreiche Begleitung des Manuskriptes.

Tübingen, im November 2013

Jürgen Moltmann

Teil 1

Der lebendige Gott

EINLEITUNG

Das reduzierte Leben der modernen Welt

Die moderne Welt orientiert sich an humanistischen und naturalistischen Lebensbegriffen und erfährt ein reduziertes Leben. Der christliche Glaube orientiert sich an dem »lebendigen« Gott und erfährt die Fülle des Lebens. Aber:

Was ist Leben?

Was ist erfülltes Leben?

Was ist ewiges Leben?

Die moderne Welt ist nicht aus Religion, sondern aus Religionskritik hervorgegangen. In jeder Religionskritik wird nicht nur etwas gewonnen, sondern es geht auch etwas verloren. Gewonnen wurde in der abendländischen Religionskritik die Aufwertung des diesseitigen Lebens, verloren gingen die transzendenten Räume dieses Lebens. In jeder Religionskritik bleibt jedoch die kritisierte Religion als Negativbild erhalten. Wir wollen das an den verschiedenen *modernen Welten* darstellen. Wir schildern dann den religiös »genügsamen« Humanisten, den Gotthold Ephraim Lessing als den aufgeklärten Zeitgenossen der modernen Welt vorstellte, und den atheistisch »reduzierten« Menschen Ludwig Feuerbachs sowie den daran anschließenden naturalistischen und ökonomischen Reduktionismus, um demgegenüber den Reichtum eines jetzt und hier gelebten Lebens in Gott herauszustellen.

1. Verschiedene moderne Welten

Die moderne Welt ist keine einheitliche Größe, weil ihre Ursprünge in Frankreich und den katholischen Ländern Europas, in den angelsächsischen Ländern und in Deutschland sowie den skandinavischen Ländern sehr verschieden sind. Es ist oberflächlich und nivellierend, wenn man von »the secular world« oder von einer allgemeinen »Säkularisierung« des Religiösen in der modernen Welt spricht. Das Wort »Säkularisierung« bezeichnet ursprünglich die Verstaatlichung von Kirchengü-

tern. Die aber hat es in England, in den USA und in den skandinavischen Ländern nie gegeben. Von der Religion her gesehen, unterscheide ich darum zwischen der »laizistischen Moderne«, der »freikirchlichen Moderne« und der »säkularisierten Moderne«.

a. Die laizistische Moderne

Aus der französischen Revolution ist die *laizistische Moderne* hervorgegangen.¹ Ihr Negativbild war die feudal-klerikale Dominanz der römisch-katholischen Kirche in Politik und Öffentlichkeit Frankreichs. Die Kardinäle Richelieu und Mazzarin schufen den französischen Absolutismus. Nach der Aufhebung des Toleranzediktes von Nantes 1685 wurden die evangelischen Hugenotten vertrieben und der katholische Einheitsstaat etabliert: »Une foi – un loi – un roi«.

Darum konnten die demokratischen Grundsätze der bürgerlichen Revolution »liberté – égalité – fraternité« nur durch antiklerikalen Laizismus durchgesetzt werden. Der Klerus der römisch-katholischen Kirche musste aus Politik und Öffentlichkeit ausgeschlossen werden. Theologie hat keinen Platz mehr zwischen den Wissenschaften an den staatlichen Universitäten. Es gibt keine Staatsreligion mehr. Damit wurde eine negative Religionsfreiheit erkämpft. Aber der Laizismus stabilisierte auch den Klerikalismus in der römisch-katholischen Kirche und übernahm den absolutistischen Zentralismus in Frankreich.

b. Die freikirchliche Moderne

Aus den angelsächsischen Revolutionen ist die freikirchliche Moderne entstanden.² Ihr Negativbild war die Staatskirche Heinrichs VIII. in England. Aber es war hier nicht die Kirche, die den Staat dominierte, sondern der Staat, der der Kirche ihren Glauben vorschrieb. Dagegen erhob sich der freikirchliche Widerstand der »dissenters«, der Quäker und Baptisten. Sie wurden unterdrückt und wanderten in die neuenglischen Kolonien nach Amerika aus, um ihren Glauben ohne staatliche Bevormundung leben zu können.³ Dafür war die Devise »soul liberty« von Roger Williams in »the first Baptist Church in America« in Providence, Rhode Island, ab 1638 maßgeblich. Der Staat muss sich aus den Kirchen heraushalten, weil er von Religion nichts versteht. Er muss auf eine Staatsreligion verzichten, um als »covenant« der freien Bürger das Gemeinwesen nach der *constitution* und den in der Unabhängigkeitserklärung 1776 festgelegten Menschenrechten zu regeln. Die These: »Es

gibt keine Staatskirche« wurde hier nicht laizistisch, sondern freikirchlich begründet. Die moderne, protestantische Welt ist nicht durch negative, sondern durch positive Religionsfreiheit geprägt. Die Theologie wurde nicht aus der wissenschaftlichen Gemeinschaft vertrieben. Die Divinity Schools wurden vielmehr zu Keimzellen staats-unabhängiger, privater Universitäten. Es kam jedoch in der politischen Ideologie der USA immer wieder zu Ansätzen einer *Civil Religion*, weil die Gründung der USA von Anfang an mit der messianischen Vision einer »neuen Weltordnung« verbunden war: »novus ordo seclorum« steht auf jeder Ein-Dollar-Note.

c. Die säkularisierte Moderne

In den deutschen Ländern kam es 1803 infolge der französischen Revolution und der napoleonischen Neuordnung zur juristischen »Säkularisierung«, d. h. zur Verstaatlichung der Kirchengüter. Seitdem leben wir in Deutschland in der *säkularisierten Moderne*. Sie war auch eine humanistische Antwort der Aufklärung auf die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges, den man als Religionskrieg verstand. Der westfälische Friede 1648 gewährte den Frieden in den deutschen Ländern nach der Regel »cujus regio ejus religio« und fügte nur das »jus emigrandi« hinzu. Die deutschen Staaten wurden als kleine Einheiten regiert: ein Landesfürst, eine Landesreligion, eine Landesuniversität, ein Landesgesetz und oft auch eine Landeswährung. Die protestantischen Kirchen waren Staatskirchen, aber keine Kirchenstaaten wie die römisch-katholische Kirche. Darum hat sie die moderne Säkularisierung nur wenig berührt. »Säkularisierung« scheint ein vorzugsweise katholisches Problem zu sein. »Säkularisierung« setzt den Unterschied von Kirche und Staat voraus. Darum hat es sie bei den skandinavischen Staatskirchen nicht gegeben. Der Staat hatte die Kirchengüter schon in der Reformationszeit übernommen. Als der württembergische König 1815 zu dem evangelischen Württemberg das katholische Oberschwaben hinzu gewann, richtete er neben der evangelisch-theologischen Fakultät eine katholisch-theologische Fakultät an seiner Landesuniversität Tübingen ein, um für den Religionsstand seiner Untertanen gerecht zu sorgen. Heute hat die baden-württembergische Landesregierung neben den beiden christlich-theologischen Fakultäten in Tübingen ein islamisch-theologisches Institut eingerichtet, um dem neuen Religionsstand einer religiös pluralen Bevölkerung zu entsprechen. Das ist eine

moderne Form der alten Staatsreligion in Gestalt der institutionellen Religionsfreiheit als Freiheit der Religionsgemeinschaften. Zwar gibt es seit der Weimarer Reichsverfassung Art. 137 in Deutschland »keine Staatskirche« mehr, aber die Privilegien der traditionellen christlichen Kirchen sind erhalten geblieben und in Staats-Kirchen-Verträgen und Konkordaten festgelegt. Darum gibt es in Deutschland theologische Fakultäten an Staatsuniversitäten. Der katholische Laizismus hat in Deutschland so wenig Fuß gefasst wie das angelsächsische Freikirchentum.

Die *säkularisierte Moderne* ist der deutsche Beitrag zur modernen Welt. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verbürgt Religionsfreiheit – sowohl individuell wie institutionell – »in Verantwortung vor Gott«, wie es in der Präambel heißt. Das klingt zwar paradox, ist es aber nicht. Es ist die religiöse Garantie der Religionsfreiheit, positiv oder negativ.

Im Zuge der europäischen Integration macht sich heute auch in Deutschland die laizistische Moderne des Katholizismus bemerkbar und verdrängt die Kirchen und die Theologie aus dem öffentlichen Bewusstsein. Das macht die Lage in der Europäischen Union widersprüchlich: Die europäische Kulturpolitik wird vom französischen Laizismus dominiert, während in Osteuropa nach dem Verschwinden des Sowjetatheismus die ausgelagerten theologischen Fakultäten in die Universitäten zurückgekehrt sind und sich das deutsche Modell der Moderne durchsetzt.

Der Begriff »Säkularisierung« wurde im Laufe der Diskussion nicht nur für die juristische Umwandlung der Kirchengüter in staatliches Eigentum verwendet, sondern bezeichnete mehr und mehr auch die allgemeine moderne »Verweltlichung« des Religiösen.⁴ Diese Umwandlung von der Kirche in den Staat, vom Religiösen in das Weltliche, von der Transzendenz in die Immanenz bewirkt, dass die säkulare Welt, und nicht nur der säkulare Staat, wie Wolfgang Bockenförde sagte, von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht geschaffen hat. Das Religiöse steckt als das Umgewandelte immer noch in der säkularen Welt. Das ist in den säkularen Ideologien, die als »Religionsersatz« entwickelt wurden, auch gut erkennbar. Der Fortschrittsglaube und das Streben nach Herrschaft über die Natur verraten ihre religiöse Herkunft. Der Umwandlungsprozess der Verweltlichung erklärt jedoch die Religion zur Vergangenheit und die Weltlichkeit zur Zukunft. Damit wird er

unumkehrbar und kann durch christliche Programme zur »Entweltlichung«, wie sie Papst Benedikt XVI. gefordert hat, kaum aufgehalten werden. Doch beschreiben weder der Begriff der »Verweltlichung« noch der Begriff der »Entweltlichung« die Wandlungen des Religiösen in der modernen Welt ausreichend.

2. Lessing und der religiös »genügsame« Humanist

Gotthold Ephraim Lessing⁵ nahm sich in seinem »dramatischen Gedicht: Nathan der Weise« 1779 die drei – heute »abrahamitisch« genannten – Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam vor und behandelte sie in seiner Ringparabel gleichwertig und gleichzeitig in den Figuren des Nathan, des Tempelherrn und Saladins: Der geheimnisvolle Ring, den ein »Mann im Osten« besaß, hat die »geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen«. Bei seinem Tod hinterließ er seinen drei Söhnen jedoch drei Ringe mit der Auflage:

»Es strebe von euch jeder um die Wette,
die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen,
komme dieser Kraft mit Sanftmut,
mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
mit inniger Ergebenheit in Gott zu Hilf ...⁶«.

Wer den wahren Ring geerbt hat, wird sich an der humanen Moral seines Trägers erweisen, denn anders ist »der wahre Ring nicht erweislich – fast so unerweislich als uns jetzt – der rechte Glaube«. Damit ist der symbolische Bezug zu den drei Glaubensweisen hergestellt. Es ist die Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen: »das muss entscheiden«. Damit ist die Gottes- und Nächstenliebe gemeint. Wenn aber jeder nur sich selbst am allermeisten liebt, dann »seid ihr alle betrogene Betrüger«!

»Eure Ringe sind alle drei nicht echt.
Der wahre Ring vermutlich ging verloren⁷«.

Dieser Als-ob-Glaube soll die Träger der Ringe zum Wettstreit um das bessere Leben motivieren. Ein anderer Richter, vor dem Juden, Chris-

ten und Muslime Rechenschaft ablegen müssen, wird dereinst entscheiden. Der Maßstab, den Lessing an diese drei Glaubensweisen anlegt, ist das »Weltethos« der allgemeinmenschlichen Humanität. Er geht nicht auf die Tora der Juden, die Bergpredigt der Christen und die Scharia der Muslime ein. Mit seinem abgehobenen Ideal der Humanität relativiert Lessing die drei Glaubensweisen und macht sie damit für aufgeklärte Zeitgenossen im doppelten Sinn gleich-gültig.

In ihrer Anwendung auf die drei Weltreligionen hat die Ringparabel eine lange, interessante Vorgeschichte. Lessing übernahm sie aus der dritten Novelle von Boccaccios »Decamerone«. Sie geht aber auf die mittelalterliche Schrift »De tribus impostoribus – Von den drei Betrügern« zurück, die 1598 gedruckt wurde.⁸ Diese Schrift wurde seinerzeit von den drei Religionsgemeinschaften gleichermaßen verfolgt und unterdrückt. Ließ Lessing die Frage nach der wahren Religion offen und beurteilte die Religionen im Sinne humanistischer Toleranz, so denunzierte die alte zynische Geschichte alle drei Religionsgründer Mose, Jesus und Mohammed als »Betrüger der Menschheit«. Manche Historiker vermuten, dass diese Version am Tisch Friedrichs II. (1194–1250) in Sizilien kursierte. Papst Gregor IX. brachte eine Anklage gegen ihn wegen dieser Schrift vor, sie wurde aber nicht weiter behandelt. Andere vermuten den Ursprung der Erzählung in der islamischen Welt. Schon im 10. Jahrhundert wurde in Schulen in Bagdad der Vergleich der drei Religionen mit einer Ringparabel verbunden.⁹ Von dem karmatischen Feldherrn *Abu Tahir*, der Mekka 912/924 eroberte, wird der Spruch überliefert:

»In dieser Welt haben drei Individuen die Menschen betrogen:
Ein Hirt, ein Arzt und ein Kameltreiber,
und der Kameltreiber ist wohl der Schlimmste jener drei!¹⁰«.

Die Ambivalenz der drei Religionsstifter oder Menschheitsbetrüger ist auch in die Ringparabel eingegangen. Auch Lessing erwägt die »betrogenen Betrüger«.

Die Absicht der Religionsvergleiche seit dem Zeitalter der Aufklärung wie auch der gegenwärtigen interreligiösen Dialoge in Institutionen und auf Konferenzen ist auf der Vorderseite die gewiss ehrlich gemeinte *positive Toleranz*, mit der die drei genannten Weltreligionen friedensfähig gemacht werden sollen. Aber auf der Rückseite dienen

sie – unbeabsichtigt – der negativen *religiösen Indifferenz*, mit der Religionen entbehrlich gemacht werden. Besonders wenn diese als »Monothemus« oder »monotheistische Glaubensweisen« behandelt werden, werden ihre Eigenarten und Differenzen egalisiert und ihre Irrelevanz für das moderne Leben dokumentiert. Der moderne, säkularisierte oder laizistische Europäer fühlt sich nach einem vielzitierten Wort des Religionssoziologen Max Weber »religiös unmusikalisch«. Er nimmt das Religiöse als Begabung an, die manche haben, viele aber nicht haben und auch nicht entbehren, und verfehlt damit die transzendenten Räume des Lebens. Man kann ohne Musik leben, gewiss, aber mit Musik wird das Leben reicher. Man kann areligiös leben, gewiss, aber mit Religion wird das Leben weiter und festlicher.

Lessing verwendete die Ringparabel *post-religiös*. Universale Humanität muss an die Stelle der partikularen religiösen Identitäten treten, die Menschheitsfamilie wird an die Stelle der religiösen Konfessionsfamilien treten. Lessing legte den Schlüsselsatz für sein »dramatisches Gedicht« dem von ihm verehrten Nathan in den Mund, den er »den Weisen« nennt:

»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 heißen¹¹«.

Wer sich damit »begnügt, ein Mensch zu heißen«, dem werden jene drei Weltreligionen gleichgültig. Sie sollen in Frieden miteinander leben und ihn in Frieden lassen, denn er ist auch ohne sie mit sich und der Welt zufrieden. Ihm genügen die universalen Maßstäbe der Humanität, er ist ein religiös »genügsamer« Mensch geworden.

Lessing hat seine *post-religiöse* Auffassung der Humanität in seinen Reflexionen über »Die Erziehung des Menschengeschlechts« 1770 durch seine messianische »drei-Zeitalter-Lehre« untermauert. Er nahm sie von Joachim von Fiore auf und säkularisierte sie:

»Sie wird gewiss kommen,
die Zeit des ewigen Evangeliums,
...
die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes
versprochen wird«. § 86