

Christian Danz (Wien)

**Vorstellungsarten der alten Welt.
Der junge Schelling und das Mythosverständnis
am Ende des 18. Jahrhunderts**

„Weil die Mythologie nicht ein künstlich, sondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Voraussetzung mit Nothwendigkeit Entstandenes ist, lassen sich in ihr nicht *Inhalt* und *Form*, *Stoff* und *Einkleidung* unterscheiden. Die Vorstellungen sind nicht erst in einer andern Form vorhanden, sondern sie entstehen nur in und also zugleich auch mit dieser Form. [...] Die Mythologie ist nicht *allegorisch*, sie ist *tautegorisch*. Die Götter sind ihr wirklich existirende Wesen, die nicht etwas anderes sind, etwas anderes *bedeuten*, sondern *nur* das bedeuten, was *sie* sind.“¹ Mit diesen Worten bestimmte Schelling bekanntlich in seiner späten Vorlesung *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* das mythische Bewußtsein. Es kleidet seine Inhalte nicht mit Absicht in ein phantastisches Gewand, die Mythologie entsteht vielmehr, wie Schelling gegen den Rationalismus und seine theologischen und philosophischen Nachfolger geltend macht, bereits als solche, so daß sich Form und Inhalt in den Mythen gerade nicht scheiden lassen. Deshalb sei der Mythos tautegorisch und eben nicht allegorisch zu verstehen. In seine späte Bestimmung des Mythos hat Schelling aller Transformationen ungeachtet Überlegungen aufgenommen, die er sich während seines Studiums an der Tübinger Theologischen Fakultät im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts erarbeitet hatte.² Bereits der junge Schelling versteht den Mythos weder allegorisch noch als bewußte Einkleidung von bestimmten Inhalten. Die „ältesten Urkunden aller Völker“ (AA

¹ Schelling, *Historisch-kritische Einleitung*, SW XI, S. 195f. Der Beitrag entstand im Rahmen eines Forschungsprojekts, das vom Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF-Projekt P23444-G15) gefördert wird.

² Vgl. hierzu auch Neugebauer 2012, S. 233-252.

I,1, S. 195) entstehen, wie er im ersten Paragraphen seiner Magisterdissertation von 1792 formuliert, geradezu notwendig.³

Die Forschungsgeschichte hat das Mythosverständnis des jungen Schelling der sogenannten mythischen Schule um den Göttinger Altphilologen Johann Gottlob Heyne sowie den Orientalisten Johann Gottfried Eichhorn und Johann Philipp Gabler zugeordnet – eine Einordnung, welche sich bereits bei David Friedrich Strauß findet und wohl auf Eichhorns Besprechung der Magisterdissertation zurückgeht.⁴ In ihrer verdienstvollen Pionierarbeit *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft* von 1952 folgen auch Christian Hartlich und Walter Sachs dieser Einschätzung.⁵ „Von dem nachhaltigen Eindruck der mythischen Betrachtungsweise auf die damalige junge Theologengeneration geben die beiden theologischen Jugendschriften von *Schelling Zeugnis*“.⁶ Allerdings, so die beiden Autoren, wer „die Entstehungsgeschichte der mythischen Betrachtungsweise“ überschaut, „wie wir sie aufgezeigt haben“, wird nicht geneigt sein, „diesen beiden Schriften eine Originalität beizumessen, die ihnen in der Tat nicht zukommt. Weder in der Ansicht von Wesen und Arten des Mythos noch in der Anwendung der mythischen Erklärungsart auf die Sündenfallgeschichte treten bei Schelling Gedanken und Gesichtspunkte auf, die über die prinzipiellen und methodischen Einsichten der Eichhornschen Schule hinausgehen“.⁷

Schelling bezieht sich mit seinen frühen Überlegungen zu den Vorstellungsarten der alten Welt in der Tat auf die Debattenlagen der späten Aufklärungstheologie. Die Diskurse über die Bibel und deren Interpretation waren indes um 1800 wesentlich komplexer und vor allem nicht so einlinig, wie Hartlich und Sachs „sie aufgezeigt ha-

³ Vgl. Schelling, *De malorum origine*, AA I,1, S. 108: „War es denn nicht die gesamte Verfassung jener Zeit und der ältesten Sprache, die notwendigerweise diese Art zu philosophieren hervorbrachte?“

⁴ Vgl. Strauß 1835, S. 31. 38. 61. Eichhorn 1793, S. 954-956.

⁵ Hartlich/Sachs 1952. Vgl. auch Jacobs 1993; Seidel 1993, S. 27-29. In der Geschichte der Bibelinterpretation von Henning Graf Reventlow findet Schelling im Zusammenhang der Darstellung der mythischen Schule keine Berücksichtigung. Vgl. Reventlow 2010, S. 211-229.

⁶ Hartlich/Sachs 1952, S. 56.

⁷ Hartlich/Sachs 1952, S. 56f.

ben“.⁸ Sie konstruieren in ihrer Studie eine Entwicklungslinie von Heyne über Eichhorn und vor allem Gabler zu David Friedrich Strauß, welche die Offenheit und die Überlagerungen der Diskurse ausblendet. Dieses Interesse schlägt sich bereits im Aufbau der Untersuchung nieder. Robert Lowths bahnbrechendes Werk *De sacra poesi Hebraeorum* erscheint in ihrer Deutung der Durchsetzung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft als ein bloßes Vorspiel. Infolge dieser Marginalisierung der cum grano salis poetischen Deutung des Alten Testaments verwundert es nicht, wenn Johann Gottfried Herder für die Debatten um den historiographischen Mythosbegriff lediglich eine Randstellung beigemessen wird. Und schließlich werden die Arbeiten von Eichhorns Lehrer Johann David Michaelis sowie die des Hallenser Theologen Johann Salomo Semler für die Entwicklung einer historischen Hermeneutik von den beiden Autoren kaum berücksichtigt.⁹ Für die Rekonstruktion des Mythosverständnisses des jungen Schelling – so wird man urteilen müssen – trägt die Untersuchung von Hartlich und Sachs nur wenig bei.¹⁰ Ungeklärt bleibt vor allem der systematische Status dieses historiographischen Konzepts in seinen Schriften.

Damit ist das Thema meiner nachfolgenden Überlegungen benannt: Die Genese von Schellings historiographischem Mythosbegriff vor dem Hintergrund der Kontroversen um 1800. Der methodische Leitbegriff ‚Mythos‘ begegnet nämlich erst in der Zeit seines Tübinger Studiums in seinen Texten und wird dann zu einem konstitutiven Bestandteil eines ambitionierten Programms einer historischen Hermeneutik. In letzterer hat, wie zu erläutern sein wird, der Terminus seinen systematischen Ort. Mit deren Ausarbeitung reagiert der junge Schelling auf ein mit der grammatisch-philologischen Bibelauslegung verbundenes Problem. Es darf in dem Repräsentationsmodell der Sprache und der aus ihm resultierenden Frage nach den Voraussetzungen des Verstehens von alten Texten gesehen wer-

⁸ Zur Komplexität der exegetischen und hermeneutischen Debattenlagen um 1800 vgl. Weidner 2011; Danz 2012; Bultmann 2012.

⁹ Zu Michaelis vgl. Landmesser 2012, S. 92-99 und zu Semler vgl. Schröter 2012; Barth 2012, S. 29-50.

¹⁰ So gehört beispielsweise Johann Gottfried Herder zu den am häufigsten zitierten Autoren in Schellings Magisterdissertation sowie seinem Mythos-Aufsatz. Vgl. Jacobs 1993, S. 88.

den. Zu deren Lösung führt Schelling das Modell der Vorstellungsarten der alten Welt ein. Die Aufbauelemente sowie Implikationen seiner Konzeption einer historischen Hermeneutik am Leitfaden des Mythosbegriffs werde ich anhand seiner exegetischen Arbeiten aus seinen frühen Tübinger Studienheften rekonstruieren. Einzusetzen ist allerdings mit einem kurzen Blick auf die zeitgenössischen Debatten über die Denkungsart der alten Hebräer.

1. Älteste Geschichte, oder: Die Urkunden der alten Hebräer

„Eine Magister Disputation, von einem sehr receptiblen Kopf, mit Sinn fürs Alterthum, und schönen antiquarisch-philosophischen Kenntnissen geschrieben. Der Verfasser geht davon aus, daß Genes. III nichts als einen Mythos enthalte, und combinirt aus den verschiedenen Vorstellungs-Arten über dieses alte Denkmahl, an denen die letzten 15 Jahre so ergiebig gewesen sind, die seinige.“¹¹ Mit diesen Worten charakterisierte der Göttinger Orientalist Johann Gottfried Eichhorn im vierten Band seiner Zeitschrift *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur* aus dem Jahre 1793 die ein Jahr zuvor von dem siebzehnjährigen Tübinger Studenten Schelling verfasste und verteidigte Magisterdissertation über den Ursprung des Bösen nach Genesis 3. In die von Eichhorn in seiner Besprechung angedeutete Forschungsgeschichte der letzten 15 Jahre, an welche die Magisterdisputation des „sehr receptiblen Kopf[s]“ aus Tübingen anknüpfte, gehört allerdings der Göttinger Gelehrte selbst. Vierzehn Jahre zuvor – im Jahre 1779 – hatte er mit seiner *Urgeschichte* einen wegweisenden Beitrag zur Kontroverse über die mosaische Urkunde vorgelegt, der neben den Untersuchungen von Jean Astruc die sogenannte ältere Urkundenhypothese in der Bibelwissenschaft etablierte.¹² Bei Letzterer handelt es sich bekanntlich um den methodischen Leitbegriff der historisch reflektierten Hermeneutik der späten Aufklärungstheologie, und er bündelt sehr unterschiedliche Dimensionen. Zunächst schreibt die Urkundenhypothese das protestantische Schriftverständ-

¹¹ Eichhorn 1793, S. 954.

¹² Eichhorn 1779, S. 129-256. Zur sogenannten älteren Urkundenhypothese vgl. Seidel 1993, S. 9-67; Weidner 2011, S. 173-200.

nis unter den veränderten Erkenntnisbedingungen des 18. Jahrhunderts weiter, sodann handelt es sich bei ihr um ein „geschichtswissenschaftlich-hermeneutisches Verstehensparadigma“, welches als „Voraussetzung historisch-literarkritischer Arbeit“ dient, und schließlich fungiert sie als „exegetisch-methodisches Instrument im literarkritischen Vollzug der historischen Exegese“. ¹³ In diesem komplexen methodischen Rahmen werden die alttestamentlichen Texte als Denkmäler des fernen Altertums verstanden. Die historiographische Bestimmung dieser Texte als Mythen aus dem Kindheitszustand der Menschheit hat vor allem eine methodische Funktion. Sie markiert die „kultural-diachrone Distanz zu den Ursprüngen der alttestamentlichen Texte“. ¹⁴

In der Einführung des Mythosbegriffs in die Bibelauslegung am Ende des 18. Jahrhunderts artikuliert sich eine neue Sicht auf die mosaischen Urkunde sowie auf Moses als Verfasser des Pentateuch, die sowohl den Widersprüchen im Text als auch der deistischen Religionskritik Rechnung tragen soll. Dessen Vorgeschichte ist indes erheblich länger als die fünfzehn Jahre, welche Eichhorn veranschlagt hatte. Sie braucht hier – da sie Thema des Bandes ist – nicht in allen Facetten dargestellt zu werden. Ich beschränke mich im Folgenden auf Johann Gottfried Herder und Johann Gottfried Eichhorn.

Die Lesarten der alten Urkunden sowie die Fassung dessen, was Mythos sei, fallen indes um 1800 sehr unterschiedlich aus. Schon Bernhard le Bovier de Fontenelle ließ in seinem Artikel *Über den Ursprung der Mythen* die Geschichte der alten Völker mit Mythen beginnen. Es gebe „kein einziges Volk, dessen Geschichte nicht mit Mythen beginnt“. Allein das auserwählte Volk mache eine Ausnahme, da bei ihm „eine besondere Fürsorge der Vorsehung die Wahrheit erhalten“ habe. ¹⁵ Auch für Johann Gottfried Herder beginnt die Geschichte der Menschheit mit Mythen. „Der Denkart der Nationen bin ich nachgeschlichen“, schreibt er 1769 in dem Manuskript *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts*, „und was ich ohne System und Grüblerei herausgebracht habe, ist: daß jede

¹³ Seidel 1993, S. 19.

¹⁴ Seidel 1993, S. 26.

¹⁵ Fontenelle 1989, S. 238.

sich Urkunden gebildet, nach der Religion ihres Landes, der Tradition ihrer Väter und den Begriffen der Nation: daß diese Urkunden in einer dichterischen Sprache, in dichterischen Einkleidungen und poetischen Rhythmus erschienen: also *„Mythologische Nationalgesänge vom Ursprung ihrer ältesten Merkwürdigkeiten“*.¹⁶ In Auseinandersetzung mit der Religionskritik von David Hume und vor dem Hintergrund der Kontroversen über natürliche und geoffenbarte Religion versteht Herder die Urkunden der ältesten Welt als Mythen.¹⁷ Im Unterschied zu Fontenelle werden von dem späteren Weimarer Generalsuperintendenten jedoch die alten Hebräer von dem mythischen Weltbild nun nicht mehr ausgenommen. Auch die mosaische Urkunde ist ein Mythos. Sie „enthalten Nachrichten von den ältesten Dingen des Menschengeschlechts“. ¹⁸ Herder geht es mit seiner Deutung ersichtlich um eine neue Verteidigung des Textes angesichts der Kritik an der biblischen Urgeschichte. Deshalb polemisiert er gegen die zeitgenössischen dogmatischen, philosophischen oder physischen Auslegungen des Textes und setzt ihnen die Urgeschichte als einen fremden Text entgegen, den es wie eine Hieroglyphe allererst zu entschlüsseln gilt.¹⁹ Die Bedeutung der Denkmäler aus der Kindheit des Menschengeschlechts erschließt sich allein dann, wenn sich der Ausleger über die „Scheidewand so vieler Zwischenzeiten von Denkart, Meinungen und Sprachen der Auslegung“²⁰ hinwegversetzt in die Zeit der Urkunde, um jede „in dem eignen Lichte zu betrachten“.²¹

Im Unterschied zum 18. Jahrhundert zeichnen sich die Denkart und der Geist des Orients durch ihre erhabene bildliche Einfachheit sowie den poetischen Charakter der Sprache aus. „Schon nach dieser Orientalischen Denkart lieben sie Bilder, Einkleidungen, und figürliche Reden; aber zu dem Lande noch die Zeit berechnet und das Poetische Gewand wird sichtbarer. Sie sind aus dem Zeitalter der Über-

¹⁶ Herder 1769, S. 15f.

¹⁷ Zu Herders Auseinandersetzung mit der Religionskritik von David Hume vgl. Bultmann 1999.

¹⁸ Herder 1769, S. 22.

¹⁹ Vgl. hierzu Weidner 2011, S. 50-61.

²⁰ Herder 1769, S. 22.

²¹ Herder 1769, S. 25.

lieferungen: und da wurde alles Poetisch. Sie sollten im Munde des Volkes bleiben, und in ihrer Seele leben: sinnliche Denk- und Vorstellungsarten also bei jedem Fußtritte.“²² Auch die Denkmäler der alten Hebräer, die sich in der biblischen Urgeschichte erhalten haben, versteht Herder in diesem Sinne als mündliche Überlieferung, als ein „Episches Gedicht“.²³ Mose ist also nicht der Autor der ersten Kapitel der Genesis. Sie stammen von einem unbekannten Patriarchen und wurden von einem „heiligen Sammler[]“ zusammengefügt.²⁴

Herders Entzifferung der Schöpfungshieroglyphe ist nicht an der literarisch-kritischen Scheidung der Quellen interessiert. Ihm geht es um eine Neufiguration des Textes. Die Hieroglyphe hat einen Bedeutungsgehalt, der sich im Ausdruck niederschlägt. Allerdings macht der Parallelismus des ersten Kapitels der Genesis deutlich, daß es älter ist als das zweite. Auf sinnliche Weise begründet die Erzählung den Sabbat, dessen Ruhe dieses erhabene Gedicht aus der Urzeit besingt. Die Göttlichkeit der Erzählung liegt in der alten Tradition der Überlieferung beschlossen. Fontenelle hatte die Urgeschichte der alten Hebräer nicht als Mythos verstanden und in ihr einen durch die Vorsehung erhaltenen Rest der Wahrheit erblickt. Für Herder ist Genesis 1 zwar ein Mythos, in dessen schlichter Erhabenheit sich jedoch die Wahrheit gegenüber dem späteren Verfall erhalten hat.

„Noch itzt steht ein uraltes Pantheon, das älteste, schönste und einfachste unter allen, ein Geschenk der kunstlosen Natur, trotz allen Stürmen der verwüstenden Zeit, unerschüttert und fast ohne Spuren seines hohen Alters da.“²⁵ Mit diesen Worten beginnt Eichhorn seinen Versuch über die *Urgeschichte*. Auch er versteht zehn Jahre später als Herder – wie seine Beschreibung des uralten Pantheons erkennen läßt – die ersten Kapitel der Genesis als eine mythische Überlieferung aus der Kindheit des Menschengeschlechts. Das Bewußtsein um die kultural-diachrone Differenz zur eigenen Gegenwart verbietet es, das alte Schöpfungsdokument der Hebräer nach den herkömmlichen Begriffen im Sinne einer „simple[n] Erzählung

²² Herder 1769, S. 26. Zur Affektentheorie und Hermeneutik Herders vgl. Weidner 2011, S. 277-279.

²³ Herder 1769, S. 34.

²⁴ Herder 1769, S. 66.

²⁵ Eichhorn 1779, S. 129.

vom Ursprung und der Ausbreitung unserer Erde“ zu verstehen.²⁶ Das Schöpfungsgemälde aus dem ersten Kapitel malt den „Hauptsatz“ „Gott schuf alles!“²⁷ „ganz optisch“.²⁸ Ähnlich wie zuvor bei Herder soll das Schöpfungsgemälde, wie es im Sechstageswerk des ersten Kapitels erzählt wird, dem sinnlichen Volk der alten Hebräer in Form einer bildlichen Belehrung den Sabbat begründen. „Mose entwarf“ nämlich „sein Schöpfungsgemälde einzig und allein deswegen, um die Feyer des siebenten Tages sinnlich empfehlen zu können; es war Weisheit des Gesetzgebers, der kein kräftigeres Mittel kannte, auf das Herz seines Volkes zu wirken, als dieses.“²⁹ Für den damals noch in Jena lehrenden Gelehrten ist Mose der Autor des ersten Kapitels der Genesis.³⁰ Die Rahmung und Fiktion der Erzählung durch das Sechstageswerk sowie die mosaische Autorschaft der Urkunde machen aber auch deutlich, daß die Erzählung jünger ist als das zweite und dritte Kapitel der Genesis. Anders als Herder ist Eichhorn der Meinung, daß gerade der „kunstlose[] Gang“ der Erzählung ab dem vierten Vers des zweiten Kapitels für eine ältere Überlieferung spricht. „Derselbe Geist des ungebildeten Zeitalters, dieselben sinnlichen Vorstellungen brechen durch beyde Abschnitte in gleich starken Strahlen durch; in beyden paßt die Geschichte so genau zusammen, als nur immer zwey Bruchstücke Eines Denkmahls aus dem Alterthum zusammen passen können.“³¹ Eichhorn versteht die Erzählung als ein „mythologisches Fragment“³² aus der „Kindheit der Welt“.³³ Dafür spricht das Fehlen an „allumfassenden Ausdrücken“,³⁴ die malerische Sprache, die „einfältige, kunstlose Natur“ der Darstellung.³⁵ Die Einstufung der Erzählung als mythisches Fragment bedeutet freilich nicht, daß es sich um eine Allegorie

²⁶ Eichhorn 1779, S. 130.

²⁷ Eichhorn 1779, S. 148.

²⁸ Eichhorn 1779, S. 131.

²⁹ Eichhorn 1779, S. 164.

³⁰ Vgl. Eichhorn 1779, S. 167.

³¹ Eichhorn 1779, S. 175. Vgl. auch a.a.O., S. 177: „so finden wir ohne Zweifel im 2ten und 3ten Kapitel ein Denkmal der menschlichen Geschichte, das schon lange vor Mose vorhanden war“.

³² Eichhorn 1779, S. 194.

³³ Eichhorn 1779, S. 177.

³⁴ Ebd.

³⁵ Eichhorn 1779, S. 180.

oder Dichtung handelt. Die Erzählung aus Genesis 2 und 3 sei vielmehr eine „wahre Geschichte“.³⁶ Der Mythosbegriff dient nicht wie bei Herder einer poetischen Neufiguration des Textes, für Eichhorn hat er die Funktion, die biblische Erzählung in den beiden Kapiteln der Urgeschichte als historische Geschichte festhalten zu können. Im mythisch-sinnlichen Gewand berichtet der Text eine wirkliche Begebenheit vom Anfang des Menschengeschlechts.

Auch Eichhorn möchte Mose als Autor des Pentateuchs retten. Das gelingt ihm freilich nur dadurch, daß er ähnlich wie bei Herder zum bloßen Sammler von überlieferten Traditionen wird. Der Mythosbegriff hat, wie die Konzeptionen von Herder und Eichhorn deutlich machen, am Ende des 18. Jahrhunderts noch ganz unterschiedliche Facetten. Er kann, wie bei dem Göttinger Orientalisten, im Dienst der literarisch-kritischen Scheidung der Quellen sowie der Vergewisserung der Historizität der Urgeschichte stehen, oder, wie bei dem späteren Weimarer Superintendenten, im Horizont einer poetologischen Hermeneutik verwendet werden, welche das Repräsentationsmodell der Sprache durch den Ausdruck von Affekten ersetzt.

2. Der junge Schelling und die Kontroverse über die Urgeschichte, oder: Vom sensus verborum zum Geist der alten Welt

Der junge Schelling hat, wie seine Magisterdissertation von 1792 über den Ursprung des Bösen im Anschluß an Genesis 3 dokumentiert und worauf bereits Johann Gottfried Eichhorn in deren Besprechung aufmerksam gemacht hat, die zeitgenössischen Diskurse über die Urkunden der alten Hebräer intensiv rezipiert. Ganz im Sinne der Debattenlagen, wie wir sie bei Herder und Eichhorn finden, definiert er in seinem 1793 erschienenen Aufsatz *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* den Begriff der mythischen Geschichte. „Mythisch, im bestimmtern Sinne des Worts, ist diejenige Geschichte, welche Sagen aus einer Zeit enthält, in welcher noch keine Begebenheit schriftlich verzeichnet, sondern

³⁶ Eichhorn 1779, S. 193. Vgl. auch ebd.: „Also keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte!“

jede nur mündlich fortgepflanzt wurde.“ (AA I,1, S. 195) Der Mythos repräsentiert die ältesten Überlieferungen der Menschheit, die noch nicht schriftlich fixiert waren und die mündlich von Geschlecht zu Geschlecht tradiert wurden. Als ein solcher historiographischer Methodenbegriff fungiert der Mythos bei Schelling indes erst um 1792. Das wirft die Frage nach der Genese von dessen historischer Hermeneutik auf.

Als Schelling im Wintersemester 1790 an der Tübinger Universität mit dem Studium begann, hatte er sich bereits an der Klosterschule Bebenhausen eine profunde Bekanntschaft mit der modernen grammatisch-philologischen Text- und Schriftkritik sowie umfassende Kenntnisse der morgenländischen Sprachen erworben. Daß die biblischen Schriften fremde Texte aus einer fernen Vergangenheit sind, die gleichsam durch den Umweg über die arabische und andere morgenländische Sprachen wie eine Hieroglyphe erst entziffert werden müssen, damit aus der toten Sprache der alten Hebräer eine lebendige wird, war dem jungen Klosterschüler nicht nur durch seinen Vater vertraut. Doch wie verstand der junge Schelling diese schriftlichen Denkmäler aus alter Zeit? Ein im Nachlaß Schellings erhaltenes frühes Übungsheft aus dem Jahre 1787, in welches er Lektionen aus dem Unterrichtsbetrieb seines Vaters Joseph Friedrich Schelling eingetragen hat, gibt hierüber Aufschluss.³⁷ In dem Heft findet sich neben anderen Übungen zu alttestamentlichen Büchern eine Kommentierung der ersten fünfzehn Psalmen durch den zwölfjährigen Klosterschüler. Die Kommentierung ist nicht vollständig und auch nicht einheitlich. Erkennbar ist allerdings das Verfahren seiner Auslegung. Es ist durchweg darum bemüht, den Sinn der jeweiligen Psalmenverse durch das Heranziehen von Textvarianten in alten Codizes und Übersetzungen zu rekonstruieren. Das hermeneutische Verfahren, welches Schelling anwendet, bewegt sich in den Bahnen der grammatisch-philologischen Auslegung, wie es durch Johann August Ernesti³⁸ und Johann David Michaelis in der Bibelinterpretation durchgesetzt wurde. Die Zeichen repräsentieren Begriffe bzw.

³⁷ Vgl. Schelling, *Psalmi*, S. LXX'-LXXXV'. Diese Kommentierung der Psalmen erscheint in dem Band 1,1 der Nachlaßreihe der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Schellings.

³⁸ Zur Hermeneutik Ernestis vgl. Landmesser 2012, S. 86-92.

Vorstellungen und diese wiederum Gegenstände.³⁹ Diesem Repräsentationsmodell zufolge ist ein Text bzw. dessen Autor dann verstanden, wenn die Bedeutungen der Worte erschlossen sind, sie also in Begriffe übersetzt werden. Der Rekurs auf die *intentio auctoris* und den *sensus verborum* schließt freilich eine christologische Deutung des Alten Testaments nicht aus, sei es im *sensus verborum* oder eines über ihn hinausgehenden mystischen Sinnes. Bei Psalm 2 ist der junge Klosterschüler mit der Lehrtradition der Meinung, er handle vom Messias.⁴⁰

Ganz im Sinne der grammatisch-philologischen Auslegung ist auch ein weiterer Kommentar zum Psalter gehalten, den Schelling im Jahre 1789 auf der Grundlage einer Vorlesungsnachschrift Christian Friedrich Schnurrers über die Psalmen 72 bis 127 angefertigt hat.⁴¹ Auch in diesem Text geht Schelling noch fraglos von der überlieferten messianischen Deutung der Psalmen aus. Zu Psalm 72 notiert er: „Der y enthält eine beschr[eibung] eines glüklichen Königs. Er kann nicht auf Sal[omo] gehen, wenigstens würden die Attribute für ihn übertrieben seyn.“⁴² Die messianische Deutung resultiert hier aus dem Wortsinn, auch wenn, wie Schelling wenig später notiert, „der P[salm] im neuen test[ament] nirgends auf den Messias gezogen werde“⁴³

Das Bild ändert sich allerdings in den ersten Jahren seines Studiums an der Universität Tübingen. Im Wintersemester 1790/91 und im Sommersemester 1791 hat Schelling bei Schnurrer eine zweisemestrige Vorlesung über die Kleinen Propheten nachgeschrieben und mit eigenen Annotationen versehen. Diese Kommentare zu den Ausführungen Schnurrers werfen nun ein interessantes Licht auf Schellings Verständnis des *sensus verborum* des biblischen Textes. Im Frühjahr 1791 notiert er zu Schnurrers Auslegung von Sacharja 9,9, einer klassischen messianischen Weissagung im Alten Testament:

³⁹ Vgl. Danneberg 1994, S. 88-157.

⁴⁰ Vgl. nur Dathe 1787, S. 3-8.

⁴¹ Vgl. Schelling, *Notamina ex praelect.* Diese Ausarbeitung Schellings über die Psalmen erscheint in dem Band 2 der Nachlaßreihe der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Schellings.

⁴² Schelling, *Notamina ex praelect.*, S. II^r.

⁴³ Schelling, *Notamina ex praelect.*, S. II^r.

„Nimmt man d[en] Messias an, so muss alles vneigentl[ich] genommen werden.“ (AA II,3, S. 295) Der *sensus verborum* – so Schellings von Schnurrer abweichende Interpretation der Stelle aus dem Buch Sacharja – verweise nicht auf den neutestamentlichen Messias, sondern auf Ereignisse in der Zeit des Propheten. Nur eine Interpretation der Worte im uneigentlichen Sinn, also die Annahme eines über den *sensus verborum* hinausgehenden mystischen Wortsinnes, führt zu einer messianischen oder typologischen Deutung des alttestamentlichen Propheten. Eine solche Kritik der christologischen Auslegung der alttestamentlichen Bücher findet sich auch in anderen exegetischen Arbeiten Schellings aus den Jahren 1791 und 1792. Vermutlich im Herbst des Jahres 1792 hat er an einem weiteren Stellenkommentar zu den alttestamentlichen Psalmen gearbeitet. Bei der Erörterung von Psalm 22 kommt Schelling auf die traditionelle christologische Interpretation des Psalms zu sprechen. „Die gewöhnliche Erklärung dieses y. ist, daß man sagt er gehe auf das Leiden Jesu.“⁴⁴ Gegen eine solche Deutung entwickelt er eine Reihe von exegetischen Gründen, die im Resultat eine christologische Interpretation ausschließen und den klassischen Weissagungsbeweis aus den Angeln heben. „Von der Stelle Hebr. 2,11. 12 sage ich gar nichts. Dieser Brief ist am geschicktesten zu beweisen, daß die Auctorität des Apostels hierinn für uns eben so viel gelte, als jeden andern frommen Manns seine: wenigstens müßte man oft die gezwungenste Erklärung im A. T. machen, wenn man sich durch die Auctorität jenes Briefs bestimmen ließe.“⁴⁵

In dem eben genannten Zusammenhang verweist Schelling auf seine Erläuterung von Jesaja VII aus einem im selben Jahr niedergeschriebenen Kommentar, in dem ein ähnlicher Ton angeschlagen wird. Der alttestamentliche Prophet wird mit deutlichem Anklang an Johann Gottfried Herder und Johann Gottfried Eichhorn als Dichter und Weiser der Vorwelt verstanden. „Süsse Hoffnungsbilder der Zukunft schweben [...] vor Jesajas, des entzückten Dichters, Auge. Lächerlich ist's ihre Realisierung in der Folge aufzusuchen.“⁴⁶ Die

⁴⁴ Schelling, Psalmen 1792, S. XIX^r.

⁴⁵ Schelling, Psalmen 1792, S. XXI^r.

⁴⁶ Schelling, *Animadversiones in Jesaiam*, S. LXVII^r.

Weissagungen des entzückten Dichters sind Ahnungen der Zukunft.⁴⁷ Sie beziehen sich indes nicht auf den wahren Lehrer der Menschheit – den neutestamentlichen Messias – sondern auf den geschichtlichen Kontext des alttestamentlichen Propheten. Deshalb können, wie Schelling ganz ähnlich wie in dem nur wenig später verfassten Psalmenkommentar notiert, die neutestamentlichen „Allegationen“ keine „Auctorität für die Erklärung prophetischer Stellen im A.T. finden“.⁴⁸

Hinter den Ausführungen Schellings in seinen exegetischen Kommentaren aus dem Jahre 1792 steht ein verändertes Verständnis des *sensus verborum* der Zeichen des biblischen Textes. Er ist strikt historisch zu erschließen. Die Einführung des Mythosbegriffs, wie sie in der Magisterdissertation und dem *Mythen*-Aufsatz greifbar ist, steht in diesem systematischen Zusammenhang einer Neudeutung der *intentio auctoris*. Sie führt Schelling erstens zu einer Erweiterung der philologisch-grammatischen Auslegung, wie sie durch seine Lehrer Christian Friedrich Schnurrer und Gottlob Christian Storr vertreten wird,⁴⁹ und zweitens zu einer Neufassung des Repräsentationsmodells der Sprache.

Zunächst: Um die Bedeutung eines biblischen Textes zu verstehen, muß der religions- und kulturgeschichtliche Kontext der Autoren der Bibel in die Interpretation einbezogen werden. Damit erhält die kultural-diachrone Distanz zur Zeit der Bibel einen neuen Stellenwert. Ihr muß auch in der Auslegung methodisch Rechnung getragen werden. Mit der Formel der aufgeklärten Bibelwissenschaftler seiner Zeit stuft Schelling die alttestamentlichen Texte als solche aus der Kindheit des Menschengeschlechts ein. In der Magisterdissertation von 1792 fungiert diese Fremdsetzung der Genesis als der übergeordnete Rahmen der Auslegung des Textes. Bei den Denkmälern der alten Hebräer, wie sie in Genesis 2 und 3 überliefert sind, handelt es sich um Mythen, um sinnlich bildliche Darstellungen von selbst nur erahnten Ideen. Dem mythischen Zeitalter war es gar nicht mög-

⁴⁷ Vgl. Eichhorn 1787, S. 19f. Zu Eichhorns Prophetendeutung vgl. Sehmsdorf 1971; Danz 2012a, S. 187-193.

⁴⁸ Schelling, *Animadversiones in Jeremiam*, S. XXXIII^r.

⁴⁹ Zur Hermeneutik Storrs vgl. Rieger 2012, S. 51-84.

lich, sich anders zu artikulieren, als in dieser Form.⁵⁰ Beim Mythos handelt es sich folglich weder um eine künstliche Einkleidung von rationalen Religionsideen noch um eine Akkommodation des Schriftstellers an den Zeitgeist.

Sodann nimmt Schelling um 1792 eine Neudeutung des Repräsentationsmodells der Sprache vor. Auch sie ist bereits in der Magisterdissertation greifbar. Aufgabe der Interpretation von Genesis 3 sei es, den „unter dem Bild verborgenen Sinn vorsichtig“ (AA I,1, S. 120) hervorzukehren. Der Sinn, welcher in dem Hieroglyphen-Bild von Genesis 3 verborgen liegt, kann jedoch kein Begriff sein, sondern – da „ein alter Philosoph [...] nicht wissen kann“ (AA I,1, S. 122) – lediglich eine Empfindung. Das Hieroglyphen-Zeichen repräsentiert Empfindungen, welche „den Geist eines jeden mitreißen mußte und eine Empfindung erzeugte, die in uns selbst jene Mythen der Dichter nachempfinden läßt: eine Empfindung von einer einfachsten Glückseligkeit, die uns sozusagen aus unserer Kindheit bewahrt geblieben ist und trotz aller Mühsal des späteren Lebens nicht ausgelöscht wurde“ (AA I,1, S. 123).

Die in der Magisterdissertation angedeuteten Überlegungen zum Verhältnis von Zeichen und Bedeutung hat Schelling in einer von seinem Sohn aus dem Nachlaß edierten, fragmentarisch gebliebenen *Vorrede* zu einem nicht realisierten Publikationsprojekt weitergeführt. Nicht nur wird in diesem Text ausdrücklich die grammatische Auslegung des Textes als ungenügend eingestuft und deshalb durch einen Methodenschritt ergänzt, den Schelling „*historische* Interpretation, im engeren Sinn dieses Worts“ nennt.⁵¹ Deren Aufgabe im Unterschied zur grammatische Bedeutungserhebung ist es, den Bedeutungsgehalt der Zeichen in ihrem geschichtlichen Kontext zu

⁵⁰ Das mythische Philosophem aus Genesis 3 „konnte entsprechend dem Geist jener Zeit, in dem es geschrieben wurde, entsprechend der Unfähigkeit der ältesten Sprachen, sich in denjenigen Angelegenheiten auszudrücken, die sinnlich nicht erfaßbar sind, und entsprechend der Veranlagung und Gepflogenheit der ältesten Welt, alle Dinge in lebendigen Farben zu malen und alles in Handlung darzustellen, nicht mit genauen und zur schärferen Präzision geeigneten Ausdrücken und nicht mit dogmatischer und philosophischer Redeweise abgefaßt werden. Denn diese Überlieferung der Wahrheit durch Mythen war keine Sache der Kunst, sondern der Notwendigkeit“ (AA I,1, S. 119).

⁵¹ Schelling, Entwurf der Vorrede, S. 45. Der Text der *Vorrede* erscheint in dem Nachlaßband 5 der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Schellings.

entwickeln. „Allein wenn Interpretation Entwicklung derjenigen Vorstellungen ist, welche ein anderer durch gewisse Zeichen, sie seyen nun mündliche oder schriftliche, in andern hervorbringen wollte, so muß doch auch Interpretation der heil[igen] Schriften nicht nur auf den grammatischen Sinn ihrer Worte, sondern vorzüglich auf diejenige Untersuchung gehen, welchen *Gehalt* die Vorstellungen derselben in der Seele ihrer Vorfahren gehabt haben.“⁵² In diesem Zusammenhang kommt Schelling auch auf die Bedeutungsrelation der Zeichen zu sprechen und differenziert den Begriff, welchen das Zeichen der grammatischen Interpretation zufolge repräsentiert, in ein ganzes Spektrum von subjektiven und objektiven Vorstellungsgelalten aus. Man kann diese Überlegungen Schellings so lesen, daß er die Relation von Zeichen und Begriff auflöst und ähnlich wie Herder an eine Theorie denkt, der zufolge Zeichen als Verkörperungen von Empfindungen bzw. Affekten verstanden werden sollen. Allerdings deutet er eine solche Perspektive lediglich an und führt sie nicht weiter aus.

3. Auch Paulus spricht in sinnlichen Begriffen, oder: Die Erweiterung des Mythosbegriffs

Schellings Aufnahme des historiographischen Mythosbegriffs steht im Dienst der Klärung der Voraussetzung des Verstehens von fremden Texten. Texte und Denkmäler aus der alten Zeit können nur dann verstanden werden, wenn nicht nur die Wortbedeutung der Zeichen erfasst, sondern deren Bedeutung in den Vorstellungsarten der alten Welt situiert wird. „Jede Zeit hat ihre eignen Formen, unter der ihre Begriffe erscheinen, jede Zeit, in der die Philosophie noch nicht ganz zu ihrer eigenthümlichen Reinheit sich erhoben hat, ihre eigenthümlichen Formen, durch die sie die Begriffe versinnbildlicht. Eine solche Versinnlichung geschieht am leichtesten und sichersten durch geschichtliche oder geschichtsähnliche Darstellung.“⁵³ Die Bestimmungen, mit denen Schelling das mythische Zeitalter beschreibt, finden sich ebenso bei Herder und Eichhorn. Die oralen

⁵² Schelling, Entwurf der Vorrede, S. 44.

⁵³ Schelling, Entwurf der Vorrede, S. 45. Vgl. auch ders., AA I,1, S. 204f.

Überlieferungen der alten unaufgeklärten Völker zeichnen sich durch ihre Einfalt und sinnliche Bildhaftigkeit aus und sind Produkte der Einbildungskraft.⁵⁴ Im strengen Sinne zielt der Mythosbegriff damit auf eine orale Kultur, welche im Zeitalter der Einbildungskraft ihre Tradition mündlich überliefert.

Allerdings erweitert Schelling den historiographischen Mythosbegriff. In seinem *Mythos*-Aufsatz von 1793, in dem er gleich zu Beginn den Begriff der mythischen Geschichte im eben angegebenen Sinn einer ausschließlich oralen Tradition definiert, fügt er eine Anmerkung bei. Hier heißt es: „In einem weitem Sinn könnte auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, die noch zu der Zeit, da die Geschichte schon längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegt, im Munde des Volkes fortgepflanzt wird.“ (AA I,1, S. 195f. Anm. B) Diese von Schelling vorgenommene Erweiterung des Mythosbegriff ist systematisch nicht ohne Belang. Sie wird 40 Jahre später für den historiographischen Mythosbegriff von David Friedrich Strauß geradezu entscheidend für seinen neuen mythischen Standpunkt in der Evangelienfrage. Seine grundlegende These, bei den neutestamentlichen Evangelien handle es sich um Mythen, um „geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“,⁵⁵ knüpft explizit an Schellings weiteren Mythosbegriff an, um ihn überhaupt auf eine Zeit anwenden zu können, in der die „fabelhafte[] Urzeit unseres Geschlechtes“ vorüber war und die sich durch Schriftlichkeit auszeichnet.⁵⁶

Auch Schelling selbst hat den Begriff des Mythos nicht nur auf die „fabelhafte[] Urzeit unseres Geschlechtes“ angewandt, sondern wie später Strauß auf die neutestamentliche Geschichte. In dem von Schellings Sohn überlieferten Fragment *Proben eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus* deutet er

⁵⁴ Vgl. Schelling, AA I,1, S. 205: „Die Darstellungsart eines jeden, noch ungebildeten Volks wird von einer wilden, regellosen Phantasie geleitet, die Gegenstände werden nicht nur alle vergegenwärtigt, sondern auch mit den sinnlichsten, am meisten in die Augen springenden Farben geschildert.“

⁵⁵ Strauß 1835, S. 75.

⁵⁶ Vgl. Strauß 1835, S. 38f.: „Indeß schon Schelling (in der angeführten Abhandlung) hatte wenigstens in einer Anmerkung eingeräumt, im weiteren Sinne könne auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, welche noch zu einer Zeit, da Alles längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegte, im Munde des Volks sich fortgepflanzt habe.“

die schriftliche Fixierung der neutestamentlichen Evangelien geradezu als Varianzbändigung eines ausufernden mündlichen Überlieferungsprozesses. „Und wie lange mögen durch andere Gegenden Palästinas die Wundersagen von Jesu Leben und Thaten von Mund zu Mund gegangen – wie lange mag hie und da ein einzelnes geschriebenes Blatt umhergefliegen sein, bis es irgend einem einfiel, die Sage zu fassen, die einzelnen Blätter zu sammeln; der wilde Strom der Sage mußte sich schon wieder etwas gelegt haben, eh' er ins enge Bett einer geschriebenen Geschichte geleitet werden konnte.“⁵⁷ Die nähere Beschreibung des mündlichen Überlieferungsprozesses des Lebens Jesu in Palästina folgt ganz den Merkmalen des mythischen Zeitalters: Die Bilder der „Einbildungskraft“, die den Augenzeugen des Lebens Jesu nach seinem Fortgange „vorschwebten“, boten den „tauglichste[n] Stoff für ihre aufgeregte, sinnende Phantasie“.⁵⁸

Unter dem Leitbegriff ‚Vorstellungsarten der alten Welt‘ untersuchte der junge Schelling nicht nur die Entstehung der neutestamentlichen Evangelien, sondern ebenso die Platonischen Dialoge,⁵⁹ religionsgeschichtliche Themen wie die Entstehung der Religion der Drusen im 11. Jahrhundert⁶⁰ sowie die Paulinischen Briefe – und damit Texte, die von vornherein den Charakter der Schriftlichkeit haben. Zu den Briefen des Apostels Paulus hat Schelling in den Jahren 1792 und 1793 zwei Kommentare verfasst: Heiligabend 1792 begann er mit der Ausarbeitung eines Stellenkommentars zum Römerbrief, und im Sommer des Jahres 1793 arbeitete er einen Kommentar zum Galaterbrief aus. Die Hauptidee des Apostels Paulus, die er sowohl im Römer- als auch im Galaterbrief ausgeführt habe, erblickt Schelling in der Freiheit vom mosaischen Gesetz. Allein Paulus konnte seinen Grundgedanken für „ungebildete, sinnliche Menschen“ nicht anders als selbst auf eine sinnliche Weise darstellen. „Wie konnte er die Verbindlichkeit der mosaischen Opfergesetze, [...] leichter u[nd] faßlicher als aufgehoben darstellen, als wenn er den

⁵⁷ Schelling, Proben eines Commentars, S. 49. Das *Commentar*-Fragment erscheint in dem Band 5 der Nachlaßreihe der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Schellings.

⁵⁸ Schelling, Proben eines Commentars, S. 48.

⁵⁹ Schelling, AA II,4, S. 15-28

⁶⁰ Schelling, Parallelen aus Hakims Geschichte, S. XXVI'. Der Text erscheint in Band 5 der Nachlaßreihe der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Schellings.

Tod Jesu als immergeltendes Surrogat für alle Opfer darstellte. Wie konnte er den Zweck Jesu, *reinere Sittlichkeit, höhere Vervollkommenung des Menschen* durch seine Lehre zu befördern, faßlicher darstellen, als wenn er Jesum als den darstellte, der alle Sünden *hinweggenommen* habe, der die Menschen *entsündigen* wolle, der deßwegen auch gestorben sei, um die Menschen von Sünden zu befreien“ (AA II,4, S. 249f.). Die Befreiung vom mosaischen Gesetz – also die Entstehung des sittlichen Selbstbewußtseins – stellt Paulus durch den Tod Jesu am Kreuz dar.⁶¹ Er beschreibt damit in seinem Brief an die Galater die Entstehung einer reineren und höheren Religion⁶² in äußeren sinnlichen Formen.

Die reinere Religion des Christentums habe Paulus „durch sich selbst erzeugt“ (AA II,4, S. 254), er ist also von selbst – mithin ohne geschichtliche Vermittlung – auf die Idee des Christentums gekommen. „Er war ein durch sich selbst vollendeter Apostel Jesu, gleichsam der andre Erfinder jener reinen Religion, die J[esu]s schon vorher verkündet hatte.“ (AA II,4, S. 254) Allerdings stellt Paulus seine eigene Erfindung des Christentums in dem Damaskuserlebnis auf eine sinnliche Weise als eine übernatürliche Belehrung dar. „Aber überhaupt ist diß Geist des Orients, in Wirkungen höherer Kräfte höheren Ruhm zu finden, als in eignen Wirkungen des Geistes, die dem schwärmenden, nur im Stillen und nur durch schnelle Sprünge der Einbildungskraft denkenden Orientalen fremd sind. Wenn man einem weisen Morgenländer zurief: dich hat höhere Kraft geweckt, so war diß der höchste Lobspruch, ein Abendländischer Philosoph würde sich für das Compliment bedanken.“ (AA II,4, S. 255) Ganz im Sinne seines Konzepts ‚Vorstellungsarten der alten Welt‘ versteht Schelling die Ausführungen des Apostels über seine eigene Entdeckung des Christentums sowie die reinere Religion des Christentums als eine ihm selbst unbewußte Übertragung von inneren Reflexionsvorgängen ins Objektive eines äußeren Vorgangs. Von der Figur einer unbewußten Übertragung von inneren Prozessen in ein objekti-

⁶¹ Vgl. Schelling, AA II,4, S. 273: „Eine solche Darstellungsart des Zwecks des Todes Jesu lautet uns fremder – nicht so einem Juden, wie Paulus. Aber auch alle Ideen von Versöhnung, wie wir sie von Jugend auf hören würden uns ebenso fremde seyn, wenn wir sie nicht täglich hören müßten.“

⁶² Vgl. hierzu Arnold 2012, S. 207-232.

ves sinnliches Medium mittels der Einbildungskraft machte bereits Eichhorn in seiner *Urgeschichte* reichlichen Gebrauch, um die alten Urkunden des zweiten und dritten Kapitels der Genesis als historische Wahrheit zu retten.⁶³ Auch Schelling argumentiert mit dieser Figur sowohl in seiner Magisterdissertation als auch im Mythos-Aufsatz – allerdings, um Genesis 3 als ein Philosophem und nicht wie Eichhorn als ein historisches Ereignis zu erweisen.⁶⁴

Auf diese aus der hermeneutischen Mythen­theorie stammende Figur baut auch sein Weg in die Philosophie auf.⁶⁵ „Der Schlüssel zur Erklärung der ganzen Platonischen Philosophie“, so schreibt er in dem *Timaeus*-Kommentar, sei „die Bemerkung, daß *er überall das subjektive auf's objektive überträgt*.“⁶⁶ Die Schöpfung der Welt durch den Demiurgen, der den Ideenkosmos in die Materie einbildet, interpretiert Schelling 1794 als eine ins Objektive gewendete Darstellung des Handelns der Vernunft beim Aufbau der Erfahrungswelt. Platon war es freilich ebenso wenig wie Paulus möglich, seine Idee vom Kosmos anders darzustellen als in der sinnlich-objektiven Form einer Welt­schöpfung. Unter den Bedingungen des späten 18. Jahrhunderts – und das meint vor allem: im Horizont der Vernunftkritik Kants – müssen diese Ausdrücke „in unsrer Sprache nach d[em] Geist unsers Zeitalters u[nd] unsren Begriffen von Gott, gleichsam travestiert werden“ (AA II,4, S. 41). Mit der Erweiterung des Mythosbegriffs kehrt, wie die zuletzt zitierte Stelle zeigt, auch das Repräsentationsmodell der Sprache wieder. Der alte Text ist dann verstanden, wenn er in Begriffe übersetzt wird.

Der junge Schelling, so lassen sich die vorgetragenen Überlegungen zusammenfassen, erweitert den historiographischen Mythos-

⁶³ Vgl. nur Eichhorn 1779, S. 219: „Die Reihe von Gedanken, die von nun an in Eva erwachen, werden in der alten rohen Menschensprache als Unterredung zwischen ihr und der Schlange vorgetragen.“ Eichhorn hat freilich im Jahre 1788 seine frühe Behauptung einer historischen Grundlage von Gen 3 fallen gelassen und die Erzählung als ein Philosophem verstanden. Vgl. Eichhorn 1788, bes. S. 989. Vgl. hierzu Franz 1996, S. 169-177.

⁶⁴ Vgl. Schelling, AA I,1, S. 134 Anm. G: „Wir erinnern daran, daß das Philosophem in Hieroglyphenschrift abgefaßt wurde. Die inneren Gemütsbewegungen konnten also nur in äußeren Bewegungen abgebildet werden.“

⁶⁵ Vgl. hierzu Gloyna 2002; Danz, Zwischen Fragmentenstreit und Spinoza-Büchlein, oder: Von der Bibelhermeneutik zum spekulativen Idealismus – Der junge Schelling im Stift (im Druck).

⁶⁶ Schelling, *Timaeus*, S. 31. Vgl. Gloyna 2002, S. 172-176.

begriff zu dem Konzept von Vorstellungsarten der alten Welt. Aufgabe der Interpretation ist es, den in den alten Sprachbildern verborgenen Sinn zu erheben. Folglich gilt es, den Inhalt von der Form der Aussage zu unterscheiden. Das hier angewandte hermeneutische Kern-Schale-Modell wird der späte Schelling einer vehementen Kritik unterziehen. Im mythischen Bewußtsein, so die Eingangs erwähnte Bestimmung aus der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lassen sich Form und Inhalt gerade nicht unterscheiden, wenn der Mythos keine Einkleidung von rationalen Religionsideen sein soll und mithin tautegorisch verstanden werden muß.

Bibliographie

Arnold, Christopher: Die reinere Religion des Paulus. Schellings Kommentierung des Römer- und Galaterbriefs als Dokument der zeitgenössischen theologischen Debattenlagen um 1790, in: Christian Danz (Hg.): Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung, Tübingen 2012, S. 207-232.

Barth, Ulrich: Die Hermeneutik Johann Salomo Semlers, in: Christian Danz (Hg.): Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung, Tübingen 2012, S. 29-50.

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

Bultmann, Christoph: Bibelrezeption in der Aufklärung, Tübingen 2012.

Danneberg, Lutz: Siegmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik, in: Axel Bühler (Hg.): Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, Frankfurt a. Main 1994, S. 88-157.

Danz, Christian (Hg.): Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung, Tübingen 2012.

Danz, Christian: Weissagung und Erfüllung, in: ders. (Hg.): Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung, Tübingen 2012, S. 187-193 (2012a).

Danz, Christian: Zwischen Fragmentenstreit und Spinoza-Büchlein, oder: Von der Bibelhermeneutik zum spekulativen Idealismus – Der junge Schelling im Stift (im Druck).

Dathe, Johann August: Psalmi ex recensione textus Hebraei et versionum antiquarum Latine versi notisque philologicis et criticis illustrati, Halle 1787.

[Eichhorn, Johann Gottfried:] Urgeschichte. Ein Versuch, in: [Eichhorn, Johann Gottfried (Hg.):] Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur, Vierter Theil, Leipzig 1779, S. 129-256.

[Eichhorn, Johann Gottfried:] Die ältesten Urkunden der Hebräer im ersten Buch Mose, für freymüthige Alterthumsforscher, neu übersetzt und erläutert, in: Eichhorn, Johann Gottfried: Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. Des ersten Bandes sechstes Stück, Leipzig 1788, S. 984-999.

Eichhorn, Johann Gottfried: Einleitung ins Alte Testament. Dritter Theil, Leipzig ²1787.

[Eichhorn, Johann Gottfried:] Rez.: Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum. Auctore Frid. Guil. Ioseph. Schelling. Tubingae typis Schrammianis 1792, in: Eichhorn, Johann Gottfried (Hg.): Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, Bd. 4, 5. Stück, Leipzig 1793, S. 954-956.

le Bovier de Fontenelle, Bernhard: Über den Ursprung der Mythen, in: ders.: Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte. Ausgewählte Schriften, Leipzig 1989, S. 228-242.

Franz, Michael: Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen 1996.

Gloyna, Tanja: Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

Hartlich, Christian / Sachs, Walter: Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952.

Herder, Johann Gottfried: Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen [1769], in: ders., Werke in zehn Bänden, Bd. 5: Johann Gottfried Herders Schriften zum Alten Testament, hg. v. Smend, Rudolf, Frankfurt a. M. 1993, S. 9-178.

Jacobs, Wilhelm G.: Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Landmesser, Christof: Moderate Bibelkritik in der Zeit der Aufklärung. Ernesti, Michaelis und Eichhorn, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung, Tübingen 2012, S. 85-101.

Neugebauer, Georg: Schellings Philosophie in ihrem Verhältnis zur Hermeneutik der Spätaufklärung, in: Danz, Christian (Hg.), Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung, Tübingen 2012, S. 233-252.

Graf Reventlow, Hennig: History of Biblical Interpretation, Vol. 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century, Atlanta 2010.

Rieger, Reinhold: Gottlob Christian Storrs Hermeneutik der Einheit von Geschichte und Wahrheit auf dem Weg von der Aufklärung zum Idealismus, in: Danz, Christian (Hg.): Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung, Tübingen 2012, S. 51-84.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Psalmi, cum notaminibus e lectionibus, in: BBAW NL Nr. 15, S. LXX^r-LXXXV^r.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Notamina ex praelect. D. Schnvrreri in Psalm, in: BBAW NL Nr. 17.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Psalmen 1792, in: BBAW NL Nr. 31.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Animadversiones in Jeremiam et Jesayam, in: BBAW NL Nr. 23.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Parallelen aus Hakims Geschichte, in: BBAW NL Nr. 28, S. XXVI^r.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämmtliche Werke in XIV Bänden, hg. v. Schelling, Karl Friedrich August, Stuttgart/Augsburg 1856-61.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Historisch-Kritische Ausgabe, hg. v. der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Entwurf der Vorrede, in: Plitt, Gustav Leopold: Aus Schellings Leben. In Briefen, Bd. I: 1775-1803, Leipzig 1869, S. 39-46.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Proben eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus, in: Plitt, Gustav Leopold: Aus Schellings Leben. In Briefen, Bd. 1: 1775-1803, Leipzig 1869, S. 47-49.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Timaeus.“ (1794), hg. v. Hartmut Buchner. Mit einem Beitrag von Hermann Krings: Genesis und Materie – Zur Bedeutung des „Timaeus“-Handschrift für Schellings Naturphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

Schröter, Marianne: Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums, Berlin/Boston 2012.

Seidel, Bodo: Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte des exegetischen Hermeneutik in der Späten Aufklärung, Berlin/New York 1993.

Sehmsdorf, Eberhard: Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn, Göttingen 1971.

Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Bd. 1, Tübingen 1835.

Weidner, Daniel: Bibel und Literatur um 1800, München 2011.

Abstract

The article discusses Schelling's early theory of myth against the background of his contemporaries. With his understanding of myth as ‚Vorstellungsarten der alten Welt‘ Schelling follows Johann Gottfried Herder and Johann Gottfried Eichhorn. During his studies at the Protestant theological faculty of the University of Tübingen Schelling elaborated a conception of a historical hermeneutic connecting in it grammatical and historical investigations.