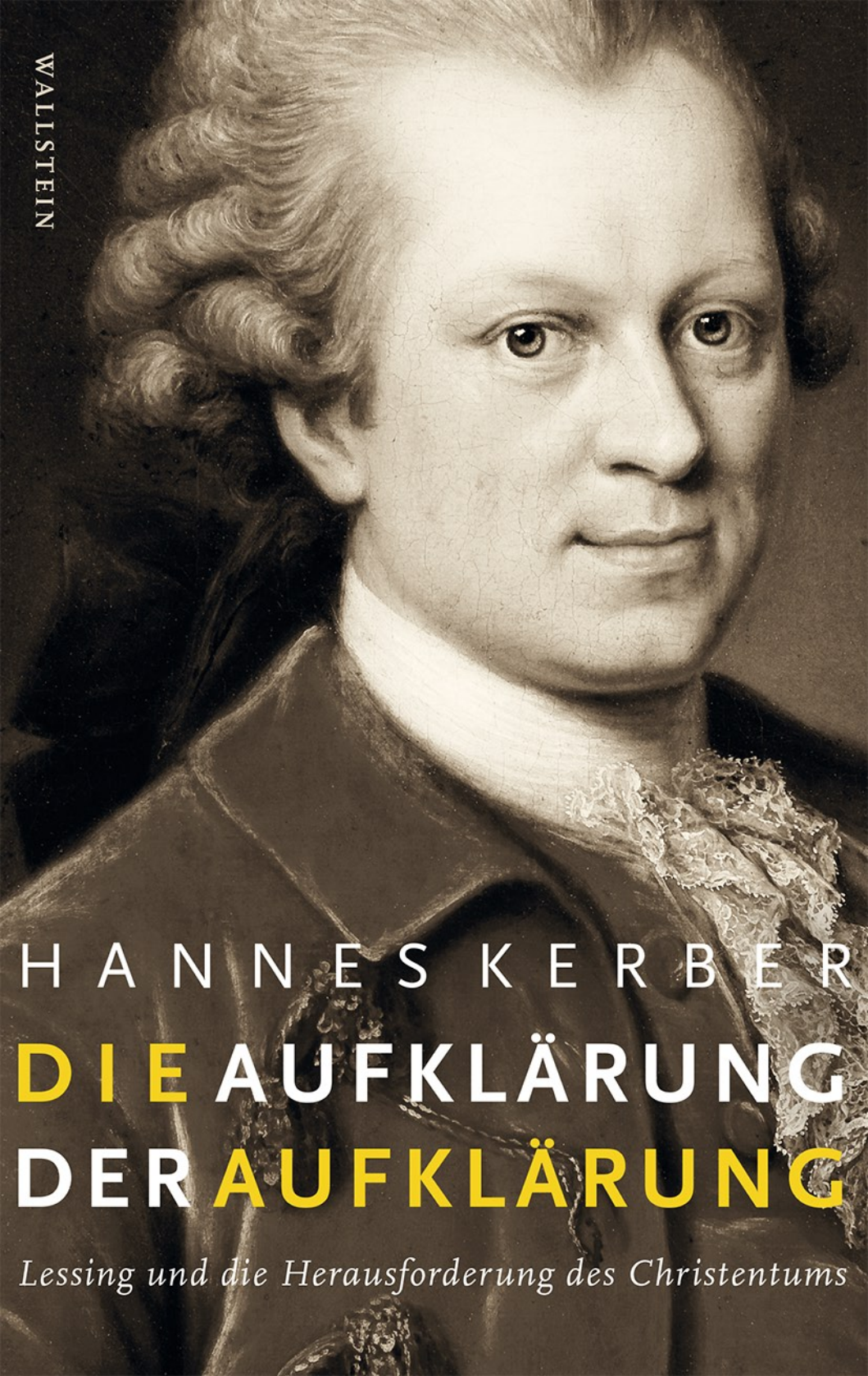


A detailed oil painting of Immanuel Kant, showing him from the chest up. He has a serious expression, looking slightly to the right. His hair is light-colored and styled in a large, curly wig. He is wearing a dark, high-collared coat over a white cravat with lace detailing.

WALLSTEIN

HANNES KERBER

DIE AUFKLÄRUNG
DER AUFKLÄRUNG

Lessing und die Herausforderung des Christentums

Hannes Kerber

Die Aufklärung der Aufklärung

*Lessing und die Herausforderung
des Christentums*

Hannes Kerber

Die Aufklärung
der Aufklärung

*Lessing und die Herausforderung
des Christentums*



WALLSTEIN VERLAG

Für Manuela

Inhalt

EINLEITUNG

Aufklärung und Orthodoxie

7

KAPITEL I

Die Anamnese der Apologetik

15

KAPITEL II

Die Restitution der Orthodoxie

81

KAPITEL III

Die Reduktion der Theologie

151

KAPITEL IV

Nachspiel auf dem Theater

211

DANK

243

LITERATUR

Notiz zur Zitierweise

245

Siglen

245

Literatur

246

REGISTER

Personenregister

277

Sachregister

281

Register
der Bibelstellen

285

Register
der Schriften Lessings

286

EINLEITUNG

Aufklärung und Orthodoxie

*Man muß diese versteinerten Verhältnisse
dadurch zum Tanzen zwingen, daß man
ihnen ihre eigne Melodie vorsingt.*

Marx, *Zur Kritik der Hegel'schen
Rechts-Philosophie*

Mit dem Fragmentenstreit hat Gotthold Ephraim Lessing Epoche gemacht und Geschichte geschrieben. Der Streit gilt als Höhepunkt der Aufklärung und besiegelt in den Augen vieler ihren Sieg über die Orthodoxie. Dabei steht außer Zweifel, dass Lessing weiß, was er tut, als er zwischen 1774 und 1778 die sieben »Fragmente eines Ungenannten« veröffentlicht und so die philosophisch vielleicht anspruchsvollste, theologisch jedenfalls folgenreichste Kontroverse im Deutschland des 18. Jahrhunderts entfesselt. Gleich zu Beginn des Fragmentenstreits erklärt er, der anonyme Autor greife das Christentum an, wie dies keiner vor ihm zu tun gewagt habe: Hätten radikale Kräfte in der Vergangenheit lediglich »Stürme auf einzelne Bastionen« unternommen, gehe es dem Ungenannten jetzt um »nichts geringeres als einen Hauptsturm auf die christliche Religion«. Wenn bislang niemand einen solchen »allgemeinen Sturm« auf die »gesamten Werke« der »belagerten Stadt« versuchen wollte, dann finde sich nunmehr, so Lessing, »keine einzige Seite, kein einziger noch so versteckter Winkel«, an dem der Ungenannte »seine Sturmleutern nicht angeworfen« habe.¹ Die theologische Reaktion erweist Lessings krieglerische Metaphorik binnen kurzer Zeit als durchaus angemessen: Auf die Veröffentlichung der Fragmente antwortet die Apologetik mit einer Art Generalmobil-

¹ *Gegensätze* (FA 8), S. 314 und *Eine Duplik* (FA 8), S. 508. Dass die Rücksichtslosigkeit des Ungenannten sogar diejenige Spinozas in den Schatten stellt, betont Jonathan I. Israel: »Spinoza's Bible criticism, indeed, was tact itself compared to this critique.« (Israel 2011a, S. 315; vgl. Israel 2011b, S. 183–200 und Israel 2019, S. 127f.)

machung. In den Folgejahren werden Dutzende Religionsintellektuelle und Kirchenmänner nicht weniger als einhundert Streit- und Schmäh-schriften publizieren, die mit allen Mitteln darauf abzielen, das Christentum und die Bibel gegen den Angriff des Ungenannten in Schutz zu nehmen. Trotzdem sollte sich die Orthodoxie von dem Schlag nicht wieder erholen, den Lessing ihr mit der Drucklegung der Fragmente versetzte. Dass es der Aufklärung überhaupt möglich war, ihre Gegnerin derart in die Defensive zu drängen, bewertet die Öffentlichkeit schon bald wie eine Niederlage der Orthodoxie.²

Allem Anschein nach ergreift Lessing also denkbar eindeutig Partei, als er durch die Veröffentlichung der schärfsten jemals in deutscher Sprache vorgebrachten Kritik an der Bibel und der biblischen Religion den schwelenden Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie eskalieren lässt. Die Veröffentlichung der Fragmente und deren Verteidigung im Zuge der anschließenden Auseinandersetzung haben dafür gesorgt, dass Lessing als der bedeutendste Vertreter der deutschen Aufklärungsphilosophie zwischen Leibniz und Kant in die Geschichtsbücher eingegangen ist.³ Sobald Lessings Rolle im Fragmentenstreit aber nicht allein im Licht der historischen Wirkung betrachtet wird, verliert seine publizistische Tat ihre vermeintliche Eindeutigkeit. Denn Lessing stellt noch vor dem eigentlichen Beginn des Fragmentenstreits fest, dass der vom Ungenannten ins Werk gesetzte »Hauptsturm auf die christliche Religion« zum Scheitern verurteilt ist. In den *Gegensätzen des Herausgebers*, die er 1777 der umfangreichen zweiten Lieferung der Fragmente beigibt, untergräbt Lessing nämlich nicht nur Punkt für Punkt die dort entwickelten bibelkritischen Einwände, sondern er formuliert außerdem eine »allgemeine Antwort«, auf die der Gläubige in dem Fall zurückgreifen könnte, dass sich diese Einwände doch als zutreffend erweisen sollten.⁴ So irritierend dies vor

2 Paul Tillich, der die »Tatsache der Herausgabe der Wolfenbütteler Fragmente« als integralen Inhalt von Lessings Auseinandersetzung mit der Theologie begreift, sieht darin den »entscheidenden Schlag« der Aufklärung gegen die Orthodoxie: »Trotz aller Vermittlungsversuche war der Sieg der Aufklärung im gebildeten Bewußtsein Deutschlands entschieden.« (Tillich 1932/2013, S. 372 und 383; vgl. Tillich 1962/1967, S. 71 f.)

3 Margaret C. Jacob – um nur ein Beispiel aus der aktuellen Aufklärungsforschung zu geben – bezeichnet Lessing als »possibly the greatest *philosopher* of the German enlightenment« (Jacob 2019, S. 171, vgl. S. 178).

4 *Gegensätze* (FA 8), S. 313.

dem Hintergrund von fast allen bisherigen Lessinginterpretationen auch erscheinen mag, so führt bei genauerer Betrachtung doch kein Weg an der überraschenden Erkenntnis vorbei, dass Lessing den Abwehrkräften der Orthodoxie merklich mehr zutraut als der Angriffstärke der Aufklärung.⁵ In ebendem Moment, in dem er dafür Sorge trägt, dass die Aufklärung vom Publikum als Siegerin wahrgenommen wird, versichert Lessing seinen Lesern, dieser Triumph sei unverdient und die Position der Orthodoxie keineswegs widerlegt. Die »Feuersbrunst«, vor der die »erschrocknen Wächter« wegen der Bibelkritik des Ungenannten warnen, erweist sich, Lessing zufolge, als »Nordlicht«.⁶ Auch hier gilt offenbar, was er sich bereits ein Vierteljahrhundert vor dem Fragmentenstreit zur Ambivalenz von Siegen und Niederlagen in gelehrten Auseinandersetzungen notierte: »Die Siege geben dem Kriege den Ausschlag: sie sind aber sehr zweideutige Beweise der gerechten Sache: oder vielmehr sie sind gar keine.«⁷

Im Ausgang von der zunächst paradox anmutenden Beobachtung, dass Lessing einen »Hauptsturm auf die christliche Religion« inszeniert, von dessen schließlichem Misserfolg er zugleich überzeugt ist, werde ich im Folgenden den Versuch unternehmen, den Fragmentenstreit neu aufzurollen. Es geht mir dabei weniger um das Nachzeichnen des – bereits recht gut erforschten – Streitverlaufs als vielmehr um die Rekonstruktion der – nach wie vor umstrittenen – Absicht, die Lessing dazu veranlasst, sich bemerkenswert deutlich von dem Projekt des Ungenannten zu distanzieren.⁸ Die Eskalation des Streits, die Lessing

5 Zwei theologisch sensibilisierte Leser, denen ebenfalls aufgefallen ist, dass Lessing der Orthodoxie argumentativ näher steht als der Aufklärung, bezeichnen dies als eine »schockierende Tatsache« (Loofs 1910/1913, S. 45) bzw. als eine »erstaunliche Feststellung« (Thielicke 1970/1975, S. 46; vgl. Thielicke 1983/1988, S. 129).

6 *Eine Parabel* (FA 9), S. 44. Johan Melchior Goeze beschuldigt Lessing freilich gerade aufgrund dieser Stelle eines »ekelhaften Widerspruchs«, weil er »heute das für ein bloßes Nordlicht« ausbebe, was er kurz zuvor seinen Lesern »als den fürchterlichsten Sturm auf alle Seiten der Festung der christlichen Religion vorgespiegelt« habe (FA 9, S. 164, vgl. S. 167–169 und 171).

7 *Gedanken über die Herrnhuter* (FA 1, S. 935). Dieselbe Beobachtung kommt in Lessings *Rettung des Cardanus* sowie in seiner *Duplik* zum Tragen (FA 3, S. 211f. und 219f. sowie FA 8, S. 569; vgl. auch FA 9, S. 679).

8 Die wichtigsten Untersuchungen zum Diskussionsverlauf des Fragmentenstreits stammen von Wolfgang Kröger (1979), William Boehart (1988) und

durch die Veröffentlichung der Fragmente vorsätzlich herbeiführt, hat nämlich nicht den Zweck, das Kräfteressen mit der Orthodoxie abrupt zu Gunsten der Aufklärung zu entscheiden, sondern sie zielt darauf ab, eine ebenso massive Gegenreaktion zu provozieren und damit das argumentative Niveau der Auseinandersetzung auf die Ebene des Problems zu heben. Wenn Lessing den anonymen Autor der Fragmente in die Nähe des »Ideals eines echten Bestreiters der Religion« rückt und ihm die Fähigkeit zuspricht, das Christentum beinahe so anzugreifen, wie »es die Wichtigkeit und Würde des Gegenstandes erfordert«, dann verleiht er nämlich unmittelbar im Anschluss auch seiner Hoffnung Ausdruck, das Auftreten des Ungenannten möge im Lager der Orthodoxie alsbald einen ebenbürtigen Widersacher hervorbringen: »Möchte er bald einen Mann erwecken, der dem Ideale eines echten Verteidigers der Religion nur eben so nahe käme!«⁹ Dass dieser Wunsch kein bloßes Lippenbekenntnis ist, zeigt sich daran, dass Lessing, als keiner der Theologen, die sich im Fragmentenstreit zu Wort melden, seinen Ansprüchen zu genügen vermag, wieder und wieder selbst auf die »allgemeine Antwort« zurückgreift, mit der er dem Ungenannten bereits am Anfang der *Gegensätze* im Namen der Orthodoxie widersprochen hat. Obgleich er wegen der Bekanntmachung der Bibelkritik des Ungenannten insbesondere mit Vertretern des orthodoxen Luthertums aneinandergeraten sollte, kann Lessing gegenüber der Obrigkeit mit einem gewissen Recht behaupten, dass er sich im Fragmentenstreit »bei aller Gelegenheit als den orthodoxesten Verteidiger der Luther-

Gerhard Freund (1989). Dagegen steht – was »in Anbetracht seiner Bekanntheit zu überraschen« vermag (Keßler 2017, S. 78) – die Erforschung der diskursiven Breitenwirkung noch am Anfang. Die einzige Studie, die versucht, den Umfang des Fragmentenstreits zu ermessen, ist die unveröffentlichte Dissertationsschrift von Jonathan B. Fine (Fine 2013, v.a. S. 54–113), in der sich auch der umfassendste Katalog von Antwortschriften auf die Fragmente des Ungenannten finden lässt (S. 264–272). In der gerade wieder in Schwung kommenden Reimarusforschung wird gelegentlich darauf verwiesen, dass Hermann Samuel Reimarus – der Autor jener Schrift, aus der Lessing die Fragmente entnahm – nicht mit dem Ungenannten gleichgesetzt werden dürfe (so etwa D. Klein 2009, S. 178f.). Dieser Erkenntnis trage ich im Folgenden Rechnung, indem ich statt von Reimarus vom »Ungenannten« spreche – obschon es m.E. nicht zutreffend ist, Lessings Textauswahl als »tendenziös bis zur Entstellung« zu bezeichnen (Timm 1974, S. 62).

9 *Gegensätze* (FA 8), S. 314f. Vgl. *Axiomata* (FA 9), S. 56.

schen Lehre erwiesen habe«, ¹⁰ und, wie sich einer seiner engsten Wegbegleiter erinnert, die Publikation der Fragmente sogar Freunden gegenüber damit rechtfertigen, dass er beabsichtigte, »der orthodoxen Parthey durch die Herausgabe einen Dienst zu erzeigen«. ¹¹

Auch Lessings erstaunliche Parteinahme für die Orthodoxie darf indessen nicht als sein letztes Wort gelten. So wie er die Fragmente deshalb veröffentlicht, weil es ihm darum zu tun ist, mit dem Ungenannten einen nahezu idealtypischen »Bestreiter der Religion« in Szene zu setzen, so tritt Lessing im Fragmentenstreit nur gleichsam aushilfsweise an die Stelle des »echten Verteidigers der Religion«. In diesem wie in jenem Fall dokumentiert er durch provisorische Parteilichkeit seine faktische Neutralität. ¹² Die zweifache Intervention, mit der er in den Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie eingreift, indem er die Fragmente des Ungenannten publiziert und sie zeitgleich einer grundsätzlichen Kritik unterzieht, dient der Profilierung des Frontverlaufs und zielt auf die Zuspitzung der Streitfrage. Hier wie dort will Lessing die je in Rede stehende Position stärker machen, als sie angesichts ihrer zeitgenössischen Gestalt erscheinen mag. Denn weder die real existierende Orthodoxie seiner Gegenwart noch die ihr zumindest nominell

¹⁰ Lessing an Herzog Karl von Braunschweig, 11. Juli 1778 (FA 12, S. 159). Im siebten *Anti-Goeze* wehrt sich Lessing *expressis verbis* gegen den Vorwurf, »ein heimlicher Feind der christlichen Religion zu sein«, und erklärt, er habe »mehr als eine Kleinigkeit geschrieben, in welchen ich nicht allein die Christliche Religion überhaupt nach ihren Lehren und Lehrern in dem besten Lichte gezeigt, sondern auch die Christlichlutherische orthodoxe Religion insbesondere gegen Katholiken, Socinianer und Neulinge verteidiget habe« (FA 9, S. 342f.). Vgl. weiterhin *Eine Parabel* (FA 9), S. 49; *Anti-Goeze I* (FA 9), S. 94; *Anti-Goeze XI* (FA 9), S. 418f. und *Nähere Berichtigung* (FA 9), S. 670f.

¹¹ Diese Erinnerung Friedrich Nicolais findet sich in einer Fußnote zu dem von ihm herausgegebenen Band *Gotthold Ephraim Lessings Briefwechsel mit Karl Wilhelm Ramler, Johann Joachim Eschenburg und Friedrich Nicolai. Nebst einigen Anmerkungen über Lessings Briefwechsel mit Moses Mendelssohn* (Berlin 1794, S. 251). Im ersten *Anti-Goeze* nimmt Lessing für sich in Anspruch, der christlichen Religion »einen größeren Dienst« geleistet zu haben als Goeze mit allen seinen »Postillen und Zeitungen« (FA 9, S. 94). Der so Angegriffene verwahrt sich im zweiten Stück von *Lessings Schwächen* mit Nachdruck gegen diese angebliche Dienstleistung (FA 9, S. 359, 363f. und 384-386).

¹² In einem Brief an seinen Bruder Karl schreibt Lessing am 8. April 1773: »Was gehen mich die Orthodoxen an? Ich verachte sie eben so sehr, als Du; nur verachte ich unsere neumodischen Geistlichen noch mehr, die Theologen viel zu wenig, und Philosophen lange nicht genug sind.« (FA 11/2, S. 540.)

entgegengesetzte Aufklärungsbewegung repräsentiert, nach Lessings Einschätzung, die jeweilige Sache in einer angemessenen Weise. Während die Orthodoxie im 17. und 18. Jahrhundert den »Glauben« sukzessive zu einer »durch Wunder und Zeichen bekräftigten Vernunft« stilisiert, formt die Aufklärung die »Vernunft« zur gleichen Zeit in einen »raisonnierenden Glauben« um.¹³ Eine im Rückblick mitunter passend als »vernünftig« apostrophierte Orthodoxie, die Lessing – weniger wohlfeil – als »schielende, hinkende, sich selber ungleiche Orthodoxie« bezeichnet,¹⁴ sieht sich Mitte der 1770er Jahre einer Aufklärung gegenüber, die für ein »vernünftiges Christentum« wirbt, von dem Lessing »so eigentlich nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christentum sitzt«.¹⁵ Ohne es recht zu merken, haben sich Aufklärung und Orthodoxie einander wechselseitig anverwandelt.¹⁶ Wenn Lessing im Fragmentenstreit der Orthodoxie beisteht und dabei zuweilen sogar orthodoxer argumentiert als deren zeitgenössische Vertreter, dann tut er dies, weil er die Schwächen der Aufklärung kennt und weil er deren Verwechslung mit der Philosophie verbauen will: »Ich vertrage mich«, so erklärt Lessing seine Bevorzugung der traditionellen Orthodoxie und seine gleichzeitige Abgrenzung von jeder neologischen Kompromisstheologie, »mit meinen offenbaren Feinden, um gegen meine heimlichen desto besser auf meiner Hut sein zu können.«¹⁷

Lessings Versuch, den Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie durch eine doppelte Provokation zu verschärfen, erscheint aus der

¹³ *Gegensätze* (FA 8), S. 316.

¹⁴ *Gegensätze* (FA 8), S. 328. Obwohl der Begriff der »vernünftigen Orthodoxie« bislang beinahe ausschließlich in der reformierten Historiographie Verwendung findet, verfügt er, wie ich an den Beispielen von Johann Daniel Schumann und Johan Melchior Goeze zeigen werde, auch im Hinblick auf die lutherische Theologie des 18. Jahrhunderts über beträchtliche Erschließungskraft. Zur Übertragbarkeit siehe Wallmann 1996, S. 17f. und Wallmann 2003, S. 700.

¹⁵ So lauten die letzten Worte von Lessings Kommentar zu seiner ersten Fragmentenpublikation (FA 8, S. 134).

¹⁶ Um diese Annäherung zu veranschaulichen, greift Lessing in dem Dialog *Herkules und Omphale* auf den antiken Mythos vom gegengeschlechtlichen Kleidertausch zurück (FA 8, S. 616). Zur Deutung dieser Schrift siehe Kerber 2018b, S. 4–25.

¹⁷ Lessing an Karl Lessing, 20. März 1777 (FA 12, S. 52).

Vogelperspektive freilich als Fehlschlag. Die Kontroverse, die sich an die Veröffentlichung der Fragmente anschließt und die in Lessings publizistischem Schlagabtausch mit dem Hamburger Hauptpastor Johan Melchior Goeze kulminiert, gilt gemeinhin als polemisch bestechendes, aber sachlich wenig ertragreiches »Schulgezänke«.¹⁸ Dieses Urteil werde ich im Folgenden einer Revision unterziehen. Ich werde zeigen, dass Lessing am Beispiel des »Hauptsturms auf die christliche Religion« die Frage nach der Größe und den Grenzen der aufklärerischen Religionskritik in ihrer ganzen Radikalität verhandelt. Er tut dies, indem er im Fragmentenstreit den Standpunkt der Orthodoxie auf eigene Rechnung durchdenkt. Weil die zeitgenössische orthodoxe Theologie selbst nicht in der Lage ist, ihre Position in der anspruchsvollsten Variante zu artikulieren, muss Lessing, wie er es einmal nennt, die »Orthodoxie *affectieren*«, um sie in ihrer eigentlichen Stärke präsentieren zu können.¹⁹ Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass der Angriff, den der Ungenannte im Zeichen der Aufklärung unternimmt, es nicht vermag, bis in das »unersteiglichste Bollwerk des Christentums« vorzudringen.²⁰ Dass es dem Autor der Fragmente nicht gelingt, die Orthodoxie zu widerlegen, heißt indessen keineswegs, dass der Offenbarungsglauben einen Sieg davonträgt. Insofern Lessings Aufklärung der Aufklärung die Herausforderung des Christentums rehabilitiert, markiert sie die Aufgabe der Philosophie. Wenn er die Veröffentlichung der Fragmente als einen »Dienst« an der »orthodoxen Parthey« bezeichnete, dann hätte Lessing mit gleichem Recht sein Eintreten für die Orthodoxie als einen Dienst an der Philosophie bezeichnen können.

18 Moses Mendelssohn urteilt in seinen *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* folgendermaßen über Lessings Bemühungen: »Am Ende blieb es, so lebhaft er den Streit auch führte, blos ein Schulgezänke« (Berlin 1785, Bd. 1, S. 272). Auch die Lessingforschung betont seit Jahrzehnten fast unausgesetzt, der Streit habe »more heat than light« generiert und sei alsbald in ein »mere theological Billingsgate« versandet (Chadwick 1956, S. 24). Für ähnliche Urteile vgl. exemplarisch Beck 1969, S. 347; Timm 1974, S. 29; Boehart 1988, S. 439 und 445; FA 9, S. 756; Brenner 2000, S. 251 sowie Fine 2013, S. 101.

19 Lessing an Elise Reimar, Dezember 1780 (FA 12, S. 367f.): »Ich könnte ja eben so gut Paradoxie, als andre Orthodoxie *affectieren*. Ich verstehe darüber so gut Spaß, daß es fast keine Lust ist, mit mir darüber zu spaßen.«

20 *Axiomata* (FA 9), S. 86.

KAPITEL I

Die Anamnese der Apologetik

Von dem Augenblick an, wo eine Religion bey der Philosophie Hülfe begehrt, ist ihr Untergang unabwendlich. Sie sucht sich zu vertheidigen und schwatzt sich immer tiefer ins Verderben hinein. Die Religion, wie jeder Absolutismus, darf sich nicht justificieren.

Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland

Die Notwendigkeit der Wiederherstellung der orthodoxen Theologie ergibt sich aus ihrem Verfall. Weil der Niedergang der Orthodoxie des 18. Jahrhunderts aber hinter dem Rücken der beteiligten Theologen und unterhalb der Aufmerksamkeitsschwelle des Publikums stattfindet, muss Lessing den Blick seiner Zeitgenossen neu schärfen, bevor er erläutern kann, wie sich die in den *Gegensätzen* vorgetragene »allgemeine Antwort« im Sinne der Orthodoxie verstehen lässt. Um die Belastbarkeit seiner Dekadenzdiagnose zu erproben, ist es nötig, zu Beginn des Fragmentenstreits die Anamnese der »schielenden«, »hinkenden«, »sich selber ungleichen Orthodoxie« zu wiederholen, mit der Lessing sich Mitte der 1770er Jahre konfrontiert sieht und die in ihm einen geradezu körperlichen Widerwillen auslöst: »So ekel, so widerstehend, so aufstoßend!«¹ Anhand eines typischen Einzelfalls zeitgenössischer Apologetik muss Lessing den Lesern vor Augen führen, dass die real existierende Rechtgläubigkeit seiner Zeit den orthodoxen Anspruch nicht einzulösen vermag, den sie selbst erhebt. Die Gelegenheit, in der Auseinandersetzung mit einem konkreten Beispiel die Wurzel der theologischen Schwäche freizulegen, an der die Ortho-

1 *Gegensätze* (FA 8), S. 328. Arno Schilsons Vermutung, mit dieser Charakterisierung sei die Neologie gemeint (FA 8, S. 909), führt in die Irre. Siehe unten Anm. 36 und Anm. 46.

doxie der Aufklärungsepoche krankt, erhält Lessing durch die Intervention eines auch den Zeitgenossen kaum bekannten Schriftstellers.

Johann Daniel Schumann, Lessings erster Gegner im Fragmentenstreit, ist kein Theologe ersten Ranges. Als Direktor der Altstädter Schule in Hannover, der regelmäßig pädagogische und gelegentlich auch apologetische Schriften veröffentlicht, ist er vielmehr einer jener Theologie treibenden Nichttheologen, die im 18. Jahrhundert in einem fort die publizistische Bühne betreten, nur um sie im nächsten Moment fast geräuschlos wieder zu verlassen.² Wenn Schumanns Name seine Zeit überdauert hat, dann erklärt sich dies wohl allein aus dem Umstand, dass er der Schriftsteller war, der sich Lessings ungenanntem Fragmentisten zuerst entgegenstellte. Obwohl das Titelblatt das Folgejahr als den Zeitpunkt der Veröffentlichung nennt, erschien Schumanns Schrift *Über die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der Christlichen Religion* nämlich bereits im Herbst 1777. Dass die Fragmente als Erstes den Widerspruch eines praktizierenden Pädagogen wie Schumann hervorriefen, während professionelle Universitätstheologen und bestallte Kirchenvertreter anfänglich schwiegen, beklagte Lessing dabei keineswegs: »Gott weiß es, ich habe nichts dagegen, daß [...] alle Schullektoren in Niedersachsen gegen meinen Ungenannten zu Felde ziehen. Vielmehr freue ich mich darüber; denn eben darum zog ich ihn an das Licht, damit ihn recht viele prüfen, recht viele widerlegen können.«³ Es war von Beginn an Lessings erklärte Absicht, nach der Bekanntmachung der Fragmente auf jede einzelne Reaktion zu achten, die sie beim Publikum auslösen: »Ich muß jeden fragen, der über ihn stutzt, oder über ihn lacht, oder über ihn erschrickt, oder über ihn poltert: wie verstehen Sie das? wie beweisen Sie das?« Die Kontroverse mit Schumann, die am Anfang des Fragmentenstreits steht, ist für Lessing kein Um- oder Abweg, sondern entspricht genau dem Zweck, den er bei

2 Mein im Druck befindlicher Beitrag für die *Neue Deutsche Biographie* wird Schumanns Leben und Wirken erstmals umfänglich darstellen. Einstweilen sei an einen autobiographischen Abriss verwiesen, den Friedrich Christian Rühlmann postum publizierte (*Neue Beyträge zur Geschichte der Altstädter Schule in Hannover*. Hannover 1786, S. 15-27). Siehe auch Eybisch 1909, S. 46-52 und Kröger 1979, S. 31f.

3 *Anti-Goeze* I (FA 9), S. 93. Aus der Tatsache, dass Lehrer und Pfarrer sich im Fragmentenstreit als Erstes zu Wort meldeten, darf man wohl auf die schnelle Verbreitung der Fragmente beim allgemeinen Publikum schließen. Vgl. Kröger 1979, S. 32 und Boehart 1986, S. 148f.

der Veröffentlichung der Fragmente verfolgt: »Verliere ich nun aber nicht alle den Nutzen, den ich mir aus diesem Schritte versprach, wenn ich nicht auf jedes Wort, auf jede Miene aufmerksam bin, mit welcher man ihn im Publico empfängt?«⁴ Nicht obwohl, sondern weil er eine Randfigur ist, kommt also auch Schumann für Lessing als Gegner in Betracht. Das Problem der Orthodoxie stellt sich – so wird sich zeigen – bei einem Komparsen wie Schumann sogar schärfer als bei manchem theologischen Hauptdarsteller.⁵

In der Auseinandersetzung mit Schumann tritt Lessing an die Seite der orthodoxen Gegner des Ungenannten. Dabei überwindet oder unterdrückt er seine Abscheu vor dem »eklen«, »widerstehenden« und »aufstoßenden« Zustand der zeitgenössischen Orthodoxie so weit, dass er sich in der Lage sieht, Schumanns Evidenzschrift als eine Schrift ernst zu nehmen, die seine eigene Sache verhandelt.⁶ Statt also von vorneherein mit der »allgemeinen Antwort« und ihrer Unterscheidung zwischen »Geist« und »Buchstabe« eine Position ins Feld zu führen, die den theologischen Diskurs seiner Zeit radikal überfordert, argumentiert Lessing in *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* kon-

4 *Anti-Goeze* XI (FA 9), S. 418. Diese Formulierungen übernimmt Lessing aus der Konkursmasse seiner ungeschriebenen Streitschrift gegen Friedrich Wilhelm Mascho (FA 8, S. 600).

5 Dass er Schumann als Beispiel für eine allgemeinere theologische Position heranzieht, gibt Lessing in der Beweisschrift subtil, aber deutlich zu erkennen: Vom Untertitel abgesehen fällt Schumanns Name kein einziges Mal. Indem Lessing im zentralen Teil an zehn Stellen ein unbestimmtes »man« gebraucht (FA 8, S. 440–444), wenn er Meinungen seines Gegenübers auseinandersetzt, lässt er Schumann als Individuum hinter der von ihm repräsentierten Position zurücktreten.

6 Dies stellt der erste Satz der Beweisschrift klar: »*Mein Herr*, wem konnte es angelegener sein, Ihre neue Schrift sofort zu lesen, als mir?« (FA 8, S. 439). Mit der unmittelbar anschließenden Selbstcharakterisierung als Erychthon, der »alles verschling[t], was einem Nahrungsmittel nur ähnlich sieht«, macht Lessing darauf aufmerksam, dass er seine Ablehnung der orthodoxen Kompromisstheologie zu überwinden oder zu unterdrücken wusste. Der Sinn der Anspielung auf den sprichwörtlichen Hunger des Frevlers wird mißverstanden, wenn man sie als »unverkennbare Ironie« und als »schelmische Übertreibung« abtut (Nisbet 2008, S. 717, vgl. ähnlich Schmidt 1892/1923, Bd. 2, S. 220). Ihren Ernst vermag der zu erfassen, der bedenkt, dass, wie Lessing im *Laokoon* hervorhebt, es hauptsächlich »ekelhafte Züge« sind, die den unersättlichen Hunger des Erychthon charakterisieren (FA 5/2, S. 179). Vgl. Wessel 1977a, S. 106f.

sequent *ex concessis*.⁷ Er stellt sich in dem, wie der Untertitel ausdrücklich vermerkt, *An den Herrn Director Schumann, zu Hannover* gerichteten Sendschreiben auf den Standpunkt seines Adressaten, um von dieser Warte aus die Aporie zu exponieren, in die die Apologetik seiner Zeit notwendigerweise gerät, wenn sie resolut zu Ende gedacht wird. Um die Schwachstelle der Position Schumanns ausfindig zu machen, konzidiert Lessing die Voraussetzungen, von denen dieser im Abwehrkampf gegen den Ungenannten ausgeht, und verbleibt damit innerhalb jenes argumentativen Rahmens, den die Orthodoxie selbst absteckt. Indem sich Lessing so in hypothetischer Absicht die Position Schumanns zu eigen macht, kann er das Scheitern der Apologetik an einem exemplarischen Fall durchspielen: »Ich will sagen: ein einzelner Beweis ward oft, zum Nachteil aller andern, ja zu seinem eigenen, überspannt; Ein Nagel sollte alles halten, und hielt nichts. Ein *einzelner* Einwurf ward oft so beantwortet, als ob er der *einzigste* wäre, und oft mit Dingen, die ihren eignen Einwürfen noch sehr ausgesetzt waren.«⁸ Zugleich führt Lessings dialektische Aneignung der Gegenposition aber auch zu einer strukturellen Mehrdeutigkeit der Beweisschrift, die bei zahlreichen Lesern den Eindruck hinterlassen hat, es handele sich um ein von Widersprüchen oder zumindest von einander widerstrebenden Tendenzen durchsetztes Werk.⁹ Um das kritische Potential

7 Wer dagegen – wie etwa Norbert W. Feinäugle – annimmt, dass Lessing hier »seinen Standpunkt« formuliert, »ohne auf die Schrift seines Gegners direkt einzugehen« (Feinäugle 1969, S. 140), erkennt den Charakter der Beweisschrift grundsätzlich. Vgl. dazu unten Anm. 63. Schärfer als jeder andere hat Søren Kierkegaard herausgearbeitet, dass *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* ein Beispiel für Lessings »Fechten *ex concessis*« darstellt, dass er sich somit ins Verhältnis zu »einer gegebenen Darstellung« setzt und dass er zu diesem Zweck »Konzessionen« zu machen weiß (Kierkegaard 1846/2005, S. 227f.). Vgl. auch Schrempf 1906/1921, S. 158; Fittbogen 1923, S. 105f. und 108f.; van Stockum 1929/1962, S. 48f.; Chadwick 1956, S. 43; Beyschlag 1967, S. 608; Durzak 1970/1984, S. 76; Kröger 1979, S. 40 und S. 46–48; von Lüpke 1989, S. 77; Allison 2009/2012, S. 256 sowie Jaeschke 2009/2020, S. 376f.

8 *Gegensätze* (FA 8), S. 314.

9 Im Unterschied zu seiner frühen Interpretation folgt Arno Schilson in dem Kommentar zur Frankfurter Ausgabe einer breiten Forschungsströmung, wenn er der Beweisschrift »Selbstwidersprüche« und »Ungereimtheiten« anlastet (FA 8, S. 997f.; siehe dagegen Schilson 1974, S. 94f.). Andere Interpreten der Beweisschrift, die ebenso verfahren, sind Schrempf 1906/1921, S. 157; Traub 1920, S. 201–203 und 206; Chadwick 1956, S. 31; Ullmann 1971, S. 122f.; Wessel 1977a, S. 111, 123 und 184f.; Wessel 1977b, S. 187–195; Kröger 1979,

dieser von Lessing bisweilen auch strategisch eingesetzten Mehrdeutigkeit berücksichtigen zu können und um Mehrdeutigkeit nicht mit Unstimmigkeit zu verwechseln, ist es nötig, Lessings Auseinandersetzung mit Schumann einer minutiösen Analyse zu unterziehen, die das Vorgehen der Beweisschrift mit ständiger Rücksicht auf ihren unmittelbaren Adressaten nachverfolgt.

Über den Beweis des Geistes und der Kraft kommt ohne Umschweife zur Sache. Bereits im Titel der Schrift legt Lessing den Finger auf das zentrale Anliegen Schumanns: Gegen den von dem anonymen Fragmentisten in aller Schärfe erhobenen Vorwurf, die christliche Offenbarungsreligion fordere »blinden Glauben«, ¹⁰ greift Schumann in der Evidenzschrift auf den Wunder- und Weissagungsbeweis zurück, der, seiner Überzeugung nach, in der Lage ist, die Wahrheit der christlichen Religion an ihrem historischen Ursprung ein für alle Mal zu erweisen. Dieser von Schumann so genannte »Beweis des Geistes und der Kraft« setzt auf die alttestamentlichen Weissagungen (den »Geist«), die sich im Auftreten Jesu erfüllten, sowie auf die von Jesus und seinen Jüngern zur Bestätigung ihrer göttlichen Sendung vollbrachten Wunderwerke (die »Kraft«). Durch seine Titelwahl erklärt Lessing den Geschichtsbeweis, der das Gravitationszentrum von Schumanns Apologetik darstellt, für alle sichtbar zum Gegenstand der Auseinandersetzung. Mit *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* variiert und spezifiziert Lessing außerdem den Titel der Schrift *Über die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der Christlichen Religion* auf eine Weise, die es ihm erlaubt, den Blick der Leser von Beginn an auf den orthodoxen Anspruch zu lenken, den Schumann für seine Apologetik geltend macht. Denn die Berufung auf den Wunder- und Weissagungsbeweis,

S. 38f., 42 und 48; Yasukata 2002, S. 56f., 59f. und 67 sowie Dupré 2004, S. 240f.

- ¹⁰ Besonders in *Von Duldung der Deisten, Von Verschreyung der Vernunft auf den Kanzeln* sowie *Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten* mobilisiert der Ungenannte den alten Vorwurf, die Gehorsamsforderung der Offenbarungsreligion erzwingen einen »blinden Glauben« (FA 8, S. 117-120 und S. 129; S. 176-178, 180, 184-185 und 188 sowie S. 190f., 196, 198, 209f., 214 und 216). Zu Schumanns Reaktion siehe *Über die Evidenz der Beweise* (FA 8), S. 357, 374 und 380. Zur Sache vgl. W. Schröder 2011, S. 88-110 – Im Unterschied zu den Orthodoxen des 18. Jahrhunderts macht sich Karl Barth das Schmachtwort vom »blinden Glauben« theologisch zu eigen (KD II/1, S. 62, vgl. S. 38).

die Schumann in der Einleitung seiner Evidenzschrift prominent platziert, dient auch dem Zweck, publikumswirksam darauf hinzuweisen, dass er gedenkt, unter orthodoxer Flagge zu segeln.¹¹ Schumanns Bezugnahme auf den traditionsreichen »Beweis des Geistes und der Kraft«, die Lessing akzentuiert, indem er sie im Titel seiner Replik wiederholt, ist klar erkennbar als Zitat markiert und macht so auf den Umstand aufmerksam, dass hier zu einer Waffe gegriffen wird, die dem Arsenal der ältesten christlichen Apologetik entstammt. Mit seiner Referenz stellt sich Schumann selbstbewusst an die Seite des Apostels Paulus und des Kirchenvaters Origenes, die bei der Verteidigung des Offenbarungsglaubens gegen ihre philosophischen Widersacher ebenfalls an je zentraler Stelle den »Beweis des Geistes und der Kraft« mobilisierten.¹² Wenn Lessing für seine Auseinandersetzung mit Schumann den Titel *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* wählt, zeigt er demnach, dass er seinen Gegner in einem doppelten Sinne beim Wort zu nehmen weiß: Lessing kann, weil er *ex concessis* argumentiert, seinen Gesprächspartner auch dort an dem von ihm selbst erhobenen Anspruch messen, wo dieser seinem eigenen Anspruch nicht zu genügen vermag. Es wird sich zeigen, dass Lessing, gerade weil er Schumann genau so zu verstehen sucht, wie dieser sich selbst versteht, an entscheidender Stelle im Stande sein wird, Schumanns Position besser zu verstehen, als Schumann es selbst zu tun vermag. –

Die augenfälligste Konzession, die Lessing in der Beweisschrift macht, um sich die Position Schumanns anzueignen, ist seine Anerkennung der historischen Wirklichkeit jener Wunder und Weissagungen,

¹¹ Schumann: *Über die Evidenz der Beweise* (FA 8), S. 357f. Bereits zwei Jahrzehnte früher beruft sich Schumann in einer Gelegenheitsschrift auf Wunder und Weissagungen als »Beweisthümer, worauf wir in der Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion am stärksten und meisten dringen« (*Ob die dem menschlichen Verstande begreiflichen Beweise für die Göttlichkeit unserer Religion bloß einen menschlichen, oder auch einen göttlichen Glauben wirken können?* Clausthal 1757, S. 16, vgl. S. 5, 17–19, 23f. und 28f.).

¹² Schumann verweist in der Evidenzschrift ausdrücklich auf Paulus' Ersten Brief an die Korinther 2,4–5 und zitiert aus Origenes' *Contra Celsum* I, 2 (FA 8, S. 364 und 357f.). Der Bedeutungsgewinn des Origenes innerhalb der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts ist dabei Konsequenz und Symptom ihrer Transformation. Wie Dieter Breuer in Erinnerung bringt, hatten »Luther und Melanchthon, Calvin und Beza [...] der protestantischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts die schroffe Ablehnung des Origenes vorgegeben« (Breuer 1985, S. 6; vgl. Häfner 1997, S. 239).

von denen die Bibel berichtet und die in der apologetischen Tradition für den Wahrheitsbeweis der christlichen Offenbarung herangezogen werden. Auf den ersten Blick ist die in der Beweisschrift aufgestellte Behauptung, gegen die Auferstehung Jesu lasse sich »nichts Historisches von Wichtigkeit« einwenden (S. 443),¹³ nämlich nicht mit Lessings provozierender und auf Provokation angelegter Aussage in Einklang zu bringen, die Widersprüche, die der Ungenannte in dem Fragment *Über die Auferstehungsgeschichte* zwischen den historischen Berichten der Evangelisten registriert und katalogisiert, seien »wahre Widersprüche«.¹⁴ Wer sich allerdings den hypothetischen Sinn von Lessings Anerkennung der historischen Wirklichkeit der Ereignisse, von denen die Evangelisten berichten, klarmacht, gerät nicht in die Verlegenheit, ihn entweder einer durchsichtigen Heuchelei oder einer peinlichen, weil offen zu Tage liegenden Inkonsistenz beschuldigen zu müssen.¹⁵ Das Bewusstsein für den elenktischen Zugriff der Beweisschrift schärft vielmehr den Blick für die umsichtigen Einschränkungen, mit denen Lessing seine Aussagen versieht. So fällt auf, dass Lessing in der Beweisschrift durchgängig die von Schumann aufgeworfene *historische* Frage affirmativ beantwortet, um auf diese Weise dem Einspruch Gewicht zu verleihen, den er gegen Schumanns Antwort auf die von ihm gestellte *philosophische* Frage erhebt: Lessing bejaht die erste in der Evidenzschrift gestellte Frage (»Sind die prophetischen Schriften lange vor der Erfüllung in der Welt vorhanden gewesen, enthalten sie daher wahre Vorherverkündigungen zufälliger Begebenheiten? Sind auch die in den Schriften des Neuen Bundes erzählten großen Wunderwerke wirklich geschehen?«), aber er verneint die zweite Frage (»Wenn diese Tatsachen ausgemacht sind, wie läßt sich ohnfehlbar daraus schließen, daß die christliche Religion, zu deren Bekräftigung

13 Die im Haupttext dieses Kapitels in Klammern mitgeteilten Seitenangaben beziehen sich stets auf *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (FA 8), S. 437–445.

14 *Eine Duplik* (FA 8), S. 511.

15 Wolfgang Ullmann erkennt in der Argumentation der Beweisschrift einen »höchst bemerkenswerten Widerspruch«, den es abzuschwächen gilt, wenn man Lessing nicht der »Doppelzüngigkeit« beschuldigen möchte (Ullmann 1971, S. 122f.; vgl. Kröger 1979, S. 31). Leonard P. Wessel führt den Widerspruch auf den Umstand zurück, dass Lessing »unwittingly mixes the rationalistic and empiricistic paradigms together« (Wessel 1977a, S. 184, vgl. S. 181, 185f., 193f. und 206).

sie verrichtet wurden, eine unmittelbare göttliche Offenbarung sei?»).¹⁶ Er billigt mithin unumwunden die historischen »Tatsachen« zu, auf die Schumann sich beruft, um sodann den logischen bzw. quasi-logischen »Schluß« der Kritik zu unterziehen, den Schumann aus diesen »Tatsachen« ableitet.¹⁷ Wenn Lessing also die »Priorität« der Weissagungen (S. 443) einräumt, die im Alten Testament getätigt werden,¹⁸ und zugesteht, dass die außerordentlichen Ereignisse, von denen das Neue Testament berichtet, »wahre« oder »echte« Wunder gewesen sind (S. 439f.), dann tut er dies, um sogleich die Konsequenz zu bestreiten, die Schumann meint aus seinen historischen Prämissen ziehen zu können. Selbst wenn die *historische* Frage nach der Faktizität der Wunder im Sinne Schumanns zu beantworten wäre – so macht Lessing durch dieses Vorgehen deutlich –, wäre die *philosophische* Frage, an der die Beweisführung der Evidenzschrift hängt, noch nicht im Sinne Schumanns entschieden. Lessings Kritik richtet sich deshalb, wie eine präzise Analyse der Beweisschrift zeigen wird, auch nicht gegen die einzelnen historischen »Tatsachen«, auf die Schumann den Wahrheitsbeweis der christlichen Religion stützt, sondern gegen die Möglichkeit einer historischen Rechtfertigung überhaupt.

Weshalb Lessing dieses argumentative Zugeständnis macht, mit dem er sich an die Seite Schumanns und damit gegen den Ungenannten

16 Schumann: *Über die Evidenz der Beweise* (FA 8), S. 383. Es sind diese »zwo Fragen«, auf die es, nach Schumanns eigener Aussage, »bei geschärfter Untersuchung« des Wunder- und Weissagungsbeweises ankommt. Er fügt hinzu: »Die erste Frage ist *historisch*, weil sie geschehene Dinge betrifft; die andere *philosophisch*, nicht in der Bedeutung, als wenn sie zur Weltweisheit gehörte, sondern weil sie die Richtigkeit einer Folge untersucht, die aus geschehenen Weissagungen und Wunderwerken hergeleitet wird, nemlich die Göttlichkeit der Offenbarung.«

17 Der Begriff »Tatsachen« spielt eine wichtige Rolle in Schumanns Evidenzschrift (vgl. insbesondere FA 8, S. 373 und 379, aber auch S. 363, 383, 400f., 420, 424, 428, 430f. und 433). In seiner lexikographischen Anmerkung *Über das Wörtlein Thatsache* weist Lessing auf die entscheidende Bedeutung dieses Neologismus für die Transformation der zeitgenössischen Apologetik hin (FA 10, S. 320f.). Zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Staats 1973, S. 316–345; Daston 2002, S. 135–137 und Lehmann 2015, S. 307–322.

18 Die Vermutung Helmut Göbels und Arno Schilsons, Lessing gebrauche »Priorität« als Synonym für »Vorzüglichkeit« (MA 8, S. 621) bzw. »Vortrefflichkeit« (FA 8, S. 999), ist unrichtig. Lessing verwendet das Wort, soweit ich sehe, niemals im qualitativen, sondern stets im temporalen Sinn (vgl. FA 2, S. 403, FA 8, S. 469 und FA 12, S. 375).

stellt, lässt sich aus der Kasuistik erschließen, die im ersten Teil der Beweisschrift entwickelt wird. Um Schumanns Abweichung von der apologetischen Tradition offenzulegen, die dieser sich oder seinen Lesern verhehlt, indem er als Erbe von Paulus und Origenes auftritt, unterscheidet Lessing drei historische Situationen und erprobt für jede dieser Situationen die Geltungskraft des Wunder- und Weissagungs-beweises. Im *ersten Schritt* versetzt sich Lessing dabei an die Stelle einer Person, die »zu Christi Zeiten« lebt und die selbst Augenzeuge von »erfüllten Weissagungen« und »wahren Wundern« wird.¹⁹ Ohne Zögern konzidiert Lessing, auch er – befände er sich in dieser Situation – würde zu einem »von so langeher ausgezeichneten, wunder-tätigen Mann« wie Jesus von Nazareth »allerdings so viel Vertrauen gewonnen haben, daß ich willig meinen Verstand dem Seinigen unterworfen hätte; daß ich ihm in allen Dingen geglaubt hätte, in welchen eben so ungezweifelte Erfahrungen ihm nicht entgegen gewesen wären«. Der *zweite Schritt*, den Lessing in seiner Kasuistik tut, imaginiert eine alternative Gegenwart: Lessing stellt sich vor, »noch itzt« würden Prophezeiungen, die »Christum oder die christliche Religion« betreffen, »auf die unstreitigste Art in Erfüllung« gehen und »noch itzt« würden von »gläubigen Christen Wunder getan«, die man »für echte Wunder erkennen mußte« (S. 439f.). Dieser Fall ist, so hebt Lessing hervor, keine leere Spekulation. In einer solchen Situation befand sich vielmehr, nach allgemeiner Meinung, »noch *Origenes*« zwei Jahrhunderte nach Jesu Auferstehung: »Denn, noch war zu seiner Zeit, »die Kraft wunderbare Dinge zu tun, von denen nicht gewichen«, die nach Christi Vorschrift lebten; und wenn er ungezweifelte Beispiele hiervon hatte, so mußte er notwendig, wenn er nicht seine eigenen Sinne verleugnen wollte, jenen Beweis des Geistes und der Kraft anerkennen«. Er selbst, so legt Lessing nahe, würde sich ebenso verhalten, wie sich Origenes verhielt, befände er sich in einer Situation, die der des Origenes entspräche: »Was«, fragt Lessing aus der Perspektive einer alternativen Gegenwart, in der Wunder und erfüllte Weissagungen noch nicht Sache der Vergangenheit sind, »könnte mich abhalten, mich diesem *Beweise des Geistes und der Kraft*, wie ihn der Apostel nennet,

19 Volker Nölle hält Lessings Einführung des Augenzeugen dagegen »nur« für »Taktik«, weil er den elenktischen Sinn der Kasuistik verkennt und weil er infolgedessen das Ziel der Beweisschrift als die »Inthronisierung der notwendigen Vernunftwahrheit« bestimmt (Nölle 1977, S. 233).

zu fügen?« Der *dritte Schritt*, den Lessing in der Kasuistik tut, führt ihn in die Situation der faktischen Gegenwart, die sich grundlegend von den Situationen unterscheidet, in denen sich ein Augenzeuge der Wunderwerke Jesu oder ein Origenes befindet. Lessing ist nämlich »auch nicht einmal mehr in dem Falle des Origenes«, sondern lebt »in dem 18ten Jahrhunderte«, in dem es, so betont er eigens und unumwunden, »keine Wunder mehr giebt«. Aus diesem Grund könne – so lautet das vorläufige, aber robuste Resultat, das Lessing aus der Kasuistik des ersten Teils der Beweisschrift zieht – niemand ihm verübeln, »wenn ich anstehe, noch itzt, auf den Beweis des Geistes und der Kraft, etwas zu glauben« (S. 440).²⁰

Die von Lessing vorgetragene historische Kasuistik zeigt, inwiefern der von Schumann vorgebrachte historische Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion selbst auf einer historischen Voraussetzung fußt. Die Überzeugungskraft der Zeichen und Wunder, die in der eigenen Gegenwart erfüllt bzw. vollbracht werden, muss, so Lessing, von der Überzeugungskraft jener Zeichen und Wunder unterschieden werden, die der Vergangenheit angehören und über die man nur durch Dritte unterrichtet ist: »Ein andres sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe: ein andres, erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen erlebt haben. Ein andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe, und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein andres sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen gesehn und geprüft haben.« (S. 439).²¹ Das Prinzip, auf das Lessings historische Kasuistik zurückgreift, ist demnach die althergebrachte Unterscheidung zwischen Augenschein und Hörensagen. Während »vor meinen Augen erfüllte Weissagungen« und

²⁰ Die heute ungewohnte und in den Kommentaren nicht erläuterte Verwendung des Verbums »anstehen« im Sinn von »zweifeln« oder »zögern« kommt bei Lessing noch gelegentlich vor. Siehe etwa FA 8, S. 173 und 620 sowie FA 9, S. 475.

²¹ Der hier vollständig zitierte Doppelparagraph bildet den Auftakt einer Reihe von vier Doppelparagraphen, die den ersten Teil des Textes strukturieren (wie § 1 und § 2 gehören § 4 und § 5, § 6 und § 7 sowie § 8 und § 9 zusammen). Um auf diese Struktur aufmerksam zu machen, hat Lessing den Beginn der einander zugehörigen Paragraphen jeweils parallel konstruiert. Die beiden Doppelpunkte – zwei von insgesamt 35 Stück – sind Beispiele für ein sprachliches Mittel, mit dem Lessing die prätendierte Mathematizität seines Gegners karikiert. Zu Lessings Verwendung des Doppelpunkts siehe Gaede 1955, S. 57–61, vgl. S. 40, 42f., 55 und 115f.

»vor meinen Augen geschehene Wunder« ihre epistemische Wirkung »unmittelbar« entfalten, wirken »Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern« durch ein »*Medium*, das ihnen alle Kraft benimmt«. Lessings etwas hemdsärmelige Anwendung dieser Unterscheidung (die voraussetzt, die Wirkung von selbst in Augenschein genommenen Wundern und Weissagungen sei völlig unproblematisch) ist dabei dem Umstand geschuldet, dass er, um konsequent *ex concessis* sprechen zu können, alle philosophischen Probleme ausklammert, die mit dem »unmittelbaren« Erleben von Wunderwerken und Weissagungen einhergehen.²² Abermals tut er dies, um sich ganz auf einen Punkt konzentrieren zu können, den Schumann in der Evidenzschrift unbefragt lässt. Selbst wenn die historische Wirklichkeit der »Tatsachen«, auf die Schumann sich beruft, anerkannt wird, folgt nämlich nicht, was Schumann folgern möchte: Weil »Nachrichten von erfüllten Weissagungen nicht erfüllte Weissagungen« und »Nachrichten von Wundern nicht Wunder« sind, besitzt der »Beweis des Geistes und der Kraft« – so das eingeschränkte, aber durchaus scharfe Urteil, das Lessing am Ende des ersten Teils der Beweisschrift fällt – in der Gegenwart »weder Geist noch Kraft« (S. 440).²³ Weil im 18. Jahrhundert keine Wunderwerke mehr vollbracht werden und keine Weissagungen

22 Jürgen Werbick erklärt Lessings »undeutliche« Behandlung der Frage der unmittelbaren Wundererfahrung damit, dass es ihm in der Beweisschrift lediglich darum gehe, »Argumente zu kumulieren«, er sich aber »nicht genötigt sieht, solchen Fragen weiter nachzugehen, weil ihn keine gegenwärtig erlebten Wunder vor die prekäre Entscheidung stellen, einem vertrauenswürdigen Wundertäter aufgrund nicht zu bezweifelnder Tatsachen den eigenen Verstand zu unterwerfen« (Werbick 2000/2010, S. 252; vgl. Piepmeier 1986, S. 111f.).

23 Heinrich Christian Boie stellt in einem Brief an Gottfried August Bürger vom 1. Januar 1778 genau dieses Urteil heraus: »Leßing scheint sich ganz in Theologie zu vertiefen, u. ist auf gutem Weg ein Kezer zu werden. Ich habe zwei eben aus der Preße gekommene Bogen von ihm: Über den Beweis des Geistes u. der Kraft, deßen jezige Ungültigkeit er behauptet, u. das Testament Johannis, e. Gespräch.« (Joost/Wargenau 2017, Bd. 2, S. 374f.). Vgl. auch Boies Brief an Anton Mathias Sprickmann vom 26. Dezember 1777: »[Lessing] hat zwey sehr merkwürdige Bogen diese und vorige Woche drucken lassen: über den Beweis des Geistes und der Kraft; und das Testament Johannis, ein Gespräch. Es solte mich wundern, wenn er nicht bald mit allen Theologen in Fehde wäre. Das Testament Johannis, seine lezten Worte, die Hieronymus anführt, war: Kinderchen, liebt euch untereinander! – der Geist aller Religion. Ich freue mich, daß Leßing auch von dieser ist.« (Grywatsch 2008, S. 58.)

mehr in Erfüllung gehen, befinden sich Lessing und Schumann in einer anderen Situation als Paulus und Origenes. Der Beweis, auf den diese sich damals beriefen, besitzt für jene jetzt keine Gültigkeit. Denn was Paulus und Origenes selbst erlebten und mit eigenen Augen sahen, ist Lessing und Schumann lediglich auf Grund von Hörensagen bekannt.

Um die Stoßrichtung der Kasuistik, die mit einer scharfen Absage an den »Beweis des Geistes und der Kraft« endet, richtig einschätzen zu können, muss der Punkt, an dem sich Lessings Weg von dem Schumanns trennt, präzise verortet werden. Der Scheidepunkt liegt nämlich nicht – wie gelegentlich vermutet wurde – in Lessings Behauptung, Wunderwerke seien eine Sache der Vergangenheit.²⁴ Die Behauptung, dass es in der Gegenwart »keine Wunder mehr giebt«, ist kein Alleinstellungsmerkmal Lessings, sondern beinahe ein Gemeinplatz der protestantischen Theologie.²⁵ Schon Martin Luther stellte fest, im Unterschied zu der Periode des Urchristentums bestehe »nu«, Ende der 1530er Jahre, »nicht mehr not«, zur Bestätigung der reformatorischen Lehre »wunderwerck zu thun«, weil diese Lehre keine Neuigkeit, sondern »die selbige alte« und damit eine durch Wunder bereits »beste-

24 Diese Behauptung bezeichnet J. C. O'Neill als Lessings »key move, a move that marks a turning point in the history of European thought« (O'Neill 1991, S. 19; vgl. Kaplan 2006, S. 10f.). Gordon E. Michalson, Jr., behauptet in seiner bahnbrechenden, aber wenig beachteten Studie zur Beweisschrift, Lessings Aussage zur wunderfreien Gegenwart sei »surely ironic« (Michalson 1985, S. 26). Damit stimmt seine Behauptung zusammen, die historischen Beweise würden »traditionally« dazu dienen, »to underwrite Christian orthodoxy« (S. 50; ähnlich Allison 1966/2018, S. 95). Zu der ebenso subtilen wie fundamentalen Differenz zwischen der alten und der »vernünftigen« Orthodoxie in dieser Frage vgl. unten S. 48–57.

25 Der nachmalige Mainzer Bischof Paul Leopold Haffner kommentiert Lessings Beweisschrift gut hundert Jahre nach ihrem Erscheinen dagegen folgendermaßen: »Vor allem ist es gar nicht wahr, daß die Wunder und Weisungen, welche für das Christenthum zeugen, ganz aufgehört haben. Sie sind weniger allgemein, weil, wie der h. Augustin und der h. Thomas und viele andere heilige Lehrer sagen, das große Wunder der über die Erde ausgebreiteten Kirche so zu sagen an ihre Stelle getreten ist. Aber sie sind doch in allen Jahrhunderten und auch in der Gegenwart vorhanden.« (Haffner 1878b, S. 381.) Auch unter Gelehrten katholischer Konfession gibt es freilich Abweichler: Juan Huarte de San Juan etwa behauptet in seinem *Examen de ingenios para las ciencias*, den Lessing 1752 übersetzte, dass »Gott heut zu Tage keine Wunder mehr tut, wie er in dem alten Testamente und zu Anfang des neuen getan hat« (FA 2, S. 426).

tigte« Lehre sei.²⁶ Hugo Grotius, um dessen prägenden und im 18. Jahrhundert immer noch wirksamen Einfluss auf die deutsche Apologetik Lessing weiß, hob in seiner Schrift *De veritate religionis christianae* auf ähnliche Weise hervor, Gott werde Wunder »eben so weislich heut zu Tage unterlassen, als er sie ehedessen geschehen ließ«. ²⁷ Und auch unter Lessings protestantischen Zeitgenossen ist die Ansicht, in der Gegenwart hätten keine Wunderwerke mehr statt, eine theologische Selbstverständlichkeit, die über die heftig umkämpften Binnengrenzen hinweg von allen Parteien akzeptiert wird: Die Aussage des Neologen Friedrich Germanus Lüdke, »Die Wundergaben der ersten Zeit haben längst völlig aufgehört«, findet so wenige Jahre vor dem Fragmentenstreit ein unfragliches Echo in der Erklärung seines orthodoxen Gegenspielers Johan Melchior Goeze: »Diese Wunderkräfte haben aufgehört«. ²⁸ Es wäre deshalb falsch, dem Wunderglauben Schumanns das Etikett einer aus der Zeit gefallen Naivität anzuheften, um deren Entlarvung und Kritik es Lessing in der Beweisschrift zu tun sei. ²⁹ Die

26 Bei Luther heißt es im Zusammenhang: »Weil wir nu solche Weissagung gewis haben, und bis her also ergethet (welches ist ein gewis zeichen der rechten Lere), so ist nu nicht mehr not wunderwerck zu thun, solche lere zubesttigen, Denn die selbigen sind erstlich darumb gegeben, das durch solche mitfolgende zeichen (wie Marcus am letzten sagt [Markus 16,20]) die newe predigt der Apostel bestetiget würde, Wir aber haben diese predigt nicht new gemacht, sondern eben die selbige alte, bestetigte lere der Apostel wider erfür bracht, Wie wir auch kein newe Tauffe, Sacrament, Vater unser, Glauben gemacht, Ja nichts neues inn der Christenheit wissen noch haben wollen, sondern allein ob dem alten (so Christus und die Aposteln hinder sich gelassen und uns gegeben) streiten und halten.« (WA 46, S. 62.)

27 Hugo Grotius: *Sechs Bücher von der Wahrheit der christlichen Religion*. Übersetzung von Christian David Hohl. Chemnitz 1768, S. 120 (Buch I, § 18). Auf die Rolle, die Grotius im Transformationsprozess der Apologetik spielt, verweist Lessing im Eintrag »Religion, christliche« seiner *Collectaneen* (FA 10, S. 626f.).

28 [Friedrich Germanus Lüdke]: *Vom falschen Religionseifer*. Berlin 1767, S. 76 und Johan Melchior Goeze: *Die gute Sache des wahren Religions-Eifers, überhaupt erwiesen: insonderheit aber gegen den Verfaßer des zu Berlin 1967 herausgekommenen Tractats vom falschen Religions-Eifer vertheidigt*. Hamburg 1770, S. 156. Vgl. Goeze: *Etwas Vorläufiges* III (FA 9), S. 122f. Hier zeigt sich auch, dass es sich bei diesem Argument nicht, wie Bernd Hamacher meint, um ein von Goeze gegen Lessing vorgebrachtes *argumentum ex concessis* handelt (Hamacher 2010, S. 82).

29 Klaus Bohnen behauptet etwa, Schumann vertrete einen »gewiß auch für die Zeit naiven Wunderglauben« (Bohnen 1974, S. 163), und Gottfried Fittbogen

Behauptung der Wirklichkeit historischer Wunder – gepaart mit der Überzeugung, dass in der eigenen Gegenwart weder Wunder noch Weissagungen stattfinden – ist kein Merkmal einer eigentlich anachronistischen Einfalt, sondern zeigt die Entschlossenheit, mit der Schumann unter den diskursiven Bedingungen der Aufklärungsepoche versucht, an der Position der orthodoxen Theologie festzuhalten.

Die kritische Stoßrichtung der Kasuistik, die Lessing im ersten Teil der Beweisschrift entfaltet, geht also nicht von der Feststellung aus, Wunder seien Phänomene der Vergangenheit. Vielmehr dient die Kasuistik der Artikulation eines basalen theologischen Problems, das sich aus der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des christlichen Offenbarungsgeschehens ergibt. Die Heilsgeschichte und die ihr zugehörigen Wunder und Weissagungen, für die das Christentum Glauben fordert, sind in der Weltgeschichte nämlich konkret verortet: *sub Pontio Pilato*. Dass ein höherer Regionalverwaltungsbeamter des römischen Kaiserreichs sogar im Apostolischen Glaubensbekenntnis Erwähnung findet, erinnert an den nicht aufhebbaren historischen Anspruch der christlichen Offenbarung. Die Inkarnation, das Kreuzgeschehen und die Auferstehung ereigneten sich, so lautet die unzweideutige Behauptung im Credo, nicht im Immer und Überall, sondern auf dieser Welt und in dieser Zeit.³⁰ Indem sie das Offenbarungsgeschehen historisch datiert und geographisch verortet, verweist die Erwähnung von Pontius Pilatus aber nicht nur auf die Unmittelbarkeit der Begegnung zwischen dem zum Glauben gerufenen Menschen und dem Mensch

meint, Schumann lebe »noch ganz und gar« in der »Welt des Wunderglaubens« (Fittbogen 1923, S. 103). Beiden entgeht dabei das historische Bewusstsein, das Schumanns Apologetik informiert. Mit Blick auf die englische Wunderdebatte des 17. Jahrhunderts stellt Lorraine Daston fest: »It is striking that those seventeenth-century writers most exercised by the topic of miracles were those who insisted that miracles had long ago ceased. Protestants challenged by Catholics to produce miracles in attestation of their reformed faith retorted that there was no need for God to confirm the revelations of Christians anew, for the Protestants meant to reinforce, not break with the teaching of the Bible.« (Daston 1991, S. 114, vgl. S. 121.)

- ³⁰ Durch die Erwähnung von Pontius Pilatus akzentuiert das Credo eine entscheidende Differenz zwischen Offenbarung und Mythos. In seinem Vortrag *Reason and Revelation* ruft Leo Strauss diese Differenz in Erinnerung und verweist auf ihren Ort in »perhaps the most impressive theological argument«, das gegen die Philosophie mobilisiert werden kann (Strauss 1948/2005, S. 164). Zur Sache vgl. Barth 1935, S. 71f. und insbesondere Brunner 1941/1961, S. 278–283, 308–311, 335 und 431–442. Siehe unten Anm. 67.