

Daniel Weidner
Verfälschte Schrift.
Zur Bibelkritik von Spinoza bis D. F. Strauß

1787 veröffentlichte der in die Jahre gekommene Göttinger Orientalist Johann David Michaelis den ersten Band einer *Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes*, die sich vor allem um die Frage dreht, wer der Verfasser der ersten fünf Bücher der Bibel sei. Als Protestant will Michaelis keiner kirchlichen Tradition, geschweige denn irgendwelchen jüdischen Fabeln trauen, sondern nur die Bücher selbst befragen. Nun würden diese zwar nicht explizit behaupten, von Moses verfaßt worden zu sein, wiesen doch aber immer wieder darauf hin, etwa Deuteronomium 31, 24-26: »Als nun Moses damit fertig war, die Worte dieses Gesetzes vollständig in ein Buch zu schreiben, gebot er den Leviten, die die Lade des Bundes des Herrn trugen und sprach: Nehmt das Buch dieses Gesetzes« – Michaelis übersetzt hier: »dieses Gesetzbuch« – »und legt es neben die Lade des Bundes des Herrn, daß es dort ein Zeuge sei wider dich.« Das Mosaische Gesetzbuch, so Michaelis, spreche also von sich selbst als von »diesem Buch« und erhebe damit den Anspruch, echt zu sein. Ein Anspruch, dem die alten Israeliten, noch Zeitgenossen der Gesetzgebung in der Wüste, zweifellos widersprochen hätten, wenn er zu Unrecht erhoben worden wäre – also, folgert Michaelis, müssen die mosaischen Bücher echt sein oder mit größter List untergeschoben worden sein:

»Also, wenn diese Bücher nicht von einem Betrüger erdichtet worden sind, das Wort Betrüger noch dazu im stärksten Verstande genommen, [...] so sind sie von Mose selbst. [...] Wir haben von dem Verfasser dieses Buches doch nun ungemein viel mehr, als von den Verfassern anderer, nie bezweifelten Bücher [...] und nur selten sagt ein Autor im Text selbst, daß das Buch von ihm ist. Aber auch dis thut er hier, und so deutlich, daß man wirklich keinen Schritt mehr begehren kann: denn wenn er etwan am Ende schriebe, *und ich Mose, der ich die Israeliten aus Ägypten führte, habe dis Buch selbst geschrieben*, so würde man ehe Verdacht schöpfen, es sey spätere Unterschrift eines Betriegers.«¹

1 Johann David Michaelis: *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*, Göttingen 1787, S. 156.

In nuce zeigt sich hier eine Konstellation von Text, Autorschaft, Selbstbezug, Signatur – bzw. gerade deren Fehlen – und Authentifizierung, die für die Rede über Fälschung insgesamt charakteristisch ist. Die Fälschung ist hier nicht im Text selbst – dort wäre sie nicht wahrnehmbar –, aber sie ist auch nicht vollkommen außerhalb des Textes – dort wäre sie nicht interessant –, sondern irgendwo zwischen Text, Paratext und Autorschaft. Damit bewegt sich die Fälschung zugleich zwischen Literatur und ›Wissen‹: zwischen der bloßen ›unschuldigen‹ Erzählung und den daraus abgeleiteten Wahrheitsansprüchen, im vorliegenden Beispiel also zwischen der Geschichte von Moses und seinem Gesetz. Bei aller Gekünsteltheit zeigt Michaelis' Argumentation dabei auch, daß dieser Bereich etwas mit der Bibel als Heiliger Schrift zu tun hat. Denn nicht nur behauptet diese, mehr als nur Literatur zu sein, sondern sie erhebt auch explizit den Anspruch, sich selbst zu bestätigen, am deutlichsten am Anfang des Deuteronomiums: »Dies sind die Worte, die Moses zu ganz Israel redete jenseits des Jordan in der Wüste.« (Dtn. 1, 1) Weil die Bibel über sich selbst redet, ist ihr die Frage der Fälschung also auch nicht ganz äußerlich.

Daher kann man hoffen, im Diskurs über die Bibel als Heilige Schrift Aufschlußreiches über die Figur der Fälschung zu finden. *Explizit* wird sie hier freilich nicht vorkommen, als Kehrseite der ›Heiligen Schrift‹ wird sie aus dem Diskurs über diese so ausgeschlossen, wie Michaelis den radikalen Betrüger als *deus malignus* ausschließt. Das gilt noch heute: In keiner der geläufigen theologischen und exegetischen Enzyklopädien gibt es einen Eintrag über Fälschung; das Phänomen von Schriften mit ›falschen‹ Autornamen wird im Umkreis der Bibel meist als ›Pseudepigraphie‹ – als eine falsche Zuschreibung ohne Täuschungsabsicht – verhandelt und sorgfältig von der Fälschung abgegrenzt; und selbst dieser freundlich gefärbte Begriff wird meist eher auf Schriften außerhalb des Kanons bezogen, so daß die Zusammenstellung von ›Apokryphen und Pseudepigraphen‹ fast zu einer stehenden Wendung geworden ist. Wenn man in der Bibelkritik nach Figuren der Fälschung sucht, muß man also eine Reihe verwandter Phänomene wie Betrug, Plagiat, Textverderbnis, Kopie usw. miteinbeziehen: jene Konzepte, die an die Stelle der Fälschung treten, ihr aber oft zum Verwecheln ähnlich sehen. Zu untersuchen ist daher, wie die Frage, ob die Bibel oder Teile von ihr echt oder gefälscht sind, nicht nur immer wieder

anders beantwortet, sondern auch immer wieder anders gestellt wird. Im folgenden werden daher an vier Autoren – Baruch de Spinoza, Jean Astruc, Hermann Samuel Reimarus und David Friedrich Strauß – vier Aspekte der Fälschung thematisiert: Fälschung als Grenzsetzung, Materialität der Fälschung, Urfälschung und schließlich die doppelte Aufklärung der Fälschung.

Spinoza: Fälschung als Grenzsetzung

Hinter Michaelis' Argument gegen den Betrüger steht wohl immer noch Spinozas über hundert Jahre älterer *Tractatus Theologico-politicus* von 1670. In dessen achtem Kapitel sammelt Spinoza eine Reihe von Argumenten gegen die mosaische Autorschaft des Pentateuchs, die zum größten Teil nicht neu sind – schon Hobbes, Grotius, La Peyere und Ibn Esra erwähnen einzelne von ihnen –, aber noch niemals in dieser Dichte und Klarheit versammelt worden sind: Moses könne seinen eigenen Tod nicht beschrieben haben; die Beschreibung der Wanderungen Abrahams mit »damals war der Kanaaniter noch im Lande« (Gen. 12, 6) zeige, daß der Autor in einer späteren Zeit, also nach der Vertreibung der Kanaaniter geschrieben habe; ebenso folge aus der Lokalisierung von Moses' Rede »jenseits« des Jordans (Dtn. 1, 1), daß sich der Schreiber in Israel befinde; wenn in den Mosaischen Büchern von »Moses' Gesetz« die Rede sei, könne damit unmöglich der ganze Pentateuch gemeint sein, denn dieser habe etwa nicht auf den in Dtn. 27 erwähnten Altarstein geschrieben werden können. Der Pentateuch müsse also später verfaßt worden sein, »Moses' Gesetz« dagegen ein anderes, kürzeres Buch gewesen sein. Spinoza räumt zwar ein, daß es im Prinzip vernünftig scheine anzunehmen, der Gesetzgeber habe seine Gesetze auch niedergeschrieben, betont aber, »daß wir in solchen Dingen nur dann etwas behaupten dürfen, wenn die Schrift selbst es bezeugt oder wenn es sich allein aus ihren Grundlagen durch richtige Folgerung herleiten läßt, aber nicht, wenn es mit der Vernunft im Einklang scheint«. ² Anstatt also Hypothesen aufzustellen, will Spinoza dem unmittelbaren Zeugnis des Textes folgen. Da dieser niemals ausdrücklich behauptete, daß der ganze Pentateuch von Moses stamme, die erwähnten Evidenzen aber

² Baruch de Spinoza: *Theologisch-Politischer Traktat*, hg. von Günther Gawlick, Hamburg 1976, S. 146.

dagegen sprächen, müsse man diese Annahme aufgeben; ein Blick auf die späteren Bücher dränge vielmehr zur Annahme, daß die Mosaischen Bücher zusammen mit den folgenden Büchern Josua, Richter, Samuelis und Könige geschrieben wurden. Wahrscheinlich habe Esra nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil alles zusammengestellt: »Gebote und Geschichten, durcheinander, ohne Ordnung und ohne Rücksicht auf Zeit«.³

Die Mosaischen Bücher sind also nicht authentisch, sondern von fremder Hand. Aber was bedeutet das eigentlich?

»Wer die Bibel, so wie sie ist, als einen Brief betrachtet, den Gott den Menschen vom Himmel gesandt hat, der wird ohne Zweifel ein Geschrei erheben, ich hätte ein Verbrechen wider den Heiligen Geist begangen, weil ich das Wort Gottes für fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und widerspruchsvoll [mendosum, truncatum, adulteratum et sibi non constans] erkläre und behaupte, daß wir nur Fragmente davon besitzen und daß die Urschrift des Bundes, den Gott mit den Juden geschlossen hat, verlorengegangen ist. Wollten sie aber die Sache nur gehörig erwägen, so würde ohne Zweifel ihr Geschrei verstummen. Denn die Vernunft selbst ebenso wie die Aussprüche der Propheten und Apostel verkünden laut und offen, daß das ewige Wort und der ewige Bund Gottes und die wahre Religion den Herzen der Menschen, d. h. dem menschlichen Geist von Gott her eingeschrieben und daß dies die wahre Urschrift Gottes ist, die er mit seinem Siegel, nämlich mit der Idee seiner selbst als dem Bilde seiner Göttlichkeit bezeichnet hat.«⁴

Erst hier, im Rahmen einer Alternative, kommt der Vorwurf der Fälschung ins Spiel, von der zu reden Spinoza vorher sorgfältig vermieden hatte. Dabei gehört Fälschung auf die verworfene Seite: Von Fälschung zu reden hieße, die Bibel mißzuverstehen, hieße, »Zeichen und Bilder, nämlich das Papier und die Tinte, statt Gottes Wort zu verehren«.⁵ Spinoza figuriert hier die eigene Lektüre der Bibel selber biblisch, genauer christlich: als paulinische Kritik am töten-den Buchstaben. Damit verwandelt sich die Kritik am Buch in die Befreiung des Wortes:

»Denn ohne irgendwelche Schwierigkeit und Zweideutigkeit können wir die Hauptlehre der Schrift verstehen: Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Das kann aber nicht verfälscht sein noch von einer übereilten und irrenden Feder herrühren [...]. Fälschungen oder Fehler

3 Ebd., S. 157.

4 Ebd., S. 195.

5 Ebd., S. 196.

konnten darum nur das übrige betreffen, etwa den einen oder anderen Umstand in einer Geschichte oder Prophezeiung [. . .]. Für das Heil ist es unerheblich, ob derartige Stellen verfälscht sind oder nicht.«⁶

Hier wird besonders deutlich, daß ›Fälschung‹ immer auf einer Differenz zum Original oder zum ›Wahren‹ beruht: Die Schrift ist ›gefälscht‹, weil und insofern sie ihren eigentlichen Inhalt, die einfache und evidente Lehre der Gottes- und Nächstenliebe, nicht enthält. Die Grenze scheint hier klar und typisch philosophisch gezogen: zwischen der falschen Form der Buchstaben und dem wahren Inhalt der Vernunft. Tatsächlich ist sie, und erst das macht Spinozas Position interessant, viel komplexer. Denn die philosophische Unterscheidung zwischen falschem Buch und wahrem Wort basierte ja auf einer Lektüre der Bibel, die genau umgekehrt zwischen Gesagtem und Gemeintem unterschied: Der Nachweis der Widersprüchlichkeit und Inauthentizität des Pentateuch beruhte ja gerade auf der Weigerung Spinozas, Textprobleme durch ›einleuchtende‹ Annahmen zu umgehen – etwa durch die Hypothese, daß ein Gesetzgeber sein Gesetz wohl auch niedergeschrieben habe. Diese Lektüre ist nun betont buchstäblich und will gerade vermeiden, »den wahren Sinn einer Stelle mit der Wahrheit ihres Inhalts zu verwechseln. Der Sinn ist bloß aus dem Sprachgebrauch zu vermitteln oder aus solchen Erwägungen, die nur die Schrift als Grundlage anerkennen.«⁷ Gleichsam quer zur Unterscheidung von Form und Inhalt führt Spinoza hier die Differenz von Sinn und Wahrheit ein. Auch diese Unterscheidung wird religiös figuriert: Es ist die Lektüre des reformatorischen *sola scriptura*, die nicht eigene Meinungen und Gedanken in die Schrift hineinmengt, sondern sich ganz auf die Schrift stützt und die Schrift nur aus sich selbst versteht.

Spinoza führt also gleichzeitig zwei Lektüren durch, die auf zwei

6 Ebd., S. 203 f.

7 Ebd., S. 117. Im Namen dieser wörtlichen Lektüre polemisiert Spinoza nun auch gegen die *anderen* philosophischen Lektüren, besonders gegen Maimonides, für den all das aus der Schrift, was der Vernunft widerstreite, allegorisch verstanden werden müsse: »Daß dies gleichfalls falsch ist, geht aus diesem Kapitel hervor, denn ich habe mit Gründen und Beispielen dargetan, daß der Sinn der Schrift sich aus der Schrift selbst ergibt und bloß aus ihr zu entnehmen ist.« (Ebd., S. 135) Die Buchwerdung der Religion, die Spinoza hier aus polemischen Gründen vornimmt, wird freilich vorbereitet durch die konfessionellen Auseinandersetzungen, in denen das Schriftprinzip – gerade durch Reaktion auf katholische Kritik – tatsächlich immer mehr an das Modell des heiligen Buches angepaßt wird.

verschiedenen Sinnkriterien beruhen, welche sich tendenziell gegenseitig ausschließen: auf dem Sprachgebrauch und auf dem, was sich von selbst versteht; auf der Schrift der Bücher und auf der wahren Ur- und Herzensschrift. Woher kommt diese eigenartige Inkohärenz? Bleibt Spinoza hier dem traditionellen Vorurteil der Perfektion der Schrift verhaftet? Oder ist seine explizite Kritik nur Tarnung für noch viel radikalere Ansichten, die er nicht zu äußern wagte?⁸ Folgt man der Interpretation von Leo Strauss, handelt es sich um eine Art rhetorischer Strategie, mit der Spinoza dem übermächtigen Gegner des theologischen Schriftverständnisses begegnen will: ein Gegner, den er direkt nicht treffen könne. Denn Spinozas Kritik – etwa der Nachweis von Widersprüchen in der Schrift – beruht aus der Sicht der Theologie auf der *petitio principii*, daß seine wörtliche Lektüre die entscheidende sei bzw. daß eine solche Lektüre außerhalb des Glaubens überhaupt möglich sei. Theologisch formuliert gehört aber das *sola scriptura* mit dem *sola fide* und dem *sola gratia* zusammen: Wenn nur der Glaube den Glauben versteht, ja wenn das Verständnis ein Gnadengeschenk ist, dann ist das Nicht-Verstehen oder der Anschein von Widersprüchen kein Argument gegen den Text, sondern gegen den Ausleger. Die christliche Lektüre der Heiligen Schrift bildet ein Universum des Sinns, in welchem die Frage nach Echtem und Falschem auf den zurückfällt, der sie stellt: Sie kann nur Zeichen seines Unglaubens sein.⁹

In dieser Situation betreibt Spinoza ein Doppelspiel: Indem er einerseits eine Art Schriftprinzip, andererseits den vernünftigen

8 Letzteres war sicher die Ansicht der Zeitgenossen: So überliefert der niederländische Beamte Salomo von Til, Spinoza habe seine ›Jünger‹ gelehrt, die Bibel sei nicht nur einmal, sondern mehrfach neu abgeschrieben worden und so fehlerhaft, daß man auf sie überhaupt keine Rücksicht nehmen müsse (vgl. Baruch de Spinoza: *Lebensbeschreibungen und Dokumente*, hg. von Manfred Walther, Hamburg 1998, S. 283 f.). Der Berichterstatter, der zur Verbotskommission von Spinozas Werken gehörte, ist aber kaum zuverlässig. Das starke materielle und philologische Interesse Spinozas spricht immerhin dagegen, daß seine kritische Diskussion der Bibel nur eine Verschleierung einer ›eigentlichen‹ philosophischen Position ist.

9 Vgl. dazu Leo Strauss: *Die Religionskritik als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin 1930. Für Strauss ist das die Urszene einer antagonistischen Auseinandersetzung zwischen Offenbarung und Aufklärung; deren schon im 19. Jahrhundert einsetzendes Vergessen bzw. deren harmonisierende Umdeutung erschwere das Verständnis der Moderne wesentlich. Die Herausarbeitung dieser Konstellation ist m. E. deutlich interessanter als Strauss' spätere Behauptung einer ›esoterischen‹ Kritik im *Tractatus*.

Inhalt der Schrift behauptet, legt er gleichsam Köder aus, um die Theologie für Differenzen zu interessieren, gegen die sie eigentlich gleichgültig sein könnte. Es sind dialektische Differenzen, in denen die eine immer auf eine andere verweist: die wahren Worte auf die falsche Autorschaft, das falsche Buch auf den wahren Inhalt. Um so verlockender ist es für den Theologen – oder für den theologisch gebildeten Laien, an den sich der *Tractatus* wendet –, an der einen oder anderen Stelle einzuhaken und den von Spinoza gesetzten Schauplatz der Auseinandersetzung zu betreten. Die Rede von der Fälschung eröffnet somit gerade durch ihren Doppelsinn – gefälschte Worte, unverfälschbares Gotteswort, fälschende Interpretation – ein Feld des Wissens, das nicht nur gegenüber der Theologie, sondern auch gegenüber der Philosophie neu ist. Fortan wird in der Auseinandersetzung von Vernunft und Glauben ein dritter, hybrider Agent mitspielen, für den andere Kriterien der Rationalität und des Beweises gelten: die Bibelwissenschaft oder die Philologie.

Astruc: Materialität der Fälschung

Spinoza hatte die Authentizität des Textes prinzipiell problematisiert, sich aber nicht übermäßig daran interessiert gezeigt, wie nun der Text zustande gekommen war. Ganz anders der von Jean Astruc 1753 in *Conjectures sur les Mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse* entwickelte Ansatz der ›Quellenscheidung‹, der in verschiedenen Abwandlungen die alttestamentliche Forschung bis weit in das 20. Jahrhundert hinein dominiert und der sich in geradezu manischer Weise für die Produziertheit des Textes interessiert. Astruc setzt dabei am Problem der Zeugenschaft an: Moses erzählt in der Genesis Ereignisse, die er nicht selbst erlebt hat und die er also nur indirekt wissen kann:

»Je prétends donc que Moïse avait entre les mains des Mémoires anciens contenant l'histoire de ses ancêtres depuis la création du monde; que pour ne rien perdre de ces Mémoires, il les a partagés par morceaux suivant les faits qui y étaient racontés; qu'il a inséré ces morceaux en entier les uns à la suite des autres, et que c'est de cet assemblage que le Livre de la Genèse a été formé.«¹⁰

10 Jean Astruc: *Conjectures sur la Genèse*, hg. von Pierre Gibet, Paris 1999, S. 137. Astruc positioniert sich dabei explizit apologetisch gegen Spinoza, vgl. ebd., bes. S. 506 ff.

Das zeige sich an den zahlreichen Wiederholungen und den Achro-nien der biblischen Erzählungen – die schon 1685 Richard Simon zu der Vermutung gebracht hatten, die Bibel sei ursprünglich auf einzel-nen Blättern notiert worden, deren Reihenfolge vertauscht wurde –, vor allem aber daran, daß Gott teils als Elohim, teils als Jahwe be-zeichnet wird, ohne daß ein Bedeutungsunterschied der beiden Namen erkennbar wäre: »Sur ces réflexions, il était naturel de tenter de décomposer la Genèse, de séparer tous les différentes morceaux qui y sont confondus, de réunir ceux qui sont d'une même espèce et qui paraissent avoir appartenu aux mêmes Mémoires, et par ce moyen de rétablir ces Mémoires originaux que je crois que Moïse a eus.«¹¹ Die Unregelmäßigkeiten der biblischen Erzählung stellen daher nicht mehr die Authentizität des Textes als solchen in Frage, sondern sind erst auf die Zusammenführung der Urkunden zurück-zuführen, sie sind keine Fälschung, sondern ein Textverderbnis: eine Beschädigung des Überlieferungsträgers. Indem der spätestens seit dem Humanismus geläufige Topos von der Unzuverlässigkeit der Kopisten medial konkretisiert wird, kann der Verdacht der Fäl-schung verdrängt werden. Zugleich wandelt sich der Sinn von ›Kritik‹ von der prinzipiellen Infragestellung der Schrift zum mühsa-men, detailverhafteten Unternehmen ihrer Wiederherstellung. Der größte Teil von Astrucs Buch besteht dann auch konsequenterweise im Abdruck der Genesis in verschiedenen, die jeweiligen Urkunden repräsentierenden Spalten.

Man kann sich das Verfahren etwa an der Geschichte von Isaaks Heirat mit Rebekka veranschaulichen, die zweimal erzählt wird: ein-mal vor Abrahams Tod (Gen. 24), einmal danach (Gen. 25, 19 ff.). Selbst wenn man hier die Reihenfolge veränderte und etwa die zweite Hochzeitgeschichte vorziehen würde, würde die Erzählung noch unverbundener und zerstückelter sein als bisher, weil man die zweite Hochzeitgeschichte und die offensichtlich an sie anschlie-ßende Geschichte der Nachkommen Isaaks auseinanderreißen würde. Astrucs Lösung ist so wirksam wie radikal (siehe Abb. 1): Er löst die Geschichte in zwei Stränge auf, indem er einerseits die Ge-schichte vom Tod Saras, von der zweiten Heirat und vom Tode Abrahams (A), andererseits die Geschichte der Hochzeit Isaaks mit der vom Verkauf des Erstgeburtsrechts (B) zusammenzieht; die Auf-

¹¹ Ebd., S. 143.

I. T a b e l l e.

Ordnung, in welche Moses die Artikel der drey Berichte A, B, und D, welche gegenwärtig das XXIII. XXIV. und XXV. Kapitel ausmachen, eingerichtet hat.

Hieraus erfieht man die Unordnung, welche die Copisten hineingebracht haben, indem sie das erste Buch Moses nach einander fort abschrieben.

A	B	C D
<p>I. XXIII. Kapitel. Tod und Begräbniß der Sara.</p>	<p>2. XXIV. Kapitel. Reise eines Knechts des Abraham nach Mesopotamien. Dessen Zurückkunft mit der Rebecca. Heyrath des Isaac.</p>	
<p>4. XXV. Kapitel. Von dem 1. bis auf den 11. Vers <i>inclusive</i>. Zweyte Heyrath des Abraham. Sein Tod. Seine beiden Söhne Ismael und Isaac begraben ihn.</p>	<p>3. XXV. Kapitel. Von dem 19. bis auf den 26. Vers <i>inclusive</i>. Nachkommenschaft des Isaac. Geburt des Esau und des Jacob.</p>	<p>5. XXV. Kapitel. Von dem 12. bis auf den 18. Vers <i>inclusive</i>. Nachkommenschaft des Ismael.</p>
	<p>6. XXV. Kapitel. Von dem 27. Vers bis ans Ende. Esau verkauft sein Recht der Erstgeburt an den Jacob.</p>	

Obgleich die alten Juden den Pentateuchus nach einander fort schrieben, so schrieben sie ihn doch auf sechs verschiedenen Seiten; siehe Prieux, *histoire des Juifs, éd. de Paris, Tom. II. pag. 321*, welcher zum Burgen den Meimonides, *de libro legis, cap. 7. §. 9.* anführt. Kam dieser durch eine Stelle des Talmuds bewiesene Gebrauch von der ursprünglichen Einrichtung her, in welcher Moses sein erstes Buch geschrieben hatte?

Abb. 1: Jean Astruc: *Muthmassungen in Betreff der Originalberichte, deren sich Moses wahrscheinlicher Weise bey Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat*, Frankfurt a. M. 1783

zählung der Nachkommenschaft Ismaels wird gänzlich als ›Sondergut‹ ausgeschlossen (D). Der Tod Abrahams kann jetzt zeitlich nach die Hochzeit Isaaks gestellt werden, ohne daß dabei der Zusammenhang der Erzählung von B unterbrochen werden würde, weil beide Erzählungen ›parallel‹ laufen. Durch den Kunstgriff, die Erzählung in mehrere Stränge zu entflechten, können alle Ereignisse in ordentlichen Abfolgen erzählt werden und alle narrativen Anschlüsse stimmig sein.

Diese Rekonstruktion ist für Astruc aber nicht nur eine analytische Konstruktion, sondern entspricht einer wirklichen (Zwischen-)Stufe der Textgeschichte, die später als die ursprünglichen Urkunden, aber jünger als der uns vorliegende Bibeltext ist. Denn nach ihm hat Moses die verschiedenen Urkunden nicht einfach verbunden – und damit die Unordnung im vorliegenden Pentateuch verursacht –, sondern sie genau wie in Astrucs Rekonstruktion nebeneinandergestellt:

»Par cet arrangement, 1^o Moïse conserva, du moins quant aux choses essentielles, tous les Mémoires authentiques qu'il tenait de ses ancêtres [...]. 2^o Il les plaça dans un ordre commode qui faisait voir au premier coup d'œil ce que chaque Mémoire ou fragment de Mémoire contenait de particulier. 3^o Il les disposa enfin de telle manière que les répétitions, qui se trouvaient inévitablement dans les Mémoires écrits sur les mêmes faits, n'avaient rien de choquant [...]. Peut-on imaginer rien de plus sage et de plus méthodique que cette disposition? Nous serions heureux et on se serait épargné bien des peines si la Genèse était parvenue jusqu'à nous dans cette forme. Mais il y a longtemps que les copistes ont tout arrangé en la transcrivant.«¹²

Der mosaische Text ist also keine einfache Erzählung, sondern eine Art Tableau oder ein Text im spezifischen Sinne einer Rede, die durch eine nicht-lineare Ordnung gegliedert ist. Aber die Kopisten haben die Vorteile dieser Ordnung nicht erkannt und aus Bequemlichkeit alles nacheinander – oft in fehlerhafter Weise – abgeschrieben. Zwar sind sie keine Betrüger, sondern haben nur einen Fehler gemacht, aber dieser hat den biblischen Text radikal verwandelt und zu einer ganz anderen Zeichenkategorie gemacht: Ein semiotischer Sündenfall verwandelte das perfekte Diagramm in eine mißverständliche und zerstückelte Kette von Zeichen.

Aber auch das ›Original‹, das dieser Verfälschung vorausgeht, der mosaische Text, rückt eigentümlich nah an die Idee der Fälschung heran. Moses ist zwar sein ›Autor‹, aber er hat nicht nur alles von seinen Vorfahren abgeschrieben, sondern es geradezu in einer Art Collage zusammengesetzt, angesichts derer die Vorstellung eines Plagiaten geradezu harmlos ist. Autorschaft scheint hier völlig sekundär zu werden und sich ganz in einer Ordnung extremer Schriftlichkeit aufzulösen. Auch wenn in der späteren Entwicklung der Urkundenhypothese die Vorstellung einer synoptischen Niederschrift fallen-

¹² Ebd., S. 488 f. Astruc erwähnt hier auch, daß die Juden die Thorarolle in sechs verschiedenen Kolonnen schrieben, s. Abb. 1 unten.

gelassen wird und man nur noch davon ausgeht, daß ein ›Redaktor‹, der auch bald nicht mehr Moses heißt, die Quellen einfach kompiliert hat, bleibt diese Theorie aufs engste an der Materialität des Textes orientiert und ist zugleich eine eigenartige Kompromißbildung: Der Text wird aufgebrochen in Splitter und Fragmente, die dann aber erst recht authentisch – noch älter als Moses! – sind; auch wenn der Text selbst nicht original ist, sind doch alle seine Teile um so echter.

Reimarus: Urfälschung

Astruc's Kritik ist ›technische‹ Kritik, die an der Oberfläche des Textes ansetzt und sich als Korrektur einzelner Stellen versteht. Im Jahrhundert der Kritik gibt es noch eine andere, weniger methodische, aber radikalere Kritik der Glaubwürdigkeit, Wahrheit, Nützlichkeit und Erbaulichkeit der biblischen Geschichte, die vor allem vom Deismus ausgeht. Eine solche Kritik prägt auch Hermann Samuel Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, aus der Lessing ab 1774 die aufsehenerregenden Fragmente herausgab. Reimarus kritisiert auch das Alte Testament als unglaubwürdig und voller moralisch inferiorer Gestalten und abstoßender Handlungen; die eigentliche Virulenz seines Werkes liegt aber in seiner Untersuchung der Evangelien. Er geht dabei von einer Reihe von Widersprüchen aus: Besonders die Auferstehungsgeschichte sei nicht nur mangelhaft bezeugt – nicht einmal den Namen der römischen Soldaten vor dem Grab erfahre man –, und werde von den verschiedenen Evangelien verschieden erzählt, sondern auch innerlich inkohärent:

»Es ist besonders nicht zu begreifen, wenn Jesus vor seinem Tode so deutlich von seinem Sterben und von seiner Auferstehung nach dreien Tagen geredet hätte, warum diese so frische Verheißung keinem einzigen Jünger, Apostel, Evangelisten oder Weibe in die Gedanken kömmt, da er nun wirklich gestorben und begraben ist. Da reden und handeln sie sämtlich so, als ob sie ihr Lebetage nichts davon gehört hätten.«¹³

13 Hermann Samuel Reimarus: »Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger« (1778), in: Gotthold Ephraim Lessing: *Werke*, Bd. 7, hg. von Herbert Göpfert, München 1976, S. 496-604, hier S. 542.

Um diesen Widerspruch zu lösen, versucht Reimarus, zwischen dem, was Jesus selbst lehrt und den Lehren der Apostel in der Apostelgeschichte und den Briefen zu unterscheiden. Er stellt fest, daß Jesus' eigene Worte einerseits natürliche Religion und reine Moral enthalten, andererseits die messianische Hoffnung auf politische Befreiung des Volkes Israel – wovon im Neuen Testament nur noch Spuren zu finden seien. Sie schlossen aber keine Glaubensgeheimnisse wie die Dreifaltigkeit oder die Wiederkunft des Messias von den Toten ein. Stellen, die auf so etwas hinweisen – wie etwa die Taufformel »im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geists« (Matth. 28, 19) –, seien entweder auch einfacher und weniger dogmatisch zu interpretieren oder stünden im Verdacht, spätere Hinzufügungen zu sein.

Insbesondere die Jünger hätten Jesus nicht als Verkündiger einer neuen, geistigen Religion verstanden, sondern als weltlichen Befreier:

»Demnach haben sie auch auf Jesum als einen weltlichen Erlöser des Volkes Israel bis an seinen Tod gehoffet, und nach fehlgeschlagener Hoffnung, nach seinem Tode erst das Systema von einem geistlichen leidenden Erlöser des ganzen menschlichen Geschlechts gefasset: folglich auch ihr voriges Systema von der Absicht der Lehre und Verrichtung Jesu geändert.«¹⁴

Während Jesus bei Reimarus ambivalent bewertet wird – »Es ist zu bedauern, daß Jesus seine übrigen Verdienste um die thätige Religion der Menschen durch die Absicht ein Messias der Juden zu werden, und durch die verdächtige und aufrührische Maaßregeln dazu, so sehr befleckt und verdunkelt hat.«¹⁵ –, richtet sich die moralische Schelte, ja der höhnische Haß vor allem gegen die Jünger. Weil diese auch nach Jesus' Tod ihr müßiges Leben fortführen wollen, entwenden sie dessen Leichnam aus dem Grab, verabreden in fünfzig Tagen ein neues Bild vom leidenden und auferstehenden Messias, das sie Pfingsten verkündigen. Insbesondere schreiben sie auch die Lebensgeschichte Jesu um und legen ihm die Leidensverkündung und die Glaubensgeheimnisse in den Mund, die auf den ersten Blick so unwahrscheinlich gewirkt hatten. Reimarus beschreibt diese Revision oft mit dem Bild der Übermalung und spricht vom »falschen Anstrich aus dem Noht-System der Apostel [. . .], welcher die Wahrheit

¹⁴ Ebd., S. 541.

¹⁵ Ebd., S. 176.

verdunkelt«: »Last uns diese neue Übertünchung rein wegwischen: so wird der rechte eigentliche Character Jesu augenscheinlich wieder ans Licht kommen.«¹⁶ Doch diese Übermalung ist freilich nicht vollkommen: Wie schon bei Astruc bleiben Spuren der Arbeit an der Überlieferung, weil deren Zensor die alte Lehre nicht vollkommen verdrängt, sondern »aus Versehen oder menschlicher Unachtsamkeit einige Überbleibsel seines alten Systematis stehen lässet«.¹⁷ So wird die Schwäche der Jünger zur Bedingung der Möglichkeit der kritischen Lektüre:

»Hätten sie nun zu der Zeit, wie sie noch einmüthig bey einander waren, eine vollständige Geschichte des Lebens, Sterbens und der Auferstehung aufgesetzt [. . .], so würde alles einstimmig geklungen haben. Aber sie haben sich dieses Vortheils nicht bedient, und sich als Zeugen aufgeführt, davon jeder von dem andern abgesondert in Verhör genommen worden ist. Ein Glück für die Wahrheit suchende Nachwelt!«¹⁸

Die Evangelien beruhen also auf einer Fälschung, die aber weder rein außerhalb der Geschichte – wie etwa dann, wenn Esra seine Bücher für mosaisch ausgibt – noch auch rein innerhalb ihrer – wenn die Wunder auf dem Betrug beruhen – angesiedelt ist, sondern auf der Grenze zwischen Erzählung und erzählten Ereignissen. Denn die intradiegetischen Gestalten der Apostel sind dieselben, die extradiegetisch davon berichten, die Eigennützigkeit der Jünger und die Fehlerhaftigkeit des Textes können wechselseitig durcheinander erklärt werden. Man kann hier somit von *Urfälschung* sprechen: Die Erzählung ist gleichsam innerhalb ihrer selbst gefälscht worden. »Geschichte« und »System«, das Leben Jesu und die apostolische Theologie passen also doch zusammen, aber gleichsam verkehrt herum: »Folglich richtet sich das neuerliche System der Apostel nicht nach den Factis, sondern die Erzählung der Factorum muß sich nach ihrem geänderten System richten. Mithin muß man alles dasjenige in ihrer Geschichte, was einen Strich von der Apostel ihrem späteren System hat, weglassen.«¹⁹

16 Hermann Samuel Reimarus: *Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Bd. 2, hg. von Gerhard Alexander, Frankfurt/M. 1972, S. 153 f.; vgl. auch S. 146, 149, passim.

17 Reimarus, »Vom Zwecke Jesu« (Anm. 13), S. 541.

18 Reimarus, *Apologie* (Anm. 16), S. 212 f.

19 Ebd., S. 172.

Man erinnert sich hier wohl an die eingangs erwähnte Figur des radikalen Betrügers bei Michaelis bzw. an ihre inverse Figur, den von Michaelis angenommenen authentischen Autor Moses. Denn auch bei Michaelis fielen Person und Autor in der Figur des Moses zusammen, der zugleich Gesetzgeber und Schriftsteller ist. Narratologisch gesprochen, handelt es sich hier um eine Metalepse, um das Auftreten der Erzählinstanz in der Erzählung, sie erzeugt hier einen geschlossenen Raum, in dem der Text über sich selbst spricht und sich selbst deutet. Vielleicht erklärt diese Selbstimplikation auch einen für den modernen Beobachter befremdlichen Zug der frühmodernen bibelkritischen Diskurse, daß sie nämlich niemals wirklich aus der biblischen Geschichte heraustreten und sie von außen betrachten. Reimarus' Methode, in den Texten der Evangelien Widersprüche aufzuzeigen, beruht ja auf keinem anderen Wissen als ebendiesen Texten, denen er zugleich vollkommen zu trauen und zu mißtrauen scheint. Selbst Spinoza sucht einen möglichen Autor der Bibel selbstverständlich aus dem biblischen Personal und fragt sich, ob es wohl David, Hilкия oder doch Esra gewesen sei. Bis auf den radikalen Fälscher, der einen reinen Text ohne jede Spur und Signatur untergeschoben hat, sind alle Fälscher zugleich außerhalb und innerhalb des Textes.

Strauß: doppelte Aufklärung

Reimarus wollte noch die Tünche vom Bild des wirklichen Jesus abwischen, fünfzig Jahre später fragt David Friedrich Strauß in seinem *Leben Jesu* von 1835 trotz des Titels nicht mehr, was von dem im Evangelium Berichteten wirklich geschehen sei, sondern warum diese Geschichten erzählt werden. Denn könne man wirklich zwischen Anstrich und Untergrund unterscheiden? Dem Hegelianer Strauß erscheint die Differenz von historischem Kern und mythischer Schale »als Mangel an Zutrauen zum Geist und zur Idee, als ob diese nicht im Stande wären, rein aus sich heraus Erzählungen zu erzeugen, sondern es hierzu durchaus einer äusseren, wenn auch noch so zufälligen Begebenheit als Veranlassung bedürfte.«²⁰ Damit will er keineswegs behaupten, die christliche Urgeschichte sei eine

²⁰ David Friedrich Strauß: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. I, Tübingen 1835-36, S. 46.

bloße Erfindung, aber er erkennt, daß die Grenze zwischen Wahrem und Erfundenem in der Überlieferung nicht leicht zu ziehen ist, daß sie vor allem nicht mit *Gewißheit* zu ziehen ist und daher auch rationalistische Interpretationen – etwa Reimarus' Betrugstheorie – letztlich auf unsicheren Hypothesen beruhen.

Ein typisches Beispiel von Strauß' kritischer Dialektik ist etwa die Untersuchung der Verklärungsgeschichte Matthäus 17: Das dargestellte Wunder widerspricht den Naturgesetzen und ist in Einzelheiten unverständlich – warum leuchten auch die Kleider Jesu? –, aber auch die natürliche Erklärung als Vision oder als Morgenröte hält Strauß für unbefriedigend und gekünstelt. Eine nähere Untersuchung zeige dagegen, daß die gesamte Szene nach dem Muster der Verklärung Moses' (Ex. 34, 29 ff.) gestaltet worden ist. Es handelt sich also gar nicht um einen wahren oder falschen Bericht, sondern um einen Mythos, um eine »geschichtsartige Einkleidung urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage«, die zum Ausdruck bringen soll, daß Jesus der von Moses angekündigte kommende Prophet sei.²¹

»An diesem Beispiel läßt sich schließlich besonders augenscheinlich zeigen, wie die natürliche Erklärung, indem sie die historische Gewißheit der Erzählung festhalten will, die ideale Wahrheit derselben verliert, gegen die Form den Inhalt aufgibt: wogegen die mythische durch Aufopferung des geschichtlichen Leibes solcher Erzählungen doch die Idee derselben, welche ihr Geist und ihre Seele ist, erhält und rettet.«²²

Strauß geht damit einen Schritt über Reimarus hinaus, indem er nicht nur die Gemachtheit des Textes aufklärt, sondern diese Aufklärung selbst wiederum reflektiert, indem er die Ebene wechselt und nicht mehr nach der Wahrheit, sondern nach dem Sinn der Erzählungen fragt. Man kann von einer *doppelten Aufklärung* sprechen, die zunächst zu einer Selbstabschaffung der Figur der »Fälschung« zu führen scheint. Jedenfalls unterscheidet Strauß seinen Begriff von »Mythos« scharf von dem der »Fälschung«:

»Daß bei dieser Übertragung des Erwarteten in die Geschichte des wirklich Erfolgtten, überhaupt bei der mythischen Ausschmückung des Lebens Jesu keine Art von betrügerischer Absichtlichkeit und schlauer Erdichtung statt-

²¹ Ebd., S. 75.

²² Ebd., Bd. 2, S. 274.

gefunden, sollte in unser Zeit nicht mehr zu bemerken nöthig sein. Sagen eines Volks oder einer Religionspartei sind ihren ächten Grundbestandtheilen nach nie das Werk eines Einzelnen, sondern des allgemeinen Individuums jener Gesellschaft, ebendaher auch nicht bewußt und absichtlich entstanden.«²³

Strauß, Hegelianer und Anhänger der von Herders Gedanken des Volksgeistes inspirierten mythischen Schule, denkt die Texte nicht mehr als historische Zeugnisse, sondern als *Ausdruck*, und zwar als Ausdruck des Geistes der Gemeinde. »Fälschung« scheint hier schon darum nicht mehr möglich, weil Ausdruck und Ausgedrücktes, Wirkliches und Wahres immer miteinander vermittelt sind und lediglich philosophisch erkannt werden müssen. Konsequenterweise beschließt Strauß sein Werk dann auch mit einem philosophischen Entwurf der Christologie, der die Bedeutung der vorher kritisch destruierten Überlieferung rekonstruieren soll.

Aber zumindest in zweierlei Hinsicht geht diese »Aufhebung« der Kritik in die Philosophie nicht auf. Zum einen ist Strauß' Mythosbegriff – anders als derjenige Hegels – medial konkretisiert und zwar als *mündliche* Überlieferung. Denn nur in der mündlichen Weitergabe ist ein unbewußtes und organisches Wachstum der Überlieferung möglich, die Verschriftlichung stellt dieses »unmerkliche Produciren« still.²⁴ Damit kann aber *innerhalb* der mythischen Überlieferung wiederum zwischen relativ Authentischem und Sekundärem unterschieden werden: Vor allem zwischen den synoptischen Evangelien und dem Johannesevangelium, dessen lange und zusammenhängende Jesus-Reden nur Resultat einer bewußten theologischen und literarischen Verarbeitung sein können, in dem es also durchaus »bewußte und absichtliche Erdichtungen« gibt.²⁵ Gerade das geistige Evangelium, das Evangelium des Lieblingsjüngers und das Lieblingsevangelium der Philosophen erscheint jetzt

23 Ebd., Bd. 1, S. 73 f.

24 Ebd., S. 74.

25 David Friedrich Strauß: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Bd. 1, Leipzig o. J., S. 7. Hier korrigiert Strauß explizit unter Rekurs auf das Johannesevangelium seinen älteren Mythosbegriff. Ähnlich wie Astruc einen schriftlichen Prätext annimmt, nimmt Strauß – sicher nicht zufällig beim Neuen Testament – einen mündlichen an: die gesprochenen Jesuworte, die »durch die Fluth der mündlichen Überlieferung . . . nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhang losgerissen«, aber »doch nicht aufgelöst« worden seien, Strauß: *Leben Jesu* (Anm. 20), Bd. 1, S. 586.

als sekundäre Bearbeitung der ursprünglichen authentischen Überlieferung. Tatsächlich handelt es sich bei Strauß wohl weniger um eine Hegelsche ›Aufhebung‹ der Fälschung als um die Krise des Hegelianismus an der Fälschungsfrage. So schwer die Grenze zwischen Originalem und Verfälschtem für Spinoza zu ziehen war, so schwer ist sie nun wieder aufzulösen.

Strauß' Buch endet auch noch in einer anderen Hinsicht problematisch: Gesetzt, so fragt Strauß sich, die Evangelien dürften nicht unmittelbar historisch verstanden werden, gesetzt, die Hegelsche Christologie des Gottmenschen sei das letzte Wort der Dogmatik – müsse das nicht der täglichen Predigt und der Gemeinde fremd bleiben? Zwar könne sich der spekulative Prediger an die Gemeinde anpassen und diese langsam zu erziehen versuchen:

»Immerhin indessen bleibt es noch ein merklicher Unterschied, ob ich sage: da und sofern dies geschehen ist, habt ihr das zu thun und euch dessen zu getrösten, – oder: dies ist zwar erzählt als einmal geschehen, das Wahre aber ist, daß es immer geschieht, und auch an und durch euch geschehen soll. Wenigstens wird die Gemeinde beides nicht für dasselbe nehmen, und es kehrt somit auch hier die Gefahr zurück, daß sie hinter diese Differenz komme, und der Prediger ihr, und dadurch auch sich selbst, als Lügner erscheine.«²⁶

Hier wird also der Kritiker der Fälschung selbst der Lüge und der Verstellung bezichtigt. Man kann sagen, daß dabei jene prekäre Grenze zwischen ›Echtem‹ und ›Falschem‹, welche den Fälschungsvorwurf in immer wieder anderer Weise konstituierte, auf diesen selbst zurückfällt: Solange der Kritiker an der Wahrheit der Religion festhält und nur deren Erscheinung als falsch kritisiert, bleibt der eigene Diskurs immer zweideutig und läuft immer Gefahr, selbst der Täuschung bezichtigt zu werden. Tatsächlich spielt Verstellung im Diskurs über die Fälschung eine wichtige Rolle: Spinoza und Astruc veröffentlichen anonym und unter falscher Orts- und Verlagsangabe, Reimarus schreibt überhaupt nur im Verborgenen, erst Strauß veröffentlicht offen, verliert darüber aber sofort sein Lehr- und Predigtamt. Daher bleibt für ihn auch das Problem, daß der neue Prediger immer hart am Rande der Lüge operiert, nicht das letzte Wort; in seinem *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* von

26 Strauß, *Leben Jesu* (Anm. 20), Bd. 2, S. 743.

1864 wendet er sich nicht mehr an die Prediger, sondern predigt gleich direkt:

»Wir müssen zum Volke reden, da die Theologen ihrer Mehrheit nach uns doch kein Gehör geben; wie der Apostel Paulus sich an die Heiden wandte, da die Juden sein Evangelium von sich stießen. Sind nur erst die Besten im Volke so weit, daß sie sich das nicht mehr bieten lassen, was ihnen jetzt die Geistlichen größtentheils noch geben, so werden sich diese schon eines Besseren besinnen. Aber ein Druck muß auf sie ausgeübt werden.«²⁷

Wie man sieht, ist der Diskurs über Fälschung immer auch politisch. Das erschöpft sich nicht in der taktischen Vorsicht der Autoren, die ihre Person vor Verfolgung schützen wollen, sondern schreibt sich in die Texte ein: als deren Appell an alle oder deren Adressierung an einige wenige Verständige, an die allein zu wenden Spinoza, Reimarus und auch der junge Strauß vorgeben. Wie schon bei diesem angedeutet, wiederholen sich dabei die Figuren der gefälschten Schrift im Diskurs über die Fälschung, der nun ebenfalls der Verstellung und der Uneindeutigkeit angeklagt wird. Wenn etwa Reimarus betont, er schreibe nur für sich und seine Freunde und sei »nimmer auf den Vorsatz gerahten, die Welt durch meine bekanntgemachte Einsichten irre zu machen, oder zu Unruhen Anlaß zu geben«,²⁸ will er ebenden Aufruhr vermeiden, den er Jesus vorwirft; wenn er seinen Text den (wenigen) Adressaten »als geheimen Schatz, mit gewissenhafter Verschwiegenheit, auf den Fall der Noth«²⁹ empfiehlt, wird seine Kritik ein klandestines Unternehmen ähnlich der Religionsstiftung der sich verbergenden Jünger.

Man weiß freilich, daß es auch bei diesem Geheimnis nicht geblieben ist: Lessing veröffentlicht die Fragmente, allerdings anonym, um die Diskussion von der Frage nach dem Verfasser abzulenken und auf die Frage zu konzentrieren, inwiefern es für das Christentum eigentlich wichtig sei, ob seine ursprünglichen Schriften »echt« sind oder nicht. Gegen Lessings scheinbar so einleuchtende Unterscheidung zwischen Vernunftwahrheiten und historischen Wahrheiten setzt sich in der folgenden Polemik freilich wieder das Interesse an der »Fälschung« durch: Nicht nur wird Lessing immer wieder bedrängt, den Namen des Verfassers preiszugeben, sondern auch seine

27 Strauß: *Leben Jesu für das deutsche Volk* (Anm. 25), Bd. I, S. III.

28 Reimarus: *Apologie* (Anm. 16), Bd. I, 41.

29 Ebd., S. 60.

eigene Person, seine ›wahren‹ Absichten und sein ›wirklicher‹ Glaube werden zunehmend zum Gegenstand der Debatte. Gerade die Grundsätzlichkeit, Vehemenz und polemische Brillanz, mit der diese Debatte geführt wird, hat zur Folge, daß hier der Fälschungsvorwurf in allen seinen Aspekten durchgespielt wird: Ist der Herausgeber der Fragmente, der immer nur in Gleichnissen spricht und jeder Festlegung ausweicht, wirklich nur der harmlose Bibliothekar oder ein verkappter Religionsleugner? Oder ist nicht gerade diese Anklage wieder verfälschend? Reimarus, so Lessing gegen Goeze, habe die Apostel gar nicht Betrüger genannt: »Vielmehr spielt jeder, welcher meinen Ungenannten dieses letztere sagen läßt [. . .], selbst einen Betrug, um einen Pöbel in Harnisch zu bringen, der keinen Unterschied zu machen fähig ist.«³⁰ Die doppelte Aufklärung – die Enthüllung der Enthüller – läßt sich also potenzieren, es bleibt eine polemische Spannung, eine Differenz und ein Antagonismus, der dazu reizt, weiter über die Fälschung zu sprechen.

30 Gotthold Ephraim Lessing: »Anti Goeze V«, in: ders.: *Werke* (Anm. 13), Bd. 8, S. 235.