



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Schellings Magisterdissertation im Kontext der
theologischen Debattenlage der Zeit“

Verfasser

Christopher Arnold

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, September 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Christian Danz

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Teil: Historische Einleitung.....	6
1) <i>Die politische und religionsgeschichtliche Situation in Württemberg im 18. Jahrhundert.....</i>	6
1.1.) Grundzüge des Pietismus:.....	7
1.1.1.) Grundzüge des "schwäbischen Pietismus" und sein Einfluss auf das Tübinger Stift.....	8
1.2.) Die theologischen Entwicklungslinien der Aufklärung außerhalb Württembergs:	12
1.3.) Das Tübinger Stift und seine Studenten um 1790:.....	13
1.3.1.) Die Rezeption der Aufklärung und der französischen Revolution am Tübinger Stift ab 1790:.....	15
1.3.2.) Folgen für das Leben am Tübinger Stift:.....	19
1.3.3.) Schellings Magisterdissertation:.....	21
2) <i>Die historischen Voraussetzungen der Bibelkritik, die Krise des traditionellen Offenbarungsbegriffs (mit Ausnahme von Rationalismus und Neologie)</i>	23
2. Teil: Die theologie- und philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen für Schellings Magisterdissertation	32
3) <i>Die Voraussetzungen für die biblische Hermeneutik Schellings.....</i>	32
3.1.) Die Einflüsse der Neologie auf die alttestamentliche Wissenschaft und die zunehmend historisierende Sicht auf die Schrift als entwicklungsgeschichtliche Voraussetzung für Schellings Magisterdissertation:.....	32
3.1.1.) Die Anfänge:	32
3.1.2.) Die Entstehung und Entwicklung der so genannten "Älteren Urkundenhypothese"	34

3.1.3.) Die Loslösung von der altprotestantischen Orthodoxie in Bezug auf die Schriftlehre:	37
3.1.3.1.) Die Folgen der Debatte um die Verbalinspiration der Schrift:....	37
3.1.3.2.) Mose als Verfasser des Pentateuch:.....	41
3.1.3.3.) Die Akkommodationslehren als Rettungsanker des Autoritätsanspruchs der Schrift.....	44
3.2.) Die Entwicklung und Anwendung des Mythosbegriffs auf das Alte Testament.....	46
3.3.) Exkurs: Die Sicht auf den Deismus am Tübinger Stift zu Schellings Studienzeit.....	50
4) <i>Die Voraussetzungen für Schellings philosophische Neubestimmung des Sündenfalls</i>	53
4.1.) Kurzer historischer Abriss der christlichen Erbsündentheologie	53
4.2.) Erste Neudeutungen des Sündenfalls in der protestantischen Theologie der Aufklärungszeit	57
3. Teil: Schellings Magisterdissertation.....	60
5) <i>Schellings Magisterdissertation im Kontext der theologischen und philosophischen Debatten der Zeit</i>	60
5.1.) Ergebnisse: Schellings Auslegung der Paradieserzählung im Vergleich zur Augustinischen	74
6) <i>Zusammenfassung der Diplomarbeit</i>	75
Literaturverzeichnis.....	79

Einleitung

Schellings Magisterdissertation „de malorum origine“ datiert in das Jahr 1792 und entstand an der theologischen Fakultät Württembergs, die wie die philosophische am Tübinger Stift angesiedelt war. Inhaltlich nimmt Schelling darin eine Neubestimmung der Sündenfallserzählung in Genesis 3 vor, die theologie- wie philosophiegeschichtlich außerordentlich voraussetzungsreich ist.

Ziel dieser Diplomarbeit wird es zum einen sein, die historischen Prämissen für Schellings Sicht auf Genesis 3 zu untersuchen bzw. herauszuarbeiten, der Fokus wird dabei sachgemäß auf exegetische Fragestellungen gelegt werden. Zum anderen soll Schellings Magisterarbeit in einem 2. Schritt anhand der erzielten Ergebnisse einer inhaltlichen Auswertung unterzogen werden. Dabei soll im speziellen auch darauf geachtet werden, warum im Fall von „de malorum origine“ von einer Neudeutung der Paradieserzählung gesprochen werden kann, inwieweit sie sich also von klassischen, traditionellen Deutungen derselben unterscheidet.

Methodisch werden dabei diejenigen theologie- und philosophiegeschichtlichen Entwicklungslinien und Positionen nachgezeichnet werden, die in ihrer Wirkungsgeschichte fundamental für Schellings Magisterdissertation waren, oder aber dem jungen Tübinger Studenten direkt als Quelle bzw. Beleg seiner vertretenen Thesen dienten.

Zuvor werden jedoch in einer historischen Einleitung die allgemeinen Umstände skizziert, unter denen die Magisterarbeit entstanden ist, und die lebens- bzw. geistesgeschichtliche Situation ihres Verfassers beschrieben: Dazu gehört die religionsgeschichtliche und politische Entwicklung und Lage, in der sich Württemberg im 18. Jahrhundert befand, wie auch das damit zusammenhängende Leben am Tübinger Stift unter besonderer Berücksichtigung der Einwirkungen der französischen Revolution gegen Ende dieses Jahrhunderts.

1. Teil: Historische Einleitung

1) Die politische und religionsgeschichtliche Situation in Württemberg im 18. Jahrhundert

Württemberg war seit dem Spätmittelalter das kulturelle und wirtschaftliche Zentrum im Südwesten Deutschlands, und hatte sich, nachdem es die politischen, konfessionellen, und ökonomischen Wirren des dreißigjährigen Krieges überwunden hatte, wieder als solches etabliert. Dieser Umstand ist dem relativen großen Anteil an Bürgertum zuzuschreiben, das im 18. Jahrhundert für das Geistes- und Gesellschaftsleben in Württemberg verantwortlich war, keinesfalls aber den Herrschern des Landes, die nach absolutistischem Vorbild herrschten. War schon Herzog Eberhard Ludwig zu Beginn des 18. Jahrhunderts durch Verschwendungssucht und Unterdrückung aller untergebenen Stände der Entwicklung Württembergs hinderlich, erlangte der Sohn seines Nachfolgers, Herzog Karl-Eugen, durch despotische und restriktiven Politik in den Jahren 1737-1793¹ traurige Berühmtheit². Gleichwohl war dem Herzog das Universitäts- und Bildungswesen in seinem Land ein großes Anliegen: Er besuchte und unterwies Lehrer an Gymnasien und Klosterschulen³, die Karlsschule in Stuttgart erhob er 1781 von einer Militärakademie zur Universität. An dieser wurden alle Fächer der Wissenschaft und "schönen Künste" unterrichtet, mit Ausnahme der Theologie und Philosophie, die in Tübingen angesiedelt waren⁴.

Geistesgeschichtlich waren die theologischen Lehren der Orthodoxie am Tübinger Stift während der Regierungszeit des Herzogs bereits stark erschüttert⁵, und machten schrittweise, wie an anderen deutschsprachigen Universitäten des Reichs, denen Platz, die unter dem Begriff des Pietismus oder dem der Aufklärung subsu-

¹ H. Fuhrmanns, Schelling im Tübinger Stift, S.56.

² Vgl. K. Wagner, Herzog Karl Eugen von Württemberg, S. 12: "Wenn der vom Herzog [...] betrogene Friedrich Schiller seinem Freiheitsdrama "Die Räuber" das Motto "in tyrannos" voranstellt, so hat er dabei seinen Tyrannen, den Herzog von Württemberg, vor Augen."

Politische Gegner ließ Karl-Eugen gnadenlos einkerkern. Vgl.: Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg, Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg, S. 246.

³ H. Grotz, Das höhere Schulwesen, S. 159.

⁴ H. Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg, S. 247 f.

⁵ C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 15.

miert werden ⁶. Ein Blick auf die Liste der Absolventen des Tübinger Stifts, die später theologische Berühmtheit erlangen sollten, macht deutlich, welche Strömung in Württemberg die dominierende war: Mit Friedrich Christoph Oetinger, der von 1722-1727 an der Fakultät studierte⁷, und Johann Albrecht Bengel⁸ gingen gleich zwei führende Vertreter des "Schwäbischen Pietismus" aus Tübingen hervor.

1.1.) Grundzüge des Pietismus:

Der Pietismus als religiöses Phänomen im 18. Jahrhundert in Deutschland gestaltete sich als eine derart komplexe, heterogene Bewegung, dass die Forschung bis in unsere Tage schon allein aufgrund der Unmengen an Quellenmaterial kein vollständiges Bild zu zeichnen vermochte.⁹ Die Bandbreite an theologischen und kirchlichen Milieus reichte von nahe an der altprotestantischen Orthodoxie stehend, über Gruppen, die dem Gehalt der Schrift und christlichem Glaubensleben primär durch mystische Anschauung begegneten, bis hin zu radikal endzeitlich ausgerichteten Vertretern¹⁰.

Diese Einteilung bzw. Etikettierung ist freilich nur der nahezu aussichtslose Versuch, die zahllosen Strömungen des Pietismus ohne verzerrende Pauschalierungen zu kategorisieren. Eine eigene, geschlossene pietistische Dogmatik wurde erst 1704 mit Freylinghausens "Grundlegung der Theologie" publiziert.¹¹ So verwundert es nicht, dass es bis zu dieser Zeit und darüber hinaus unter den Hauptakteuren der Bewegung und ihren Lagern in dogmatischen Kerngebieten wenig Einigkeit gab.¹² Doch ist es möglich, einige allgemeine theologische Charakteristika zu benennen: Den evangelischen Bekenntnisschriften sowie dem orthodoxen Lehrgebäude der Amtskirche und der Verkündigung, die traditionell auch von weltlichen Machträgern mitbestimmt war, wurde die Vermittlung eines verinnerlichten Glaubens entgegengestellt, der zum Teil auf vorgegeben kultische Formen verzichtete. Der starre Rahmen theologischer Reflexion wie kirchlichen Lebens wurde insofern gelockert, als man sich zunehmend an der religiösen Erfahrungswelt des Einzel-

⁶ H. Haering, Württemberg, S. 1824.

⁷ M. Schmidt, Oetinger, S. 1596.

⁸ M. Mezger, Bengel, S. 1037.

⁹ M. Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung, S. 34 f.

¹⁰ M. Greschat, Orthodoxie und Pietismus. Einleitung, S. 28 f.

¹¹ M. Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung, S. 11.

¹² Vgl. ebd., S. 101-121.

nen orientierte¹³. Die Arbeit von Theologen bzw. die Aufgabenbereiche der Pfarrer wurden mehr auf das praktisch-orientierte Kirchenleben hin ausgerichtet, wozu verstärkter Bibelunterricht, Einzelseelsorge, soziale Hilfeleistungen aller Art etc. zählten¹⁴. Theologisch wurden reformatorische Grundansichten größtenteils beibehalten, sie erhielten allerdings jeweilige Zusätze oder Akzentverschiebungen. So wurde etwa die Rechtfertigungslehre häufig mit der Intention in den Vordergrund gestellt, die Alleinwirksamkeit Gottes als theologisches Axiom zu positionieren. Die Rechtfertigung des Sünders stand aber gleichzeitig unter dem Vorbehalt der geistigen Wiedergeburt der Gläubigen, die nach Vorstellung der meisten führenden Pietisten an den "Früchten des Glaubens", also guten Werken und einer sittlichen, strebsamen Lebensführung und -entwicklung, abzulesen sei. Als allgemeines Kriterium pietistischer Lehre gilt also weiters das verstärkte Hervortreten theologischer Moral- bzw. Sittlichkeitslehren¹⁵, deren Wirkung sich nicht selten in starker kirchlicher Sozialdisziplinierung niederschlug. Kritisch muss man anmerken, dass dieses Geschehen wohl nicht selten die Grundintention der Rechtfertigungslehre zu unterlaufen drohte.

Damit zusammenhängend wurde der äußerlichen, "natürlichen" Welt, von Seiten des Pietismus ein äußerst negatives Bild ausgestellt, womit er weite Teile der abendländischen christlichen Tradition im Rücken hatte. Den Übeln und Verlockungen, die in der Welt vorfindlich seien, galt es nach Möglichkeit zu widerstreben bzw. zu entsagen, durch die Kraft des Geistes Gottes, die den Wiedergeborenen ermahnt und aufrichtet¹⁶.

1.1.1.) Grundzüge des "schwäbischen Pietismus" und sein Einfluss auf das Tübinger Stift

Gehörte es zum Wesen des Pietismus als religionsgeschichtliches Phänomen, dass er in besonders hohem Maß zu verschiedener Zeit an verschiedenen Orten individuelle Eigenarten ausbildete, so hatte auch der schwäbische Pietismus mit seiner Verbreitung in Württemberg ein eigenes Profil¹⁷. Betrachtet man die Biogra-

¹³ Ebd., S. 26-29.

¹⁴ H. Leube, Orthodoxie und Pietismus, S. 120.

¹⁵ M. Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung, S. 16 u. 32.

¹⁶ Ebd., S. 20.

¹⁷ H. Leube, Orthodoxie und Pietismus, S. 118.

phien und Theologien von Bengel und Oetinger, den berühmten Absolventen des Tübinger Stifts, in groben Zügen, geben diese einen Einblick in die vielschichtigen theologischen Grundzüge des schwäbischen Pietismus und sein Verhältnis zur religiösen Außenwelt. Klarerweise darf der schwäbische Pietismus nicht auf Wirken und Lehren dieser beiden Galionsfiguren reduziert werden, gab es doch eine Reihe von eigenständigen einflussreichen Führern dieser Bewegung (wenngleich sogar diese fast ausnahmslos in ihrer geistigen Entwicklung v. a. von Oetinger beeinflusst waren).¹⁸ So waren es aber doch gerade die Schüler Bengels, die zu den berühmtesten Predigern des Landes avancierten, und so das religiöse Leben des Landes prägten. Diese Wirkung wurde ab der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts verstärkt auch durch Studenten am Tübinger Stift rezipiert und weitergetragen. So war der schwäbische Pietismus auch bis zu Schellings Studienjahren die bestimmende religiöse, wenn auch nicht unbedingt theologische, Größe am Tübinger Stift¹⁹.

Johann Bengel wurde 1687 in Winnenden geboren, und unternahm nach seinem erwähnten Studium am Tübinger Stift ab 1713 mehrere Reisen, u. a. auch in das geistige Zentrum Halle²⁰, wo er den Gründer der Herrnhutter Gemeinde, Nikolaus Zinzendorf, und den Vater der berühmten Frankeschen Stiftungen, August Hermann Francke, kennen lernte²¹. Auch wenn Bengel wegen seiner klassisch lutherischen Gesinnung theologisch viel an der Herrnhutter Brudergemeine zu kritisieren hatte²², darf der Einfluss des Pietismus hallescher Prägung auf ihn nicht übersehen werden. Bengel stand in der württembergischen Kirche genau zwischen der erwähnten abklingenden lutherischen Orthodoxie, und einer pietistischen Erfahrungs- und Heilungsfrömmigkeit, die er in Wittenberg mitprägte²³. Dieser Zwischenstellung entspricht auch sein theologisches Hauptwerk, ein Bibelkommentar, genannt "Gnomon": Er lässt keine andere Auslegungsmethode zu als die gramma-

¹⁸ H. Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg, S. 253.

¹⁹ Ebd., S. 249.

²⁰ Halle vereinte um 1740 wie kaum eine andere Stadt den Pietismus und den theologischen bzw. philosophischen Rationalismus dieser Zeit. Ausgehend von der rationalistischen Philosophie Wolffs hatte sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland eine Gruppe von Theologen gebildet, die diese in ihr theologisches Denken, vornehmlich der Dogmatik, einpflanzten. Als wichtiger Vertreter sei hier Sigmund Jakob Baumgarten genannt, der das Wolffsche System auf die Theologie übertrug, und mit seiner rationalistischen Bibelhermeneutik, die im Ganzen auf die Ermahnung zum sittlichen Lebenswandel zielte, fest auf aufklärerischem Boden stand. Vgl. K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 22 f. Genauerer dazu wird ihm 2. Teil dieser Arbeit ausgeführt.

²¹ H. Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg, S. 227-229.

²² Ebd.

²³ Vgl. hierzu M. Mezger, Bengel, S. 1037: Bengel wirkte als Präzeptor in Denkendorf, sowie als Prälat in Helbrechtingen und Alpirsbach.

tische Untersuchung der Schrift selbst, hängt aber eine personale Hermeneutik an, die jeden Dogmatismus von vornherein ablehnt²⁴. Damit war ein wesentliches Charakteristikum des Pietismus in den Blick genommen, nämlich religiöse Lehren und Praktiken mit eigener Erfahrung der Gläubigen in wechselseitige Beziehung zu setzen²⁵. Bengel stand gesamt gesehen also einer Fassung des Pietismus vor, die orthodoxe Lehren mit einer speziellen Schrifthermeneutik verband, und so, etwa im Gegensatz zu den Herrenhuttern und ihren Vertretern, in der Großkirche weiter bestehen konnte²⁶.

Von einzigartiger Sprunghaftigkeit und Zerrissenheit war der Bildungsweg Friedrich Christoph Oetingers geprägt. 1702 in Göppingen geboren²⁷, entschließt er sich dazu, statt Jus Theologie in Tübingen zu studieren (1722-1727).²⁸ Er interessiert sich zunächst für die Rationale Philosophie Leibnizscher und Wolffscher Prägung, um anschließend in die mystischen Lehren Jakob Böhmes und des schwedischen "Geistersehers" Swedenborg zu versinken. Zu letzterem hielt er persönlichen Kontakt²⁹. Einen vorläufigen Abschluss der Achterbahnfahrt seiner geistigen Entwicklung fand Böhme in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Kabbala, sowie der Begegnung mit Zinzendorf, den er zwar schätzte, mit dessen Bibelverständnis als "Spruchkästchen" er aber nicht einverstanden war³⁰. Theologisch entfernte sich Oetinger in seiner Laufbahn als Repetent in Tübingen (ab 1731) und Pfarrer (ab 1738) in Hirsau, Schnaitheim, Walddorf³¹ u. s. w. von Theosophie und spirituellen Bibelauslegung à la Swedenborg³², und kehrt v. a. in soteriologischen Fragen in lutherische Fahrwasser zurück³³.

Maßgeblich für das Verständnis des (württembergischen) Pietismus ist die besondere Rolle eschatologischer Vorstellungen in theologischer Lehre und kirchlichem Leben, sie sind Flucht- und Endpunkt der Glaubensaussagen und (Un)heilserwartungen.

²⁴ Ebd.

²⁵ M. Greschat, *Orthodoxie und Pietismus*. Einleitung, S. 29.

²⁶ M. Brecht, *Johann Albrecht Bengel*, S. 317-329.

²⁷ M. Schmidt, *Oetinger*, S. 1596.

²⁸ Ebd.

²⁹ H. Hermelink, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg*, S. 231.

³⁰ Ebd., S. 233.

³¹ M. Schmidt, *Oetinger*, S. 1596.

³² H. Hermelink, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg*, S. 240.

³³ Ebd., S. 234.

Von Bengel wurde dabei eine spezielle Form des Chiliasmus entwickelt, der das Endgericht nicht unmittelbar, aber nach Ablauf heilsgeschichtlicher Station sowie einer "Gnadenzeit" aus der Schrift "berechnet". Bengel stand darüber hinaus der Annahme einer letzten Apokatastasis aller Dinge nahe³⁴. Man kann nur erahnen, mit welcher Brisanz Theologie und Predigt Bengels auf seine vertrauensvollen Hörer gewirkt haben, da er von einer konkret feststehenden Jahreszahl des Beginns des bevorstehenden Gerichts überzeugt war.

Oetinger hat dieses System seines Lehrers Bengel voll rezipiert und nur in Detailfragen verändert bzw. ausgebaut³⁵.

Der frühe Pietismus in Württemberg, wie sie Bengel und Oetinger in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts repräsentiert haben, zeigt demnach folgende Charakteristika:

-- Das Ineinander von theologischer Lehre und kirchlich-sozialem Leben, ersteres ist sogar auf letzteres ausgerichtet.

-- Schriftverständnis, Christologie, und Soteriologie der lutherischen Orthodoxie sind noch stark präsent.

-- Deswegen konnte sich der schwäbische Pietismus unter der Obhut der Amtskirche entwickeln, und wurde nicht aus selbiger verdrängt wie andernorts.

-- Der schwäbische Pietismus stand mit dem Hallenser Pietismus in regem Austausch, in theologischen Fragen kam es unter ihren Akteuren allerdings immer wieder zu Konflikten, theologischer wie menschlicher Natur³⁶.

³⁴ F. Groth, Die „Wiederbringung aller Dinge“ im württembergischen Pietismus, S. 62-68.

³⁵ Ebd., S. 109-146.

³⁶ H. Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg, S. 163 f.

1.2.) Die theologischen Entwicklungslinien der Aufklärung außerhalb Württembergs:

Ausgehend von der Universitätsstadt Halle hatte sich im Anschluss an die Philosophie Wolffs parallel zum Pietismus ab der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Variante des theologischen Rationalismus etabliert (s. o. S. 9). Die Vernunft wurde in dieser Schule als Wahrheitskriterium von Glaubenssätzen eingerichtet, und zwar so, dass sie nie ihren Wahrheitsanspruch in Frage stellt, sondern lediglich den Grad ihrer Verständlichkeit erhöhen sollte. Dieser Gebrauch der Vernunft sollte sich mit dem Aufkommen der Neologie, die mit ihrer historischen Kritik an Schrift und Offenbarung den orthodoxen Geltungsanspruch der wörtlichen Inspiriertheit und universalen Wahrheit der Schrift zum Einsturz brachte, verstärken. Traditionelle Offenbarungsinhalte waren unter Neologen weitgehend aufgegeben, und wurden stattdessen als religiöse Vernunftwahrheiten gedeutet. Die Vernunft wurde zum Kriterium religiöser Wahrheiten, wenngleich der Offenbarungsbegriff als solcher weiter bestand hatte³⁷. Auch die Schrift blieb, im Gegensatz zu den Bekenntnisschriften, unbestreitbare Quelle von Offenbarung³⁸. Als erster Theologe, der in seiner Lehre dem Sammelbegriff der Neologie zuzuordnen ist, gilt der Berliner Hofprediger August Friedrich Wilhelm Sack (1703-1786).³⁹ Weitere wichtige Vertreter waren Friedrich Wilhelm Jerusalem in Wolfenbüttel, Johann Joachim Spalding, der wie Sack in Berlin wirkte, als erster Universitätsgelehrter Johann Gottlieb Töllner in Frankfurt, und natürlich die Galionsfigur der Neologie (während seiner frühen Schaffensperiode), Johann Salomo Semler in Halle⁴⁰. Auch andere Geistesgrößen wie Johann Gottfried Herder und dessen Vornamensvetter Eichhorn standen neologischer Methodik und Denkart nahe⁴¹.

Mehr soll zu Neologie an dieser Stelle noch nicht verraten werden, ihre Hauptvertreter, ihre Lehren, und im speziellen ihr Einfluss auf Schelling wird gesondert Thema dieser Arbeit sein.

Es fällt auf einen Blick auf, dass Württemberg kein Zentrum der Neologie oder des Rationalismus im 18. Jahrhundert war. Die Vorherrschaft des Pietismus bis zur

³⁷ K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 4.

³⁸ M. Pockrandt, Biblische Aufklärung. Biographie und Theologie der Berliner Hofprediger A. F. W. Sack und F. S. G. Sack, S. 7.

³⁹ Ebd., S. 23 u. 104.

⁴⁰ K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 61-143.

⁴¹ Ebd., S. 134 u. 139.

Einführung eines neuen Gesangbuchs im Land 1791 lässt sich durch den Umstand nachweisen, dass die meisten der Pfarrer, die im Land an dem aktualisierten Liedheft mitgearbeitet hatten, es zu einer Abwehr gegen die Neologie ausgestalteten⁴². Aufklärerische Tendenzen zeigte der schwäbische Pietismus diesbezüglich aber auf politischer Ebene: Die Einführung des Gesangbuches stieß mancherorts auf erbitterten Widerstand, und vom herzoglichen Regierungsrat teils mit Gewalt durchgesetzt werden musste, während kirchliche Gremien bemüht waren, das neue Gottesdienstbuch friedlich in Umlauf zu bringen⁴³. An diesem kleinen Beispiel ist dokumentiert, dass sich ein erstes Aufkommen der strukturellen Trennung von Kirche und Staat (in ihrer Durchsetzungskraft) im württembergischen Mittelstand auf leisen Sohlen anbahnte.

1.3.) Das Tübinger Stift und seine Studenten um 1790:

Die Bildungslandschaft in Württemberg im 18. Jahrhundert umfasste neben den Universitäten drei Haupttypen von höheren pädagogischen Lehranstalten, dazu zählten Gymnasien, Klosterschulen, und Lateinschulen. Erstere waren aufgrund der Bedarfslage in ganz Deutschland weit verbreitet. Klosterschulen waren zumeist mit finanziellen Mitteln aus verkauften Klostergütern gestiftet worden, eine Besonderheit der württembergischen Institutionen war der Umstand, dass sie im Gegensatz zu anderen im Land, als rein theologische Lehranstalten ausschließlich zukünftigen Kirchendienern vorbehalten war. Lateinschulen waren seit dem 13. Jahrhundert in nahezu allen bedeutsamen Städten zu finden, wurden aber später zumeist von anderen Schultypen, im 19. Jahrhundert v. a. durch Realschulen, verdrängt⁴⁴.

In der Zeit, in der Schelling in das Tübinger Stift eintreten sollte (ab 1790 bewohnte er mit den um 5 Jahre älteren Hegel und Hölderlin das gleiche Zimmer), war es von seinem Bekanntheitsgrad und seiner Studentenzahl her gesehen relativ unbedeutend⁴⁵. Bekannter war die von Karl-Eugen 1781 in Stuttgart gegründete Univer-

⁴² H. Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg, S. 287.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ H. Grotz, Das höhere Schulwesen, S. 153.

⁴⁵ J. Kirchhoff, Schelling, S. 17.

sität der Karlsschule, an der die meisten zukünftigen Juristen und Mediziner Württembergs studierten, während Tübingen die theologische und die philosophische Fakultät innehatte. Die Absolventen des Tübinger Stifts waren dabei primär für Aufgaben im Schul-, Kirchen- oder Staatsdienst vorgesehen⁴⁶. Im Jahr 1790 waren 199 Studenten inskribiert⁴⁷.

Leitendes Gremium aller 3 Typen von höheren Schulen war die Kirche, genauerhin das evangelische Konsistorium, das diese Position bis 1806 innehatte⁴⁸. Ihre grundlegenden Rechtssatzungen zur Schulordnung waren Teil der großen Kirchenordnung, die noch aus dem Jahr 1559 stammte⁴⁹. Das Tübinger Stift wurde nach den Regeln dieser alten Kirchenordnung mit äußerster Zucht und Strenge geführt, die Gebote der Ordnung, Disziplin, und sittsamen Lebensführung wurden genau überwacht: Das Tragen spezieller Kleidung war ebenfalls Pflicht wie die Teilnahme an Gottesdiensten; Rauchen, Tanzen, und andere Vergnügungen waren ebenso verboten wie der Besuch von Wirtshäusern⁵⁰. So verwundert es kaum, dass die jungen Studenten immer wieder gegen die Strenge nach klösterlich-katholischem Vorbild im Stift rebellierten und der Ruf nach Reformen laut wurde, diese wurden ab 1789 in Angriff genommen und 1793 umgesetzt: Aus einem Schriftstück von 1789 geht aber hervor, dass Karl-Eugen die Stiftsordnung gegen den Willen der Professoren so umgestaltet hat, dass sie an Strenge und Konservativität der alten um nichts nachstand⁵¹. Der Herzog wollte das Stift vor dem geistigen frischen Wind der Aufklärungsliteratur und der politischen Aufbruchsstimmung der französischen Revolution, die sich praktisch in der Forderung nach der Möglichkeit einer liberaleren Lebensführung niederschlug⁵², bewahren. Die theologische und philosophische Fakultät sollten Garant dafür sein, dass dem Herzoghaus und der Kirche, wie in den Jahrhunderten davor, auch in Zukunft treu untergeordnete Staats- und Kirchendiener zu Diensten stehen⁵³. Zu Schellings Studentenzeit sollte an der theologischen Fakultät folgendes Lehrpersonal dieses geforderte Festhalten an konservativer Lehre und Erziehung sicherstellen: J. Fr. Leuret (1732-1897), der

⁴⁶ H. Fuhrmanns, Schelling im Tübinger Stift, S. 53.

⁴⁷ H. Hermelink, Das höhere Schulwesen: Universität, S. 196.

⁴⁸ Ebd., S. 154.

⁴⁹ W. G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie?, S. 19.

⁵⁰ H. Fuhrmanns, Schelling im Tübinger Stift, S. 58.

⁵¹ W. G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie?, S. 20.

⁵² Vgl. Karl Friedrich Reinhardts Aufsatz über die theologische Fakultät. C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 32-35.

⁵³ Ebd., S. 27.

Kanzler der Universität war, Ludwig J. Uhland, der als Professor für Altes Testament in Erscheinung trat, Johann Fr. Flatt (1759-1821), der die Fächer Moral und Neues Testament unterrichtete, und der Begründer der so genannten "Älteren Tübinger Schule", Gottlob Christian Storr (1744-1805). Wie kann man sich das Verhältnis von Lehrenden und Studierenden an der württembergischen Lehranstalt vorstellen? Die Professoren hatten das Stift nach der restriktiven Kirchenordnung, die auch nach ihrer Reform unter dem Druck des Herzogs kaum nennenswerte Änderungen erfahren hatte, zu leiten. Die Studenten kamen ihrerseits mit aufklärerischer Literatur und Nachrichten von den Vorgängen in Frankreich in Kontakt, und wollten sich daher von geistigen Oppressionen und strengen Disziplinierungen ihrer privaten Lebensführung befreien. Darum soll es im Folgenden gehen.

1.3.1.) Die Rezeption der Aufklärung und der französischen Revolution am Tübinger Stift ab 1790:

Die geistigen und politischen Erschütterungen der französischen Revolution breiteten sich als Nachbeben in das Heilige Römische Reich aus, das sich in den letzten Zügen seiner Existenz befand⁵⁴. Württemberg war aufgrund seiner geographischen Nähe zum Königreich Frankreich⁵⁵ intensiver von den sich anbahnenden Umwälzungen betroffen⁵⁶, wenngleich auf gesellschaftspolitischer Ebene in Deutschland freilich von einer Revolution wie im benachbarten Reich keine Rede sein kann. Die Aristokratie blieb weiterhin die bestimmende Macht, in Württemberg folgte Karl Eugen nach dessen Tod 1793 sein Bruder Ludwig Eugen nach⁵⁷. Unter dem politischen Druck Napoleons, und dem daraus resultierenden Reichsdeputationshauptschluss von 1803 wurde Württemberg (wie auch Bayern) ab 1805 ein Königreich, das von Friedrich I. regiert wurde. Erst unter seiner Herrschaft wurden politische Maßnahmen nach Vorbild der Aufklärung und Revolution langsam wirksam, so trieb Friedrich die Säkularisierung von Kirchengütern voran⁵⁸, und vertrat

⁵⁴ Die zunehmende Souveränität und Autonomisierung der Reichsstände in deren Historie hatte in der aktuellen politischen Situation 1806 zum endgültigen Ende des Heiligen Römischen Reiches geführt. Vgl. H. Kinder, Atlas Weltgeschichte, Band 2, S. 307.

⁵⁵ F. W. Putzger, Historischer Weltatlas, S. 49.

⁵⁶ W. G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie?, S. 18.

⁵⁷ G. Hauber, Die hohe Karlsschule, S. 7.

⁵⁸ H. Haering, Württemberg, S. 1825.

in konfessionellen Fragen bzw. Streitigkeiten eine äußerst liberale Position⁵⁹. Derlei Tendenzen wären, wie oben dargelegt, unter Karl-Eugen noch undenkbar gewesen.

Stark rezipiert wurde die Revolution aber geistig-ideologisch von den Studenten an den Bildungsanstalten des Landes, was an den Vorgängen am Tübinger Stift zu ersehen ist⁶⁰. Die Bekämpfung der Ständegesellschaft, die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Nationalversammlung vom 26.8. 1789 in Frankreich, die nach den aufklärerischen Gedanken Voltaires, Montesquieus, Rousseaus, und anderen entstanden waren, intensivierten die revolutionäre Stimmung unter der Tübinger Studentenschaft⁶¹. Für die Vorgänge im Nachbarland gab es verschiedene Quellen: So schlüpfte der Stiftler Christian Wetzel ab 1792 mit seinem Auslandsaufenthalt in Straßburg in die Rolle des Boten für politische Neuigkeiten, und kehrte im selben Jahr sogar als aktives Mitglied eines Jakobinerklubs, deren Ziel die Abschaffung der konstitutionellen Monarchie in Frankreich zugunsten einer republikanischen Staatsform war, zurück⁶². Weitere wichtige Quellen für die turbulenten Umbrüche in Frankreich waren Zeitschriften, wie die "Minerva", sie enthielt Reiseberichte und politische Artikel, sowie die Zeitung "Moniteur".⁶³

Zur Faszination für die Revolution gesellte sich in der Geistes- und Gesprächskultur der Studentenschar die Begeisterung für theologische und philosophische Aufklärungsliteratur. Die wesentlichen Autoren, Themengebiete und Diskussionspunkte sollen im Folgenden kurz angeführt werden: Die Rezeption von Rousseaus Philosophie am Stift ist durch 2 so genannte Specimina, Arbeiten, die Studenten als Teil des Magisterexamens verfassten, belegt⁶⁴, weiters durch den großen Einfluss Rousseaus auf verschiedene Werke Hölderlins⁶⁵.

Mit besonderem Interesse studierten die Stiftler nachweislich die hitzigen Debatten rund um den Pan- bzw. Atheismusstreit, der von Friedrich Heinrich Jacobi initiiert

⁵⁹ Vgl. W. G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie?, S. 17.

⁶⁰ J. Kirchhoff, Schelling, S. 20.

⁶¹ C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 36.

⁶² P. Bertaux, Hölderlin und die französische Revolution, S. 53-54.

⁶³ C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 35.

⁶⁴ Vgl. W. G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie?, S. 79, 88, 282, u. 292.

⁶⁵ Vgl. C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 422 f.: In Hölderlins "Hymne an die Menschheit", dem ein Zitat aus Rousseaus "Contrat social" vorangestellt ist, lässt sich exemplarisch die beginnende Kritik am monarchisch-hierarchischen Herrschaftssystem der Zeit durch die Revolution in Frankreich zeigen. Hölderlin geht es um die Möglichkeit von demokratischen Strukturen, die der absolutistischen Regentschaft entgegenzustellen seien.

wurde. Selbiger hatte, nach einem Bekenntnis Gotthold Ephraim Lessings 1785⁶⁶ zu Spinozas Philosophie, ein Buch über die Lehre des aus Amsterdam stammenden jüdischen Gelehrten herausgegeben. Jacobi charakterisiert darin in einem zusammengefassten Briefwechsel mit dem Orientalisten Moses Mendelssohn das pantheistische spinozistische System als ein klar atheistisches.

Jacobi verfehlte die intendierte Wirkungsgeschichte seines Buchs klar, die spinozistische Lehre wurde in weiterer Folge nicht etwa verteufelt bzw. marginalisiert, sondern erfuhr gerade durch Jacobis gesammelte Briefwechsel einen hohen Bekanntheitsgrad im deutschsprachigen Raum⁶⁷. So ist eine intensive Spinozarezeption am Tübinger Stift durch verschiedene Schriften und Specimina nachgewiesen⁶⁸. Auch bei Schellings Zimmerkollegen Hegel und Hölderlin stieß die Lehre des niederländischen Philosophen aus gleichen Gründen wie Jacobi auf Ablehnung⁶⁹, wenngleich v. a. Hölderlin der Jacobischen Spinozadeutung kritisch gegenübersteht.⁷⁰

Als Vertreter der rationalistischen Philosophie war Leibniz in Zusammenhang mit dem Pantheismusstreit in Tübingen bekannt⁷¹, auf theologisch-exegetischer Ebene sind bei einzelnen Specimina und anderen Arbeiten die progressiven Einflüsse Herders ersichtlich⁷².

Eine besondere Stellung nimmt die Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants bei Studenten und Professoren ein. Das Studium seiner Kritiken war keineswegs verpönt oder gar verboten, großen Anteil daran hatte der nicht unbedeutende Orientalist Christian Friedrich Schnurrer, der dem Stift von 1777-1806 als Ephorus vorstand⁷³. Zwar achtete er den Vorgaben des Herzogs Karl-Eugen gemäß penibelst auf Disziplin im Stift, war aber neuen Lehren gegenüber durchaus offen⁷⁴. Viele der Studenten erhofften sich von Kants Philosophie berechtigterweise einen philosophischen und theologischen Paradigmenwechsel, den Ausbruch aus traditioneller Metaphysik, das Ende althergebrachter Gottesbeweise, etc. Ihre Erwartun-

⁶⁶ C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 320.

⁶⁷ Ebd., S. 321.

⁶⁸ Ebd., S. 324 f.

⁶⁹ H. Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg, S. 312.

⁷⁰ C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 19: Hölderlin sieht im Fatalismus nicht den Kern des Spinozismus.

⁷¹ W. G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie?, S. 88.

⁷² Ebd. S 87.

⁷³ Ebd., S. 27.

⁷⁴ H. Fuhrmanns, Schelling im Tübinger Stift, S. 54.

gen sollten aber herb enttäuscht werden, weil Kant von den Professoren Storr und Flatt missbräuchlich ausgelegt und so uminterpretiert wurde, dass seine Philosophie in traditionelle theologische Konzepte passte⁷⁵. Besonderen Ärger der Studenten zog sich Flatt mit seiner Metaphysikvorlesung im Sommersemester 1790 zu: Nach Flatts damaliger Darstellung Kantischer Religionsphilosophie folge bei Kant die Religion bzw. die (postulierte) Gottesidee nicht aus der Moral. Flatt lehrte im Gegenteil eine "Umdeutung von Kants Moraltheologie, an deren Ende die Orthodoxie zum einzigen Mittel wird, die Vernunftmoral fest zu begründen."⁷⁶ (Eine Ausnahme bei der Kantrezeption unter den Lehrenden war Immanuel Carl Diez, der in den ersten beiden Studienjahren Schellings als Repetent am Stift wirkte⁷⁷. Er entwickelte sich im Gegensatz zu Storr und Flatt zu einem absolut radikalen Kantianer).⁷⁸ Teile der frustrierten Studentenschaft gründeten daraufhin eigene Lesezirkel, in der Hoffnung, die Grundzüge Kantischer Erkenntnistheorie und Moralphilosophie unvoreingenommen und unverzerrt kennen zu lernen⁷⁹.

Neben der Begeisterung für die französische Revolution und Aufklärung darf die Renaissance der Antike an der Fakultät nicht unerwähnt bleiben. Einerseits wurden von der Professorenschaft in bescheidenem Maß Grundzüge griechischer Geschichte und Philosophie vermittelt⁸⁰, andererseits versuchten die Studenten in Eigenregie, sich in diesem Bereich fortzubilden, so hat etwa Hölderlin zahlreiche klassische Werke griechischer bzw. lateinischer Philosophen und Dichter übersetzt oder kommentiert (u. a. von Homer, Sophokles, Aischylos, Lukan etc.)⁸¹.

Zuletzt bleibt noch die Frage zu klären, mit welchen Elementen des oben angeführten Potpourris an Autoren und Werken Schelling nachweislich, und nicht nur mutmaßlich, in Berührung kam, die ihn in seinem Arbeiten und Denken weiter beeinflusst haben. Das kann methodisch nur mit Sicherheit dadurch konstatiert werden, indem man darauf achtet, welche Literatur der junge Schelling selbst in seinen Studienschriften zitiert, oder andere, gesicherte sekundäre Quellen berücksichtigt.

⁷⁵ Ebd., S. 57.

⁷⁶ C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 16.

⁷⁷ W. G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie?, S. 54 f.

⁷⁸ Vgl. D. Henrich, Immanuel Carl Diez, S. 1013 f.

⁷⁹ H. Fuhrmanns, Schelling im Tübinger Stift, S. 57.

⁸⁰ Ebd., S. 60-65.

⁸¹ C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 85.

Gerade aus der Magisterdissertation wird ersichtlich, dass Schelling durch die Erwähnung bzw. Zitierung seiner Quellen fast lückenlos mit dem beschriebenen, am Stift kursierenden Aufklärungsschrifttum in theologischem und philosophischem Bereich vertraut war⁸². Gleiches gilt für seine starke allgemeine Rezeption der Antike, die ebenfalls in seiner Magisterdissertation⁸³, und seinem intellektuellen Austausch mit dem "Antikenmeister" Hölderlin zu sehen ist. Dieser Bildung hat Schelling im Gegensatz zu der am Stift gelehrten, (an der er wenig Gefallen fand, weil sie die der Sprengkraft des Neuen nur wenig Platz einräumte⁸⁴), stets den Vorzug gegeben. Wie er sie in seiner Neuinterpretation der Sündenfallserzählung von Genesis 3 konkret angewendet hat, soll im Rahmen der Aufschlüsselung der philosophie- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen, die Schelling in "de malorum origine" zur Voraussetzung hat, in dieser Arbeit möglichst klar hervortreten.

1.3.2.) Folgen für das Leben am Tübinger Stift:

Herzog Karl-Eugen war durch das Einsetzen der neuen restriktiven Stiftsordnung von 1793 bestrebt, die sich anbahnenden geistigen und lebensweltlichen revolutionären Gedanken der Studentenschar, denen des Ungehorsams, an seinem Stift mit aller Kraft zu entgegentreten. So besuchte er ab 1790 mehrmals das Stift, um sich von der geistigen Lage und Disziplin unter den Studenten persönlich ein Bild zu machen⁸⁵. Obwohl alle Theologiestudierenden Stipendiaten des Herzogs waren⁸⁶, und somit hinsichtlich ihres weiteren Bildungsweges von seinem Wohlwollen abhängig waren, scheuten viele nicht davor zurück, gegen die Zustände am Stift aufzubegehren, und offen für politische Freiheitsparolen der französischen Revolution einzutreten. Einige Schützlinge des Herzogs aus der Grafschaft Mompelgard sorgten diesbezüglich für besonderes Aufsehen, wofür sie mit Karzerstrafe belegt wurden. Ein geheimer Jakobinerklub am Stift, der mit aller Wahrscheinlichkeit vom erwähnten Kommilitonen Schellings, Christian Wetzel initiiert worden war,

⁸² F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 101-149. Eine weitere Studienschrift Schellings zu den Debatten der Aufklärung wird im nächsten Kapitel weiter ausgeführt.

⁸³ Vgl. F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 123-130.

⁸⁴ J. Kirchhoff, Schelling, S. 20.

⁸⁵ P. Bertaux, Hölderlin und die französische Revolution, S.50-51.

⁸⁶ H. Fuhrmanns, Schelling im Tübinger Stift, S. 57.

hatte immerhin bis zu seiner Enttarnung am 13. Mai 1793 Bestand. Schelling, der höchstwahrscheinlich ebenfalls Kontakt zu diesem Geheimbund hatte, wurde beschuldigt, eine Übersetzung der Marseillaise als literarischen Beitrag beigesteuert zu haben⁸⁷. Wie sehr Schelling tatsächlich in diesem verbotenen Klub, und einem anderen dieser Art, dem "Unsinnskollegium" (über welches nur eine einzige Nachricht erhalten ist), aktiv war lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Schelling hatte in Korrespondenz mit seinem Vater und dem Ephorus Schnurrer stets seine Schuldlosigkeit versichert⁸⁸. Die Freude an den politischen Ereignissen in Frankreich unter den jungen Stifflern, auch den Zimmerfreunden Hegel, Hölderlin und Schelling⁸⁹, ist aber durch ein anderes Unternehmen am Jahrestag der Revolution 1793 dokumentiert: Teile der Tübinger Studentenschar errichtete an diesem Tag am Marktplatz von Tübingen symbolisch einen "Freiheitsbaum", der als Zeichen ihrer Ideale gefeiert und bejubelt wurde⁹⁰. All das deutet darauf hin, dass die vor der Ausrufung der ersten Republik in Frankreich vorangegangene Enthauptung von Ludwig XVI vom Gros der Studenten nicht als gefährliche politische Destabilisierung, sondern als Beginn einer neuen Geschichtsära angesehen wurde.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sowohl deutsche wie auch französische Aufklärungsliteratur, als auch die politischen Vorgänge in Frankreich in der relevanten Zeit am Tübinger Stift stark eingewirkt haben. Letztere machte sich als Begeisterung für politische Umwälzungen, als demokratischer und republikanischer Enthusiasmus, sowie als Protesthaltung gegenüber der Stiftsordnung unter den Theologiestudenten bemerkbar. Vom Herzog von Württemberg wurden diese nach Möglichkeit durch Kontrollen und Strafen im Keim erstickt. Denn bezüglich der disziplinarischen Führungsstrenge an der Fakultät hatten sich Repetenten, Professoren, allen voran Ephorus Schnurrer, den Vorgaben von Herzog Karl-Eugen zu fügen. Die Studenten reagierten zum Teil reaktionär, wenn sie bereit waren, zu erwartende Strafen oder andere Konsequenzen in Kauf zu nehmen. Verbotene Revolutionsliteratur fand ihre Verbreitung in geheimen Lesezirkel und Diskussionsrunden. Die theologische bzw. philosophische Aufklärung hatte zu dieser Zeit bereits starken Einfluss auf die Professorenschaft in Tübingen ausgeübt, (wie wir

⁸⁷ P. Berteaux, Hölderlin und die französische Revolution, S. 50-54.

⁸⁸ W. G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie?, S. 33-44.

⁸⁹ P. Berteaux, Hölderlin und die französische Revolution, S. 52.

⁹⁰ C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 37.

am Beispiel von Storr noch sehen werden), sie gab aber der Sprengkraft der neuen Bewegung gegen die orthodoxe Theologie nicht den ihr angemessenen Raum, was Frustration unter vielen Studenten hervorrief. Dazu wurden Absolventen der theologischen Fakultät Tübingen bereits damals von freieren Geistern kein besonders hohes Maß an Ansehen entgegengebracht⁹¹. Darin mögen einige der Ursachen begründet liegen, warum sich sowohl Hegel als auch Schelling sich in ihrem weiteren Werdegang von der Theologie ab-, und der Philosophie zuwenden sollten⁹².

1.3.3.) Schellings Magisterdissertation:

In turbulenten Zeiten wie diesen studierte der 15 jährige Schelling am Tübinger Stift. Der Studienplan sah vor, dass die 2-jährige Studieneingangsphase (sie bestand aus Einleitungsvorlesungen philosophischer, naturwissenschaftlicher und exegetischer Natur), durch eine abschließende Magisterprüfung beendet wurde. Die Leistung, die Studenten dafür zu erbringen hatten, waren die Anfertigung zweier kleinerer Arbeiten zu einem gewählten Thema (die bereits erwähnten "Specimina"), sowie ergänzend eine Apologetik einer Professordissertation. Schelling ließ es sich seinem jungen Alter zum Trotz nicht nehmen, diese Dissertation selbst bei Ephorus Schnurrer zu verfassen⁹³, was ausgesprochen ungewöhnlich, aber durchaus erlaubt war. Es ist dabei anzunehmen, dass Schelling sich für die Arbeit an seiner Magisterdissertation, um die es in dieser Arbeit geht, nur wenige Tage Zeit gegeben hat. Darauf weist eine Notiz Schnurrers hin, in der er schreibt, dass er aufgrund zeitlicher Knappheit nicht mit seinem Schützling über die Arbeit hätte sprechen können⁹⁴. Eine genaue Datierung der Magisterdissertation ist nicht möglich, sie muss irgendwann zwischen April und dem 26. September 1792, dem Termin der kommissionellen Verteidigung der Arbeit, fertig gestellt worden sein⁹⁵.

⁹¹ Vgl. die Polemiken des Journalisten Wilhelm Ludwig Wekhrlin (sowie die Ausführungen des ehemaligen Stiftlers Karl Friedrich Reinhardt): C. Jamme, Hölderlin und der deutsche Idealismus, S. 30 f.: "[...] Die Pflanzschule der Magister ist also das Stift: ein Ort, wo man ewig Bibel liest, auslegt, predigt, und den ganzen Wirrwarr der Theologie durchpeitscht. So lang die Meister im Stift sind: so können sie folglich nichts Vernünftiges denken, ihr Geist wird im dichtesten Schulstaube erstikt. Auch kennt man sehr Wenige, die zu brauchbaren Menschen worden sind [...]."

⁹² H. Fuhrmanns, Schelling im Tübinger Stift, S. 65.

⁹³ H. Fuhrmanns, Schelling im Tübinger Stift, S. 60.

⁹⁴ W. G. Jacobs, Editorischer Bericht, S. 52.

⁹⁵ Ebd., S. 53.

Sämtliche Einflüsse der Aufklärung bzw. französischen Revolution, der, wie in der historischen Einleitung dargelegt, Schelling während seiner Studienzeit ausgesetzt war und aktiv rezipierte, sollen, soweit vorhanden, in seiner Magisterdissertation aufgespürt und beleuchtet werden. Vorher jedoch gilt es, wie angekündigt, im Einzelnen die Ergebnisse in Schellings "de malorum origine" nach ihren geistesgeschichtlichen Entwicklungen bzw. Grundlagen, die ihnen vorausgehen, zu untersuchen.

2) Die historischen Voraussetzungen der Bibelkritik, die Krise des traditionellen Offenbarungsbegriffs (mit Ausnahme von Rationalismus und Neologie)

Im Folgenden sollen die wichtigsten Entwicklungen und Faktoren betrachtet werden, die zur Loslösung von der orthodoxen Schriftlehre, unter anderem also der Lehre von der Verbalinspiration der Bibel, in weiten Teilen des deutschen Protestantismus im 18. Jahrhundert geführt hat.

Diese Fragestellung ist einerseits für das Verständnis der Schrift in progressiven theologischen Kreisen des 18. Jahrhunderts von Interesse. Gerade durch die Krise der Schriftlehre im 17. Jahrhundert in Deutschland, dem Hauptpfeiler der Orthodoxie, wurde ein Scheideweg begangen, der für die Theologie der Aufklärung maßgeblich war. Sei es durch die vielschichtigen Prozesse und Konflikte bezüglich des orthodoxen Schriftverständnisses innerhalb des schwäbischen Pietismus in Auseinandersetzung mit dem Hallenser Pietismus, am Beispiel von Bengel und Oettinger⁹⁶, oder der Ausbildung einer Theologie, die sich eine historische Sichtung der Bibel zum Programm gemacht hat, der Neologie.

Andererseits ist die Beantwortung dieser Fragestellung für Schellings Schriftverständnis in seiner Magisterdissertation unverzichtbar, zumal er sich auch in seiner Studienzeit mit einigen wichtigen theologiegeschichtlichen Entwicklungen zur Frage von Verbalinspiration, Verfasserschaft, Wundercharakter u. ä. der Schrift beschäftigt hat, die ihm im Lauf seines Studiums näher gebracht wurde. Daraus werden die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Lehre am Tübinger Stift, und Schellings eigener theologischer Denkart augenscheinlich.

Eine der Voraussetzungen für die Entstehung historischer Bibelkritik liegt mit Sicherheit im stetigen Fortschritt der Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert in Europa begründet, besonders in der Erforschung des Kosmos. Die Vorstellung über Entstehung, Verlauf und Ende von Welt und Kosmos wurde bis zu und während dieser Zeit selbstverständlich aus der Schrift entnommen, und mit Modellen aus der griechischen Philosophie erklärt. Damit einher gingen auch die darin inhärente Auffassung von Geschichte, die Chronologie des Alten Testaments

⁹⁶ S. o. S. 9 f.

(Schöpfung der Welt, Sündenfall, Geschichte Israels) wurde als Heilsgeschichte und zugleich die Basis aller Weltgeschichte begriffen. Die Schrift als Wort Gottes konnte nur die Wahrheit bezeugen, sodass Natur und Geschichtsauffassung eine unzertrennliche Einheit bildeten⁹⁷. In Kombination mit der Vorsehungslehre war diese Weltsicht auf protestantischem Boden für Individuum und Kirche ein äußerst attraktives, sinnstiftendes Modell, dass die Fragen nach dem woher, wohin, und wozu aller Dinge in einzigartiger Weise miteinander verband⁹⁸. Mit der kopernikanischen Wende, also der Verabschiedung vom aristotelisch-ptolemäischen Weltbild, war von naturwissenschaftlicher Seite eine Revolution initiiert worden, deren Anerkennung freilich schrittweise in mehr als 2 Jahrhunderten erfolgte: Die evangelische Kirche sah die Erkenntnisse des Kopernikus mit Hinweis auf die Inspirationslehre als falsch an⁹⁹, und auch die katholische Kirche konnte sie aufgrund ihrer Tradition und dessen Wahrheitsanspruch zumindest offiziell nur verdammen, wie Galilei bekanntermaßen leidvoll erfahren musste¹⁰⁰. Kepler, der als Zeitgenosse Galileis ab dem Beginn des 17. Jahrhunderts vom kopernikanischen Weltbild überzeugt war, hatte von protestantischer Seite aus bessere Unterstützung in seinen astronomischen Untersuchungen. Seine Sicht auf das Universum wurde zwar bestenfalls nur als Hypothese gewürdigt, aber er wurde von vielen Seiten zur Weiterarbeit ermuntert, und nicht wie Galilei zum Schweigen gebracht¹⁰¹. Die Vorstellung, dass naturwissenschaftliche Aussagen über die Entstehung und Beschaffenheit der Welt aus der Schrift, und zwar aufgrund ihrer göttlichen Herkunft stets zuverlässig, abzuleiten sei, war jedenfalls unter gebildeten Kreisen ins Wanken geraten. Galilei als auch Kepler (er hatte ab 1591 in Tübingen Theologie studiert¹⁰²), sind auch als direkte Vorboten kritischer Bibelexegese anzuerkennen. So wiesen sie darauf hin, dass in der Schrift bei Heilsaussagen auf deren sprachlicher Einkleidung nach den Anschauungsmöglichkeiten der biblischen Zeit Rücksicht genom-

⁹⁷ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 74

⁹⁸ Vgl. E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 128: "Erstens, es gewährte eine einfache und sinnerfüllte Zusammenschau aller vorhandenen Erkenntnis [...]. Zweitens, es gewährleistete, [...] eine leichte und selbstverständliche Einheit von Wissen, Frömmigkeit und Sittlichkeit [...]."

⁹⁹ Schon Luther hatte die Plausibilität der kopernikanischen Kosmologie mit dem Argument gelegt, sie würde der Bibel widersprechen, weil Josua ja die Sonne angehalten habe (Jos. 10, 12 f.).

Vgl. M. Clévenot, Licht und Schatten - das Zeitalter des Barock, S. 14.

¹⁰⁰ Ebd., S. 11-19.

¹⁰¹ J. Hübner, Johannes Kepler, S. 73.

¹⁰² Ebd. S. 68.

men werden müsse(!)¹⁰³. So versuchten sie, ihre Erkenntnisse mit Kernaussagen der Schrift kompatibel zu machen.

Eine weitere allgemeine historische Prämisse für die theologische Arbeit an der Schrift, wie sie Schelling in seiner Magisterdissertation praktiziert, liegt in der Verlagerung vom dogmatischen Interesse hin zu Exegese und biblischer Hermeneutik begründet. Für letztere war die Entwicklung eines religionsgeschichtlichen Bewusstseins bez. der Schrift wesentlich, speziell für das Alte Testament die Erkenntnis seiner historischen Bedingtheit und Entwicklungsgeschichte. Dabei rückten zwangsläufig seine grammatischen und inhaltlichen Mängel bzw. Problemstellen ins Blickfeld, die wiederum Zweifel an der überlieferten Verfasserschaft wach werden ließen. Für diese theologiegeschichtliche Wende war eine Reihe von Forschern, Philosophen und Gelehrten aus Mittel- und Westeuropa im 17. Jahrhundert verantwortlich. Ausgangspunkt der neuen Forschung war die orthodoxe Schriftlehre des 16. und 17. Jahrhunderts. Die lutherische wie auch die reformierte Kirche erachtet(e) die Schrift als einzige wahre Glaubensquelle, entscheidende Merkmale, die man ihr beimaß, waren die der Suffizienz, Integrität und Unfehlbarkeit. Die Bibel galt, wenn auch von Menschen verfasst, als heiliges, irrtumsloses Gotteswort, das durch ihr innewohnendes testimonium spiritus sancti für das Heil des Menschen unabdingbar ist. Die Lehre von der Verbalinspiration, auf lutherisch-frühorthodoxer Seite u. a. von Flacius vertreten, stellte dabei sicher, dass das Gotteswort direkt, unverfälscht und zeitlos authentisch von den Verfassern der Bibel verewigt worden war. In der Spätorthodoxie im 17. Jahrhundert wurde die Verbalinspiration von Theologen wie Quenstedt, Hollaz, u. a. zu einer Diktattheorie verschärft, wodurch die Propheten und Apostel gleichsam als "Schreibgriffel Gottes" funktionalisiert wurden¹⁰⁴. Die Verbalinspirationslehre bzw. Diktattheorie hatte zweierlei zur Grundlage: Man musste davon ausgehen, dass der masoretische Text zur Zeit seiner Abfassung bereits mit Vokalisationszeichen versehen war, um spätere "menschliche" Verfälschungen ausschließen zu können¹⁰⁵. Weiters musste die angebliche Verfasserschaft der biblischen Bücher, wie sie den Propheten, Aposteln und so weiter zugeschrieben wurde, als gesichert gelten. Die historischen

¹⁰³ Ebd. S. 72.

¹⁰⁴ G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, S. 43.

¹⁰⁵ Ebd., S. 42: Johann Gerhard hatte diese Behauptung zur Stützung der Zuverlässigkeit der Schrift unterstützt.

Zeitzeugen der Offenbarung Gottes bzw. Christi galten als alleinige Urheber der Bibel, an dies sonst niemand Hand angelegt hatte¹⁰⁶. Dieses Schriftbild sollte sich fortan durch kritische Sichtung der Schrift als problematisch erweisen.

Waren bereits im 16. Jahrhundert eine Reihe von Lexika und Kommentaren zur hebräischen Grammatik, biblischen Umwelt, und syrischen Sprache erschienen¹⁰⁷, übte der Jesuit Jacques Bonfrère im 17. Jahrhundert nach textkritischen Untersuchungen Kritik an der alleinigen Verfasserschaft des Pentateuch durch Mose. Er war von einzelnen redaktionellen Zusätzen in der Tora und dem Buch Josua überzeugt¹⁰⁸. Ein weit schärferer Kritiker des hebräischen Textes der Alten Testaments in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war Johannes Morinus, er behauptete eine grundsätzliche, breit angelegte Textverfälschung durch die synagogale Überlieferungstradition. Inhaltliche Widersprüche, Leerstellen, Dopplungen, kurzum, alles, was als Ergebnis von Text- und Literarkritik hervortreten kann, wurde von Morinus zur Sprache gebracht. Damit versuchte er die Septuaginta bzw. Vulgata als einzig akzeptable Textzeugen zu etablieren, ein Versuch, der freilich misslang¹⁰⁹.

Gemäßigter und seriöser gestaltete sich die hebräische Textkritik des Ludwig Cappelus aus dem Jahr 1624, in einem seiner Werke wird durch plausible Argumentation die Punktation bzw. Vokalisation des Textes als nachträglich bewiesen¹¹⁰. Gravierend war bei Cappelus auch das Bewusstsein des bloßen Vorhandenseins verschiedener (hebräischer) Textzeugen, der "variae lectiones". Diese bedeuteten für ihn freilich keinerlei Relativierung des Wahrheitsanspruches der Bibel¹¹¹, die Existenz verschiedener Textzeugen und deren Abweichungen voneinander war ja schon den Kirchenvätern seit Origines "Hexapla" aus dem 3. Jahrhundert bekannt. Auf Dauer war aber das Fehlen eines einzigen, in seiner Genese zweifelsfreien, in seiner Überlieferung nachweislich "unbefleckten" Urtextes für den Inspirationsgedanken der Bibel problematisch.

Zuletzt sei noch eines der innovativsten Werke der Bibelhermeneutik erwähnt, es wurde 1644 in Paris unter dem Titel "Annotata ad Vetus Testamentum" veröffent-

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 44.

¹⁰⁸ Ebd., S. 45: Bonfrère verwehrte sich vor allem gegen die Vorstellung, Mose habe durch besondere Inspiration die Umstände seines Todes vorherzusehen, und anschließend darüber schreiben können.

¹⁰⁹ Ebd., S. 46 f.

¹¹⁰ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 222.

¹¹¹ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 50.

licht. Sein Autor, der reformierte holländische Gelehrte Hugo Grotius bearbeitete darin, und das war methodisch revolutionär, das Alte Testament rein nach philologischen und historischen Aspekten¹¹². Er sucht dabei die (religions)historischen Hintergründe der Schriften zu ermitteln, auf heilsgeschichtliche bzw. dogmatischen Folgerungen und Zusammenhänge verzichtet er dabei bewusst. Die Textkritik, der historische Ort jeder einzelnen Stelle, Sinnzusammenhänge, und der Mensch in seiner persönlichen Gotteserfahrung stehen im Fokus¹¹³. Von der Überzeugung einer wortwörtlichen Inspiriertheit der Schrift im orthodoxen Sinn ist bei dieser Methodik des Grotius freilich nicht mehr viel zu merken.

Abgesehen von diesen Entwicklungen biblischer Hermeneutik bzw. exegetischer Methodik im 16. und 17. Jahrhundert stieß die protestantische und reformierte Orthodoxie nicht nur in Bezug auf ihre Schriftlehre, sondern in Bezug auf ihr gesamtes theologisches Lehrsystem von anderer Seite auf fundamentale Kritik.

So schlugen v. a. die Werke von Grotius Wellen bis nach England, die auf die dort aufkommende Bewegung des Deismus einwirkte¹¹⁴¹¹⁵.

So bestand ein Merkmal deistischen Bibelverständnisses in der Sichtung der geschichtlichen Beschaffenheit der Schrift, auch was ihren Umfang betrifft. So brachte der Engländer John Toland (1670-1722¹¹⁶) den Nachweis, dass die 4 Evangelien im Neuen Testament keineswegs die einzigen sind, und forschte nach älteren judenchristlichen Quellen, um gegen die Absolutheit des biblischen Kanons aufzutreten¹¹⁷. Derselbe Autor brachte auch den synkretistischen Charakter des Christentums zu Tage, die Prägung urchristlicher Riten wie Taufe und Abendmahl durch heidnisches Mysterienwesen, die Wirkung jüdischer Elemente und der griechischen Philosophie auf die Evangelien, und verschiedenes mehr¹¹⁸.

Der entscheidende Angriff auf die traditionelle kirchliche Lehre durch den Deismus erfolgte aber durch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Of-

¹¹² Ebd.

¹¹³ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 226-229.

¹¹⁴ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 56.

¹¹⁵ Im Folgenden kann und soll keine vollständige Entwicklung des Deismus und seiner Lehren geboten werden. Es sollen aber die wesentlichsten Elemente seiner kritischen Erkenntnisse und Positionen Erwähnung finden.

¹¹⁶ M. Schmidt, Toland, S. 931.

¹¹⁷ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 305.

¹¹⁸ Ebd., S. 297.

fenbarung, respektive einer Gleichstellung der beiden, fallweise auch einer Vorrangstellung der Vernunft gegenüber der Offenbarung, die theologisch eine stark rationalistische Schrifthermeneutik mit sich brachte. So gerieten die klassischen Beweise für die Göttlichkeit der Schrift, die formalen Kriterien der Weissagung und der Wunder, in scharfe Kritik. Eine skeptische Haltung gegenüber der Historizität, Faktizität und Geltung von Wundergeschichten in der Bibel lässt sich bei nahezu allen Deisten feststellen, Thomas Woolsten¹¹⁹ (1670-1733) lehnte sich zu diesem Thema am stärksten gegen die Lehrmeinung auf: Am Beispiel verschiedener Wundergeschichten Jesu machte er deutlich, dass sie nicht in der Absicht verfasst worden waren, die göttliche Herkunft Jesu zu bezeugen, da sie sich in keinsten Weise darum bemühen, eine betrügerische Aktion, ein Scheinwunder von Jesus und seinen Anhängern ausschließen zu können. Im Gegenteil seien in Wundererzählungen eine Reihe von Seltsamkeiten und Ungereimtheiten zu finden. Die Evangelienbeschreiber hätten diese aber niemals in Kauf genommen, wenn diese angeblichen Begebenheiten zum Beleg der Gottessohnschaft Jesu und Göttlichkeit des Evangeliums verfasst worden wären. Mirakelerzählungen werden als Konsequenz bei Woolsten nicht als unbrauchbar verworfen, sondern er versucht ihre Geltung durch mythisch-allegorische Auslegungen zu retten¹²⁰, als Schriftbeweis taugen sie jedoch nach seiner Auffassung nicht.

In das gleiche Horn, wenngleich mit anderen Argumenten, stößt auch ein Zeitgenosse Woolstens, John Collins, mit seiner Wunderkritik. Zum einen würden Geschichten über Handlungen Jesu, die den natürlichen Rahmen aller Dinge sprengen, die Wahrheit seiner Lehre weder bestätigen noch widerlegen. Zum anderen, wie Collins richtig erkennt, gehören Wundertaten in vielen Kulturen und Religionen der Geschichte geradezu zum Standardprogramm. Auch der Weissagung im Alten Testament kommt für ihn kein zwingender Beweischarakter für die christliche Offenbarung zu, weil sich diese Weissagungen auf die Zeit, Kultur der jeweiligen religionsgeschichtlichen Situation bezögen, und so zur Zeit des Christentums aus ihrem geschichtlichen Kontext gerissen, und auf Christus gemünzt worden waren. Der alttestamentliche Weissagungsbeweis hat also nach Collins durch seine breite

¹¹⁹ M. Schmidt, Woolsten, S. 1806.

¹²⁰ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 316 f. So sieht Woolsten es beispielsweise als unsinnig an, dass Jesus, als er im Begriff ist, Lazarus von Bethanien aufzuwecken, vorher an seinem Grab weint.

Wirkungsgeschichte einen gewissen historischen Anspruch, ist aber keinesfalls als rationaler Beweis zu werten¹²¹.

Das Hauptsystem des Deismus wurde von Denkern wie Mathew Tindal (1657-1733¹²²) entwickelt. Er verschärft die Kritik am klassischen Offenbarungsdogma der Schrift, die Vernunft wird als Richter über den Wahrheitsgehalt von religiöser Offenbarung eingesetzt. Zum Verständnis von Vernunft im deistischen Milieu hatte bereits Toland Auskunft gegeben. Sie wird von ihm bestimmt als ein Urteilsvermögen, dass durch Vergleiche und Schlüsse Erkenntnisse herleitet, die so beschaffen sind, dass die Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst übereinstimmt¹²³. Die Vernunft mag also sowohl Erkenntnisse aus der Verknüpfung von Phänomenen und Sachverhalten zu gewinnen, als auch diese Erkenntnisse nach ihrer überzeugenden Wahrheit zu beurteilen, derlei Erkenntnisse verdienen das Prädikat "vernünftig". Es ist klar dass die Vernunft nach diesem Anspruch u. a. ein wichtiges Kriterium erfüllen muss, damit sie Erkenntnis und wahres Urteil aus sich generieren kann: Sie muss universal sein, und kann an keinerlei zeitliche oder örtliche Richtschnur gebunden sein. Der Vernunftbegriff im Deismus, wenn man die Positionen ihrer Hauptvertreter überblickt, wird derart bestimmt, dass er als von Natur aus in jedem Menschen zu jeder Zeit vorhanden war und ist. Sie ist eine absolute Größe, naturgegeben, die zu rechter Erkenntnis ermöglicht, und, in Anwendung auf das menschliche Handeln, auch zu rechter Sittlichkeit. Herbert von Cherbury, einer der frühen Gestalten des Deismus, machte diese Position klar, indem er die Richtigkeit des Naturrechts nicht, wie in Kreisen mittelalterlicher Tradition, aus dem Dekalog ableitete, sondern aus Prinzipien der Vernunft¹²⁴. Aus all dem wird auch Tindals Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, das für weite Teile des Deismus gilt, verständlich. Es gehört zu seiner Überzeugung, dass "eine Offenbarung nicht durch einen formalen Beweis für die Geltung der sie überliefernden und mitteilenden Autorität als göttlich erwiesen werden kann, sondern allein durch ihren den Einzelnen überzeugenden sittlich religiösen Gehalt¹²⁵." So gibt es für Tindal etliche Stellen im Alten Testament, die aus sittlich-vernünftigen Gründen

¹²¹ Ebd., S. 309-312.

¹²² M. Schmidt, Englischer Deismus, S. 62.

¹²³ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 298 f.

¹²⁴ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 56.

¹²⁵ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 323 f.

unerträglich seien. Ihr Dasein wird mit der ungeeigneten Ausdrucksmöglichkeit der biblischen Zeit erklärt¹²⁶, sie sind durch, wie Tindal wohl gesagt hätte, das ewige Licht der Vernunft zu prüfen.

Eine weitere Bestimmung für den Zusammenhang von Vernunft, (die durch Universalität dem Gesetz der Natur entspricht), und Offenbarung im Deismus war deren inhaltliche Gleichsetzung¹²⁷. Anders formuliert war man der Auffassung, dass die Schrift an sittlicher Wahrheit und Weisheit nichts enthalte, was dem Menschen nicht schon unter Voraussetzung der Erkenntnis seiner gegebenen Vernunftbegabtheit bekannt wäre.

Diese Position hatte 1624 Cherbury zur Grundlage genommen, und in seinem Werk "de veritate" radikalisiert. Er entwickelte darin ein religiöses System, dass unter (scheinbarer) völliger Ausblendung der christlichen Religion, allein auf Vernunftgrundsätzen einer natürlichen Theologie fußt^{128 129}:

"1. Gott ist wirklich. 2. Der Mensch hat die Pflicht, ihm zu dienen. 3. Solcher Dienst geschieht durch Tugend und Frömmigkeit. 4. Sünden sind zu bereuen und wiedergutzumachen. 5. Den Menschen erwartet eine göttliche Vergeltung teils im Diesseits, teils im Jenseits."¹³⁰

Für den Deismus also, wie für andere Positionen der Aufklärung war die Reduktion der Religion als der Lehre des Sittlichen typisch. Das hatte auch Auswirkungen auf die Christologie deistischer Hauptakteure, klassische Topoi christlicher Dogmatik in Bezug auf Christus, wie etwa die Versöhnungslehre, traten zurück. Für Thomas Chubb (1690-1747¹³¹) war Christus derjenige, der das vermittelte, was Gottes Willen ausmache und zum ewigen Leben führe. Als Lehrer des vernünftigen Sittengesetzes und seinen Verweis auf das Gericht habe er den Menschen außerdem den Weg zu Umkehr und Besserung gezeigt¹³². Ähnlich charakterisierte auch Morgan, der im Judentum nicht mehr sah als eine Abfallsgeschichte bzw. Perversion von

¹²⁶ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 325.

¹²⁷ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 327.

¹²⁸ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 57.

¹²⁹ Cherburys Grundwahrheiten der Religion werden bis heute gerne als Hauptssystem bzw. Essenz des Deismus dargestellt. Diese Festlegung ist aber stark vereinfachend und einseitig, wie aus den verschiedenen Positionen und Meinungen innerhalb dieser Bewegung ersichtlich ist.

¹³⁰ M. Schmidt, Englischer Deismus, S. 60.

¹³¹ M. Schmidt, Englischer Deismus, S. 63.

¹³² E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1, S. 340 f.

einer ursprünglichen, natürlichen Vernunftreligion, Christus als den Wiederbringer derselben, den göttlichen Offenbarer des Verlorengegangenen¹³³.

Die eben gezeigte Ablehnung der klassischen Schriftbeweise, die Kritik an sittlichen Normen bzw. des Gesetzes im Alten Testament, auch sein Mangel an der Unsterblichkeitshoffnung, sowie die Dominanz der Vernunft im deistischen Gedankengut bez. der christlichen Offenbarung warfen die Frage auf, welche Rolle der Schrift überhaupt noch beigemessen werden sollte.

Das System des Deismus hatte mit seiner Bibelkritik und seinem Religionssystem Auswirkungen auf Frankreich und Deutschland. Das prominenteste Beispiel dafür ist mit Sicherheit der Hamburger Gelehrte Hermann Samuel Reimarus und den Werken, in denen er die Möglichkeit jeglicher Offenbarung negierte¹³⁴, sowie das Ostergeschehen in den Evangelien und die gesamte Verkündigung Christi als betrügerische Berichte verwarf¹³⁵. Im Gegenzug entwarf Reimarus ein System einer natürlichen Religion, das unter den Bedingungen der Allgemeinheit und Vernunftgemäßheit stand¹³⁶.

Im ersten Teil meiner Arbeit wurde zum einen die politische und religionsgeschichtliche Situation, sowie das damit in Zusammenhang stehende Leben und die Lehre am Tübinger Stift skizziert. Zum anderen wurde versucht, mit Rationalismus, Deismus und Neologie, die der altprotestantischen Orthodoxie bzw. dem Pietismus gegenüberstanden, die wesentlichen theologisch-philosophischen Debatten und Entwicklungen hinzuweisen. Diese waren, wie man gesehen hat, dem jungen Studenten Schelling bereits größtenteils bekannt. Darum soll es im 2. Teil dieser Arbeit gehen, diejenigen Entwicklungsprozesse zu beleuchten, die in ihrer Wirkungsgeschichte konkret Wichtiges zu Schellings Magisterarbeit beigesteuert haben, oder bereits fester Bestandteil derselben waren.

¹³³ Ebd., S. 335.

¹³⁴ K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 180

¹³⁵ G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, S. 200.

¹³⁶ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 103.

2. Teil: Die theologie- und philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen für Schellings Magisterdissertation

3) Die Voraussetzungen für die biblische Hermeneutik Schellings

3.1.) Die Einflüsse der Neologie auf die alttestamentliche Wissenschaft und die zunehmend historisierende Sicht auf die Schrift als entwicklungsgeschichtliche Voraussetzung für Schellings Magisterdissertation:

3.1.1.) Die Anfänge:

Im Jahr 1670 erschien in Amsterdam anonym und unter falscher Angabe des Herkunftsortes Spinozas "Tractatus theologico-politicus". Dieses Werk, das für die aufklärerische Bibelhermeneutik des 18. Jahrhunderts in vielerlei Hinsicht den Grundstein legte bzw. wegweisend war¹³⁷, wurde 4 Jahre nach seinem Erscheinen Opfer der Zensurbehörde. Konnte es zwar noch ca. weitere 4 Jahre ungehindert vertrieben werden¹³⁸, verwundert es nicht, dass es über gut 100 Jahre keine (offizielle) Wirkungsgeschichte entfalten konnte. Zu unorthodox waren die Lehren zur Bibel, die noch dazu in Zusammenhang mit der Spinozistischen Kosmologie standen¹³⁹, die wie erwähnt durch Jacobi (ungewollt) eine breite Rezeption in der deutschsprachigen Theologen- und Philosophenwelt fand. So findet sich im Werk des jungen Schelling kein einziges Zitat aus dem "Tractatus", doch ist mit Sicherheit davon auszugehen, dass er mit seinen exegetischen Grundlagen vertraut war¹⁴⁰.

Von besonderer Bedeutung für den Fortschritt der Bibelexegese waren u. a. Spinozas Hauptregeln zur Schriftinterpretation; Hatte schon Cappelus ca. 50 Jahre vorher durch seine Arbeiten am masoretischen Text unterschiedliche Textzeugen bzw. Verfasser des Alten Testaments erwogen (s. o. S. 26), forderte Spinoza, dass die Biblische Exegese diesem Umstand besonders Rechnung tragen müsse. Um

¹³⁷ J. Sandys-Wunsch, Spinoza – The first biblical theologian, S. 327-341.

¹³⁸ B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus, S. VII.

¹³⁹ W. G. Jacobs, Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, S. 37.

¹⁴⁰ Ebd.

den korrekten Sinn einer Bibelstelle zu ermitteln, sei es unumgänglich, sprachliche Eigenheiten der Verfasser zu berücksichtigen¹⁴¹. Weiters gelte es, zum Verstehen kryptischer Redensarten die Hauptvorstellungsarten der jeweiligen Stelle im Hinterkopf zu behalten, da sonst die Vernunft an schwierigen Passagen Anstoß nehmen könne¹⁴²; Der Amsterdamer Philosoph postulierte also die ständige Beachtung biblischer Texte nach ihren Kernaussagen, die auch bei undurchsichtigen kaum verständlichen Bereichen der Schrift die Erfassung ihres rechten Sinns ermöglichen. An diesem Punkt eröffnet Spinoza die Unterscheidung von Sinn und Wahrheit der Schrift. Der Sinn ist demnach rein aus dem Sprachgebrauch oder den Grundlagen der Bibel zu ermitteln, er sei das Wesentliche, im Gegensatz zur Wahrheitsfrage, nach der die Vernunft fragt¹⁴³¹⁴⁴.

Bezüglich des Verhältnisses von natürlicher Vernunft und Offenbarung legt Spinoza seine Überzeugung dar, dass es keinerlei äußeres Kriterium für eine göttliche Erkenntnis in und durch die Schrift geben kann. Sie ist vielmehr mit der natürlichen Erkenntnis, der jeder Mensch fähig ist, ident¹⁴⁵. Erstere unterscheidet sich von letzterer nur dadurch, dass "[...] sie sich noch über ihre Grenzen hinaus erstreckt und dass die Gesetze der menschlichen Natur, an sich betrachtet, ihre Ursache nicht sein können."¹⁴⁶ Entsprechend waren für Spinoza etwa die biblischen Propheten nicht Gestalten, die das alleinig gültige Gotteswort sprachen und vermittelten, sondern waren zu ihrer Zeit gewissermaßen in die Rolle Gottes gesetzt worden, um Botschaften zu verdeutlichen bzw. klar zu machen¹⁴⁷. Propheten zeichneten sich dadurch aus, dass sie Gottes Gedanken aufnahmen, und nach ihrem Vorstellungsvermögen ausdrückten, was die Grenzen des natürlichen Verstandes spre-

¹⁴¹ B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus, S. 235.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd., S. 237.

¹⁴⁴ Diese fundamentale Unterscheidung von Sinn und Wahrheit biblischer Reden, Gedichte und Erzählungen tauchte zum ersten Mal in Johann Conrad Dannhauers "Idea boni interpretis" von 1630 auf, die bereits in der Antike ein Element stoischer Sprachlehre war. Nach Spinoza wurde der bedingungslose Vorzug des Sinns, vor der Wahrheit eines Textes in einem Werk des Leipziger Theologen Johann August Ernesti von 1749 erneut eingemahnt. Ernesti verwehrt sich gegen jegliche mythische oder allegorischen Schriftauslegungen, diese "grammatische" Methodik fand unter dem Namen "Ernesti'sche Regel" Verbreitung. Vgl. M. Franz, Schellings Tübinger Platon-Studien, S. 160-166.

¹⁴⁵ B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus, S. 33. Damit ist ein Grundpfeiler der Spinozistischen Philosophie genannt, und wohl einer der anstößigsten, der u. a. zum Verbot des "Tractatus" beigetragen hat.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd., S. 31.

gen konnte. Dieser Umstand sei aber kein Kriterium für eine göttliche Einsicht, ist diese doch schon in der natürlichen Erkenntnis vorhanden.¹⁴⁸ Die Übersteigerung der Offenbarung über die Vernunft meint hier also nur die Erhellung der mangelhaften Einbildungskraft der biblischen Akteure zu ihrer Zeit.

Gedanken, Sprüche und Vorahnungen, die über gewohnte Anschauungen hinausgingen, überforderten fallweise Propheten, die mit ihrer Rolle nicht zu Recht kamen.¹⁴⁹

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass nach Spinoza das natürliche Erkenntnisvermögen nicht zum Verständnis der Bibel herangezogen werden darf, spricht sie doch unter der Bedingung oben beschriebener hermeneutischer Regeln für sich selbst. Die Vernunft stellt aber durch ihren Status einen unabhängigen Zugang zur Wahrheit dar, fällt sie doch mit der Offenbarung zusammen, die ihr bei ihrer Selbstentfaltung auf die Sprünge hilft.

Mit diesen Bestimmungen war die Tür zu einer historischen Sichtung der Schrift furchtlos aufgestoßen, denn dem "Heiligen Geist einen Irrtum anzudichten"¹⁵⁰ war nach dem Offenbarungsverständnis des Amsterdamer Philosophen unmöglich. So kann Spinoza für seine biblische Hermeneutik historisch-kritische Grunduntersuchungen entwickeln und einfordern, die lange Zeit nach ihm zum Standardrepertoire wissenschaftlicher Exegese gehören sollte: Die Berücksichtigung von Leben, Sitten, Zeitumständen der Verfasser der Schriften, Textzeugen, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte u. s. w.¹⁵¹

3.1.2.) Die Entstehung und Entwicklung der so genannten "Älteren Urkundenhypothese"

Das 2. Kapitel von Schellings Magisterdissertation ist, wie auch das folgende, exegetischen Überlegungen zu seinem Thema gewidmet¹⁵². Genauerhin beschäftigt er sich hier mit allgemeinen literarkritischen Fragen zum gesamten Buch Genesis,

¹⁴⁸ Ebd., S. 61.

¹⁴⁹ Ebd., S. 77. Als Beispiel nennt Spinoza die Erscheinung des Sacharja, die der Prophet zuletzt nicht deuten bzw. verstehen konnte.

¹⁵⁰ B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus, S. 229.

¹⁵¹ Ebd., S. 239 f.

¹⁵² M. Franz, Schellings Tübinger Platon-Studien, S. 177.

und geht gleich zu Beginn davon aus, dass "die Genesis aus verschiedensten Zeugnissen zusammengewachsen ist"¹⁵³, was er in weiterer Folge genauer ausführt¹⁵⁴.

In der Frage der verschiedenen Quellen der Genesis, oder auch Zeugnisse, wie sie hier genannt werden, beruft sich Schelling ausdrücklich auf Eichhorns Werke zur Genesisforschung. Gemeint ist dasjenige Stadium der Pentateuchquellentheorien, das in der Forschungsgeschichte mit der "Älteren Urkundenhypothese" bezeichnet wird und eng mit dem Namen Eichhorns verknüpft ist. Er steht aber mit seinen Thesen zur Zusammensetzung der Genesis aber am vorläufigen Ende einer wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung, diese und Eichhorns Stellung soll nun rückblickend erörtert werden.

Als Begründer der Quellenscheidung des Pentateuch, der zur Ausformung der Älteren Urkundenhypothese führte, wurde vor allem im 19. Jahrhundert der Leibarzt Ludwig XIV, Jean Astruc, angegeben. In seiner 1753 anonym erschienenen Schrift "Conjectures" machte er darauf aufmerksam, dass innerhalb von Gen. 1-3 verschiedene Gottesnamen zu finden seien, was ihn dazu bewegte, verschiedene Quellen für das gesamte Buch Genesis anzunehmen, 2 Hauptquellen nach den Gottesnamen Jahwe und Elohim, sowie eine 3. Quelle, welche die Herkunft aller übrigen Stellen erklären sollte¹⁵⁵.

Astruc ist aber nicht die alleinige Pionierleistung in der Quellenunterscheidung der Genesis zuzuschreiben, hatte doch schon Henning Bernhard Witter 1711 auf die Verschiedenheit der Namen für Gott hingewiesen. Witter stieß mit seinen Beobachtungen allerdings auf keinen positiven Widerhall, sondern erntete im Gegenteil ausschließlich kritische Gegenstimmen. Pierre Bayle, der bereits ca. 15 Jahre vorher wegen inhaltlicher Unstimmigkeiten im 1. Buch Samuel¹⁵⁶ zwei verschiedene

¹⁵³ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 109.

¹⁵⁴ Ebd., S. 109-117.

¹⁵⁵ H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, S. 96: Astruc wollte mit seinen Überlegungen keinesfalls die Verfasserschaft Mose anfechten, sie sollten nach seinen Angaben gar als Beweis dienen, dass Mose die verschiedenen Quellen zusammengesetzt hat.

¹⁵⁶ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Band 1, S. 224 f.: Konkret verwies er auf eine inhaltliche Verdopplung in 1 Sam. 24 bzw. 26, nämlich die Verschonung Davids durch Saul. Zusätzlich machte Bayle auf die Seltsamkeit aufmerksam, dass David Saul nach dem Kampf gegen Goliath als Fremder gegenübersteht (1 Sam. 17), wo David doch davor an Sauls Hof angestellt war.

Urheber desselben angenommen hatte, war mittels Zensur zum Schweigen gebracht worden¹⁵⁷.

Nach ersten zögerlichen, partikularen Versuchen der Quellenerhebung in der Genesis wurden also erst in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts der literarkritische Karren durch Astruc ins Rollen gebracht. Eichhorn trieb seine Ideen in den Werken "Urgeschichte. Ein Versuch" von 1779¹⁵⁸ und der "Einleitung in das Alte Testament", das ab 1783 in mehreren Auflagen erschien, weiter voran.¹⁵⁹ Astrucs Untersuchungen waren ihm bekannt, obwohl er den französischen Mediziner nirgends direkt erwähnt¹⁶⁰. In Eichhorns Forschung ist in der Ausbildung der älteren Urkundenhypothese eine Entwicklung zu beobachten. In der Erstausgabe der "Urgeschichte" rechnet er mit einer genuin mosaïschen Urkunde, die mit Gen. 1 vorliegt, und unterscheidet diese von Gen. 2 und 3, die aufgrund der Verwendung des Gottesnamens "Jahwe" statt "Elohim" von anderen Autoren stamme. Den Jahwisten sieht Eichhorn aus stilistischen und inhaltlichen Gründen als die weit ältere Quelle an, sie sei in ihren Anschauungsarten und ihrer Sprachlichkeit schlichtweg primitiver¹⁶¹. Außerdem seien Gen. 2,4-3,24 im Gegensatz zu anderen "J"-Quellen in der Genesis aus älteren Traditionen übernommen worden¹⁶². Redaktionsgeschichtlich deutet Eichhorn die Relationen von Gen. 1-3 in seiner "Einleitung" so, dass die Elohimquelle eigentlich erst mit Gen. 5 einsetze, aber von einem Redaktor in Form der Schöpfungserzählung von Gen. 1 vorangestellt worden sei. Die Verfasserschaft Mose konnte er, anders als in der "Urgeschichte", mittlerweile nicht mehr gelten lassen¹⁶³. Auch glaubte Eichhorn ab dieser Zeit nicht mehr, es mit "E" und "J" mit vollständigen Quellen zu tun zu haben¹⁶⁴, die literarkritischen Probleme waren zu groß, als dass er traditionsgeschichtliche Einflüsse ausschließen konnte. Eichhorn erwägte auch Unterscheidungen zwischen möglichen schriftlichen und mündlichen vormosaïschen Quellen. War 1781 das Vorhandensein von vormals mündlich tradierten Texten vor Mose als sehr unwahrscheinlich eingestuft worden,

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ E. Ruprecht, Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen, S. 20.

¹⁵⁹ B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung, S. 192 f.

¹⁶⁰ E. Ruprecht, Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen, S. 20.

¹⁶¹ B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung, S. 192 f.

¹⁶² Ebd., S. 195.

¹⁶³ C. Bultmann, Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung, S. 179.

¹⁶⁴ B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung, S. 194.

rechnete Eichhorn einige Jahre später fast ausschließlich mit überlieferten Stücken mit mündlicher Entstehungstradition¹⁶⁵. Eichhorn war in der Quellenscheidung über die Urgeschichte der Genesis nicht hinausgekommen, denn im Gegensatz zur Genesis sah er den Rest des Pentateuch als durch und durch authentisch mosaisch an¹⁶⁶. Dieser Mangel wurde von Johann Friedrich Wilhelm Möller ab 1792 partiell beseitigt, der nach der Theoriebildung Eichhorns die Quellenscheidung auf die gesamte Genesis ausdehnte, was ihm freilich nur bruchstückhaft gelang. Die gesamte Genesis nach den zwei Quellen zu trennen, erwies sich als unmöglich, es blieben zu viele andere Textstellen und Unstimmigkeiten übrig, sodass ein fragmentarisches Vorliegen von "J" und "E" immer augenscheinlicher wurde, ja bereits erwiesen war. Die weiteren Untersuchungen von J.K.C. Nachtigal und Karl David Ilgen hatten die Heterogenität bzw. eigene Entwicklungsgeschichte der Genesisquellen weiter erhellt. Damit war der forschungsgeschichtliche Weg zur Fragmentenhypothese eröffnet, er liegt aber jenseits von Schellings Zeit am Tübinger Stift und seiner Magisterdissertation.¹⁶⁷

3.1.3.) Die Loslösung von der altprotestantischen Orthodoxie in Bezug auf die Schriftlehre:

3.1.3.1.) Die Folgen der Debatte um die Verbalinspiration der Schrift:

Die Abstandnahme vom Dogma der Verbalinspiration der Schrift stellt eine grundlegende Voraussetzung für Schellings Magisterdissertation dar. Nach dieser Entwicklung war es nicht mehr möglich, die Gültigkeit einzelner Dogmen mittels der Heranziehung jeweiliger Schriftstellen als Beweisgrund zu erweisen. Die Probleme bez. ihrer Plausibilität blieben im Anschluss an Zweiflern wie Bonfrère, Grotius u.s.w. (s. o. S. 26 f.) dieselben, und brauchen nicht wiederholt zu werden. Es war eine Lücke hinsichtlich des gesicherten Wahrheitskriteriums der biblischen Schriften entstanden, die es unbedingt zu füllen galt. Es soll nun ein Blick darauf geworfen werden, welche Alternativen man im 18. Jahrhundert auf theologischer Seite

¹⁶⁵ E. Ruprecht, Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen, S. 303 f.

¹⁶⁶ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 153 f.

¹⁶⁷ B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung, S. 205 ff.

zum Beleg von göttlicher Herkunft, Wahrheit, und Vertrauenswürdigkeit der Schrift konzipierte. Diese Aufgabe wurde nicht nur, aber in besonderem Ausmaß unter Denkern, die der Neologie zugehörig waren oder ihr nahe standen, geführt.

Der 1709 in Osnabrück geborene¹⁶⁸ Johann Friedrich Jerusalem war einer der ersten unter den Neologen, der sich in seinen Werken von der Verbalinspirationslehre nach dem Bild der protestantischen Orthodoxie distanzierte. In seinen mosaischen Briefen von 1762 etwa betont er die Zweifellosigkeit der Inspiriertheit der Bibel, aber nur um festzuhalten, dass es sich dabei keineswegs um die Inspiriertheit im Sinn eines Diktats handle: Es sei vielmehr an eine Inspiriertheit der biblischen Autoren zu denken¹⁶⁹. Das ist eine entscheidende Wandlung im Verständnis der Göttlichkeit der Schrift, die Protagonisten der Schrift rücken als historisches Bindeglied zwischen Gott und seiner Offenbarung ins Blickfeld. Sie sind es, die ihre Offenbarungen zu ihrer Zeit ausgedrückt haben, waren also selbst Teil dieses geschichtlichen, und somit zeitlich-relativen Geschehens. Trotzdem standen die biblischen Wahrheiten deshalb keineswegs im Verdacht, verfälscht worden oder unglaubwürdig zu sein, denn: "Ich will hier nur dies sagen, dass die göttliche Autorität des Inhalts dieser Bücher, nicht von der wörtlichen Eingebung, sondern außer der innern Glaubwürdigkeit und Wahrheit, von dem Charakter und dem Creditive der Verfasser, oder der ihnen von Gott erteilten Beglaubigung abhängt. Diese lassen sich aber allemal mit Zuversicht prüfen, und sind daher [...] der zuverlässige Beweis, dass die Männer [...] alles was in Absicht auf ihren großen Beruf getan, geordnet und geschrieben haben, unter einer besonderen göttlichen Aufsicht und Leitung getan haben"¹⁷⁰. Die Zuverlässigkeit der Schrift hängt für Jerusalem also an ihrer inhaltlichen Plausibilität sowie Lauterkeit bzw. Integrität ihrer Verfasser durch göttliche Leitung. Der in Göttingen lehrende Zeitgenosse Jerusalems¹⁷¹, Johann David Michaelis erklärte in seiner „Übersetzung des Alten Testaments“ diesbezüglich ähnliches. Die Göttlichkeit der Bibel sei mit menschlichem Verstand belegbar, zudem sei ihre apostolische Herkunft das entscheidende Merkmal¹⁷². Dass diese erneuerte Argumentation in der Schriftlehre über die Neologie hinaus Schule machte,

¹⁶⁸ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 4, S. 31.

¹⁶⁹ K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 22.

¹⁷⁰ W. E. Müller, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, S. 64. Vgl. auch J. F. W. Jerusalem, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, S. 174 f.

¹⁷¹ J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 207.

¹⁷² E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 4, S. 33.

lässt sich u. a. am Beispiel des Professors für Neues Testament am Tübinger Stift zu Schellings Studienzeit, Gottlob Christian Storr, zeigen. In seiner Dogmatik von 1793 lässt er kaum ein gutes Haar an historischer Bibelkritik, wie sie viele seiner Zeitgenossen betrieben. Skurrilerweise bemüht er sich aber, gerade mittels geschichtlichen Erkenntnissen nachzuweisen, dass die neutestamentlichen Schriften gesichert von ihren angegebenen Verfassern, die Jesu Lehre zu tradieren beauftragt waren, stammen. Darin liegt für Storr die Autorität der Schrift begründet.

Soweit waren die äußeren Kriterien der Offenbarung durch die Schrift bestimmt, wesentlich war aber auch deren inhaltliche Bestimmung. Ausgangspunkt dafür war die Überzeugung, dass Gott, sein Wirken, moralische und religiöse Pflichten u.s.w. mittels Vernunft für alle Menschen erkennbar seien. Im Gegensatz zu den Deisten blieben die Neologen aber nicht an dieser (gemeinsamen) Position stehen, sondern fragten weiter nach Wesen und Geltung der Offenbarung in und aus der Bibel. Die Diskussion um das Verhältnis zur menschlichen Vernunft wurde weiter fortgesetzt.

Johann Gottlieb Töllner suchte als wichtiger Denker in dieser Frage gleich in mehreren Werken von 1759-1770 diese Beziehung aufzuschlüsseln: Grundsätzlich charakterisiert Töllner dabei Gott als denjenigen, der die Vernunft des Menschen weiterführt, dass sie andere Wahrheiten erkennen kann, und zwar einerseits in der Natur, andererseits durch die Glaubenswahrheiten der Schrift. Die Erkenntnisse durch Gott aus der Natur seien aber den Bezeugen durch Gott in der Bibel klar untergeordnet. Erstere seien insofern defizitär, als sie nur sehr mittelbar auf Gott verweisen, in der Schrift hingegen seien die Wahrheiten Gottes als die Essenz christlicher Religion direkt und in vollem Umfang enthalten¹⁷³. Schrift und Natur werden also bei Töllner (wie auch bei anderen Neologen¹⁷⁴) als Quellen Gottes, die die Vernunft anstoßen und weiterführen, in Abstufung akzeptiert. Die Bestimmung der Göttlichkeit der Worte der Schrift war damit aber noch sehr unbefriedigend gelöst.

Der 1725 in Saalfelden geborene Johann Salomo Semler studierte ab 1743 an der Aufklärungshochburg der Zeit, der Universität Halle, wo Baumgarten einer seiner

¹⁷³ F. T. Brinkmann, *Glaubhafte Wahrheit- erlebte Gewißheit. Zur Bedeutung der Erfahrung in der deutschen protestantischen Aufklärungstheologie*, S. 138-146.

¹⁷⁴ Seine Bestimmung der Relation von natürlicher und geoffenbarter Religion stimmt z. B. auch mit der von Johann Joachim Spalding überein. Vgl. Ebd., S. 192-194.

Lehrer werden sollte. Als späterer Professor und Rektor der Universität avancierte er zu einem der wichtigsten Wegbereiter der vollständigen Ausbildung und Etablierung der historisch-kritischen Methode in der Theologie¹⁷⁵. Zudem kann Semler als Begründer einer dogmengeschichtlichen Sicht auf die Theologie gesehen werden. Die geschichtliche Bedingtheit verschiedener Formen christlicher Religion, der Schrift, ihrer Lehrsätze, Methode und Berechtigung wurde von ihm erstmals vollständig und uneingeschränkt zur Geltung gebracht.¹⁷⁶ In seinen Werken stellte er auch bedeutende Lösungswege zu den entstandenen Problemfeldern in Zusammenhang von Schrift und Offenbarung bereit. Über die Bedingungen einer Offenbarung gibt Semler in seinem 1791 erstmals erschienenen Buch „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“ Auskunft. Zum einen wiederholt er, was u. a. schon Töllner vor ihm als Prämisse genannt hatte, nämlich dass sie über das hinausgehen müsse, was die natürliche Erkenntnis von Gott bereithalte¹⁷⁷. Weiters sei aber folgendes entscheidend: „Ein göttliches oder von Gott herrührendes Buch muss der natürlichen, allgemeinen moralischen oder anderweitigen Erkenntnis, welche außer diesen Schriften schon da ist und ebenfalls ihren Ursprung aus dem Verstande und Willen Gottes hat, nicht widersprechen“¹⁷⁸. Damit macht Semler die natürliche Vernunft des Menschen, die auch göttlicher Herkunft ist, zum Entscheidungskriterium dessen, was in der Schrift als Offenbarung zu gelten hat, und was nicht. Dieses Postulat führt Semler weiter aus, dass es bei der Erfassung von göttlichem Wort auf die moralische und geistige Entwicklungsstufe des Lesers ankomme. Stehe man diesbezüglich auf einer unteren Ebene, mögen einem sämtliche Inhalte der Schrift als überwältigende Wahrheit einleuchten, auf höherer Ebene müsse das aber nicht der Fall sein¹⁷⁹. Mit einem simplen Vergleich könnte man Semlers Ausführungen an dieser Stelle so paraphrasieren, dass ein Kinderbuch für ein Kind viel Überraschendes und Lesenswertes birgt, für einen Erwachsenen im Regelfall nicht. Mit dieser Argumentation hatte Semler eine Trennung von Schrift und Wort Gottes eingeführt. Mehr noch, damit war die Geltung des biblischen Kanons als Gotteswort in vollem Umfang angegriffen. Diese Beanstandung war nicht völlig neu, wie wir am Beispiel Tolands gesehen haben (s. o. S. 27). Sie erhielt

¹⁷⁵ G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, S. 9.

¹⁷⁶ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 4, S. 69 ff.

¹⁷⁷ J. S. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, S.32.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd., S. 33.

aber von Semler eine Verschärfung hinsichtlich des Alten Testaments, weil er als inhaltlichen Prüfstein von Offenbarungen angibt, sie müssen deren Empfänger in seiner moralischen Konstitution weiter voranbringen¹⁸⁰. Dass dieser sittlich-religiöse Anspruch in der gesamten Schrift klar und überall gleich ersichtlich hervortritt, bestreitet der Hallenser Theologe gerade im Hinblick auf das Alte Testament. Der allgemeine Vorwurf an das Judentum geht in Richtung des Exklusivanspruchs ihres Gottesbildes, dass die Hinwendung Gottes zu anderen Völkern und Menschen marginalisiert. Damit zusammenhängend seien so viele Bücher des Alten Testaments derart partikular und an die jüdische Geschichte gebunden, dass sie kaum für alle Menschen gültige, allgemeine Gotteswahrheiten enthalten können. Zudem könnten im Gegensatz zum Psalter, Hiob, Teilen der Prophetenliteratur und Sprichwörter viele Geschichten gar nichts zur moralischen Besserung von Christen beitragen¹⁸¹.

3.1.3.2.) Mose als Verfasser des Pentateuch:

Die Beschäftigung mit der Entstehungsgeschichte des Pentateuch, seinen verschiedenen Quellen, deren Herkunft und Zusammenstellung, hatte eine Diskussion um die Autorenschaft des Pentateuch zur Voraussetzung. Diese Debatte sollte sich als eine der in ihren Ergebnissen disparateste entwickeln, mit vielen verschiedenen, teils überraschenden Einzelmeinungen und Konzepten. Eine einheitliche Linie ist innerhalb der Neologie, ja oft nicht einmal innerhalb der jeweiligen Theologien zu erkennen¹⁸².

1655 erschien an unbekanntem Ort ein Werk von Isaac la Peyrere mit dem Titel „Systema Theologicum ex Praeadamitarum Hypothesi“. Darin veranschaulichte er die Problematik, dass Adam nicht als der erste Mensch gedacht werden kann,

¹⁸⁰ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 4, S. 57.

¹⁸¹ J. S. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, S. 42 f.

¹⁸² Als Beispiel sei J. S. Semler, genannt, der wie eben erwähnt durch besonders kritische historische theologische Arbeit und kanonisches Unkrautjäten Berühmtheit erlangt hatte. Unerwarteterweise war nach seiner Meinung Mose fraglos der Autor der ersten fünf Bücher der Schrift. Vgl. A. Lüder, Historie und Dogmatik, S. 181.

sondern lediglich als der Urvater des jüdischen Volks gegolten hat bzw. gilt¹⁸³. Als Beleg für diese These führt la Peyere die Existenz zeitlich früherer, hoch entwickelter Kulturen, wie die der Chaldäer oder Ägypter, an¹⁸⁴. Diese definierten sich u. a. natürlich auch über eine reiche schriftstellerische Fähigkeit bzw. Entwicklung von identitätsstiftenden Geschichten, Mythen, etc. Wenn nun Menschen vor Mose ihre eigene Geschichte und Tradition festhielten, verliere die Genesis nach la Peyere ihren Anspruch auf Universalität, auf Gültigkeit in allen Kulturen¹⁸⁵. Dieser Standpunkt führte ihn außerdem zu der Vermutung, dass im Pentateuch auch vormosaisches Quellenmaterial verarbeitet worden war¹⁸⁶. Diese Entdeckung machte la Peyere zu einem der Initiatoren der Quellenscheidungsforschung im 18. Jahrhundert, sowie zu einem der frühesten Zweifler an der Urheberschaft des Pentateuch durch Mose. Zum Dritten machte es ihn zu Lebzeiten zu einem Gefängnisinsassen in Brüssel¹⁸⁷, was eine für ihn wohl wenig überraschende Folge seines Werks war.

Spinoza widmete 15 Jahre nach la Peyere der Verfasserfrage des Alten Testaments eigene Kapitel in seinem „tractatus“¹⁸⁸. Klar und ohne Umschweife stellt sich Spinoza gegen eine Autorenschaft Mose, und gibt sachliche Gründe dafür aus den ersten 5 Büchern der Bibel selbst an. Seine Argumente sind folgende:

Auf sprachlicher Ebene fällt auf, dass der Verfasser¹⁸⁹ des Pentateuch stets in der 3. Person von Mose spricht, und auch vieles über ihn berichtet.

Mose stirbt und wird begraben, und wird darüber hinaus als Prophet dargestellt, der auch über jenen steht, die nach seiner Zeit gewirkt haben.

Ortschaften, die im Pentateuch genannt sind, haben ihren Namen erst lang nach der Zeit Mose erhalten.

In Exodus 16, 31 wird ein Blick in die Zukunft des Volkes Israel, in die Zeit des Josua, geworfen.¹⁹⁰

Aus all diesen Umständen sieht es Spinoza als erwiesen an, dass Mose mit Ausnahme von Ex. 20-24 nichts zur Abfassung des Pentateuch beigetragen hat, sondern dass dies ein viel späterer Autor getan hat. Dieser habe das viele verschiede-

¹⁸³ B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung, S. 43.

¹⁸⁴ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 59.

¹⁸⁵ B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung, S. 46.

¹⁸⁶ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 60.

¹⁸⁷ Ebd., S. 59.

¹⁸⁸ B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus, S. 279-373

¹⁸⁹ Spinoza rechnet mit einem Verfasser, er spricht von ihm stets im Singular.

¹⁹⁰ Ebd., S. 287 f.

ne Quellenmaterial geordnet zusammengetragen¹⁹¹. Ex. 20-24 stamme aufgrund seiner inhaltlichen Straffheit und zeitlichen Beschränktheit, in der es abgefasst wurde, von Mose. Diese beiden Faktoren seien notwendig gewesen, um dem Volk das Gesetz überhaupt verständlich vortragen zu können¹⁹².

Jerusalem reagierte in seinen „Briefen über die Mosaischen Schriften und Philosophie“ von 1762 auf die Bestreitung der Verfasserschaft Mose durch Spinoza und andere¹⁹³. Er widmet dieser apologetischen Angelegenheit insgesamt 3 Briefe, in denen er die Verfasserschaft Mose kämpferisch verteidigt¹⁹⁴. Ein wichtiger Einwand gegen Spinoza, dass ein späterer jüdischer Autor für die Niederschrift der Quellen des Pentateuch zur zusammenhängenden Textversion verantwortlich sei, findet sich im 3. Brief. Ein Jude hätte aufgrund seiner sprachlichen und kulturgeschichtlichen Herkunft die alttestamentlichen Quellen nicht besitzen oder bearbeiten können, weil sie so viel von ägyptischem Kulturgut beinhalten¹⁹⁵. Beispielsweise seien die anthropomorphen Darstellungen Gottes (Hand, Auge) aus hieroglyphischen Darstellungen entnommen, auch die alttestamentliche Bilderwelt, wie die Darstellung des Bösen, speise sich aus der ägyptischen.¹⁹⁶ Der Autor müsse also aufgrund dieser Einflüsse und dieses Wissens Ägypter gewesen sein, nämlich niemand anderer als Mose.

Im Jahr 1768 präzisierte Jerusalem im 10. Kapitel seiner „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“ die Umstände, die bei Abfassung des Pentateuch eine Rolle gespielt haben, mittels genauerer textlicher Analyse¹⁹⁷. So kommt er zu Mitte dieses Kapitels zu der Erkenntnis, dass Gen. 3 f. sich durch poetische Schönheit auszeichne, dass dieser Stil aber mit der Abrahamsgeschichte unterbrochen wird, indem er ins prosaische übergeht¹⁹⁸. Jerusalem wertet diesen Umstand nun so, dass Mose erst ab der Abrahamserzählung selbst geschrieben hat. Für den künstlerisch poetischen Teil davor, den Schöpfungserzählungen u.s.w., aber auch – für Schellings Magisterarbeit wichtig – für den Sündenfall in

¹⁹¹ Ebd., S. 317.

¹⁹² Ebd., S. 291.

¹⁹³ J. F. W. Jerusalem, Briefe über die Mosaischen Schriften und Philosophie, S. 8 ff. und S. 18 ff.

¹⁹⁴ Ebd., S. 1-79.

¹⁹⁵ Ebd., S. 64.

¹⁹⁶ Ebd., S. 60 f.: Jerusalem vertritt die Auffassung, dass die Schlange der Cnephis entspricht, und Cherub der Sphinx.

¹⁹⁷ J. F. W. Jerusalem, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, S. 156-175.

¹⁹⁸ Ebd., S. 165.

Gen. 3 nimmt Jerusalem ägyptische Originalurkunden an, die Mose verwendet hat¹⁹⁹²⁰⁰.

Die Meinung, dass die Quellen, die Mose zur Verfügung gestanden haben sollen, ägyptischer Provenienz waren, war bei Durchsicht der verschiedenen Positionen zu dieser Zeit in der Theologenwelt offensichtlich weit verbreitet. Neben Jerusalem und Michaelis seien als Beispiele J. G. Rosenmüller²⁰¹ und Karl Leonhard Reinhold²⁰² genannt.

Herder bildete hier eine Ausnahme, er sah ihren Ursprungsort nicht in der ägyptischen Kultur²⁰³. Eichhorn wollte sich mit derlei Spekulationen nicht zu weit aus dem Fenster lehnen, er spricht in diesem Kontext, wie erwähnt, nur von „älteren Urkunden“.

3.1.3.3.) Die Akkomodationslehren als Rettungsanker des Autoritätsanspruchs der Schrift

Unter Akkomodationstheorien bzw. -lehren versteht man theologische Entwürfe, die versuchen, Ungereimtheiten in der Schrift erklären zu können. Dazu zählen Schwierigkeiten in Sprache und Grammatik, einfache oder unklare Denkmäler, die durch strenge Kulturgebundenheit gegeben sind, etc. Man ging dabei davon aus, dass der oder die Verfasser der Bibel sich zum besseren Verständnis gegenüber ihren Lesern und Hörern an die Begrifflichkeit und Weltanschauung ihrer Zeit angepasst hätten. Je nach theologischem und problemgeschichtlichem Kontext entstanden verschiedene Konzeptionen von Akkomodationen. Früheste Entwürfe gehen auf griechische Kirchenväter zurück²⁰⁴, erstmals bedeutsam wurden sie in ihrer Funktion der Verteidigung der Schriftlehre der lutherischen Hochorthodoxie. Galt damals der Heilige Geist als alleiniger Autor der Bibel ohne menschlichen Ein-

¹⁹⁹ Ebd., S. 170.

²⁰⁰ Für eine gesicherte, zweifelsfreie mosaische Autorenschaft des Pentateuch plädierte auch Michaelis 1787 in seiner „Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes“. Siehe H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, S. 99.

²⁰¹ E. Ruprecht, *Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen*, S. 302.

²⁰² W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, S. 169.

²⁰³ C. Bultmann, *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung*, S. 160.

²⁰⁴ G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, S. 213.

fluss, wurden grammatikalische und stilistische Unterschiede in derselben mit der Anpassung des Geistes an die jeweiligen Möglichkeiten der Mitschreiber begründet²⁰⁵. Durch die oben beschriebene Entwicklung biblischer Hermeneutik bzw. Forschung, und zunehmende historisch religionsgeschichtliche Sicht auf die Schrift war das Verbalinspirationsdogma ins Wanken geraten. Dadurch änderten sich auch die Akkomodationstheorien.

Dabei spielten auch der Aufschwung der Naturwissenschaften eine Rolle, ihre Erkenntnisse waren oftmals mit biblischen Aussagen unvereinbar²⁰⁶. So waren Galilei und Kepler die ersten, die den Akkomodationsvorgang vom Heiligen Geist auf die Autoren der Schrift übertrugen. Sie wären diejenigen gewesen, die sich in ihrem Stil und Ausdruck an ihre Umwelt angepasst hätten. Auch hier hatte die Akkomodationstheorie eine apologetische Tendenz, nämlich den Wahrheitsanspruch der Bibel zu wahren, obwohl sie offensichtlich falsche naturwissenschaftliche Thesen enthält. In der Aufklärung sollte sich der Tonfall verschärfen, und biblische Aussagen offen gegen neue, gesicherte Naturerkenntnisse ausgespielt werden²⁰⁷

In Bezug auf das Neue Testament artete die Frage der Akkomodation ab der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem handfesten Streit in der deutschsprachigen theologischen Landschaft aus²⁰⁸. Diskutiert wurde die These, ob Christus und die Apostel jüdische Vorstellungsarten von Engeln, Gesetz, Gericht, Gott u. s. w. und deren sprachlichen Ausdruck geteilt haben, oder nur zur besseren Verständlichkeit benutzten. Letztere Meinung, die auf Akkomodation setzte, sollte sich längerfristig nicht durchsetzen, wie ich im nächsten Kapitel noch zeigen werde. Der letzte Vertreter der Akkomodationstheorie nach dem Entwurf Galileis und Keplers unter den großen Theologen war Johann Salomo Semler.

Eine Mittlerposition zwischen Akkomodationsbefürwortern und –gegnern bezog Siegmund Jakob Baumgarten. Zwar anerkannte auch er eine Anpassung der biblischen Schriftsteller zum geistigen Stand ihrer Zeit, zieht aber gerade in Bezug auf Naturbeschreibungen in der Schrift nicht den Schluss, dass einige von ihnen falsch

²⁰⁵ Ebd., S. 214.

²⁰⁶ J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 113.

²⁰⁷ G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, S. 217.

²⁰⁸ C. Hartlich, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, S. 23.

seien. Er spricht in diesem Zusammenhang von „uneigentlichen“ Schriftaussagen, die es mit der rechten hermeneutischen bzw. exegetischen Methode aufzuschlüsseln gilt²⁰⁹. Damit folgte Baumgarten seinem grundlegenden Postulat in der Exegese, dem der Übereinstimmung von Vorstellungswelten biblischer Autoren mit denselben ihrer Ausleger²¹⁰.

3.2.) Die Entwicklung und Anwendung des Mythosbegriffs auf das Alte Testament

Waren Mythen im 18. Jahrhundert aufgrund ihrer Unverständlichkeit und scheinbaren Willkürlichkeit ihrer Deutungsmöglichkeit ein gefundenes Fressen für Offenbarungs- bzw. Bibelkritik von Seiten des Deismus, wurde ihr Bedeutungsanspruch von anderer Seite einer apologetischen Revision unterzogen. Die Forschung an biblischer bzw. profaner Mythologie hatte dabei seine Zentren neben Deutschland v. a. auch in Frankreich²¹¹.

Für eine Erneuerung des in Bedrängnis geratenen Mythenverständnisses war es wichtig, sich von der traditionsreichen allegorischen Auslegung derselben zu entfernen. Ein wichtiger Vertreter des Forschungszweigs, der sich zu dieser Einsicht bekannte, war der lutherische Theologe und Kirchenhistoriker Johann Lorenz von Moosheim. In einem Werk von 1733 legte er dar, dass man durch Quellenscheidung, philologische Arbeiten etc. die Provenienz verschiedener Mythen im Allgemeinen genau ergründen müsse. Nur so lasse sich der Sinn und die Bedeutung eines Mythos in seiner kulturellen Entstehungsgeschichte nachzeichnen. Dabei sollen nach Möglichkeit nur die Urheber von religiösen Mythen, die den Stoff für ihre Erzählungen bereits in ihrem Kulturkreis vorgefunden haben, als Alleinverantwortliche für die Kernaussage eines Mythos Beachtung finden. Spätere Auslegungstraditionen lehnt Moosheim als verzerrend ab. Als Beispiel nennt er Homer, den man im Gegensatz zu späteren Auslegern studieren müsse, um die religiöse

²⁰⁹ G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, S. 218.

²¹⁰ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, S. 180 f.

²¹¹ A. Horstmann, Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, S. 16 f.

Vorstellungswelt der Griechen zu seiner Zeit verstehen zu können²¹². Damit war eine historische Sichtung im Bereich der Mythen eröffnet, die sich wirkungsgeschichtlich weiter entfalten sollte. Durch Werke wie die von Abbé Banier, der von 1754-1766 intensiv an dieser Thematik arbeitete, wurde die bloß geschichtliche Betrachtung von Mythen vertieft. So wies er besonders nachdrücklich darauf hin, dass in Mythen häufig philosophische Lehren anzutreffen seien, die „ins Wunderbare erhöht worden seien.“²¹³

Diese Charakterisierung von Mythen nach ihrer Herkunft, ihrer kulturellen Bedingtheit, ihrer Überzeichnungen, etc. bedurften einer weiteren Differenzierung bzw. Theoriebildung. Zudem stellte sich die Frage nach dem Umgang mit Geschichten in der Bibel, die offensichtliche Merkmale von Mythen trugen.

Bedeutsam war diesbezüglich ein Buch mit dem Titel „De sacra poesi Hebraeorum“ von dem englischen Bischof Robert Lowth, das 1753 erstmalig in England erschien, und 1758, von Michaelis kommentiert, erneut herausgegeben wurde²¹⁴. Lowth betrachtet darin biblische Geschichten allgemein nach ästhetischen Gesichtspunkten, und zwar in quasi nüchterner Weise, ohne ihrem Offenbarungsschaarakter zu großen Vorschub zu leisten. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die hebräische Poesie über die anderer Kulturen weit erhaben sei. Höchster Anspruch und größte Geltung falle der sakralen Poesie des Alten Testaments zu, womit eine Unterscheidung von biblischer und jeder anderen Poesie nach qualitativen Kriterien getroffen war. Durch den Vergleich von profaner mit biblischer Poesie, und seiner Bewertung der Poesie als ältester Sprache der Menschheit, die stets mit bildhafter Sprache operiere, trug Lowth wesentlich zur Erkenntnis des Mythos in der Bibel bei²¹⁵.

Kaum jemand hat mehr zur weiteren Forschung an und Bestimmung des biblischen Mythosbegriffs geleistet als Christian Gottlob Heyne. Der aus ärmlichen Verhältnissen stammende Sohn eines Webers wurde 1729 in Chemnitz geboren, nach einem Jusstudium in Leipzig schlug er sich mit verschiedenen Berufen durch,

²¹² M. Heidenreich, Christian Gottlob Heyne und die Alte Geschichte, S. 433-437.

²¹³ Ebd. S. 432 f.

²¹⁴ C. Hartlich, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, S. 6.

²¹⁵ Ebd., S 7-10.

bevor er in Göttingen durch eine Professur für Dichtkunst seine wissenschaftliche Karriere startete, die über die Grenzen Deutschlands hinaus Anerkennung fand²¹⁶. Die Beschäftigung mit dem Mythos stellte einen großen Schwerpunkt seiner Tätigkeit dar, wie zahlreiche Werke zwischen 1763 und 1807 belegen²¹⁷. Mythen stammen für Heyne, wie auch für Lowth, aus frühester menschlicher Zeit. Menschen verschiedener Kulturen aus dieser „aetas mythica“ waren von der Unerklärbarkeit natürlicher Phänomene so stark beeindruckt, dass sie im Mythos ihre notwenig übersteigerte Ausdrucks- bzw. Erklärungsform fanden. Die Sprachlichkeit der Menschen war dabei nach Heyne so defizitär ausgebildet, dass sie sich nur einer infantil-sinnlichen Bildersprache bedienen konnten²¹⁸²¹⁹. Aus diesem in Schellings Magisterdissertation direkt erwähnten Urteil²²⁰ folgt für Heyne, dass Mythen nicht direkt nach ihrem Inhalt her gedeutet werden können, sondern vielmehr die Beachtung ihrer besonderen Ausdrucksform und Vorstellungsarten zu ihrem korrekten Verstehen führen²²¹. Somit trat bei Heyne die Notwendigkeit philologischer Untersuchungen zu Lasten herkömmlicher allegorischer Auslegungen bei biblischen Texten in den Vordergrund, die als Mythos entlarvt worden waren. Neben der Ablehnung allegorischer Interpretationen gehörte zum Mythenverständnis Heynes auch die tendenzielle Ablehnung, historische Wahrheiten in ihnen erkennen zu wollen. Dass sich in Mythen gar die gesamte frühe Geschichte der Menschheit verborgen halte, hielt er für gänzlich unplausibel²²². Einzelne historische Elemente hielt er nur in historischen Mythen für möglich, die er gattungskritisch von philosophischen Mythen trennte. Zu ersteren zählte er solche, deren Hauptintention in der legendären Beschreibung historischer Tatsachen (z. B. Städtegründungen) liegt. Letztere sind bei Heyne solche, die die Weltentstehung, Naturereignisse, Herkunft des Menschen oder seine ethische Konstitution zu erklären suchen²²³. Klarerweise fällt Gen. 2,5 f. in die Kategorie des philosophischen Mythos, als solcher ist er dem Göttinger Professor nach unhistorisch, und mittels allegorischer Auslegung nicht zu

²¹⁶ M. Heidenreich, Christian Gottlob Heyne und die Alte Geschichte, S. 9.

²¹⁷ C. Hartlich, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, S. 11.

²¹⁸ A. Horstmann, Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, S. 21.

²¹⁹ Im Gegensatz zu Lowth spricht Heyne ausdrücklich von der Notwendigkeit dieser Ausdrucksweise, sie liegt in der (niedereren) Entwicklungsstufe der menschlichen Vernunft begründet. Für Akkommodationstheorien ist in Heynes Denken also kein Platz mehr.

²²⁰ F. W. J. Schelling, de malorum origine (Übersetzung), S. 108.

²²¹ A. Horstmann, Mythologie und Altertumswissenschaft, S. 79.

²²² Ebd., S. 78.

²²³ C. Hartlich, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, S. 18.

verstehen. Vorzugsweise ist er von seinem sprachlich-mythischen Gewand zu befreien, um seiner wahren Bedeutung auf den Grund gehen zu können.

Die Heynesche Mythentheorie fand u. a. auch von Eichhorn und dessen Schüler Johann Philipp Gabler, der seine „Urgeschichte“ in den Jahren 1790-1793 neu kommentiert herausgab²²⁴, breite Anerkennung und Rezeption. Wie Heyne verwehrten sie sich in darin gegen allegorische Bibelauslegungen, mit dem Argument, dass diese nur berechtigt wäre, wenn diese von Bibelautoren gewünscht gewesen wäre, wenn die Bildersprache also deren frei gewählte Stilistik wäre, die auf allegorische Interpretationen wartet²²⁵. Da dies nach Heynes Argumentationen aber nicht der Fall ist, erteilen Eichhorn und Gabler, ihm folgend, dieser Art der Exegese eine Absage, und somit auch der Akkomodationsvorstellung, die ab dieser Zeit immer mehr an Geltung verlor.

²²⁴ J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 304.

²²⁵ C. Hartlich, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, S. 43.

3.3.) Exkurs: Die Sicht auf den Deismus am Tübinger Stift zu Schellings Studienzeit

Die genaue Kenntnis des Deismus am Tübinger Stift ist gut belegt, so ist von Schelling selbst eine Studienschrift zum Thema des englischen Deismus erhalten. Es handelt sich dabei um eine Nachschrift einer Polemikvorlesung, mit ihr lässt sich genau auswerten, wie die Denkart und Positionen der einzelnen Protagonisten des Deismus und ihre Hauptlehren von Seiten der Professoren am Stift beurteilt und weitervermittelt wurden. Die Vorlesungsnachschrift wird auf die Jahre 1792 und 1793 datiert²²⁶, dürfte also kurze Zeit nach Schellings Magisterarbeit entstanden sein. Methodisch-inhaltlich folgt die Vorlesung genau dem Konzept, das von einer Polemikvorlesung zu erwarten ist: Hauptlehrsätze des Deismus, die theologische und kirchliche Traditionen anfechten, werden präsentiert, um anschließend durch systematische Argumentation ihre Plausibilität in Frage zu stellen.

Der Deismus wird vom Vorlesungsvortragenden allgemein als Teilströmung des Naturalismus verortet, ersterer unterscheidet sich von letzterem, dass er nicht atheistisch sei. Denn er "kommt in Rücksicht auf Gott, Vorsehung, Verehrung Gottes, Unsterblichkeit", also wenigstens einigen theologischen Kernthemen, "mit den Christen überein".²²⁷ Als Hauptvertreter werden Cherbury, Tendal, und Morgen genannt²²⁸. Das Gros abweichender, erneuerter Sichtweisen wird nun einer konsequenten Kritik unterzogen. Der Hauptangriff gegen deistische Positionen richtet sich zunächst gegen ihre Bestreitung der Historizität und der Beweiskraft von Wundern²²⁹.

Zunächst wird das Argument zu entkräften gesucht, Wunder seien unmöglich, weil sie gegen die Gesetze der Natur verstoßen, mit der Entgegnung, die menschliche Empirie sei nicht ausreichend, einen Verstoß gegen Naturgesetze ausschließen zu können. Zudem handle es sich bei Wundern um Abweichungen, nicht um Verletzungen der Naturgesetze²³⁰, etc.

²²⁶ F. W. J. Schelling, Polemikvorlesung, S. I'.

²²⁷ Ebd., S. VI'.

²²⁸ Ebd., S. VI'.

²²⁹ Ebd., S. XXXI' f.

²³⁰ Ebd., S. XXIV' f.

Dem Einwand des Deismus bez. der Beweiskraft von Wundern, dass diese die offenbarte Wahrheit der Schrift weder bezeugen, noch widerlegen (s. o. S. 28 f.), wird eingewandt, dass Wunder nur der äußeren Form nach offenbarten Lehren zum Beweis dienen, und zwar denen, die zunächst nicht als Wahrheit erkannt werden²³¹.

Wunder seien quasi das Geschenkpapier, dass die (Auf)richtigkeit des Geschenks zusichern. Mit solchen und ähnlichen Argumenten wird die Tatsächlichkeit und Wichtigkeit biblischer Wundererzählungen herauszustellen gesucht.

Die Wunderkritik deistischer Denker richtete sich in erster Linie gegen ihre Rolle als Offenbarungsbeweis der Schrift, die dadurch als einzige Offenbarungsquelle zu gelten habe²³². Entscheidender war aber im Anschluss an die deistische Kritik die Frage nach dem allgemeinen Zweck, der Notwendigkeit der Offenbarung. In der Polemikvorlesung wird der Tadel an alttestamentlichen Gesetzen, dass einige von ihnen moralisch untragbar seien, zu entkräften gesucht. Vielerlei Anstößiges sei durch richtige Erklärungen, präzisere Exegese, den Vergleich mit anderen orientalischen Völkern (!), etc. leichter zu verdauen und zu verstehen²³³, sodass das alttestamentliche Gesetz letztendlich nicht in Misskredit fallen müsse. Weiters wird die Behauptung bekämpft, die natürliche Religion sei (wie bei Tindal) dem Inhalt nach der Offenbarung gleich, die Offenbarung enthalte mehr, und sei deshalb auch nützlicher²³⁴. Damit soll gezeigt werden, dass durch die Offenbarung der Schrift eine höhere Stufe moralischer Vollkommenheit für den Menschen erreichbar sei, was in der Tat, wie oben gezeigt, von vielen Deisten verneint wurde. Schlichtweg ungerechtfertigt ist aber der Vorwurf an Tindal in der Polemikvorlesung, er halte aus oben genannten Argumenten die Offenbarung für unnütz²³⁵, dies gilt unter allen einflussreichen Deisten ausdrücklich nur für Cherbury²³⁶ (als Gegenbeispiele vgl. etwa oben die Christologie Morgans und Chubbs).

²³¹ Ebd., S. XXXIII^r f.

²³² Der Lehrautorität der Geistlichen der Amtskirche das Wasser abzugraben, mag auch eine Rolle spielen, gegen sie wurde zum Teil heftig polemisiert, z.B. von Collins. Vgl. M. Schmidt, Englischer Deismus, S. 62.

²³³ F. W. J. Schelling, Polemikvorlesung, S. XXVI^r f.

²³⁴ Ebd., S. XII^f f.

²³⁵ Ebd., S. XI^v f.

²³⁶ H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, S. 57.

Soweit wird in Schellings Polemikvorlesung versucht, auf deistische Angriffe an den klassischen Kriterien der Offenbarungsbeweise, und der Offenbarung selbst, zu reagieren. Es wird sehr interessant sein zu sehen, wie Schelling diese apologetische Position angenommen oder verworfen hat, welche Sicht er selbst in seiner Magisterdissertation in der Frage nach Geltung von Vernunft und Offenbarung, bzw. deren Verhältnis, hat.

4) Die Voraussetzungen für Schellings philosophische Neubestimmung des Sündenfalls

In Schellings Magisterarbeit sind nach der Einleitung in Kapitel 1 die folgenden 2 Kapitel der historischen-kritischen Exegese von Gen. 3 gewidmet. Diese sollte die Voraussetzung bilden, in den Kapiteln 4 und 5 den Sinn der Paradieserzählung zu ermitteln: Dass es sich bei ihr um einen Mythos handle, der den Verlust des goldenen Zeitalters des Menschen beschreibt²³⁷. Die theologiegeschichtlichen Debatten und Entwicklungen, die Schelling bezüglich dieser Deutung des Sinns von Gen. 3 zur Voraussetzung hatte, wurden im letzten Kapitel dargelegt. In den Kapiteln 6 und 7 seiner Magisterdissertation schreitet Schelling also weiter zur philosophischen Wahrheitsfrage der Paradieserzählung. Diese wiederum hatte andere Voraussetzungen als die Frage nach deren Sinn.

4.1.) Kurzer historischer Abriss der christlichen Erbsündentheologie

Will man die Neubestimmung des biblischen Sündenfalls durch Schelling begreifen, ist es zuerst notwendig, einen Blick zurück auf die traditionelle christliche Erbsündentheologie zu werfen. Das Hauptaugenmerk wird dabei auf die Erbsündenlehre Augustins gelegt werden, weil diese einen wirkungsgeschichtlichen Grundstein für die weitere Entwicklung dieses Dogmas in der abendländischen Theologie darstellte²³⁸, wie noch gezeigt werden wird.

Erste Ansätze und Überlegungen zur Urschuld des Menschen findet sich in der Literatur der Apostolischen Väter (v. a. im 1. Clemensbrief und dem Barnabas) sowie der einiger Apologeten des 2. – 4. Jahrhunderts (Melito von Sardes, Klemens von Alexandrien, Origenes und andere). Diese waren aber noch sehr unausgereift, und teilweise, je nach Autor, stark von Konflikten um ihre gnostischen Elemente überschattet²³⁹.

²³⁷ Vgl. M. Franz, Schellings Tübinger Platon-Studien, S. 176, bzw. F. W. J. Schelling, de malorum origine (Übersetzung), S. 105- 130.

²³⁸ F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, S. 196 f.

²³⁹ Vgl. L. Scheffczyk, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, S. 45- 175.

Bis zum Jahr 396 widmete Augustin der Lehre vom Sündenfall in seinen Schriften mit wenigen Ausnahmen²⁴⁰ keine große Aufmerksamkeit. Doch ab dieser Zeit beginnt Augustin in seiner Theologie, die Unfähigkeit des Menschen zum Guten im Verhältnis zu Gott immer stärker herauszuarbeiten. Dieser Unfähigkeit, dieser gravierende Mangel des Menschen, den Augustin auf die Ursünde durch Adam zurückführte²⁴¹, sollte sich zu eine grundlegenden, unumstößlichen Konstante in der augustininischen Anthropologie entwickeln²⁴².

Augustin behandelt die Frage nach dem Fall des Menschen, der Erbsünde, Sünde u.s.w. neben den erwähnten und anderen kurzen Schriften vorwiegend in einem seiner berühmten Hauptwerke, „de civitate dei“.²⁴³

Methodisch bediente sich Augustin zur Untermauerung seiner Erbsündenlehre auf den Schriftbeweis, neben der Paradieserzählung sah er diese in verschiedenen Stellen des Alten und Neuen Testaments bestätigt²⁴⁴.

Der Bischof von Hippo betrachtete den Sündenfall allgemein als tatsächliches, einmaliges historisches Ereignis²⁴⁵, dementsprechend glaubte er auch an eine reale frühere Existenz des Paradiesgartens, um einer mythisch-kosmologischen Vorstellungsvariante seiner früheren Glaubensbrüder, der Manichäer, entgegenwirken zu können²⁴⁶.

Den Fall des Menschen und seine Folgen arbeitet Augustin nun wie folgt aus:

Adam sei vor dem Fall ganz von der ihm verliehen Gottebenbildlichkeit bestimmt gewesen, er existierte in Unschuld und Gerechtigkeit nach dem Bild Gottes²⁴⁷. Befanden sich Fleisch, Geist und Seele des Menschen vor dem Fall in Einklang, kam es durch die Versuchung der Schlange (die Augustin mit der Figur des Teufels gleichsetzt, der sich ihrer als Sprachrohr bediente²⁴⁸), zu einem Missverhältnis, als das Fleisch durch Begierden die Seele affizierte, und sich somit auch der Geist wandelte. Damit waren die Laster der Sinnlichkeit, die Sünde, die von Körper und

²⁴⁰ Sie klingt in Ansätzen in den Schriften „de quantitate animae“ von 388 bzw. „de moribus ecclesiae catholicae“ aus demselben Jahr an. Vgl. L. Scheffczyk, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, S. 201.

²⁴¹ J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band I, S. 367.

²⁴² J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band II, S. 300.

²⁴³ T. Kleffmann, Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers, und Hamanns, S. 24.

²⁴⁴ Vgl. J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band I, S. 368 f.

²⁴⁵ T. Kleffmann, Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers, und Hamanns, S. 57.

²⁴⁶ L. Scheffczyk, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, S. 204.

²⁴⁷ Ebd., S. 208.

²⁴⁸ Ebd., S. 209.

Geist getragen werden, in die Welt gekommen, die die menschliche Seele zu tragen hat²⁴⁹. Als Schuld versteht Augustin dieses Verlangen des Fleisches über den Geist deshalb, weil sie den Austritt aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen bedeutet, ein Aufbegehren gegen Gott, ein Leben-wollen nach dem eigenen Willen, der ab diesem Zeitpunkt aber schon längst korrumpiert ist. Das will der eigene Wille aber stets verschleiern, und steht somit mit sich selbst im Widerspruch. Dieses Vergehen, nicht die Sinnlichkeit an sich, macht die unwiderrufliche Schuldbringung Adams und Evas aus, die sich von nun an als Sanktion Gottes durch die Menschheitsgeschichte fortpflanzen sollte²⁵⁰. Insofern kann Augustin die schuldverstrickenden geistigen und körperlichen Begehrlichkeiten des Menschen, der Angriff des Fleisches auf den Geist wider die Seele, mit der Erbsünde gleichsetzen, weil sie aus der Ursünde kommen und weitere Verfehlungen generieren. Mit der Beschreibung der Erbsünde als Vergiftung der menschlichen Konstitution durch moralischen Ungehorsam, als bestrafte Emanzipation vom Willen Gottes, ist sie aber noch nicht hinreichend beschrieben. Der Bischof von Hippo stellte sich die Weitergabe der Urschuld in biologischer Weise vor, sie werde vom Samen eines jeden Mannes weitertradiert, sodass es in jedem Neugeborenen angelegt ist²⁵¹. Die Erbsünde wird deswegen auch durch die Taufe nicht beseitigt, sondern nur nicht mehr als Schuld vor Gott angerechnet.²⁵²

Eine weitere nicht selbst generierte Folge des Falls für den Menschen besteht nach Augustins Erbsündenlehre in der Sterblichkeit, die sowohl im Untergang der Seele (in Bezug auf Gott), als auch in der Endlichkeit des Körpers liegt. Gravierend wiegt aber noch der „2. Tod“, mit dem Gerichtsvorstellungen verknüpft sind²⁵³, und somit den Weg in Augustins Eschatologie weisen. Gleichzeitig dient Augustins Bild der durch die Erbsünde im Elend und Argen liegenden Menschheit als Sprungbrett, seine Erlösungslehre voll zu entfalten.²⁵⁴

²⁴⁹ T. Kleffmann, Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers, und Hamanns, S. 66.

²⁵⁰ J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band I, S. 371; T. Kleffmann, Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers, und Hamanns, S: 65 f.

²⁵¹ L. Scheffczyk, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, S. 219 f.

²⁵² J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band IV, S. 343.

²⁵³ Ebd., S. 210 f.

²⁵⁴ J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band I, S. 373 f.

Im Fall des Menschen sah er die Ursache für die Übel in der Welt gefunden zu haben, ohne ihn hätte der Mensch im paradiesischen Zustand der Unschuld und Wonne verharrt, ohne durch selbstverschuldeten Mangel an Gutem, durch moralisches, physisches und zeitliches Unheil gepeinigt zu werden.

Die Wirkungsgeschichte der augustinischen Lehre über den Fall begann mit den Beschlüssen der Synode von Karthago 418. Mittels vielen Bereichen seiner Erbsündentheologie wurden Streitfragen bezüglich der Taufe von Kindern und deren Heilsbedingungen geklärt. Die Synode stellte sich damit gegen die Pelagianer, die einen verdorbenen Status der Menschen im Vergleich zu Adam im Paradies, und damit den Fall an sich, bestritten. Die Position Augustins setzte sich mit nur wenigen Abstrichen als Glaubenssatz durch²⁵⁵.

Vom ausgehenden Altertum bis in die Frühscholastik des 11. Jahrhunderts blieb die Augustinische Erbsündenlehre in der abendländischen Kirche auch aufgrund ihres Status als verbindliches Dogma wirkungsgeschichtlich dominant. Während dieser Epoche unterlief sie dennoch einige leichte Modifikationen und auch Kritik, vor allem was die mit ihr in Zusammenhang stehende doppelte Prädestinationslehre betraf.

Erste ernsthafte Konkurrenz entstand aber erst in der Scholastik durch die theologische Interpretation des Sündenfalls durch Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin²⁵⁶.

Für die protestantische Theologie in der frühen Neuzeit blieb die augustinische Erbsündenlehre ständiger theologischer Referenzpunkt. Dies gilt einerseits für die Hamartiologie Luthers, sodass in der Konkordienformel von 1577 der Erbsündenlehre nach dem Vorbild des berühmten Bischofs von Hippo viel Platz eingeräumt wird. Sie dient als Ausgangspunkt für die Rechtfertigungslehre. Andererseits gilt das auch für Calvin, der Augustinus mit seiner Erbsündentheologie praktisch kopierte, was sich in der Theologie der weiteren reformierten Tradition nur unwesentlich änderte²⁵⁷.

²⁵⁵ Ebd., S. 371-375.

²⁵⁶ Vgl. H. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik, S. 129; J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band IV, S. 347 f.

²⁵⁷ J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band IV, S. 343 f.

4.2.) Erste Neudeutungen des Sündenfalls in der protestantischen Theologie der Aufklärungszeit

Die augustinische Dominanz der Erbsündenlehre in der evangelischen Theologie sollte also bis zum Ende der altprotestantischen Orthodoxie andauern, ab der Aufklärung wurde sie von vielen Theologen kritisiert. Es waren hauptsächlich Denker aus dem Umfeld der Neologie, die sich mit der erstarrten orthodoxen Dogmatik nicht zufrieden geben wollten, und nach neuen Interpretationswegen suchten. Eine allzu lange Wirkungsgeschichte der Auslegung von Mythen, wie im Fall von Augustins Erbsündenlehre, hatte ja bereits 1733 Moosheim kritisiert, man solle sich besser regelmäßig mit eigenen, zeitgemäßen Gedanken am Original orientieren, um sich an der Bedeutung von Mythen abzuarbeiten (s. o. S. 48 f.).

Augustinus hatte umgekehrt, unter Berufung auf verschiedene lateinische und griechische Kirchenväter, den Nachweis zu erbringen gesucht, dass seine Erbsündenlehre so alt sei wie die Kirche selber. Damit wollte er sich der pelagianischen Polemik entgegenstellen, seine Lehre sei gesamt gesehen eine Novität, die keine direkten Wurzeln in der vorherigen frühchristlichen Theologie habe. Augustins Traditionsbeweis hielt und hält jedoch keiner seriösen Kritik stand²⁵⁸.

Die Neudeutung der Paradieserzählung ab der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde oftmals mittels Grundansichten konzipiert, gegen die Augustin selbst schon zu Lebzeiten angekämpft hatte: die pelagianische Ablehnung der Verteufelung menschlicher Sinnlichkeit und Begierden, die Annahme menschlichen Strebens zum Guten, sowie schlichtweg die Bestreitung der Vererbbarkeit der Sünde.

So setzte sich Jerusalem in einigen seiner Predigten von 1745 mit der Paradiesgeschichte auseinander und wich dabei gehörig von der etablierten theologischen Linie ab, und gab der Erzählung eine psychologische Deutung. Er beschreibt den Sündenfall als denjenigen Vorgang im Menschen, in dem seine sinnlichen Begierden trotz der warnenden Stimme der Vernunft Überhand nehmen²⁵⁹. Diese von Augustin stark modifizierte Beschreibung des Falls sollte als Vorläufer für die Schelling'sche fungieren, wie wir noch sehen werden. Jerusalem, der sich der Ver-

²⁵⁸ J. Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, Band 1, S. 369.

²⁵⁹ K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 158.

balinspirationslehre der Schrift ja nicht mehr verpflichtet fühlte (s. o. S. 40), und von der sprachlichen Akkomodation Mose überzeugt war²⁶⁰, konnte dabei auch den Ort des Geschehens anders darstellen. Von einer verblühten Vorstellung eines Gartens bzw. Paradieses voller süßer Früchte nimmt Jerusalem Abstand, auch der erste Mensch, eine Mischung aus bedürftigem Körper und vernünftigem Geist, musste in diesem Land um sein täglich Brot kämpfen. Diese Arbeit wurde dem Menschen aber zur Last, lieber wollte er allen Annehmlichkeiten und Gelüsten des Körpers frönen, und nicht auf seine Vernunft hören. Damit war notwendigerweise der Weg zu moralischen Übeln beschriftet, zu betrug, Not, Geiz, etc., die fortan die Menschheit plagen sollten²⁶¹. Von einer Übertragung einer Erbschuld durch Adam ist aber keine Rede, ebenso wenig von einem paradiesischen Urzustand.

Um zu zeigen, dass vor Schelling untraditionelle Auslegungen von Gen. 2,5 f. durchaus populär waren, seien noch kurz 2 weitere Beispiele erwähnt.

Johann David Michaelis beschrieb in seinem „compendium theologiae dogmaticae“ von 1760 den Sündenfall ähnlich wie Jerusalem als eine Unausgeglichenheit menschlicher Triebe mit der leitenden Kraft der Vernunft. Ausschlaggebender Grund für dieses Missverhältnis war für Michaelis der Baum der Erkenntnis. Dessen Früchte müssten vergiftet gewesen sein, so dass der Mensch auf natürlich-biologische Weise zu unausrottbarem Schaden kam. Diese geradezu absurde Vorstellung konnte sich überraschenderweise für ca. 50 Jahre als Theologumenon halten²⁶².

Eine sehr oberflächliche Exegese der Paradieserzählung nahm auch Johann Gottfried Herder, auf den sich Schelling mehrmals in seiner Magisterdissertation in verschiedenen Zusammenhängen bezieht, im 2. Teil seiner „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“ von 1774-1776²⁶³ vor²⁶⁴.

Der Sündenfallserzählung wird von Herder dabei als Gattung die der Fabel zugewiesen. Diese Bestimmung bringt zum Ausdruck, dass er der Fallgeschichte keine besonders hohe Bedeutung zumaß, sah er doch in der Fabel eine Erzählform, wel-

²⁶⁰ W. E. Müller, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, S. 68-71.

²⁶¹ K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 159 f.

²⁶² E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 4, S. 35.

²⁶³ J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 249.

²⁶⁴ C. Bultmann, Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung, S. 160.

che die „Offenbarung Gottes zur Philosophie des gesunden Verstandes“ degradie-
re. Inhaltlich deutet Herder Gen. 2,5 f. als die Beschreibung des Fortschritts des
Menschen, der sich in der Geschichte nach der Vorsehung Gottes entwickelt. Auf-
fallend sind auch hier die pelagianischen Tendenzen, Herder unterscheidet nicht
zwischen dem Menschen vor und nach dem Fall. Der postlapsarische Teil der Ge-
schichte beschreibe lediglich, dass der Mensch in seinem Fortkommen auf neue,
schwierige Wege geschickt wurde.²⁶⁵ Mit der Geringschätzung der Paradies- und
Fallserzählung in Gen. 2,5 f. zeigte Herder indirekt auch dem Dogma der Erbsünde
die kalte Schulter.

²⁶⁵ Ebd., S. 163 f.

3. Teil: Schellings Magisterdissertation

5) Schellings Magisterdissertation im Kontext der theologischen und philosophischen Debatten der Zeit

Im 3. Teil meiner Diplomarbeit soll Schellings Magisterdissertation zunächst inhaltlich hinsichtlich der Hermeneutik des Autors, und seinen exegetischen Untersuchungen (vornehmlich Quellen- bzw. Literarkritik und Redaktionsgeschichte) von Gen. 2,5 f. dargestellt werden. Diese bilden die historisch kritische Voraussetzung dafür, was Schelling im weiteren Verlauf seiner Arbeit als „Sinn dieses Zeugnisses“²⁶⁶ ausarbeiten sollte.

Die augustinische Deutung der Paradieserzählung sowie das Dogma der Erbsündenlehre waren im 18. Jahrhundert, wie oben geschildert, besonders unter Neologen in Zweifel gezogen worden. Je nach Hermeneutik, Stellung zu Akkomodationslehre, Quellen- bzw. Mythenverständnis entwickelten diese Theologen eigene Auslegungsvarianten. So gibt sich auch Schelling in „de malorum origine“ an kaum einem Punkt mit traditioneller Exegese und Interpretation²⁶⁷ zufrieden, und fragt nach der Sinnerhebung auch weiter nach der philosophischen Wahrheit der Sündenfallgeschichte, die ich zuletzt beleuchten werde.

Diese Herangehensweise in der Abfolge der Analyse der Themenbereiche entspricht im Wesentlichen dem Aufbau von Schellings Magisterarbeit selbst, sie ist, wie erwähnt, in 7 Kapitel untergliedert:

§1) Einleitung.

§2) Exegese: Literar- bzw.- Quellenkritik von Gen. 1-3.

§3) Exegese: Redaktionsgeschichte von Gen. 1-3.

§4) Sinn: Die Paradieserzählung wird als Mythos entlarvt.

§5) Sinn: Erweis der Existenz eines frühmenschlichen Paradieses, das verloren ging.

²⁶⁶ F. W. J. Schelling, de malorum origine (Übersetzung), S. 107.

²⁶⁷ Gemeint ist damit jene, die der Augustins folgte, ihr nahe stand, oder zumindest wesentliche Elemente beibehielt, wie es ja in der protestantischen Orthodoxie der Fall war. (s. o., S. 56).

§6) Wahrheit: Ursprung des Bösen in Bezug auf den menschlichen Geist.

§7) Wahrheit: Die Folgen für die Entwicklung der menschlichen Gattung.²⁶⁸

Die v. a. im 2. Teil meiner Arbeit ausgearbeiteten theologie- und philosophiegeschichtlichen Entwicklungen waren auf Schellings Magisterdissertation ausgerichtet, und sollen bei der nun folgenden Untersuchung ebenso Beachtung finden, wie essentielle Literatur, die Schelling selbst zur Untermauerung seiner Argumentationen in seiner Arbeit heranzieht.

Einleitung §1:

Im ersten Kapitel gibt Schelling das Ziel seiner Dissertation an, nämlich der Bedeutung der Sündenfallserzählung, die den Ursprung menschlicher Bosheit beschreibt, auf die Spur zu kommen. Der junge Tübinger Student führt dabei Autoren an, die diesbezüglich Vorarbeiten geleistet haben, und die für seine eigenen Überlegungen durchwegs eine leitende Stellung einnehmen. Zu ihnen gehören in Bezug auf die Exegese v. a. Eichhorn und Herder, hinsichtlich des Sinns und der Wahrheit v. a. Kant und Lessing, in spezielleren Fragestellungen kommen freilich noch viele andere hinzu.

Methodisch ist für Schellings Schrift die Unterscheidung von Sinn und Wahrheit konstitutiv. Gleich im 1. Kapitel macht er auf diese gewählte grundlegende Differenzierung in der Geschichte vom Fall des Menschen aufmerksam²⁶⁹.

Zwischen Sinn und Wahrheit eines (biblischen) Textes zu differenzieren, war wie erwähnt von Ernesti zum Prinzip erhoben worden, und auch für Spinozas Hermeneutik von Bedeutung. Beide hatten aber der Wahrheitsfrage eine Absage erteilt²⁷⁰. Obwohl Schelling die Ernesti'sche Regel durch Storr bekannt gewesen sein dürfte²⁷¹, entscheidet er sich explizit für die Eruierung der philosophischen Wahrheit, die in der Sündenfallgeschichte stecke.

²⁶⁸ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 105-147. V. a. M. Franz, Schellings Tübinger Platon-Studien, S. 177.

²⁶⁹ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 107: „Im übrigen habe ich mich damit zufrieden gegeben, den Sinn dieses Zeugnisses kritisch und danach, sofern es Wahrheit enthält, philosophisch aufzuzeigen.“

²⁷⁰ S. o., S. 33.

²⁷¹ M. Franz, Schellings Tübinger Platon-Studien, S. 160.

Schelling nimmt zu Ende des 1. Kapitels vorweg, was er im 4. Kapitel noch weiter entfalten sollte, die Bestimmung der Sündenfallgeschichte als Mythos. Mittels eines langen Zitats bezieht er sich dabei auf Heyne (und Lowth), und teilt dessen Mythenverständnis²⁷², in Ablehnung traditioneller allegorischer Willkürlichkeit in der Auslegung von Gen. 2,5 f., uneingeschränkt. Auch zeigt Schelling mit einem Verweis aus Eichhorns „Urgeschichte“ seine Überzeugung, dass früheste Weisheiten der Menschen in symbolischer Sprache zum Ausdruck kamen, und in mythische Erzählformen gebracht wurden.²⁷³

Exegese § 2 und 3:

Wie ich schon im 2. Teil dieser Diplomarbeit erörtert habe, konstatiert Schelling ohne Umschweife zu Beginn des 2. Kapitels, dass das erste Buch der Bibel aus mehreren Quellen zusammengewachsen sei. Damit verankert er sich fest in die damals noch junge exegetische Tradition der älteren Urkundenhypothese, die durch Astruc ins Rollen gebracht worden war²⁷⁴. Schelling rechnet im Anschluss an Eichhorns „Einleitung“ von 1782 mit ausschließlich schriftlichen Zeugnissen, die dem Endredaktor vorgelegen haben müssen, weil mündliche Traditionen inhaltliche Durchkomponiertheit und Korrektheit, wie sie in der Genesis vorliege, vermischen lassen würden.²⁷⁵ Interessanterweise geht Schelling dabei fraglos davon aus, dass wir „Moses die Philosopheme verdanken, die in der Genesis bewahrt sind.“²⁷⁶ Damit hatte er sich von Eichhorns späteren literarkritischen Ansichten zur Genesis weit entfernt, rechnete Eichhorn doch im Gegensatz zur Erstausgabe seiner „Einleitung“ künftig fast ausschließlich mit mündlichem Quellenmaterial und keiner Verfasserschaft Mose in der Genesis²⁷⁷. Letztere zählte zu den größten Streitfragen

²⁷² V. o., S. 47 f.

²⁷³ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 107 f.: „Und weil die ältesten Menschen alles auf das Gefühl bezogen und weil ihre Sprache und ganze Veranlagung eine dichterische und symbolische Gestalt des Überlieferten hervorbrachte, kleideten sie ihre Weisheit in Mythen [...]“

²⁷⁴ S. o., S. 35 f.

²⁷⁵ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 109 f.: „Aus dem gänzlich verschiedenen Charakter der Zeugnisse und aus der genauen Sorgfalt, mit der sie aufbewahrt worden sind, schließe ich, dass demjenigen, der die Genesis abgefasst hat, mehrere schriftliche Zeugnisse vorgelegen haben.“

²⁷⁶ Ebd., S. 113.

²⁷⁷ S. o., S. 36 f.

innerhalb der Neologie²⁷⁸, Eichhorn kann also kein theologischer Wankelmut oder Inkonsequenz in diesem Punkt vorgeworfen werden.

Bei der Ermittlung des Autors der Genesis setzt Schellings religionsgeschichtliches Denken ein: Er sieht Mose nämlich nicht klassisch als Erstverfasser verschiedener Philosopheme, sondern als Überlieferer, der die Quellen für die philosophischen Wahrheiten der Genesis aus der ägyptischen Kultur in die seinige übertragen habe. Gleiches gilt für andere Israeliten, die wie Mose der ägyptischen Schrift mächtig waren, und die anderen Teile der Genesis aus der ägyptischen Tradition bereitgestellt haben. Später sei aus diesen Quellen die Genesis verfasst worden²⁷⁹, die auch von redaktionellen Eingriffen nicht verschont blieb (dazu mehr in §4).

Schelling sieht also Ursprünge der Genesis in der ägyptischen Hochkultur begründet. Mose sei zum einen als Hauptverantwortlicher der Übertragung ägyptischer Weisheiten in die jüdische Religion zu ehren, was ihm durch seinen Zugang zum ägyptischen Kultus und zu gelehrten Männern²⁸⁰ ermöglicht wurde. Zum anderen sei er auch für den Übergang des Henotheismus zum Monotheismus verantwortlich, er habe als erster den einen Gott „Jahwe“ (Singular) - im Gegensatz zu „Elohim“ im henotheistischen Kontext- unter dem israelitischen Volk verkündet²⁸¹. So erklärt Schelling das bloße Vorhandensein der 2 verschiedenen Gottesnamen in Gen. 1-3, und räumt dazu ein, dass diese Namen zwar sicher nicht von Mose, möglicherweise aber von einem Redaktor abgeändert worden sein könnten²⁸². Inhaltliche Differenzen zwischen J und E erklärt Schelling aus der Annahme zweier verschiedener (ägyptischer) Quellen, einer philosophisch-mythischen, bzw. einer historischen²⁸³.

Im 3. Kapitel verleiht Schelling nochmals seiner Überzeugung Ausdruck, dass Mose philosophische Wahrheiten von ägyptischen Priestern aufgenommen habe, und präzisiert diesen Standpunkt dahingehend, dass Mose Hieroglyphen übersetzt ha-

²⁷⁸ S. o., S. 41 f.

²⁷⁹ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 110.

²⁸⁰ Ebd., S. 116. Vgl. besonders Jerusalem, auf den sich Schelling an dieser Stelle u. a. bezieht. S. o., S. 43.

²⁸¹ Hier belegt der Tübinger Student seine Ausführungen erstmals mit Lessings Erziehungsschrift, sie wird im 7. Kapitel Wichtiges für Schellings Wahrheitsdeutung der Sündenfallgeschichte beisteuern.

²⁸² F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 112 f.

²⁸³ Ebd., S. 114.

ben müsse. Anschließend werden von Schelling noch einige redaktionsgeschichtliche Vorgänge zwischen Gen. 2 und Gen. 3 erwogen: Mit Verweis auf Herder lehnt er die vollständige Unversehrtheit bzw. Einheitlichkeit dieser beiden Textcorpora ab. Stattdessen ist er der Auffassung, das Gen. 2,4 ursprünglich den Abschluss des Schöpfungsberichtes in Gen. 1. bildete, wie auch andere Stellen von Gen. 2,7-24 zum besseren, vorbereitenden Verständnis von Gen. 3, an ihren Ort gesetzt worden waren.²⁸⁴

Der Sinn, § 4 und § 5:

Hatte Schelling in § 1 Gen. 3 bereits als Mythos bezeichnet, versucht er im § 4 noch einmal ausführlicher den Nachweis dafür zu erbringen. Der Sündenfall sei ein philosophischer Mythos, der „entsprechend der Unfähigkeit der ältesten Sprache, sich in denjenigen Angelegenheiten auszudrücken, die sinnlich nicht erfassbar sind, und [...] alle Dinge in lebendigen Farben zu malen und alles in Handlungen darzustellen“²⁸⁵, entstand. Dazu fügt Schelling auch inhaltliche Argumente gegen die Meinung an, dass es sich beim Sündenfall im ersten Buch der Bibel nicht um einen Mythos handle, sondern um ein historisches Ereignis (wie bei Augustin, und auch Gottlob Christian Storr, wie ich gleich zeigen werde). So fragt er, wie Adam und Eva das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, begreifen können, wo sie doch den Unterschied von Gut und Böse nicht kennen. Andere Argumente für die Einfachheit der Erzählung sind die allzu kurze Beschreibung der Entwicklung des Menschen und der allgemein mythische Charakter. Als Beispiel für letzteres führt er die Schlange an, die in vielen orientalischen Kulturen als mythisches Bild für Listigkeit und Durchtriebenheit verbreitet war. Analog waren Vorstellungen von einem Baum der Erkenntnis als Hort verborgener Weisheiten und Geheimnisse sehr gebräuchlich, wie es die Werke des großen Orientalisten Herder belegen²⁸⁶²⁸⁷.

²⁸⁴ Ebd., S 117-119.

²⁸⁵ Ebd., S. 119.

²⁸⁶ Ebd., S. 120.

²⁸⁷ Teilte Herder auch über weite Strecken das Mythenverständnis der „mythischen Schule“ um Heyne, Eichhorn und Gabler, zog er jedoch nicht die Konsequenz, dass die alte, nebulöse Sprache und Vorstellungswelt, die Mythen innewohnt, durch klare, anschauliche Begrifflichkeiten verständlich gemacht werden müsse. Herder suchte den umgekehrten Weg, nämlich sich durch Kenntnis orientalischer Kulturwelten in den Geist frühester Dichtung hineinzusetzen, um so ihre inhaltliche Botschaft und ästhetische Vermittlungskraft nachfühlen zu können. Vgl. E. Ruprecht, Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen, S. 302.

Die Positionen der mythischen Schule waren in der theologischen Welt der Zeit keineswegs unumstritten. Wie ich im 1. Teil dieser Arbeit dargelegt habe, war gerade Württemberg theologisch und religionsgeschichtlich vom Pietismus dominiert, die Neologie bzw. rationale Theologie fand hier wenig Verbreitung. Gottlob Christian Storr, Schellings Professor für systematische Theologie während seiner Studienzeit, widmete in seiner Dogmatik von 1803 dem Sündenfall 6 Kapitel²⁸⁸. Darin kritisiert er Gablers Behauptung, die Schlange in der Erzählung sei als metaphorische Gestalt zu sehen, und Eichhorns Ansicht, das Gespräch zwischen Eva und der Schlange sei eine Darstellungsweise der inneren Zerrissenheit Evas. Storr versucht durch diese punktuelle Kritzelei den Nachweis zu erbringen, dass es sich beim Sündenfall keineswegs um einen philosophischen Mythos (bzw. eine Fabel, wie bei Herder), handelt. Er sieht darin vielmehr klassisch eine wahre Begebenheit²⁸⁹, die als Straffolge Gottes den Tod für alle Menschen nach sich zog²⁹⁰. Die gleichzeitig im Menschen entstandenen bösen Anlagen wären so tief in seiner Natur verankert, dass sie fortan weitervererbt wurden²⁹¹.

Nach diesen konservativen, ja beinahe restaurativen Ausführungen Storrs ist es ausgesprochen bemerkenswert, wie er im folgenden Kapitel, ausgerechnet mit Verweis auf Kant, die Beschaffenheit der Erbsünde charakterisiert: Als ein Missverhältnis zwischen Sinnlichkeit und der Vernunft, die durch den Fall im Menschen erwachte²⁹². (Damit geht er mit Schellings Deutung konform, wie gleich gezeigt werden wird).

Mit der Charakterisierung der Sündenfallsgeschichte in Kapitel 4 als Mythos war der erste Teil der Sinnerhebung abgeschlossen. Sie hatte 2 wichtige Konsequenzen für die Magisterdissertation: Zum einen war, wie oben bemerkt, eine weitere allegorische Deutung von vornherein verabschiedet, und der Weg zu Sinn- bzw. Wahrheitserhebung des philosophischen Mythos eröffnet. Zum anderen war der

²⁸⁸ G. C. Storr, Lehrbuch der christlichen Dogmatik, S. 417-455.

²⁸⁹ C. Hartlich, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, S. 41.

²⁹⁰ G. C. Storr, Lehrbuch der christlichen Dogmatik, S. 429: „Der Tod, welcher reine Menschen nicht getroffen haben würde, verbreitete sich auf diese Art über das ganze Menschengeschlecht, deswegen, weil wegen der fehlerhaften Anlage, die sich bei allen findet, alle als fehlerhafte Geschöpfe behandelt werden, oder dem Strafurtheil unterworfen sind.“

²⁹¹ Ebd., S. 424-435.

²⁹² Ebd., S. 436-441.

Akkomodationsvorstellung eine Absage erteilt, was Schelling eigentlich schon im 1. Kapitel unmissverständlich klargestellt hatte²⁹³.

Die inhaltliche Bestimmung des Sinns der Paradieserzählung folgt im 5. Kapitel. Schelling polemisiert zunächst gegen die traditionelle Auslegung des Sündenfalls, dass aufgrund des Ungehorsams gegen Gott das Bewusstsein um Gut und Böse in die Welt gekommen sei, aus dem alle anderen Übel erwachsen und erwachsen²⁹⁴. Für Schelling liegt im Gegensatz dazu die Ursache menschlichen Unglücks im Wissen um Gut und Böse selbst, im Bemühen um höhere Dinge, das daraus folgte, das unersättlich zu sein scheint. Vor dem Fall verharrte der Mensch einfach nur im Naturzustand des Instinkts, dümpelte quasi wie ein träumender Geist dahin, und folgte seinen Begierden, was sich durch den Genuss der Früchte vom Baum der Erkenntnis ändern sollte. Anders ausgedrückt beschreibt der Fall nach Schelling den Zustand vor dem Erwachen der Vernunft im Menschen. Ab dem Zeitpunkt, ab dem sie geweckt war, stand sie in ständigem Konflikt mit den natürlichen Begehrlichkeiten des Menschen. Schelling meint mit den daraus entstandenen Übeln nicht nur das moralische, vom Menschen selbst verschuldete, sondern auch das physische, das dem Menschen widerfährt²⁹⁵. Wenn die Sinnlichkeit über den Geist der Vernunft triumphiert, entsteht ein moralisches Böses, die umgekehrte Konstellation ist für die physischen Übel verantwortlich, insofern sie zur Anhäufung von Gütern, Mühsal durch Arbeit, Absicherungen etc. durch Zukunftsangst vor Krankheit, Tod und Sorgen drängt²⁹⁶. Auch das Unglück, das von außen auf den Menschen kommt, wird erst existent bzw. kommt erst dann zum Tragen, wenn dessen (mögliche) Existenz ins Bewusstsein gedrungen ist.

Das erste, frühe Erwachen der Vernunft bezeichnet der junge Tübinger Student bildlich als den Austritt aus dem goldenen Zeitalter. In der historischen Einleitung

²⁹³ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 108. Schelling zitiert hier zustimmend Heyne: „Diese Art (durch Mythen) zu philosophieren, wird zu Unrecht zureichend als allegorische bezeichnet, weil die Menschen bei ihrem Bemühen um genauere Ausdrucksweise gar nicht nach einer Einkleidung ihrer Aussage suchten, weil sie nicht die Fähigkeit besaßen, die Ahnungen des Geistes anders zum Ausdruck zu bringen.“

²⁹⁴ Ebd., S. 122: „Ich gestehe nun aber, dass mir dieser Sinn unserem Philosophem nicht in jeder Hinsicht Genüge zu leisten scheint.“

²⁹⁵ Vgl. W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, S. 181 f.; F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 122 f.

²⁹⁶ H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, S. 151; Vgl. F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 136 f.

dieser Arbeit habe ich von der Begeisterung für antike Literatur am Tübinger Stift berichtet, von der unter der Studentenschar nachweislich u. a. Hölderlin ergriffen war²⁹⁷. Auch Schelling war zu dieser Zeit mit essentiellen Schriften griechischer und römischer Autoren vertraut, was aus den zahlreichen diesbezüglichen Literaturverweisen in seiner Magisterdissertation ersichtlich ist. So führt er auch zur genaueren Charakterisierung des „goldenen Zeitalters“ einige antike Schriftsteller wie Ovid, Hesiod, Lukrez, Plato u. s. w. an, die in ihren Werken eine solche frühe unbeschwerte Zeit des Menschengeschlechts und deren Verlust (mythisch) beschrieben haben²⁹⁸. In der weiten Verbreitung der Vorstellung eines ursprünglichen, absoluten Glückszustandes des Menschen in der antiken Welt samt dessen Ende, sieht Schelling den Erweis erbracht, dass diese Anschauung auch in Gen. 3 vorliege.

Er zitiert diesbezüglich aber auch Kant, der in seiner Schrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“ von 1792 auf die Tradition im menschlichen Denken verwiesen hatte, die Welt als schönen Traum beginnen zu lassen, um sie dann in einen Alptraum zu entlassen²⁹⁹.

Die Wahrheit, § 6:

Im VI. Kapitel der Arbeit, das wie das VII. Kapitel der Frage der philosophischen Wahrheit von Gen. 3 gewidmet ist, führt Schelling die Ergebnisse aus dem vorherigen Kapitel noch einmal genauer aus. Er beschreibt die Folgen der Erscheinung der Vernunft im Menschen. Im Vergleich zum früheren Naturzustand entstand eine Vielzahl von Übeln, aber auch ein Akt der Bewusstwerdung des menschlichen Geistes über seine Freiheit. Durch dieses Wissen um sich selbst und der Wahlmöglichkeit seiner Handlungen, beginnt der Mensch der Stimme der Vernunft zu folgen³⁰⁰. Hiermit ist eine Entwicklung angedeutet, die Schelling im letzten Kapitel seiner Arbeit weiter ausführen sollte.

Das VI. Kapitel endet mit einer gesamt gesehen positiven Bewertung des Sündenfalls, wie ihn Schelling versteht. Der Austritt aus dem seligen Reich der Natur in das der Vernunft wäre trotz aller Mühseligkeiten notwendig gewesen, um den

²⁹⁷ S. o., S. 18

²⁹⁸ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 123-129.

²⁹⁹ Ebd., S. 122.

³⁰⁰ M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Schellings Tübinger Platon Studien, S. 181.

Mensch höheren Zielen zuzuführen, womit eine Rückkehr in das goldene Zeitalter ausgeschlossen und auch nicht erstrebenswert sei³⁰¹. Schelling belegt diese Meinung auch mit einem Zitat aus Kants „Muthmaßlichem Anfang der Menschheitsgeschichte“ von 1786, das bereits im ersten Kapitel der Magisterarbeit als wichtiges Referenzwerk angeführt ist³⁰². Zu Recht, hatte doch Kant in dieser Schrift, wie auch Schelling, den Sündenfall von Gen. 3 als das Erwachen der menschlichen Vernunft aus dem Status der Natur, des Instinktiven, Unbewussten, charakterisiert: „Solange der unerfahrene Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an, sich zu regen, und suchte durch Vergleichung des Genossen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Instinkt gebunden war, [...] seine Kenntniss der Nahrungsmittel über die Schranken des Instinkts zu erweitern.“³⁰³ Kant benennt die Umstürze, die die Vernunft im Bewusstsein und der geistigen Entwicklung des Menschen hervorruft, ähnlich wie Schelling. Durch das Wissen um Freiheit ist plötzlich eine nahezu unendliche Wahlfreiheit von Handlungen gegeben, es entsteht die Sittlichkeit, die bewusstes Agieren zur Prämisse hat, die Furcht vor dem Zukünftigen, samt damit verbundenen Mühsalen, Plagen und Übeln, und zuletzt die Einsicht des Menschen, er sei Zweck und Zentrum der Natur, und zwar unangefochten³⁰⁴.

Der Einfluss Kants auf Schelling Magisterdissertation kann also kaum hoch genug eingeschätzt werden.

Die Wahrheit, § 7:

Für die weitere Bestimmung der Wahrheit von Gen. 3 übernimmt Schelling viele Elemente aus Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, Lessing ist Schelling durch Jacobis Werk als Spinozist bekannt³⁰⁵.

Die erste Hälfte der Erziehungsschrift erschien als kritische Anmerkung Lessings bei der Herausgabe von 5 Teilen der „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen

³⁰¹ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 140: „Denn wenn wir in jenen Zustand zurückkehren müssten, dann hätten wir ihn lieber niemals verlassen sollen. Dass wir nämlich zu weitaus größeren Dingen bestimmt sind, davon überzeugt uns die unüberwindliche Kraft der Vernunft selbst [...].“

³⁰² Ebd., S. 105.

³⁰³ I. Kant, *Vermischte Schriften*, S. 273 f.

³⁰⁴ Ebd., S. 275-277.

³⁰⁵ W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, S. 177 f. Die Hintergründe dafür habe ich oben angeführt. S. o., S. 17.

gen Verehrer Gottes“ von Reimarus, in welcher der Hamburger Professor eine im Alten Testament vorliegende Offenbarung bestritt. Lessing hatte mit dieser Veröffentlichung den berühmten Fragmentenstreit ausgelöst³⁰⁶. Die vollständige Fassung der „Erziehung des Menschengeschlechts“ erschien 1780, ein Jahr vor Lessings Tod.³⁰⁷

Die Rezeption von Lessings Schrift durch Schelling wiederum liegt in den Kontroversen um die Inhalte aller von Lessing publizierten „Fragmente“ von Reimarus am Tübinger Stift begründet³⁰⁸.

Zum besseren Verständnis dieses letzten Kapitels der Magisterdissertation soll also zunächst ein Blick auf die Erziehungsschrift geworfen werden.

Grundsätzlich hat das Werk einen geschichtsphilosophischen Entwurf zum Inhalt, der sich dreistufig von der Geschichte des Judentums, über die des Christentums, bis hin zu einem zukünftigen Reich erstreckt. Es handelt sich um einen Abriss der Historie von Judentum und Christentum, der in 100 kurze, prägnante Kapitel unterteilt ist. Anhand der religionsgeschichtlichen Begebnisse wird die Offenbarung dieser beiden positiven Religionen als Erziehung in der Menschheitsgeschichte verstanden, und zwar als ein immanenter, psychischer Entwicklung im Geistesleben der Menschen. Mit diesem Offenbarungsverständnis richtete sich Lessing gegen die traditionellen Lehren der Amtskirchen³⁰⁹.

Im groben Überblick hat die Erziehungsschrift folgenden inhaltlichen Aufbau:

§ 1-3: Die Offenbarung wird als Erziehung des Individuums und der Menschheitsgeschichte vorgestellt.

§ 4: Der natürlichen Vernunft wird zunächst gegenüber der Offenbarung der Vorrang gegeben. Letztere gibt ersterer nichts Neues.

§8: Gott wählt sein Volk.

§10-11: Viel- und Abgötterei der Ägypter wird dem Henotheismus der Israeliten entgegengestellt.

³⁰⁶ L. F. Helbig, Gotthold Ephraim Lessing. Die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 54. Vgl. auch G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 79 f.

³⁰⁷ K. Guthke, Gotthold Ephraim Lessing, S. 65 u. 70.

³⁰⁸ C. Danz, Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift.

³⁰⁹ L. F. Helbig, Gotthold Ephraim Lessing. Die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 45 f.

§ 11-18: Das israelitische Volk drohte ständig Gott abtrünnig zu werden, wie ein Kind bediente es sich daher dem dualistischen Modell von Strafe und Belohnung. Es wurde erzogen, um andere Völker zu erziehen.

§ 22-23: Die Israeliten haben noch keine Kenntnis von der Unsterblichkeit der Seele. Deswegen ist das Alte Testament aber nicht ungöttlichen Ursprungs.

§ 39-40: Nach dem babylonischen Exil wandelte sich der Gottesbegriff vom Henotheismus zum Monotheismus. Das ist der 1. große Sprung der Vernunft durch Offenbarung.

§ 51-58: Das Alte Testament wird ersetzt, durch einen besseren Lehrer, Christus, den Lehrer der unsterblichen Seele. Die Vernunft, das moralische Gesetz, das vom Gottesbild des Menschen abhängt, erreicht die 2. Stufe.

§ 64-65: Das Neue Testament ist das bessere Buch, es hat den menschlichen Geist geschliffen, auch wenn das der menschliche Verstand das selbst bewirkt hat.

§ 73-75: Lessing hebt die Bedeutung von Trinitäts-, Erbsünden- und Versöhnungslehre hervor.

§77: Der Offenbarung wird zugetraut, der Vernunft Einsichten zu vermitteln, auf die sie selbst nicht kommen kann.

§ 85-86: Die Erziehung bzw. Entwicklung führt zu einem neuen Evangelium, das noch in der Zukunft liegt. Der Mensch tut in diesem Stadium das Gute rein um des Guten willen, auch ohne Aussicht auf Belohnung oder Strafe. Kantisch gesprochen nimmt er das moralische Gesetz als Triebfeder, ohne andere Absichten, zum alleinigen Grund seiner Handlungen.

Ab §91: Vorstellung einer Seelenwanderung bzw. Reinkarnation, damit der Mensch alle Stufen der Entwicklung durchleben kann.³¹⁰

Bevor der Einfluss des Inhalts der Erziehungsschrift auf das letzte Kapitel der Magisterarbeit untersucht wird, bleibt noch der vermeintlich offensichtliche Widerspruch zwischen §4 und §77, das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in Lessings Schrift, zu klären. Diese beiden Paragraphen sind schwer aufzulösen, über deren Aufschlüsselung wurde in Fachkreisen schon viel geschrieben und debattiert³¹¹. Hatte Reimarus als Vertreter einer natürlichen Religion den Offenbarungs-

³¹⁰ G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 9-68.

³¹¹ Vgl. M. Bollacher, Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften, S. 298 f.

charakter des Alten Testaments bestritten³¹², folgt Lessing ihm mit dieser Ansicht nicht (vgl. § 22 und 23), sondern nimmt eine neue Bestimmung des Verhältnisses von natürlicher, positiver Religion und Vernunftreligion vor. Erstere ist gleichsam zeitlos, von jeher im Menschen verankert, während die Vernunft in ihre Geschichtlichkeit eingebettet ist, und einer Entwicklung und Aneignung bedarf. An dieser Stelle tritt die Wirkung der positiven Religion in Erscheinung, und zwar als Mittlerin der Vernunft. Durch die entscheidenden fortlaufenden Fortschritte in der Religionsgeschichte, der Erscheinung des Monotheismus (vgl. § 39-40), von Christus als des wahren Lehrers von Sittlichkeit und der Unsterblichkeit der Seele (vgl. § 51-58), wird sich die Vernunft immer mehr selbst anschaulich. Den Inhalten der historischen Religionen, des Judentums und des Christentums, wird somit eine funktionale Rolle zwischen natürlicher Religion und Vernunftreligion zugewiesen.

Der Endpunkt der Religionsgeschichte ist dann erreicht, wenn die reine Vernunftreligion ausgebildet ist, bzw. die Vernunft sich durch die Überführung von geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten voll erfasst hat³¹³.

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass Lessing in seinem Offenbarungsverständnis eine Mittelposition zwischen Orthodoxie und Deismus einnimmt, der ja Offenbarung und menschliche Vernunft nicht trennte³¹⁴.

Schelling entwickelt (wie Lessing in der Erziehungsschrift) im VII. Kapitel seiner Magisterarbeit eine 3 stufige Geschichtsphilosophie, und zwar ausgehend von dem Verhältnis von sinnlichem und intelligiblem Pol im Menschen³¹⁵, den er schon im vorigen Kapitel beschrieben hatte.³¹⁶ Sie beschreibt, anders formuliert, eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes bzw. der Vernunft samt ihren Begleiterscheinungen, ausgehend vom Fall des Menschen. Auch sie soll kurz zusammenfassend skizziert werden:

³¹² S. o., S. 31

³¹³ C. Danz, Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift.

³¹⁴ S. o., S. 27 f.

³¹⁵ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 141: „Wir werden nämlich sehr leicht eines eigentümlichen Zwistes in uns gewahr, [...]: zum einen ist er [der Mensch] von der Sinnlichkeit gefesselt, zum anderen ist er Bürger des intelligiblen Reiches.“

³¹⁶ Ebd., S. 140 -147.

In der ersten Stufe der Geschichte ist nach Schelling die triebhafte Seite des Menschen noch vorherrschend, er ist sich der Kraft seines Verstandes noch nicht bewusst, somit lebt er in Angst mangels geistigem Fassungsvermögen und der großen Eindringlichkeit unerklärbarer körperlicher Erfahrungen. Kulturgeschichtlich meint Schelling damit die Epoche von Hirtenleben, einfachem Handwerk und Ackerbau, literarisch die des Mythos, er nennt sie die Phase der Einbildungskraft³¹⁷.

Auf 2. Stufe tritt die Vernunft auf praktischer Ebene stärker zum Vorschein, als Klugheit, es ist das die Zeit der großen kulturellen Entwicklungen, der Entstehung von Schrift, Wirtschaft, schöner Künste, etc. Auf sozialer Ebene zeigen sich in dieser Epoche der Urteilskraft nach Schelling aber viele negative Seiten, sobald unterschiedliche Herrschaftsstrukturen entwickelt waren. All zu leicht konnten Regenten ihre Klugheit in furchtlosem Nützlichkeitsdenken einsetzen, sodass große mala entstanden, und sie zu Despoten avancierten. An diesem Beispiel wird deutlich, dass nach Kantischer Terminologie die (praktische) Vernunft in dieser Epoche noch nicht völlig zu sich gefunden hat³¹⁸.

Die 3. Stufe des Fortgangs der Vernunft wäre erreicht, wenn die Intelligibilität ihren endgültigen Siegeszug über die Sinnlichkeit bzw. Triebhaftigkeit erreicht hat, dieses Reich vollkommener Vernunft steht freilich noch aus³¹⁹.

Die Parallelen zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ sind unübersehbar, Schelling entwirft mittels Kantischer Ethik nach dem ersten unterdrückten Aufscheinen der Vernunft im Menschen, ihre –wie bei Lessing- 3 stufige Entfaltungsgeschichte, in der sie sich selbst immer mehr annähert, bis hin zu moralischer Vollkommenheit. Ihre Letztgestalt steht freilich noch aus. Diese Entwicklungsstufen zeigen sich bei Lessing wie bei Schelling in der immer stärkeren Ausprägung des Sittengesetzes in Emanzipation von Sinnlichkeit bzw. Triebhaftigkeit im Men-

³¹⁷ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 143 f.

³¹⁸ W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, S. 187-202.

³¹⁹ H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, S. 150.

schen(geschlecht), bei Schelling auch durch die einhergehende Neuschaffung kultureller wie geistiger Errungenschaften³²⁰.

Bei allen Gemeinsamkeiten zwischen diesem letzten Kapitel der Magisterarbeit und Lessing Erziehungsschrift dürfen aber auch gewichtige Unterschiede nicht verkannt werden:

-- Die Entwicklungsstufen der Vernunft sind zeitlich anders festgesetzt, sie hängen bei Schelling nicht so sehr am Gottesbild des Menschen, sondern an allgemeinen kulturellen Entwicklungsstufen³²¹.

-- Lessing sieht die Vernunft in ihrer frühen Entwicklung, im mythischen Zeitalter, nicht als universal, ja als noch gar nicht ausgeprägt an.³²² Sie musste an eine einzelne Menschengruppe, das Volk Israel, gekoppelt werden, um aufblühen zu können³²³. Bei Schelling ist sie zu allen Zeiten an allen Orten gleich vorhanden³²⁴, sie weiß nur in früher Geschichte noch nicht von sich selbst bzw. wird überdeckt, und mangelt an sprachlicher Ausdrucksfähigkeit³²⁵.

-- Lessing folgt im Gegensatz zu Schelling in seinem geschichtsphilosophischen Entwurf einer Akkomodationsvorstellung³²⁶.

-- Bei Schelling finden sich in der letzten Entfaltungsstufe der Vernunft keinerlei Reinkarnationsvorstellungen des Menschen.

³²⁰ Am Ende des Exkurses zur Bewertung bzw. Kritik des Deismus am Tübinger Stift drängte sich die Frage auf, welcher Überzeugung der junge Student Schelling selbst in Bezug auf das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung anhing (S. o. S. 52).

Aus dem eben dargestellten ergibt sich für Schelling m. E. die gleiche Sonderrolle wie für Lessing.

³²¹ Vgl. F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 143-146.

³²² Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, S. 178 f.

³²³ Vgl. § 8 in G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, S. 12

³²⁴ F. W. J. Schelling, *de malorum origine* (Übersetzung), S. 107: „Für jene Philosophen der ältesten Welt war also dieselbe Vernunft, die wir besitzen, die Führerin und Leiterin zur Erforschung höherer Dinge.“

³²⁵ So ist es, wie man gesehen hat, für Schelling vollkommen unproblematisch, die Paradieserzählung bzw. den Sündenfall der Weisheit ägyptischer Priester zuzuschreiben.

³²⁶ C. Danz, *Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift*.

5.1.) Ergebnisse: Schellings Auslegung der Paradieserzählung im Vergleich zur Augustinischen

Resümierend zeigen sich in der Schellingschen bzw. Kantischen Neuinterpretation des Sündenfalls in Gen. 3 folgende Unterschiede zur Augustinischen bzw. traditionellen Auslegung:

Aufgrund der kritischen Sicht auf die Geschichte der Quellen, Urheber, Redaktoren etc. der Genesis, die zu Augustins Zeit natürlich nicht vorhanden war, kann Schelling Gen. 3 als philosophischen Mythos identifizieren. Die theoretischen Grundlagen dafür findet er in den Werken der „mythischen Schule“ um Heyne und Eichhorn. Demnach sind Zeit und Ort des Sündenfallgeschehens für Schelling im Gegensatz zu Augustin keine real historischen.

Die theologische Deutung tritt zugunsten einer anthropologisch-philosophischen zurück.

Die Konstitution des Menschen vor dem Fall wird nicht in seiner Relation zu Gott gesehen, sondern zu der der Natur³²⁷.

Nicht nur die moralischen, sondern auch die physischen Übel sind das Resultat des Erwachens der Vernunft im Menschen aus seinem ursprünglichen Instinktzustand, nicht die Straffolge wegen einer Übertretung. Das Problem ist ein Missverhältnis dieser beiden Größen. Der Naturzustand des Menschen wird dabei ausdrücklich nicht gering geschätzt, wie das Bild vom goldenen Zeitalter bei Schelling, und Kants Schilderungen zeigen³²⁸.

Auch der Sündenfall wird durch seine Folgen, eine Entwicklungsgeschichte der Vernunft, die Schelling in Anlehnung an Lessings Erziehungsschrift konzipiert, letztendlich positiv beurteilt.

³²⁷ H. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart. S. 152 f.

³²⁸ Kant spricht in diesem Zusammenhang gar vom Instinkt als der Stimme Gottes. Vgl. I. Kant, Vermischte Schriften, S. 273.

6) Zusammenfassung der Diplomarbeit

Schellings Jugend bzw. Studienzeit in Württemberg am Tübinger Stift ab 1790 fällt in eine Zeit großer politischer und theologiegeschichtlicher Umbrüche. Herzog Karl Eugen machte sich während seiner langen Regierungszeit (1737-1791) einen zweifelhaften Namen als strenger, nach absolutistischer Manier herrschender Regent. Die Schonungslosigkeit des Herzogs bekamen auch Schelling und seine Studienkollegenschaft am Tübinger Stift durch besonders strenge Vorschriften für das Leben an der Fakultät zu spüren. Karl Eugen war die Bildungspolitik in seinem Land ein großes Anliegen, so kümmerte er sich persönlich um die Disziplinierung der Studenten am Tübinger Stift (und an anderen Schulen und Universitäten), denen er ausnahmslos ihr Stipendium finanzierte. Die Politik des Herzogs kann generell als Reaktion auf die revolutionären Umwälzungen in Frankreich samt ihren für seine Herrschaft bedrohlichen neuen Ideologien und Aufklärungsschriften gesehen werden. Selbige wurden von der jungen Generation der Stiftler mit Begeisterung aufgenommen, was sie auch zu vereinzeltm Aufbegehren gegen die leitende Obrigkeit veranlasste.

Religionsgeschichtlich war Württemberg, durch die beachtliche Wirkungsgeschichte zweier seiner Hauptvertreter, Bengel und Oetinger, stark vom Pietismus geprägt. Dieser entwickelte als „schwäbischer Pietismus“ im Land ein eigenes theologisches wie kirchlich-soziales Profil.

Außerhalb Württembergs hatten sich mit dem theologischen Rationalismus, ausgehend von der Philosophie Wolffs in Halle, und der Neologie Strömungen entwickelt, welche durch eine eigene Hermeneutik, sowie eine historische kritische Sicht auf die Bibel, die orthodoxe Schriftlehre ins Abseits gestellt hatten. Dem Credo der Aufklärung folgend wurde in diesen Schulen die Vernunft zur Leitinstanz in Glaubensfragen, was in weiterer Folge neben der Schriftlehre die orthodoxe Dogmatik gesamt erschütterte.

Die größte Gefahr für altprotestantische Lehren bestand jedoch in der Rezeption des aus England kommenden Deismus, dessen Wurzeln bis in das 17. Jahrhundert zurückreichen. Von seinen führenden Gestalten wurde v. a. der traditionelle theo-

logische Offenbarungsbegriff kritisiert bzw. bestritten, und mit dem natürlichen Vernunftvermögen des Menschen gleichgesetzt.

Das Tübinger Stift kann in seinem theologischen Profil während der Zeit von Schellings Studienjahren keineswegs als Hort der Aufklärung gesehen werden. Gleichwohl waren die wesentlichen Erkenntnisse und Neuerungen der Neologie bzw. ihrer wichtigsten Vertreter im theologisch-exegetischen Bereich bekannt und präsent, wie auch die deistischen Angriffe auf Schrift und Offenbarung. Auch die philosophische Aufklärung fand ihren Einfluss auf die theologische Lehre, so der Pan- bzw. Atheismusstreit, die Werke Rousseaus, Kants u. s. w.

All diese Schulen bzw. herausragenden Persönlichkeiten der Aufklärungszeit sowie ihre theologie- und philosophiegeschichtlichen Vorläufer bildeten durch ihre Forschungen, Lehren und Kontroversen die Voraussetzung für Schellings Neudeutung des Sündenfalls in seiner Magisterdissertation von 1792:

Sie ist in 7 Kapitel und hat einen dreiteiligen Aufbau: Nach einigen exegetischen Überlegungen geht Schelling zur Sinnfrage der Paradieserzählung über, um zuletzt nach ihrer philosophischen Wahrheit zu fragen.

Für Schellings exegetische Ausführungen, die sich in seiner Magisterdissertation über die gesamten ersten 3 Kapitel der Genesis erstrecken, waren hauptsächlich die Forschungen der neologischen Bewegung, oder Theologen, die ihr nahe standen, maßgeblich. Schelling bezieht sich in den literar- und redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen in seiner Arbeit nachdrücklich auf ihre Werke. Zu ihnen zählen Größen wie Jerusalem, Semler, Herder, Eichhorn, u. s. w. Letztere zeigte sich für die Entwicklung der „älteren Urkundenhypothese“, welche die Quellenscheidung der Genesis erstmalig zu systematisieren suchte, aus. Sie hatte die Abstandnahme vom Dogma der Verbalinspiration der Schrift nach orthodoxer Vorstellung zur Voraussetzung. Weitere Debatten der Neologie³²⁹, deren Ergebnisse für Schellings Schriftverständnis konstitutiv waren, waren die Frage nach der Verfälschung des Pentateuch, sowie die der Plausibilität der kursierenden Akkomodationstheorien.

³²⁹ Ihre Grundlagen hatte, seiner Zeit weit voraus, v. a. Spinoza mit seinen historisch-kritischen Untersuchungen der Bibel im „Tractatus“ über weite Strecken vorbereitet.

Schelling kommt unter eklektischer Aufnahme verschiedener Positionen dieser Forschungsfelder, v. a. durch die Werke von Herder und Eichhorn, zu folgendem exegetischen Ergebnis für Gen. 3: Die Paradieserzählung stamme ursprünglich aus der ägyptischen Kultur, sie sei von ägyptischen Hohepriestern, wie andere philosophische Wahrheiten, an Moses weitervermittelt worden. Er sei für die schriftliche Verfassung derjenigen Stellen, die einen solchen wahrheitsstiftenden Gehalt haben, (aber nicht für die gesamte Genesis, wie nach traditioneller Vorstellung!), verantwortlich. Die schriftlichen Zeugnisse Mose dienten dem Endredaktor der Genesis neben anderen als Quelle.

Diese Sicht ermöglicht Schelling die Beantwortung der Sinnfrage des Sündenfalls, sie erfolgt in 2 Schritten. Zunächst wird Gen. 3 nicht als historische Begebenheit gesehen, sondern als philosophischer Mythos charakterisiert: Aufgrund der Unerklärbarkeit natürlicher Phänomene, die auf die Sinne überwältigend einwirkten, hätten Menschen in ihrer frühen Phase Mythen entwickelt, in denen sie notwendigerweise auch ihren Mangel an sprachlicher Ausdrucksmöglichkeit zur Schau stellten. Zu eben solchen zählt nach Meinung Schellings, die er aus den Positionen der „mythischen Schule“ um Heyne, Eichhorn und Gabler bezog, auch die Paradieserzählung. Damit war einer Akkomodationsvorstellung der Boden entzogen.

Den inhaltlichen Sinn von Gen. 3 sieht Schelling nicht wie in der hauptsächlich durch Augustin geprägten klassischen Auslegungsvariante, dass durch einen Verstoß gegen ein göttliches Gebot das Übel als Straffolge in die Welt gekommen sei. Mit direktem Bezug auf philosophische Schriften Kants sieht er den Sinn vielmehr darin gegeben, dass das physischen, von außen kommende, wie das moralische Unheil im Wissen um Gut und Böse selbst liegt. Denn der Sündenfall beschreibe nichts anderes als das Erwachen der Vernunft im Menschen, auch dem Streben nach Höherem, was fortan einen ständigen Konflikt mit der Sinnlichkeit des Menschen provozierte.

Bildlich sieht der junge Tübinger Student das Erscheinen der Vernunft im Menschen(geschlecht) als den Austritt des Menschen aus einem goldenen Zeitalter. Eine solche Vorstellung einer ursprünglichen, paradiesischen Ära des Menschen-

geschlechts war unter vielen Dichtern und Schriftstellern der Antike weit verbreitet, wie Schelling aufgrund seiner breiten humanistischen Bildung wusste.

Um die Wahrheit der Paradieserzählung zu ermitteln, konkretisiert Schelling seine Ergebnisse aus der vorherigen Sinnerhebung. Dazu beschreibt er die Folgen der Erscheinung der Vernunft im Menschen. Im Vergleich zum früheren Naturzustand, als der Mensch nur seinem Instinkt folgte, entstand eine Vielzahl von Übeln und Sorgen, aber auch ein Akt der Bewusstwerdung des menschlichen Geistes über seine Freiheit. Insofern beurteilt Schelling, wie auch Kant, im Kontrast zur klassischen Interpretation, den Sündenfall letztendlich positiv, war er um des Menschen Fortschritt zu höherer Entwicklung doch notwendig.

Diese Entwicklung skizziert Schelling im letzten Kapitel seiner Magisterdissertation als geschichtsphilosophischen Entwurf: In Anlehnung an Lessing Erziehungsschrift wird die Entwicklung der Vernunft in ihrer stetigen Emanzipation von der Triebhaftigkeit des Menschen dargestellt, mit ihr geht der ständige Fortgang kultureller Erzungenschaften einer jeden Epoche einher. Die letzte Stufe der Entwicklung steht für Schelling wie für Lessing noch aus, in ihr dominiert die Vernunft völlig über die Begierlichkeiten. Das Reich moralischer Vollkommenheit, eine neues goldenes Zeitalter, wäre damit erreicht.

Mit dieser blühenden Aussicht endet die Deutung der Sündenfallserzählung des 17jährigen Tübinger Studenten Schelling, die so gar nicht zur althergebrachten Auslegungshistorie passte, und aus den vielen genannten Gründen und Analysen zurecht als progressiver, auf der Höhe seiner Zeit stehender Entwurf bezeichnet werden muss.

Literaturverzeichnis

Quellenliteratur:

Jerusalem, J. F. W., Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, (= G. Müller u. a., [Hrsg.], Niedersächsische Bibliothek geistlicher Texte, Band 2), hrsg. von E. Müller, Hannover 1991.

Jerusalem, J. F. W., Schriften, Band 1, Briefe über die mosaischen Schriften und Philosophie. Erste Sammlung. Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, (= O. Breidbach, u. a., [Hrsg.], historia scientiarum. Fachgebiet Philosophie und Theologie), hrsg., von U. Sommer, Hildesheim/Zürich/New York 2007.

Kant, I., Vermischte Schriften, (= F. Gross (Hrsg.), Immanuel Kants sämtliche Werke in 6 Bänden, 1. Band), Leipzig 1921.

Lessing, G. E., Die Erziehung des Menschengeschlechts, hrsg. von J. Kiermeier-Debre, München 1997.

Schelling, F. W. J., Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum, in: ders., Historisch-Kritische Ausgabe Bd. I/1, hrsg. v. Jacobs W. G./Jantzen J./Schieche W., Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, S. 59-100.

Schelling, F. W. J., Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum, übersetzt von: Mokrosch, R., in: ders., Historisch-Kritische Ausgabe Bd. I/1, hrsg. v. Jacobs W. G./Jantzen J./Schieche W., Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, S. 101-148.

Schelling, F. W. J., Polemikvorlesung, in: Berliner Schellingteilnachlass in dem Akademie-Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (=AA II/4, Stuttgart/Bad-Cannstatt 2009 (im Druck)).

Semler, J. S., Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, hrsg. von H. Scheible (= G. A. Benrath, u. a. [Hrsg.], Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 5), Gütersloh 1967.

Spinoza, B., Tractatus theologico-politicus, hrsg. von G. Gawlick/F. Niewöhner, Darmstadt ²1989.

Storr, G. C., Lehrbuch der christlichen Dogmatik, Stuttgart, 1803.

Diez, I. C., Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792), hrsg. von D. Henrich, Stuttgart, 1997.

Sekundärliteratur:

Aner, K., Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929.

Barth, U., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004.

Bertaux, P., Hölderlin und die französische Revolution, Frankfurt am Main 1969.

Bollacher, M., Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften, Tübingen 1978.

Brecht, M., Johann Albrecht Bengel, in: M. Greschat. [Hrsg.], Orthodoxie und Pietismus, (= M. Greschat [Hrsg.], Gestalten der Kirchengeschichte, Band 7), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1982, S. 317-329.

Brinkmann, F. T., Glaubhafte Wahrheit- erlebte Gewißheit. Zur Bedeutung der Erfahrung in der deutschen protestantischen Aufklärungstheologie (=K. Stock [Hrsg.], Arbeiten zur Theologiegeschichte, Band 2), Rheinbach-Merzbach 1994.

Bultmann, C., Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes, Tübingen 1999.

Clévenot, M., Licht und Schatten - das Zeitalter des Barock. Geschichte des Christentums im XVII. Jahrhundert, Luzern 1997.

Danz, C., Wir „halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig“. Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift, in: ders./J. Jantzen [Hrsg.], Gott, Natur und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009 (im Druck).

Franz, M., Schellings Tübinger Platon Studien, Göttingen 1996.

Fuhrmanns, H., Schelling im Tübinger Stift Herbst 1790-Herbst 1795, in: M. Frank/G. Kurz [Hrsg.], Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt am Main, 1975 S. 53-87.

Greschat, M., Orthodoxie und Pietismus. Einleitung, in: ders. [Hrsg.], Orthodoxie und Pietismus, (= ders. [Hrsg.], Gestalten der Kirchengeschichte, Band 7), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1982, S. 7-35.

Hübner, J., Johannes Kepler, in: M. Greschat. [Hrsg.], Orthodoxie und Pietismus, (= M. Greschat [Hrsg.], Gestalten der Kirchengeschichte, Band 7), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1982, S. 65-78.

Gross, J., Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus, Band I, München/Basel 1960.

Gross, J., Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik, Band II, München/Basel 1963.

Gross, J., Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation, Band IV, München/Basel 1972.

Groth, F., Die „Wiederbringung aller Dinge“ im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts, (= K. Aland, u. a., [Hrsg.], Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 21), Göttingen 1984.

Grotz, H., Das höhere Schulwesen, in: Württembergischer Geschichts- und Altertumsverein [Hrsg.], Herzog Karl Eugen von Württemberg und seine Zeit, Esslingen 1909, S. 153-190.

Guthke, K., Gotthold Ephraim Lessing, Stuttgart ²1973.

Haering, H., Art.: Württemberg, in: K. Gallig [Hrsg.], RGG³, Band 6, Tübingen 1962, S. 1822-1827.

Hartlich, C./Sachs, W., Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952.

Heidenreich, M., Christian Gottlob Heyne und die Alte Geschichte (=Beiträge zur Altertumskunde, Band 229), München/Leipzig 2006.

Helbig, L. F., Gotthold Ephraim Lessing. Die Erziehung des Menschengeschlechts. Historisch-kritische Edition mit Urteilen Lessings und seiner Zeitgenossen, Einleitung, Entstehungsgeschichte und Kommentar, (= K. Mommsen [Ed.], Germanic Studies in America, No. 38), Bern/Frankfurt am Main/Las Vegas 1980.

Hermelink, H., Das höhere Schulwesen, in: Württembergischer Geschichts- und Altertumsverein [Hrsg.], Herzog Karl Eugen von Württemberg und seine Zeit, Esslingen 1909, S. 191-234.

Hermelink, H., Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Stuttgart/Tübingen 1949.

Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 1 / neu hrsg. und eingeleitet von A. Beutel, (= H. Müller u. a.[Hrsg.], Emanuel Hirsch, Gesammelte Werke, Band 5), Waltrop 2000.

Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band 4 / neu hrsg. und eingeleitet von A. Beutel, (= H. Müller u. a.[Hrsg.], Emanuel Hirsch, Gesammelte Werke, Band 8), Waltrop 2000.

Hornig, G., Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, (= Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Band 8), Göttingen 1961.

Horstmann, A. Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne, in: H.-G. Gadamer u. a. [Hrsg.], Archiv für Begriffsgeschichte, Band XVI, Bonn 1972, S. 60-85.

Horstmann, A., Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, in: H.-G. Gadamer u. a.[Hrsg.], Archiv für Begriffsgeschichte, Band XXIII, Bonn 1979, S. 7-54.

Jacobs, W., Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

Jacobs, W., Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Jacobs, W., de malorum origine. Editorischer Bericht, in: derselbe u. a. [Hrsg.], Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Werke 1, Stuttgart 1976, S. 49-58.

Jamme C./ Völkel, F., Im Tübinger Stift (1788-1793), (=dieselben [Hrsg.], Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit, Band 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.

Kinder, H./Hilgemann, W./Hergt, M., Dtv-Atlas Weltgeschichte, Band 2. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, München ³⁸2005.

Kirchhoff, J., Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Hamburg 1982.

Kleffmann, T., Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers, und Hamanns, (= J. Wallmann [Hrsg.], Beiträge zur historischen Theologie, Band 86), Tübingen 1994.

Köster, H., Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik, (=M. Schmaus u. a. (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikel 3b, Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik), Freiburg/Basel/Wien 1979.

Köster, H., Urstand, Fall und Erbsünde von der Reformation bis zur Gegenwart, (=M. Schmaus u. a. (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikel 3c, Urstand, Fall und Erbsünde von der Reformation bis zur Gegenwart), Freiburg/Basel/Wien 1982.

Kraus, H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ³1982.

Leube, H., Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien, (= K. Aland u. a., [Hrsg.], Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 13), Bielefeld 1975.

Loofs, F., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle ³1893.

Lüder, A., Historie und Dogmatik. Ein Beitrag zur Genese und Entfaltung von Johann Salomo Semlers Verständnis des Alten Testaments, (= O. Kaiser [Hrsg.], Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 233), Berlin/New York 1995.

Mezger, M., Art.: Bengel, Johann Albrecht, in: K. Galling [Hrsg.], RGG³, Band 1, Tübingen 1957, S. 1037-1038.

Müller, W. E., Johann Friedrich Jerusalem. Eine Untersuchung zur Theologie der „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“, Berlin/New York 1984.

Pockrandt, M., Biblische Aufklärung. Biographie und Theologie der Berliner Hofprediger A. F. W. Sack und F. S. G. Sack, Berlin/New York 2003.

Putzger, F. W. /Bruckmüller, E. [Hrsg.], Historischer Weltatlas zur allgemeinen und österreichischen Geschichte, Wien ²2000.

Rohls, J., Protestantische Theologie der Neuzeit. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.

Ruprecht, E., Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen in der Genesisforschung des ausgehenden 18. Jahrhunderts, in: G. Fohrer [Hrsg.], Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Band 84, 1972, S. 293-314.

Sandys-Wunsch, J., Spinoza – The first biblical theologian, in: G. Fohrer [Hrsg.], Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Band 93, 1981, S. 327-341.

Scheffczyk, L., Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus, (=M. Schmaus u. a. (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikel 3a, Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus), Freiburg/Basel/Wien 1981.

Schmidt, M., Art.: Toland, John, in: K. Galling [Hrsg.], RGG³, Band 6, Tübingen 1962, S. 931-932.

Schmidt, M., Art.: Woolsten, Thomas, in: K. Galling [Hrsg.], RGG³, Band 6, Tübingen 1962, S. 1806.

Schmidt, M., Art.: Englischer Deismus, in: K. Galling [Hrsg.], RGG³, Band 2, Tübingen 1958, S. 59-69.

Schmidt, M., Art.: Oetinger, Friedrich Christoph, in: K. Gallig [Hrsg.], RGG³, Band 4, Tübingen 1960, S. 1596.

Schmidt, M., Der Pietismus als theologische Erscheinung. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Band 2, (= K. Aland, u. a., [Hrsg.], Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 20), hrsg. von K. Aland, Göttingen 1984.

Seidel, B., Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung, (= O. Kaiser [Hrsg.], Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 213), Berlin/New York 1993.

Wagner, K., Herzog Karl Eugen von Württemberg. Modernisierer zwischen Absolutismus und Aufklärung, Stuttgart/München 2001.

Anhang

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit befasst sich mit der 1792 am Tübinger Stift in Württemberg entstandenen Magisterdissertation Johann Friedrich Wilhelm Schellings, „de malorum origine“. Der junge Student Schelling widmet sich darin der Frage nach dem Ursprung menschlichen Übels anhand einer Neubestimmung der Erzählung des Sündenfalls von Gen. 3. Methodisch nimmt Schelling dazu zunächst eine Exegese der Perikope vor, um dann nach deren Sinn und zuletzt nach deren philosophischer Wahrheit zu fragen. Die Untersuchungen in dieser Arbeit folgen dieser Struktur, es wird lediglich eine historische Einleitung vorangestellt. Diese zeigt die Einwirkungen der deutschen und französischen Aufklärungsliteratur in politischer bzw. theologisch-philosophischer Hinsicht zur Revolutionszeit um 1790 auf die Tübinger Studentenschar, zu der auch Schelling zählte. Württemberg stand im Kontrast zu diesen Einflüssen unter absolutistischer Herrschaftsstruktur, religionsgeschichtlich war das Land vom schwäbischen Pietismus dominiert.

Nach dieser historischen Einleitung werden in dieser Arbeit die einflussreichsten theologischen und philosophischen Strömungen des 18. und Teilen des 17. Jahrhunderts dargestellt, deren Zentren vor allem in Deutschland, England und Frankreich angesiedelt waren. Im Besonderen werden dabei diejenigen Positionen der Entwicklungsgeschichte der hist.-krit. Exegese rekonstruiert, welche für Schellings allgemeines Schriftverständnis sowie die konkrete Exegese von Gen. 3 f. bestimmend waren. Nach diesen Voraussetzungen für Schellings Neubestimmung des Sündenfalls werden die dafür maßgeblichen Schriften der philosophischen Aufklärung in den Blick genommen, vor allem jene Kants und Lessings. Anhand dieser Untersuchungen wird Schellings Magisterdissertation einer inhaltlichen Auswertung unterzogen und mit der klassischen Deutung des Sündenfalls verglichen, die bis zur Epoche der Aufklärung wesentlich von Augustins Erbsündenlehre bestimmt war.

Schelling bestimmt in seiner Arbeit den Sündenfall in Gen. 3 zunächst als Mythos, der den Austritt des Menschen aus einem ursprünglichen absoluten Glückszustand beschreibt. Die exegetischen Voraussetzungen und Bezugspunkte für diese Sicht findet Schelling in den Arbeiten von Theologen aus dem Umfeld der Neologie sowie der sogenannten „mythischen Schule“. Im Anschluss an diese Sinnerhebung der Paradiesgeschichte, wie Schelling es nennt, folgt er seinem Vorsatz, auch die philosophische Wahrheit des Sündenfalls auszuarbeiten. Dazu bestimmt er zuerst den Sündenfall als Erwachen der Vernunft im Menschen im Kontrast zu seiner triebhaften sinnlichen Seite und deren wechselseitiges Missverhältnis. Dieser Vorgang wird trotz seiner Folgen, nämlich dem Auftreten aller selbstverschuldeten sowie von außen auf den Mensch kommenden Übel (*malum morale* und *malum physicum*), positiv beurteilt. Dies begründet Schelling im anschließenden geschichtsphilosophischen Entwurf, den er im letzten Kapitel seiner Magisterdissertation konzipiert. Er beschreibt darin den Sündenfall als Ausgangspunkt für die Entwicklung der Vernunft als eine ständige Emanzipation von der Sinnlichkeit des Menschen anhand der Stufen kultureller und geistesgeschichtlicher Errungenschaften. Der letzte Schritt dieses Fortgangs wäre erreicht, wenn die Vernunft im Menschen letztendlich völlig dominiert, sie wird bestimmt als eine Ära moralischer Vollkommenheit. Dieses Zeitalter steht freilich noch aus.

Lebenslauf

Vor- und Zuname: Christopher Arnold
Geburtsdatum: 27. September 1981
Geburtsort: Klagenfurt, Kärnten

1987-1991: Besuch der Volksschule Pörtschach/Ws.
1991-1999: Besuch des humanistischen Gymnasiums
Tanzenberg

Juni 1999: Ablegung der Reifeprüfung
Jänner – August 2000: Ableistung des Präsenzdienstes, JgB 25 in
Klagenfurt

WS 2000: Beginn des Studiums der evangelischen Fach-
theologie bei gleichzeitigem Interesse am Bil-
dungsangebot des Studiums für Kunstge-
schichte.

Forschungsschwerpunkt: Seit Dezember 2006 durch Vermittlung von
Herrn Univ.-Prof. Dr. Christian Danz Mitarbeit
am philosophischen Department der Ludwig-
Maximilians-Universität München an einem
Editionsprojekt zu den frühen Studienschriften
J.W.F. Schellings.